

Dietmar Koch / Irmgard Männlein-Robert /
Niels Weidtmann (Hrsg.)

**Platon
und das Göttliche**

Antike-Studien
Band 1

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme
Platon und das Göttliche: Antike-Studien (Bd. 1) /
Dietmar Koch, Irmgard Männlein-Robert,
Niels Weidtmann (Hrsg.)
Tübingen : Attempto-Verl., 2010
(Tübinger Phänomenologische Bibliothek)
ISBN 978-3-89308-413-5

© 2010 Attempto-Verlag Tübingen GmbH
Alle Rechte vorbehalten

Satz, Layout und Redaktion: Regina Schidel
Lektorat: Julius Alves und Oliver Schelske
Herstellung: Jörg F. Hagenlocher, Tübingen
und Difo-Druck GmbH, Bamberg
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
ISBN 978-3-89308-413-5

Irmgard Männlein-Robert
(Tübingen)

Umriss des Göttlichen
Zur Typologie des idealen Gottes in Platons *Politeia* II

Gegen Ende des zweiten Buches der *Politeia* lässt Platon seinen Sokrates mit den Gesprächspartnern Adeimantos und Glaukon über das traditionelle Götterbild des griechischen Mythos diskutieren. Dabei entwirft Sokrates die Typologie eines als ideal gezeichneten Gottes, der sich von den bekannten homerischen Göttern des griechischen Mythos erheblich unterscheidet. In der Konzeption dieser ‚Theologia‘, die Platon seinem Sokrates in den Mund legt, wird eine göttliche Instanz erkennbar, die in deutlichem Gegensatz zu den vielfach wandelbaren und trügerischen Göttern der griechischen Dichtungswelt steht. Es handelt sich dabei nicht um den Entwurf eines geschlossenen religiösen Weltbildes oder gar um einen vollständigen theologischen systematischen Abriss. Vielmehr hat diese Skizze im Kontext der *Politeia* überhaupt grundlegenden und sogar propädeutischen Charakter. Das ‚Sprechen über Gott und Göttliches‘ erfolgt nämlich auf mehreren Ebenen, in gleichsam dialektischen Stufen, angepasst an den aktuellen Stand des Gesprächs und ist hinsichtlich der Differenzierung nicht mit dem dezidiert polisbezogenen Gottesbild aus Buch X der *Nomoi* vergleichbar.¹

¹ Siehe z. B. Cleary, John: The Role of Theology in Plato's Laws. In: Lisi, Francesco (Hrsg.): Plato's Laws and its historical Significance. Selected Papers of the I. International Congress of Ancient Thought Salamanca, 1998. St. Augustin 2001. S. 125-140.

I. Theologia zwischen Mythologie und Typologie

1. Kontext

Nachdem Sokrates in Buch I der *Politeia* über die Diskussion berichtet hat, die er mit zahlreichen Gesprächspartnern im Haus des Polemarchos über Gerechtigkeit führte, erzählt er in Buch II sein Gespräch mit Glaukon und Adeimantos über die Vor- und Nachteile der Gerechtigkeit und ihren Lohn bei Göttern und Menschen.² Was gerecht ist, soll dann an etwas Größerem, einer Polis, untersucht werden.³ Im Rahmen der für die Wächter eines solchen Staates nötigen Erziehung wird die Musen- und Dichtkunst ins Auge gefasst (ab 376e2ff.), die nach inhaltlichen, formalen und rein musikalischen Gesichtspunkten überprüft werden soll. Sokrates beginnt mit der inhaltlichen Analyse der tradierten Mythen und differenziert hier zwischen wahren und falschen Reden, ψεύδος und ἀληθῆ (376e11; 377a4ff.). Zu den ‚falschen‘ Reden, zum ψεύδος, rechnet er die homerischen Geschichten (μῦθοι), die den Griechen seit dem Kleinkindalter erzählt würden.⁴ Hier nun müsse man ansetzen, da in der frühen Jugend die wesentliche Prägung eines Menschen, der später maßgebliche ‚Eindruck‘ (τύπος), erfolge (377b2). Die Erziehung der Kinder durch beliebige Mythoi aus beliebigen Quellen wird abgelehnt, vielmehr sei eine Aufsicht über die Mythendichter nötig (377b11). Es folgt die konkrete Kritik am Sukzessionsmythos aus Hesiods *Theogonie*, v. a. an Kronos' Gewalt gegen seinen Vater Uranos, die eine Bestrafung des eigenen Vaters bei den Menschen legitimieren helfen könnte. Sokrates lässt keinen Zweifel daran, dass der Umgang der Götter aus den traditionellen Mythen miteinander, vor allem Götterkämpfe,⁵ nicht vorbildlich sei (377e6ff.).⁶ Derartige Rivalitäten unter den Göttern dürften daher Sokrates zufolge auch dann nicht akzeptiert

² Siehe auch de Fulvia, Luise / Farinetti, Guiseppa: Paideia/mythologia. In: Mario Vegetti: Platone. La Repubblica. Traduzione e commento Libri II e III, Neapel 1998. S. 333-402.

³ Siehe die klaren Ausführungen über die methodologischen Vorteile der Sichtbarmachung durch Vergrößerung: Kersting, Wolfgang: Platons Staat. Darmstadt 1999. S. 76-78 und 101.

⁴ Siehe jedoch Brisson, Luc: Einführung in die Philosophie des Mythos. Darmstadt 1996. S. 33 zur Bezeichnung des Mythos als ‚wahr‘ und als ‚falsch‘ bei Platon.

⁵ Vgl. z. B. Hom. *Il.* 20, 1-74.

werden, wenn sie einen verborgenen Hintersinn (ὑπόνοια) hätten, da Kleinkinder noch nicht entscheiden könnten, was allegorisch interpretiert werden muss und was nicht (378d7ff.). Hier zielt Sokrates nun gegen die allegorische Homer-Exegese, die zu Platons Zeit längst eine gängige Methode der philosophischen wie auch der sophistischen Homerinterpretation war.⁷ Freilich bietet die Allegorese immer schon eine Möglichkeit der Legitimation der homerischen resp. poetischen Götter gegen kritische Stimmen, wie sie z. B. seit Xenophanes, Heraklit oder Anaxagoras hörbar wurden.⁸

Sokrates schließt seine Kritik an den dichterischen Götterdarstellungen mit der Bemerkung ab, dass die Kinder auf jeden Fall zuerst die ‚schönsten mythischen Geschichten‘ hören sollten (κάλλιστα μυθολογημένα), die zur Arete beitragen (378e1-3). Als Adeimantos nachfragt, welche Geschichten (μῦθοι) Sokrates hier meine, korrigiert ihn Sokrates und macht deutlich, dass sie im Moment nicht Dichter, sondern Gründer einer Stadt seien. Es geht ihm also nicht um Inhalte, sondern um verbindliche Richtlinien. Sokrates will dezidiert keine inhaltliche poetische Neukonzeptionierung vornehmen oder gar eine ‚neue‘ Poetik explizieren, er ist schließlich kein Dichter.⁹ Ihre Aufgabe in der Rolle als Stadtgründer sei es vielmehr, die τύποι, also die ‚Vorgaben‘ zu

⁶ Vgl. bereits Plat. *Euthyphr.* 5c4ff. und 6b3ff.: Sokrates hält alle Mythen, die von Unstimmigkeiten oder gar Kämpfen der Götter untereinander berichten, für unwahr.

⁷ So z. B. für Theagenes von Rhegion, Anaxagoras, Metrodor von Lampsakos, Stesimbrotos von Thasos, der Kyniker Antisthenes, Diogenes von Apollonia (DK 64 [51] A 8), der postuliert, Homer habe ‚Zeus‘ als Bezeichnung für das dominierende, göttliche Weltprinzip Luft verwendet und sei somit vom Vorwurf des μυθικῶς-Sprechens frei. Umfassend dazu mit Bezug auf *Politeia* II siehe Tate, James: Plato and Allegorical Interpretation. In: CQ 23 (1929). S. 142-154 und ebd. 24 (1930). S. 1-10.

⁸ Gadamer, Hans-Georg: Plato und die Dichter. In: Platons dialektische Ethik. Hamburg 1968. S. 179-204. Hier: S. 184. Zur Homerkritik bereits vor Platon siehe Mehmel, Friedrich: Homer und die Griechen. In: A&A 4 (1954). S. 16-40. Hier: S. 18-27.

⁹ Mag auch die allgemeine Kritik an traditionellen Göttern auf den historischen Sokrates zutreffen, so handelt es sich beim Sokrates der Theologia-Passage am Ende von *Politeia* II sicherlich um die literarische Sokratesfigur, der Platon seine nicht nur moralisch, sondern auch ontologisch begründete Götterkritik in den Mund legt, vgl. dagegen Canto-Sperber, Monique / Brisson, Luc: Zur sozialen Gliederung der Polis (Buch II 372d-IV 427c). In: Höffe, Otfried: Platon, *Politeia*. Berlin 2005. S. 95-117. Hier: S. 102f.

kennen, nach denen die Dichter Geschichten erzählen dürften (379a1ff.: οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς). Adeimantos greift den von Sokrates bereits mehrfach (z. B. 377b2;c8) verwendeten Begriff τύπος auf und erkundigt sich, welche denn nun die τύποι (Vorgaben) über ‚Theologia‘, in etwa ‚das Reden über Gott, Götter und das Göttliche‘, seien: (379a5f.: ἀλλ’ αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἴεν;). Sokrates zufolge sind diese Τυποὶ so, wie der Gott eben wirklich sei (οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν, ἀεὶ δήπου ἀποδοτέον, 379a7f.), und zwar unabhängig vom gewählten dichterischen Genre. Das also ist Sokrates’ Erklärung: Der Gott ist ein seiender, er ist unabhängig von Präsentations- oder Darstellungsformen. Bereits hier wird deutlich, dass Sokrates der ‚Theologia‘ ein Konzept unterlegt, das sich von traditioneller poetischer ‚Mythologia‘ erheblich unterscheidet,¹⁰ auch wenn diese Differenzen im Gespräch nicht offen fokussiert werden. Es geht also nicht um Abschaffung des (konventionellen) Mythos, um einen Funktionswechsel desselben oder gar um ein atheistisches Erziehungsmodell: Die kleinen Wächterkinder sollen im Idealstaat durchaus durch Erzählungen von klein auf geprägt werden, freilich müssen es nunmehr Erzählungen sein, die Sokrates’ Ansprüchen genügen und ‚wahr‘ sind (vgl. o. 376e11-377a6). Völlig abweichend von der in Mythen etablierten Götterwelt wird sich allerdings die inhaltlich neue Beschreibung des Göttlichen durch Sokrates abzeichnen. Bereits Solmsen hat auf das auffällige Phänomen verwiesen, nach dem zwischen der ersten und der zweiten Hälfte von Buch II ein deutlicher Kontrast besteht:¹¹ Während in der ersten das Bild einer verdorbenen, da mythologisch fundierten Religion im Staat gezeichnet wird, werden in der zweiten Hälfte erstmals Umriss des idealen Gottes im Rahmen einer neuen ‚Theologia‘ sichtbar. Diese hat Sokrates zufolge zusammen mit Dichtung, Musik und Gymnastik durchaus ihre Berechtigung als Instrument der Erziehung. Allerdings lässt Platon seinen Erzähler Sokrates eine wirklich neue Grundlegung der Lehre vom Göttlichen formulieren, die nunmehr philosophisch ist.¹² Denn im Folgenden legt Sokrates dar, dass der – ideale – Gott gut und unveränderlich ist.

¹⁰ Anders Bordt, Michael: Platons Theologie. Freiburg 2006. S. 43-54, der das ‚Sprechen über Gott‘ als Variation oder gar integrativen Bestandteil konventioneller griechischer Mythologie sieht.

¹¹ Solmsen, Ferdinand: Plato’s Theology. Ithaca 1942. S. 71.

¹² Anders Bordt: Platons Theologie. S. 48.

2. *Typos*

Der griechische Begriff τύπος wird vom platonischen Sokrates in der *Politeia* zum ersten Mal in Buch II, und zwar zweimal unmittelbar vor der hier behandelten Passage, verwendet:¹³ als Sokrates mit eindringlicher Sprache anschaulich die bleibenden und bezeichnenden Eindrücke frühkindlicher Prägung beschreibt (377b1f.: μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνσημῆνασθαι ἐκάστῳ) und für größere und kleinere Mythen grundsätzlich dieselbe Art und dieselbe Wirkung postuliert (377c8-d1: δεῖ γὰρ δὴ τὸν αὐτὸν τύπον εἶναι καὶ ταῦτὸν δύνασθαι τοὺς τε μείζους καὶ τοὺς ἐλάττους). Bei den τύποι περὶ θεολογίας, nach denen Adeimantos fragt (379a5f.), handelt es sich um Vorschriften, Vorgaben oder Regeln im weiteren Sinne, welche Sokrates zufolge für die mythischen Erzählungen der Dichter im Idealstaat gelten sollten. ‚Typos‘ meint hier letztlich einen ‚Formumriss‘, beschreibt also Grundzüge und Rahmenbedingung oder Matrix.¹⁴ In den τύποι περὶ θεολογίας, die Sokrates im Folgenden entwirft (379a7ff.), entsteht freilich, anders als beim Typos in der bildenden Kunst, etwa der Toreutik, kein konkretes Bild.¹⁵ Die Beschreibung des idealen Gottes, wie Sokrates sie bietet, ist nämlich nicht figürlich oder gar präzise und detailliert,¹⁶ der Hörer hat am Schluss kein gestalthaftes Bild des Gottes vor Augen. Es geht um die Zeichnung wesentlicher Konturen, aber nicht in plastisch-sinnlicher Form. Überdies scheint dieser ‚Typos‘ geradezu zum ‚Nomos‘ (zum ‚Gesetz‘) zu werden: Denn nachdem Sokrates den ersten Typos des idealen Gottes umrissen hat, stimmt Adeimantos ausdrücklich und im Sprachgestus des Polisbürgers diesem ‚Nomos‘ zu (380c4: σύμψηφός σοί εἰμι τούτου τοῦ νόμου).¹⁷ Sokrates bekräftigt diese Konnotation durch seine Replik, das sei der erste der ‚Nomoi und Typoi über Götter‘ gewesen (380c6f.), und am Ende von Buch II plädiert Adeimantos ausdrücklich dafür, diese Typoi ‚wie Ge-

¹³ Dieser Begriff erscheint in *Politeia* II und III besonders gehäuft, was auf seine wichtige Rolle im Kontext der Wächtererziehung hinweist, dazu Sekimura, Makoto: Le Statu du Typos dans la République de Platon. In: *RphA* 17/2 (1999). S. 63-90. Hier: S. 63.

¹⁴ Siehe auch Strenge, Britta: Art. Typos, Typologie, in: *HWdPh* 10 (1998) 1587-1594. Hier: S. 1587.

¹⁵ Zu figürlich-gestalthaften Typoi, wie sie z. B. in Reliefs, Skulpturen oder Inschriften bekannt sind, siehe Roux, Georges: Le Sens de Η ΤΥΠΟΣ. In: *REA* 63 (1967). S. 5-15; Lippold, Georg: Τύπος. In: *JDAI* 40 (1925). S. 206-209.

setze, ὡς νόμοις, zu verwenden (383c6f.). Nicht zuletzt diese Bedeutung von τύπος dürfte für Platons Zeitgenossen ungewöhnlich gewesen sein. Denn bislang war mit τύπος immer der Umriss von etwas Gestalthaftem gemeint (Relief, Bronzegussform, Siegelabdruck etc.).¹⁸ Platon prägt den Begriff τύπος jedoch um, wenn er damit ohne jede Figuration oder Gestaltzeichnung allein wesentliche inhaltliche Grundzüge und Eigenschaften, kurz: eine diskursive Form beschreibt. Man sieht hier sehr deutlich, dass Platons Konzept den seit Homer und Hesiod in der Dichtung etablierten Göttern diametral entgegengesetzt ist. Platon stellt sich dezidiert in die Tradition früherer Kritik an der Unmoral der homerischen Götter und den anthropomorphen griechischen Göttern,¹⁹ etwa in die Tradition eines Xenophanes. Dieser hatte, gleichwohl noch in poetischer Form, mit derartigen poetisch-künstlerischen Konventionen der Götterdarstellung gebrochen und einen abstrakten Gott über Götter und Menschen gestellt.²⁰ Mit Blick auf Platon ist von Bedeutung, dass Xenophanes sich zwar formal des alten bewährten Kommunikations- und Erziehungsmediums der epischen Dichtung bedient, dennoch das darin gewöhnlich kolportierte Götterbild kritisiert und einen ungleich abstrakteren Gegenentwurf des Göttlichen formuliert. Obwohl es Xenophanes vor allem darum geht, die Anthropomorphität der griechischen Götter zu erschüttern, verweist ein erhaltenes Fragment bereits auf eine erste Qualitätsbestimmung, wenn der eine höchste Gott als

¹⁶ Vgl. Plat. *Protagoras* 344b3f., wo es ebenfalls nicht um Einzelheiten, sondern um Typos, um eine Skizze, geht; siehe Empedokles DK 31 [21] B 62, 4 zur groben, ungenauen Form von τυροί, ebenso Plat. *Rep.* III 414a6f.: ὡς ἐν τύπῳ, μὴ δι' ἀκριβείας, εἰρησθαί; siehe von Blumenthal, Albrecht: ΤΥΠΙΟΣ und ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ. In: *Hermes* 63 (1928). S. 391-414. Hier: S. 404-408. Am Rande sei bemerkt, dass die Wendung τύποι περὶ θεολογίας nicht, wie Jäger, Werner: *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart 1953. S. 13 meint, primär mit ‚Grundrisse für die Darstellung des Göttlichen‘ übersetzt werden kann, sondern dass es sich eher um einen genitivus subjectivus handelt, um Grundrisse und Abdrücke, die das Göttliche hinterlässt und die umgekehrt dann wieder als maßgebliche ‚Formen‘ für das Göttliche dienen (im Sinne des reflexiven Verhältnisses zwischen Abdruck und Stempel).

¹⁷ Vgl. auch Plat. *Lach.* 184d4; *Crat.* 398c5f.

¹⁸ Siehe die Belege bei LSJ s.v. τύπος.

¹⁹ Eine prägnante Charakterisierung des Anthropomorphismus griechischer resp. homerischer Götter bietet Burkert, Walter: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart 1977. S. 282-292.

²⁰ Xenoph. DK 21 [11] B 11-12; 14-16 und ebd. 23-25.

unbewegt beschrieben wird (Xenoph. DK 21 [11] B 26). Auch der von Platons Sokrates hier in seinen Grundzügen skizzierte ideale Gott ist weder plastisch noch anthropomorph, hat aber zwei klar erkennbare Eigenschaften: Er ist gut und verändert sich nicht (s.u. II 1 und 2). Der Gott der Philosophen, wie Platon ihn hier seinen Sokrates skizzieren lässt, ist also dezidiert nicht der Gott der Dichter, aber er ist seine Grenze und sein Gesetz. Der Gott, den Platons Sokrates zu akzeptieren gewillt ist, muss die hier umrissenen Eigenschaften haben. Diese Maßgaben sind zunächst von Dichtern einzuhalten, diese müssen die ‚Typoi‘ mit Inhalt und Leben füllen, sie aktualisieren. Es scheint nicht unwichtig zu sein, dass gerade an der Schnittstelle zwischen allgemeinerer Mythen- und Dichterkritik (Ende *Politeia* II) und der eigentlichen Kritik an der konventionellen Mimesis der Dichter (*Politeia* III) der Terminus τύπος Vorgabe, Rahmen und Grenzen der poetischen Götter einfasst. Wird doch das Nachahmen eines μέτριος ἀνὴρ (396c5) guter und schlechter Vorbilder wenig später mit dem Hinterlassen eines Abdruckes, mit ἐκμάττειν (396d7), und sogar explizit als ein ‚Sich-in-vorgegebene-Formen-Hineinstellen‘, also geradezu als ‚Spielen einer Rolle‘ beschrieben (ebd. e1: ἐνιστάναί εἰς τοὺς [...] τύπους). Damit fügt sich die am Ende von Buch II verwendete Begrifflichkeit von Typos in das weite, ästhetisch wie moralisch wie politisch interpretierbare Bildfeld der im Folgenden verhandelten Mimesis ein.²¹

3. Theologia

Der Begriff θεολογία ist nach dem derzeitigen Kenntnisstand der antiken griechischen Literatur an dieser Stelle zum ersten Mal und im gesamten platonischen Œuvre überhaupt nur hier im Kontext des Gespräches zwischen Sokrates und Adeimantos über den idealen Gott nachweisbar (R. II 379a5f.).²² Mit Blick auf den unmittelbaren dramatisch-literarischen Kontext des erzählten Dialogpassus scheint Adeimantos mit ‚Theologia‘ das zu meinen, was Sokrates unmittelbar zuvor als ‚Geschichtenerzählen

²¹ Dazu siehe auch Sekimura: Le Statut du Typos. S. 72-82.

²² Vgl. auch R. III 392a4f.: περὶ γὰρ θεῶν ὡς δεῖ λέγεσθαι εἴρηται. Ein ‚Sprechen über Götter‘ wird inhaltlich bereits bei Xenophanes greifbar (DK 21 [11] B 34), vgl. auch Empedokles DK 31 [21] B 131. Ein Werktitel ‚Theologia‘ ist bereits für Pherekydes von Syros bezeugt, DK 7[71] B 10.

der Dichter‘ beschrieben hatte (ebd. 379a2f.: μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς). Dass ‚Theologia‘ an dieser Stelle tatsächlich noch als begriffliche Alternative zu ‚Mythologia‘ verstanden werden kann, bestätigt die im Codex Marcianus (Hs. T, 11. Jh.) überlieferte Lesart des Textes, der hier abweichend von den anderen Handschriften μυθολογίας aufweist.²³ Traditionell verstehen die Griechen zu Platons Zeit unter mythischen Erzählungen stets solche von den (homerischen) Göttern, deren rationaler Wahrheitsanspruch längst untergraben war.²⁴ Auch Aristoteles wird sich wieder in diese Tradition stellen, wenn er z. B. den archaischen Dichter Hesiod in engsten Verbund mit ‚Theologoí‘ setzt (οἱ περὶ Ἡσίοδου καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι – *Metaphys.* 1000a9),²⁵ welche alles nur anhand plausibler Vermutungen auf Götter zurückführten, während er als Philosoph dezidiert derartige ‚fabelhafte‘ Weisheiten (μυθικῶς σοφίζόμενα) ablehnt (Arist. *Metaphys.* 1000a9-22).²⁶ Ob Platon nun mit ‚Theologia‘ eine begriffliche Neuprägung vornimmt²⁷ oder ob er durch den jungen Adeimantos einen gängigen Ausdruck²⁸ beiläufig ins Ge-

²³ Goldschmidt, Victor: *Theologia*. In: *Questions platoniciennes*. Paris 1970. S. 141-172. Hier: S. 147; siehe auch Kattenbusch, Ferdinand: *Die Entstehung einer christlichen Theologie*. Zur Geschichte der Ausdrücke θεολογία, θεολογεῖν θεολόγος. In: *ZfThK* 11, 1930. S. 161-205. Hier: S. 163-173 mit Anm.

²⁴ Siehe *in poeticis* bereits Pindar, *Ol.* 1, 28f.; ausführlich Burkert: *Griechische Religion*. S. 452-473.

²⁵ Zu den Theologoí als Vorläufer der Naturphilosophen (Physikoi) siehe z. B. Arist. *Met.* 1071b26-28, ebd. 1075b24-27; *Metaphysik* 983b27-30: Die παμπάλαιοι, πρώτοι θεολογήσαντες sind die zeitlich vor die ionischen Naturphilosophen zu datierenden Dichter, die, wie etwa Hesiod, durchweg poetische Welterklärungen haben (siehe Bonitz, Hermann: *Index Aristotelicus* p. 324b53ff., s.v. θεολογεῖν). Umfassend Vlastos, Gregory: *Theology and Philosophy*. In: *PhilosQ* 1952. S. 97-123.

²⁶ Vgl. auch Aristot. *Meteorologica* 353a34f.: poetische, alte Erklärungen über das Meer: οἱ μὲν οὖν ἀρχαῖοι καὶ οἱ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας. Siehe aber auch Aristot. *Metaphysik* 1026a18-23 oder ebd. 1064a33-b3, wo die ‚theologike episteme‘ als eine der philosophischen Disziplinen genannt ist (die später als ‚Metaphysik‘ bezeichnet wird), zur Diskussion Bordt: *Platons Theologie*. S. 46-48, etwas allgemein auch Bonhoeffer, Thomas: *Die Wurzeln des Begriffs Theologie*. In: *ABG* 34 (1991). S. 7-26. Hier: S. 15f. und immer noch Jäger: *Die Theologie*. S. 12-19.

²⁷ So Jäger, Werner: *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford 1947. S. 4-13.

²⁸ So Vlastos, Gregory: *Theology and Philosophy in Early Greek Thought*. In: *Studies in Presocratic Philosophy I. The Beginnings of Philosophy*. London 1970. S. 92-129. Hier: S. 98f.; Bordt: *Platons Theologie*. S. 48.

spräch einfließen lässt, ist bislang nicht zu entscheiden. Mit Blick auf Platons vergleichbare inhaltliche Umprägungen bereits etablierter Begriffe und Wendungen in der *Politeia*²⁹ mag dies allerdings auch hier plausibel erscheinen. In jedem Fall erweist sich ‚Theologia‘ im Verlauf der Darlegungen des Sokrates als konzeptionell neuer Begriff für eine ‚philosophische‘ Mythologie, als neue Art des ‚Sprechens über Götter‘.³⁰ Es wird sich zeigen, dass Platons Sokrates an dieser Stelle der *Politeia* unter ‚Theologia‘ ein gleichsam noch poetisches, inspiriertes³¹ und eher spekulatives, nicht an rationale Überprüfung und Beweise gebundenes Sprechen über Götter versteht, das sich zwar bereits von der traditionellen Mythologia gelöst hat, aber noch nicht als vollständiger, rational-diskursiver Logos der Philosophen gelten kann.³² Konstitutiv sind dafür die neuen, von Sokrates formulierten ‚Typoi‘ für das neue ‚Sprechen über Götter‘ (s.o.), die eine konzeptionelle Verschiebung von den unmoralischen anthropomorphen Göttern des alten Mythos hin zu einer andersartigen Gottesvorstellung bedingen. Theologia ist für Platon etwas anderes als das, was man zu seiner Zeit bislang darunter verstanden hatte. Denn wenig zuvor (377e2f.) hatte Sokrates die Götter der Dichter mit schlecht gemalten, ihren Vorbildern unähnlichen Gemälden verglichen und damit seine Kritik an der poetischen Konvention vor dem Hintergrund eines abweichenden Idealbildes bereits angedeutet.

²⁹ Zum Beispiel die philosophische Neukonzipierung der alten, für die homerisch-hesiodische Dichtung etablierte Universalitätsformel vom ‚Wissen um die göttlichen und die menschlichen‘ Dinge, die Platon gleichsam zu einer formelhaften Definition für ‚Philosophie‘ umprägt, dazu Männlein-Robert, I.: ‚Wissen um die göttlichen und die menschlichen Dinge‘. Eine Philosophiedefinition Platons und ihre Folgen. In: WJB 26 (2002). S. 13-38.

³⁰ Vgl. dagegen in Anlehnung an Goldschmidt: Theologia und Ferrari, Franco: Theologia. In: Platone: Vegetti, Mario (Hrsg.): La Repubblica. Traduzione e commento Libri II e III. Neapel 1998. S. 403-425. Hier: S. 404 jetzt Bordt: Platons Theologie. S. 46-50, der Platons ‚Theologia‘-Begriff hier ebenfalls keine philosophischen Implikationen zuschreibt.

³¹ Vgl. z. B. Philolaos DK 44 [32] B 14, der ‚Theologoi‘ und ‚Seher‘ eng zusammenstellt: μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες.

³² Zum Mythos als nicht überprüfbarem Diskurs im Vergleich zum Logos als argumentierendem Diskurs siehe Brisson: Einführung in die Philosophie des Mythos. S. 26 (u. ö.). Siehe auch Kersting: Platons Staat. S. 108f.; vgl. dagegen Jaeger, Werner: Paideia, Berlin 1936. S. 21 und wieder – Theologia als ‚Wissen(schaft) von den göttlichen Dingen auffassend – Naddaf, Gérard: Plato’s Theologia Revisited. In: Methexis 9 (1996). S. 5-18 und ders.: Plato. The Creator of Natural Theology. In: ISPh 36 (2004). S. 103-127.

Wenn Sokrates im Folgenden seine Argumente gegen die ‚mythische Theologie‘ vorbringt, argumentiert er funktional (es geht ihm ja um die Wächtererziehung im Idealstaat), erhebt allerdings darüber hinaus auch den Anspruch objektiver Wahrheit für seine Behauptungen.³³ Bei seiner Kritik der poetischen Mythen in ihrer theologischen Relevanz geht es weniger um eine Korrektur des bestehenden Mythos als vielmehr um maßgebliche Direktiven und Richtlinien, die als grundlegende Basis für eine Neukonzeptionierung einer idealen Götterwelt und deren Abgrenzung von der alten gewertet werden müssen. Auch wenn Sokrates für sich und seine Gesprächspartner die inhaltliche Ausgestaltung solcher ‚neuen‘ Göttergeschichten ausdrücklich den Dichtern überlässt, wird in der *Politeia* das Entwerfen des neuen Staates zweimal mit dem Verb *μυθολογεῖν* beschrieben: Zuerst in Buch II (376d9), als sich Sokrates unmittelbar vor dem Beginn der Unterhaltung über die musische Erziehung der Wächter und der nötigen Aufsicht über die Mythendichter an Adeimantos wendet (ebd.): ἴθι οὖν, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας. Sokrates vergleicht hier – zumindest begrifflich gleich – den großzügigen Gestus beim Entwerfen des idealen Staates, den er und seine Unterredner an den Tag legen, mit dem der traditionellen Mythenerzähler. Zum zweiten Mal findet sich diese Bedeutung in Buch VI der *Politeia* (501e4: ἡ πολιτεία, ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ). Unmittelbar darauf folgt der Passus, in dem Sokrates die Möglichkeit eines philosophisch regierten Staates als durchaus real beschreibt (502a4ff.). In beiden Fällen ist freilich das Medium der Darstellung, anders als bei den Mythendichtern, ein diskursiv entwickelter und dialogisch-dialektisch präsentierter ‚Logos‘.

Der nähere Kontext der zuletzt genannten Stelle (VI 501aff.), die in der einschlägigen Forschungsdiskussion um die *τύποι περὶ θεολογίας* bislang kaum zur Kenntnis genommen wurde,³⁴ ist jedoch von weitreichender Bedeutung für unsere Frage nach der Bedeutung von Platons ‚Theologia‘ und inhaltlich eng mit dem oben beschriebenen Schlusspassus von Buch II verwoben. Sokrates beschreibt hier, wie die Philosophen die Führung im idealen Staat übernehmen. Er illustriert seine Überzeugung, derzufolge die Philosophen ein göttliches Musterbild umset-

³³ Vgl. auch Enders, Markus: Platons ‚Theologie‘: Der Gott, die Götter und das Gute. In: *Perspektiven der Philosophie*. Neues Jahrbuch 25 (1999). S. 131-185. Hier: S. 152.

³⁴ Bei Kersting: Platons Staat wird der Passus überhaupt nicht berücksichtigt.

zen, anhand des Malervergleichs (οἱ τῷ θεῷ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι, 500e3f.): Die Philosophen machten dabei, wie Maler, einen Entwurf: Der griechische Begriff für diesen Entwurf ist hier διαγράφειν bzw. διαγραφή (501a1: ‚Umrisszeichnung, Skizze‘). Insgesamt beschreibt er drei Phasen: 1) Die Philosophen nehmen den Staat wie eine Tafel (ὡσπερ πίνακα) zur Hand und reinigen sie. 2) Danach entwerfen sie darauf den Grundriß der Staatsverfassung (οὐκοῦν μετὰ ταῦτα οἷοι ὑπογράψασθαι ἄν τὸ σχῆμα τῆς πολιτείας, ebd. 501a9f.), anschließend 3) gehen sie an die Ausführung. Dabei blicken sie immer wieder auf das wahrhaft Gerechte, Schöne und Besonnene, dann auf die Menschen, sie mischen das für die Menschen Optimale zusammen und nehmen dabei immer wieder Korrekturen vor. Das Ergebnis ist in ‚homerischen‘ Worten beschrieben: Es ist θεοειδές, θεοείκελον (501b7, vgl. 501a9f.).

Die Ähnlichkeit, sogar Parallelität mit der Szene aus Buch II liegt auf der Hand: Was Sokrates und seine Gesprächspartner vom zweiten Buch der *Politeia* an tun, entspricht genau dem späteren Vorgehen der Philosophenkönige: Auch sie, die Stadtgründer, verwerfen den bestehenden Mythos und entwerfen für ihren Staat eine neue bereinigte Version des Sprechens über Götter, das jetzt als ‚Theologia‘ bezeichnet wird. Sie entwerfen neue Typoi der Theologia als Gegenentwurf zur traditionellen Mythologie und den alten Göttern: Was im Kontext des Vergleiches von Philosophenkönigen und Malern δια- oder ὑπογράφειν genannt wurde, heißt im Kontext von Buch II τύπος resp. τύποι.³⁵ Sowohl mit διαγραφή, ὑπογραφή als auch mit τύπος sind Umriss- oder Vorzeichnungen, Umriss- oder skizzenartige Modelle gemeint, die selbst wiederum beide nach Vorbildern gestaltet sind. Das, was dem ‚göttlichen Paradigma‘ aus Buch VI entspricht, wird hier im Kontext der Mythenkritik ex negativo aus der traditionellen poetischen Götterwelt entwickelt und dargelegt, die zu diesem Zeitpunkt des Gesprächs notgedrungen noch als Bezugsebene fungiert. Es werden freilich bereits hier grundsätzliche und maßgebliche Rahmenbedingungen erkennbar, die ‚den Gott‘ (ebenso wie ‚die Götter‘) kenntlich werden lassen, der freilich nicht personal, son-

³⁵ Siehe z. B. Plat. *Leg.* IX 876e, wo περιγραφή und τύποι aufs Engste miteinander verbunden sind; Aulus Gellius N.A. I 25, 11: ‚eiusmodi facere demonstrationem, quod genus Graeci τύπους magis et ὑπογραφάς quam ὀρισμούς vocant‘. Ausführlicher von Blumenthal: ΤΥΠΟΣ und ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ. S. 406f. und v. a. Goldschmidt, Victor: Le paradigme dans la théorie platonicienne de l’action. In: Goldschmidt, Victor: Questions platoniciennes. Paris 1970. S. 91; Sekimura: Le Statut du Typos. S. 66f.

dern in seinen wesentlichen Eigenschaften (seinem Gut-Sein und seiner gleichbleibenden Identität), kurz: als vorbildlicher Gott beschrieben wird. Im Kontext der Dichter-, Mythen- und Götterkritik aus Buch II der *Politeia* wird der vorbildliche Gott noch in Anlehnung an die üblichen religiösen griechischen Götterfiguren als ‚Gott‘ und nicht etwa abstrakt beschrieben. Was diesen so anderen, nicht-figuralen Gott letztlich ausmacht und von den kritisierten mythischen Göttern der homerischen Tradition unterscheidet, sind seine Eigenschaften. Diese stimmen sehr genau mit den Eigenschaften überein, die Platon nicht nur in der *Politeia*, sondern auch in anderen Dialogen den Ideen zuschreibt.³⁶ Die Eigenschaften des philosophisch akzeptablen Gottes, wie Sokrates ihn am Ende von Buch II ‚entwirft‘, entsprechen denen der Ideen (s.u.). Nicht zuletzt darin besteht die neue Form dieses ‚Sprechens über Gott und Götter‘, dass der ‚gute Gott‘ den philosophischen Ansprüchen des von Sokrates vertretenen Logos genügt. ‚Theologia‘ erweist sich bei Platon somit nicht als Sache der Dichter, sondern der Philosophen. Das findet Bestätigung anhand der fazitähnlichen Bemerkungen des Sokrates zu Beginn von Buch III, nach denen Götter und Heroen nicht klagen und lachen, nicht als unwahrhaftig, unbesonnen, gierig und ruchlos dargestellt werden dürften. Es sei ja, so Sokrates, bereits gesagt worden, wie man über ‚Götter‘ sprechen müsse (392a4f.: *περὶ γὰρ θεῶν ὡς δεῖ λέγεσθαι εἴρηται*). Wenig später (398a) formuliert Sokrates die berühmte Ausweisung des traditionellen Dichters aus dem Staat. Allein strengere Dichter dürfen bleiben, die, und das ist wichtig, ‚nach den *Τῦποι* sprechen, die wir zu Beginn gesetzt haben‘ (ebd. b2f.: *καὶ τὰ λεγόμενα λέγοι ἐν ἐκείνοις τοῖς τύποις οἷς κατ’ ἀρχὰς ἐνομοθετήσαμεθα*). Was sich im zweiten Buch der *Politeia*, im Kontext der Mythen-, Götter- und auch Dichterkritik, bereits in Umrissen abzeichnet, ist Platons Konzept einer neuen Art von nützlicher und ‚philosophischer‘ Dichtung, einer Dichtung, die den Maßgaben der Philosophen folgt und damit, ganz ähnlich wie das bereits

³⁶ Das bestätigt z. B. der Neuplatoniker Proklos, wenn er in seinem Kommentar zum platonischen *Parmenides* Platons Ideen als göttlich erweist; Procl. in Parm. 907, 13-908, 4: die Ideen ruhen in sich (zu Prm. 132d1f.), was ruht, verhält sich bezüglich desselben immer gleich (Soph. 249b12-c1.3) und was sich bezüglich desselben immer gleich verhält, ist göttlich (Plt. 269d5f.). Etwas allgemein und unpräzise ist Büttner, Stefan: *Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*. Tübingen/Basel 2000. S. 146, der undifferenziert von ‚Literatur‘ spricht, wenn ‚Dichtung‘ gemeint ist, und von ‚Göttern‘ handelt, wenn es im Text konkret um ‚den Gott‘ geht.

bei Xenophanes der Fall ist, selbst zum Medium neuer philosophischer Gehalte wird. Die neuen Richtlinien sind somit untrennbar mit dem letztlich neuen ‚Sprechen über Gott‘ verbunden. Noch bevor Sokrates die neuen Typoi überhaupt erläutert, betont er grundsätzlich die Notwendigkeit, die wahrhaften Eigenschaften des Göttlichen in allen großen Dichtungsgattungen, Epik, Lyrik und Tragödie, darzustellen (II 379a7-9). Bereits hier wird ein ‚Gottesbild‘ angekündigt, das übertragbar und unabhängig vom spezifischen Modus und Medium der (poetischen) Präsentation allgemein gültig und universal ist.

II. Semantik im Kontext: Zum Verweischarakter der Typoi in Buch II

Vor seinen skizzenhaften Ausführungen über die neue Theologia postuliert Sokrates für größere und kleinere Mythen grundsätzlich dieselbe Art (Typos) und dieselbe Wirkung (377c8-d1: δεῖ γὰρ δὴ τὸν αὐτὸν τύπον εἶναι καὶ ταῦτὸν δύνασθαι τοὺς τε μείζους καὶ τοὺς ἐλάττους). Daraus darf man die Schlussfolgerung ziehen, dass eine Übertragung der Charakteristika, wie sie im Folgenden für die Typoi des idealen Gottes formuliert werden, zwischen relationalen Größen – hier: den ‚größeren‘ und den ‚kleineren‘ Mythen – nicht nur möglich, sondern sogar intendiert ist.³⁷ Analogie ist hier, wie so oft bei Platon, weniger im Sinne eines mathematischen Verfahrensmodus zu verstehen als vielmehr als vergleichbare strukturelle Entsprechung oder Korrespondenz oder Ähnlichkeit, die hier anhand eines Vergrößerungsverfahrens illustriert wird.³⁸ Dasselbe Phänomen ist nicht zuletzt aus dem Sonnen- wie aus dem Höhlengleichnis der *Politeia* bekannt, welche das nach mathematischer Analogie beschriebene Liniengleichnis rahmen und sehr bildhaft einfassen.³⁹

³⁷ Erneut aufgegriffen z. B. in R. 504d6-e3.

³⁸ Grenete, Paul: Les origines de l’analogie philosophique dans les dialogues de Platon. Paris 1948. S. 10 u. ö.

³⁹ Sonnengleichnis: R. VI 508a-509b, Liniengleichnis ebd. VI 509c-511e, Höhlengleichnis ebd. VII 514a-517a.

1. Die Semantik des ersten Typos: ‚Der Gott ist gut‘

Sokrates beschreibt den Gott als ‚gut‘ (379b1) und ‚nützlich‘ (ebd. 11) und weist in einem kleinen syllogistischen Beweisverfahren nach, dass der Gott nicht Ursache von allem, also etwa Gutem und Schlechtem sein kann, sondern nur als Ursache des Guten gelten darf (ebd. b1-c7). Dem homerischen Götterbild, nach dem z. B. Zeus aus einem Fass voller Güter und einem voller Übel den Menschen zuteilt (Hom. *Il.* 24, 527-530), ist somit der Boden entzogen: Der Gott darf nur für Gutes verantwortlich sein, allein die Kausalität alles Guten ist an ihn gebunden.⁴⁰ In unserem Kontext ist es nun von erheblicher Bedeutung, wenn Sokrates hier die sachlich-abstrakte Formulierung (τὸ ἀγαθόν) aus dem Syllogismus (379b15f.: οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἔχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον) sofort ‚personalisiert‘ und auf den Gott überträgt (οὐδ’ [...] ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος [...] τῶν δὲ κακῶν ἀλλ’ ἅττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ’ οὐ τὸν θεόν, ebd. c2-7). Der ‚gute‘ Gott wird somit klar als Analogon zu dem genannten abstrakten ‚Guten‘ ausgewiesen.⁴¹ Weiterhin wird die Übertragbarkeit des Typos ‚der Gott ist gut und Ursache nur des Guten‘ im Folgenden deutlich. Denn Sokrates formuliert energisch, dass eine Rückführung von Übeln auf den guten Gott jegliches gesetzmäßige Verhalten, jede Eunomia in einer Polis verhindern würde. Daher dürften weder Junge noch Alte solche Mythen zu hören bekommen und zwar weder in dichterischer, noch in unmetrischer Form (380b6-c3). Hatte Sokrates eingangs seine neuen Typoi nur für die Dichter als verbindlich beschrieben (379a1-4), so wird nun eine dreifache Transponierung nahegelegt: Der skizzierte Typos ist 1) nicht nur für Dichter, sondern auch für alle anderen Bürger der Polis und deren Eunomia maßgeblich, 2) aus dem Kontext der Kleinkinderziehung auf Erwachsene auch außerhalb eines pädagogischen Kontextes übertragbar und soll 3) nicht nur im Bereich der poetischen Mythologie, sondern auch in nicht-poetischen Mythen grundlegend sein. Eine implizierte weite Applizierbarkeit zumindest des ersten Typos, auch weit über den konkreten literarischen Kontext des zweiten *Politeia*-Buches hinaus, liegt auf der Hand.

⁴⁰ Dazu siehe v. a. Ferrari: *Theologia*. S. 408-421 und umfassend ders.: *La causalità del bene nella Repubblica di Platone*. In: *Elenchos* 22 (2001). S. 5-37.

⁴¹ Bereits Büttner: *Literaturtheorie bei Platon*. S. 146. Anm. 13 vermutet hier eine Entsprechung zur Idee des Guten.

Dieser Passus stellt vermutlich einen Reflex der innerakademischen Diskussion um das Gute und die Kausalität des Guten (und des Schlechten) dar. Die zunächst überraschende Referenz auf die Erklärungslücke zu den Ursachen des Schlechten in *Politeia* II, die wir wenig später in *Politeia* III finden (391e1f.: ἐπεδείξαμεν γάρ πού ὅτι ἐκ θεῶν κακὰ γίνεσθαι ἀδύνατον), markiert rückwirkend deutlich eine gezielte Aussparung. Allein der Umstand, dass die anders geartete Ursache des Schlechten erwähnt wird, deutet einen Dualismus zwischen Gut und Schlecht an, der in der *Politeia* aber nicht diskutiert wird und im Kontext einer Konturzeichnung des idealen Gottes ohnehin vernachlässigt werden kann.⁴²

Es ist eben das Charakteristikum des ausschließlichen Gut-Seins, das den hier im Umriss gezeichneten Gott zur Idee des Guten aus dem Sonnengleichnis in Buch VI der *Politeia* in Bezug treten lässt. Das unbedingte Gut-Sein des Gottes war vor Platon von philosophischer Seite aus noch nie so formuliert worden⁴³ – allein für Platons ungefähren Zeitgenossen Euklid von Megara haben sich Nachrichten erhalten, nach denen er das Seiende als das Gute und als unwandelbar erklärt habe, das auch als ‚Gott‘ bezeichnet werden könne.⁴⁴ Platon lässt in der *Politeia* seinen Sokrates im Sonnengleichnis (VI 508a ff.) eine bildhafte Schilderung der Idee des Guten als Ursprung alles Seienden geben. Das Gute ragt demnach sogar ‚jenseits des Seins über dieses an Würde und Macht hinaus‘ (509b9f.: ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος).⁴⁵ ‚Das Gute an sich‘ (αὐτὸ τὰγαθόν, 506d8–e1) wird – sprachlich wie inhaltlich hyperbolisch – als hierarchisch über den anderen Ideen stehend, in seiner Funktion als ‚Prinzip von allem‘ charakteri-

⁴² Vgl. die v. a. durch Aristoteles bezeugte Zwei-Prinzipien-Theorie Platons (siehe Gaiser, Konrad: Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule. Stuttgart 1968. Nr. 51: Aristot. Metaph. N (XIV) 4, 1091 b13–15.26–35). Demnach ist das Gute der Einheit zugehörig, das Schlechte der Vielheit und Ungleichheit. Dieser Dualismus bleibt in der *Politeia* unbestimmt, der Einbruch der Unordnung in die Ordnung und Ruhe bleibt unerläutert, so Krämer, Hans J.: Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg 1959. S. 134. Der Aspekt der Einheit und der Ordnung ist ein ganz wesentlicher: Für den Idealstaat ist ein Höchstmaß an Einheit erforderlich (R. 422eff.: Eines - Vieles; 462b1f.: ἡ μείζον ἀγαθὸν τοῦ ὁ ἄν συνδῆ τε καὶ ποιῆ μίαν).

⁴³ Vgl. aber in der Dichtung bereits Bakchylides frg. 29 Bergk: Ζεὺς ὑψιμέδων, ὃς ἅπαντα δέρεται, οὐκ αἴτιος θνατοῖς μεγάλων ἀχέων.

siert (511b7: ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή).⁴⁶ Wie die Idee des Guten im Bereich des nur geistig Erfassbaren Urgrund des Seins, der Wahrheit und des Guten ist, so entspricht ihr im Bereich des sinnlich wahrnehmbaren Kosmos die Sonne, welche Licht und Erkenntnis ermöglicht.⁴⁷ Wie das Gute seinen Abkömmling (ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ) als Entsprechung zu sich selbst gezeugt hat (508b13: ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῶ), so verhalten sich auch Sonne und Auge zueinander. Die Kausalität des Guten geht dabei durch alle ontologischen Stufen hindurch.⁴⁸ Sonne und Idee des Guten sind (ontologisch) natürlich nicht identisch, aber eng verwandt,⁴⁹ haben aber innerhalb ihrer eigenen Seins- und Beschreibungssphäre im Kontext des von Sokrates gebotenen εἰκῶν (ebd. 509a9) eine identische Gipfel- und

⁴⁴ Euklid von Megara, der Gründer der sog. ‚megarischen Schule‘, vertritt die Meinung, das Eine Seiende sei das Gute, dieses sei unwandelbar. Wichtigstes Textzeugnis bei D.L. II 106 erhalten: οὗτος [Εὐκλείδης] ἔν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασιν καλούμενον· ὅτε μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτε δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά. τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνήρει μὴ εἶναι φάσκων (test. 24 Döring). ‚Dieser erwies das Gute als das Eine, das mit vielen Namen genannt wird: einmal heißt es Einsicht, ein andermal Gott, und wieder ein andermal Nous oder sonst etwas anderes. Das aber, was dem Guten entgegengesetzt ist, existiere nicht, sagt er‘.

⁴⁵ Zur Formel siehe z. B. Krämer, Hans J.: ΕΠΕΙΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ: Zu Platon, *Politeia* 509 B. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969). S. 1-30.

⁴⁶ Szlezák, Thomas A.: Die Idee des Guten in Platons *Politeia*: Beobachtungen zu den mittleren Büchern. St. Augustin 2003. S. 68. Zur Problematik, ob dem Guten überhaupt noch der Status einer ‚Idee‘ zukommen kann, siehe Kersting: *Platons Staat*. S. 218. Zur neueren inhaltlichen Diskussion um ‚das Gute‘ Platons siehe den Band: Cairns, Douglas / Herrmann, Fritz-Gregor / Penner, Terry (Hrsgg.): *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Edinburgh 2007.

⁴⁷ Zum Problem einer Identifizierung der Idee des Guten mit dem Einen der innerakademischen Diskussion siehe z. B. Aristoteles, dem zufolge Platons höchstes Prinzip des Einen und ‚Guten an sich‘ auch der höchste Gott ist (so Aristoteles in der Frühschrift *Περὶ εὐχῆς* fg. 49 Rose: Gott ist ‚epeikeina ti tou nou‘; das Eine und Gute als Gott, der ἀπλότης, αὐτάρκεια hat: Gaiser Nr. 52, dazu Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre*. S. 531 mit Anm. 51 und Enders: *Platons Theologie*. S. 169); nach Speusipp ist der erste Gott vom Hen als Seinsprinzip abzusetzen, vielmehr ist der Nous der erste Gott (so bei Aetios *Plac.* I 7, 20). In der *Politeia* findet sich keine Wesensbestimmung des ‚höchsten Guten‘ als Einem.

⁴⁸ Szlezák: *Idee des Guten*. S. 69. Ausführlich zur Kausalität des Guten siehe Ferrari, Franco: *La causalità de bene nella Repubblica di Platone*. In: *Elenchos* 22 (2001). S. 5-37.

⁴⁹ Die Idee des Guten hat die Sonne als ihr Analogon gezeugt: R. 508b12f.

Schlüsselstellung und sind somit strukturell vergleichbar. Als Sokrates gleich zu Beginn des Sonnengleichnisses seinen Gesprächspartner Glaukon fragt, welchen ‚der Götter im Himmel‘ (τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν) er denn als Ursache des Lichtes und der Sichtbarkeit in der Welt ansehe, gibt Glaukon zur Antwort: die Sonne (ebd. 508a4f.). Die Sonne wird sogleich noch einmal als ‚Gott‘ bezeichnet (ebd. 9).

Die begrifflichen, inhaltlichen und die strukturellen Konvergenzen mit dem ersten Typos aus Buch II, dem des guten Gottes, liegen auf der Hand: Der ‚gute‘, als ideal und vorbildlich gezeichnete Gott aus Buch II kann sowohl mit der Idee des Guten als auch mit der Sonne aus dem Sonnengleichnis (beide Buch VI) in Bezug gesetzt werden. Indem der Gott im ersten Typos als ‚gut‘ beschrieben wird, ist er zur Idee des Guten in Beziehung gebracht, weniger etwa in einem kausalen Verhältnis, sondern vielmehr im Sinne einer semantischen Analogie. Dagegen zeichnet sich mit Blick auf die Sonne des Sonnengleichnisses eine strukturelle Analogie zum idealen Gott aus Buch II ab, da die göttliche Sonne wie der gute Gott im jeweiligen Kontext als ursächliche und höchste, zugleich dem Guten entsprechende – freilich ‚innerweltliche‘ – Instanzen gelten müssen. Der ‚gute‘ Gott aus Buch II ist dabei nicht etwa das Medium des Guten,⁵⁰ sondern verweist vielmehr auf dieses, steht selbst aber auf einer ontologisch ungleich niedrigeren Ebene (vgl. ebd. 509b9f.). Der ‚gute‘ Gott dient als normativer und paradigmatischer Gott in einer idealen Polis, zunächst als Figur für die kleinen Wächterkinder, aus denen sich im Erwachsenenalter die Philosophenkönige rekrutieren, die zur höchsten Erkenntnis gelangen können. Das spätere Wissen darf ihren frühkindlichen Impressionen über Gott und Götter nicht widersprechen.⁵¹ Mit denen haben sie sich einige wesentliche Charakteristika des Göttlichen bereits in Kindertagen eingepägt, gleichsam ‚holzschnittartig‘ erfasst. De facto hat der ideale Gott im Kontext von Buch II also ebenso repräsentativ-normative Züge wie einen komplexeren semantischen Verweischarakter.

⁵⁰ So Ferrari: *Theologia*.

⁵¹ So z. B. R. III 377b.

2. Zur Semantik des zweiten *Typos*: ‚Gott ist unveränderlich‘

Im Anschluss führt Sokrates seine Überlegungen zum zweiten *Typos* aus (380d1ff.): Demnach ist der Gott seinem Wesen nach unveränderlich und erscheint nicht, wie ein Zauberkünstler und Gaukler (γόης), in immer neuen Gestalten (ιδέαι), ändert nicht seine Form (εἶδος) oder schlüpft in viele Gestalten (μορφαί), kurz: Er bedient sich nicht der Täuschung oder des Scheins (ἀπατᾶν, δοκεῖν), er ist ‚einfach‘ (ἀπλοῦς). Wichtig sind hier die um das semantische Feld von ‚Form-Gestalt-Umriss‘ kreisenden Begriffe wie μορφή (ebd. d4, 381b6, c9), εἶδος (380d3), ιδέα (ebd. d2.6, e1). Vor allem εἶδος, ιδέα werden in den mittleren Büchern der *Politeia* (und in Buch X) für die intelligiblen Ideen verwendet, sie kommen jedoch vorher bereits im zweiten Buch der *Politeia* und hier besonders häufig im Umkreis des Passus 380d1ff., im Umkreis der τύποι περι θεολογίας, vor. Vor allem die Begrifflichkeiten εἶδος und ιδέα werden dort im Kontext der Mythen- und Götterkritik in ihrer alltags- und umgangssprachlichen Bedeutung eingeführt, freilich philosophisch umfunktioniert.⁵² Bei Platon bekommen diese Begriffe nämlich erstmals philosophischen Gehalt: Es geht jetzt nicht mehr nur um die ‚äußere‘ Form oder ‚Gestalt‘, sondern um die ‚Wesensgestalt‘ einer Sache. Die ihre äußere, ohnehin anthropomorphe Erscheinungsform und Gestalt ändernden und damit die Menschen täuschenden Götter des poetischen Mythos werden in der neuen ‚Theologia‘ des Sokrates zur Kontrastfolie, vor der sich die zuverlässig immergleiche, stabile μορφή, εἶδος oder ιδέα des idealen guten Gottes im Umriss positiv abhebt. Mit Blick auf das ebenfalls in diesem Kontext benutzte Begriffsfeld der Täuschung⁵³ und des Abbildes⁵⁴ ergeben sich begriffliche und inhaltliche Parallelen zur Dichterkritik des zehnten *Politeia*-Buches, die dort wieder aufgenommen und nunmehr ontologisch begründet verhandelt wird. Während in Buch II die Semantik von Wandel, Lüge und Schein vor allem auf die Götter des traditionellen Mythos bezogen und für den idealen Gott abgelehnt worden war (382d-e), so ist sie in Buch X dezidiert zu den Dichtern und ihrem Tun in Bezug gesetzt: Die Dichter produzieren

⁵² Μορφή nur R. 381c9; εἶδος erst ab R. II 357c5, 363e5, 376e11, bedeutet vorher immer ‚Art‘, erst ab 380d3 ‚Form‘; ιδέα R. 369a3, 380d2, d6, e bedeutet immer ‚Gestalt‘.

⁵³ z. B. ἀπατᾶν R. 380d4, 381e10, ψεῦδος 382b2.8f. und δοκεῖν 381e9.

⁵⁴ z. B. μίμημα R. 382b9 und εἶδωλον 382b10.

φαντάσματα und εἶδωλα, was sie tun, ist das Tun von Gauklern (598d3), das Resultat beim Hörer ist ἀπάτη (598c3, 609c3 etc.). Der gute Gott des Sokrates aus Buch II hingegen setzt sich von den Metamorphosen der poetischen Götter wie ihrer Dichter ab. Dieser Gott ist das Gegenteil von all dem: Er ist einfach (ἀπλοῦς), verlässt seine eigene Gestalt nicht (πάντων ἤκιστα τῆς ἑαυτοῦ ιδέας ἐκβαίνειν, 380d5f.).⁵⁵ Eine Gestaltänderung impliziert, so der platonische Sokrates, auch eine Wesensveränderung, und damit, wenn es sich um Gott handelt, der ja vollkommen ist, eine Verschlechterung (381c1). Der Gott hat Schönheit und Arete ohne jeden Mangel und in höchstem Maße.⁵⁶ Die hier erkennbare Vorstellung, dass eine Metamorphose auch inneren, inhaltlichen Wandel bedeutet, weicht natürlich erheblich vom konventionellen Götterglauben der Griechen ab. Somit entwickelt Sokrates tatsächlich eine nicht nur formal, sondern auch inhaltlich neue ‚Rede von Gott‘. Dem ganzen (zweiten) Typos liegt die Vorstellung zugrunde, dass die ohnehin schon anthropomorphen Götter des griechischen Mythos auch in ihren Metamorphosen ‚Nachahmer der Menschen‘ sind⁵⁷ – eine für Stadtgründer eines Idealstaates natürlich inakzeptable, da nicht nachahmenswerte Götterwelt. Vielmehr sollen die Wächter, so Sokrates in der Zusammenfassung seiner neuen Theologia, gottesfürchtig und ‚göttlich‘ werden, zumindest so weit es einem Menschen möglich ist (θεοσεβείς τε καὶ θεῖοι γίνεσθαι, καθ’ ὅσον ἀνθρώπῳ ἐπὶ πλεῖστον οἶόν τε, 383c4f.).⁵⁸ Bei der Formulierung dieses Typos geht es Sokrates nicht zuletzt um einen ‚Richtungswechsel‘ in der den Dichtern erlaubten Nachahmung idealer Vorbilder. Dies zielt nicht nur auf eine kurzzeitige,⁵⁹ sondern letztlich auf eine ganzheitliche und dauerhafte Angleichung an das Göttliche resp. den Gott – soweit es für Menschen eben geht.

Es gibt also begriffliche und inhaltliche Argumente dafür, dass die neue Theologia des Sokrates mitsamt ihren Typoi des idealen Gottes auf

⁵⁵ Siehe auch ebd. d8-e1: ἐξίστατο τῆς αὐτοῦ ιδέας und μεθίστασθαι.

⁵⁶ Die Frage, ob die hier genannte Unveränderlichkeit, das Gleichbleiben des Gottes nicht bereits im ‚Gutsein und Urgrund allen Guten‘ enthalten ist, ob also der zweite Typos nicht eigentlich schon im ersten mit aufgeht, soll hier keine Rolle spielen.

⁵⁷ Götter als Nachahmer von Menschen oder sogar Tieren: siehe z. B. Hom. *Il.* V 784f.; Hom. *Od.* I 105; IV 456ff.; XIII 221ff.; 312ff.

⁵⁸ Vgl. ebenso *R.* 613b; *Th.* 176b; Ausrichtung am göttlichen Maß: *Lg.* 716c.

⁵⁹ Wie es bei einem Schauspieler der Fall wäre, der z. B. die Rolle eines ἐπιεικῆς ἀνὴρ spielt, *R.* III 387d 4-e8; ebd. X 603e3-604e4.

die später in der *Politeia* ausgeführte Ideenlehre bezogen werden kann.⁶⁰ Dem Begriff τύπος kommt daher besondere Bedeutung zu: Wie z. B. aus Platons *Timaios* (50c5f.) unmissverständlich deutlich wird, sind Rückschlüsse anhand von τύποι auf Ideen nicht nur möglich, sondern sogar grundlegend. Die seienden Dinge werden nämlich als μιμήματα der Ideen, als τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν bezeichnet (ebd.). Nicht zuletzt daran wird der enge Verweiszusammenhang, die Analogie zwischen Abdruck und Abdrückendem, zwischen Kontur und Idee erkennbar. Die (transzendente) Idee hinterlässt einen ‚Abdruck‘, gleichsam ihre Kontur, in der Welt des Seienden. Dieser Abdruck heißt Τυπος, ist selbst nicht mit der Idee identisch, verweist aber auf sie.⁶¹ Die Τυποι des idealen Gottes sind also die Grundzüge oder Konturen, die der ideale Gott im Kontext philosophisch angemessener Dichtung hinterlässt, durch die er identifizierbar und rekonstruierbar, den philosophisch Geübten sogar dialektisch näher erschließbar wird.

Der hier in Buch II skizzierte gute und unveränderliche Gott ist nicht identisch mit der Idee des Guten. Er muss als Repräsentant derselben auf ontologisch tieferer Ebene verstanden werden. Dennoch verweist er auf das höchste, göttlich verstandene Prinzip, hat an bestimmten Eigenschaften desselben teil (Gutheit, Einfachheit, Unveränderlichkeit). Die τύποι περι θεολογίας sind eine noch relativ einfache ‚Grundlegung‘ eines Konzeptes vom Göttlichen, das in der *Politeia* in anagogischem Modus im Verlauf des Gesprächs erst wesentlich später, v. a. mit der berühmten Gleichniskette in Buch VI und VII, differenzierter aufgefaltet und ontologisch gesehen immer weiter, über den intelligiblen Bereich des Nous hinaus gerückt wird. Der ideale Gott in Buch II dagegen hat noch ganz konkrete und normative Modellfunktion, wenn er bei der frühkindlichen Prägung der Wächter im Dienst einer moralischen Erziehung im Staat steht.

⁶⁰ Für eine ideeanaloge ontologische Bestimmtheit der ‚theologischen‘ Gegenstände, wie Sokrates sie hier vorstellt, plädiert überzeugend auch Kersting: *Platons Staat*. S. 108f.; zum Verhältnis von Göttlichem und Ideen siehe Verdenius, Willem J.: *Platons Gottesbegriff*. In: *La Notion du Divin depuis Homère jusqu'à Platon* (Entretiens sur l'Antiquité classique, Tome I). Genève 1954. S. 241-283.

⁶¹ Ähnlich auch Sekimura: *Le Statut de Tupos*. S. 71.

III. Der ideale Gott – Typologie und Analogie

Die neuen theologischen Typoi, die Sokrates in Buch II entwirft, werden vor der Negativfolie der vor allem durch die Dichter konstituierten Religion im Rahmen einer Polis erläutert. Bereits hier werden Vorverweise auf die später differenzierteren philosophischen Darlegungen gegeben und Grundlinien gezeichnet. Auf dieses Phänomen weist m. E. im Kontext der neuen ‚Theologia‘ des platonischen Sokrates auch der Wechsel vom Plural ‚der Götter‘ zum ‚Gott‘ im Singular hin (z. B. 379aff.; 380c; 381b). Ohne darauf genauer einzugehen, konstatiert bereits Solmsen zu Recht, dass dies nicht als definitives Argument für eine monotheistische Position Platons gewertet werden dürfe.⁶² Platons Intention scheint es nicht gewesen zu sein, den traditionellen griechischen Polytheismus als solchen zu kritisieren oder zu beseitigen.⁶³ Die Diskrepanz zwischen dem Pluralismus der Götter und dem ‚singularischen‘ Gott muss dennoch als beabsichtigt und planvoll gelten. Ist der ideale Gott auch eher gestaltlos-abstrakt, so wird doch der Eindruck aufrecht erhalten, man könne einen solchen Gott resp. Götter dieser Art den Kindern in Geschichten vorsetzen (vgl. R. III init.). In diesem Zusammenhang ist auch die Frage nach der individualisierenden oder generalisierenden Bedeutung des Artikelgebrauchs (‚der‘ Gott) von gewissem Interesse.⁶⁴ Freilich scheint m. E. 1) vielmehr das Phänomen des Wechsels vom Plural der Götter auf den Singular des Gottes und 2) die Frage, ob sich *überhaupt* ein Artikel beim Gott findet, für die Interpretation des Kontextes von entscheidender Bedeutung zu sein.

Zu 1) Welche möglichen Gründe kommen für den Wechsel vom Plural in den Singular in Betracht? Mag Platon mit dem Ausdruck ‚der Gott‘ eine an Mysteriensprache erinnernde Verhüllung des eigentlichen Gottesnamens oder auch, wie in Sentenzen seit archaischer Zeit üblich,

⁶² Solmsen: Plato's Theology. S. 70.

⁶³ Siehe Diskussion zwischen Taylor, Alfred E. / Cornford, Francis M.: The ‚Polytheism of Plato‘. An Apology. In: Mind 47 (1938). S. 180ff. und 321ff., auch Mueller, Gustav E.: Plato and the Gods. In: PhR 45 (1936). S. 462ff.

⁶⁴ Stark betont von Bordt: Platons Theologie. S. 60-66, der sich – wohl richtig – für den individualisierenden Gebrauch entscheidet, daraus jedoch entschieden zu weitreichende Schlussfolgerungen auf einen polytheistischen Monotheismus Platons zieht; nicht ergiebig ist die reine Stellensammlung ohne Auswertung bei Gampper, Gerhard, Zum Gebrauch des Artikels beim Gottesbegriff Platons, Frankenthal 1997, hier: S. 34f.

einen für Menschen absoluten Bezugspunkt implizieren,⁶⁵ so müssen wir für diesen Passus aus Platons *Politeia* beim Wechsel vom Plural der Götter in den Singular des idealen Gottes einen quasi-definitorischen Gestus annehmen: Es geht ganz generell darum, wie ein Gott sein muss. Demnach handelte es sich hier im Kontext an der Schwelle zwischen dem zweiten und dem dritten Buch der *Politeia* zunächst um jeden ‚guten und unveränderlichen‘ Gott, zugleich aber um einen ganz bestimmten, repräsentativen und normativen Gott, der exemplarisch für alle anderen stehen kann. Der Wechsel vom Plural in den Singular ist daher kein unauflösbarer Widerspruch, sondern erweist sich vor dem Hintergrund der pluralistischen homerischen Götterwelt sowie mit Blick auf die neue, erst noch zu etablierende Gotteskonzeption des Sokrates als planvoll. Zur Bestätigung dieser Vermutung sei ein Blick auf eine der Parallelen aus anderen Schriften Platons gestattet:⁶⁶ So ist in der *Apologie* an den Stellen, an denen Sokrates das Gute mit dem Göttlichen verbindet, der delphische Gott fast immer in den Singular gesetzt.⁶⁷ Apollon wird in der *Apologie* nie mit seinem individuellen Namen benannt, er heißt bezeichnenderweise dort nur ‚der Gott‘.

Inhaltlich konvergiert das mit dem o. g. Passus aus *Politeia* Buch VI (509b6ff.), wo Sokrates nach dem Sonnengleichnis die Seinstranszendenz des Guten an sich andeutet und Glaukon ἄπολλον [...] δαμονίας ὑπερβολῆς ausruft (509c1f.: ‚Apollon! Was für ein göttliches Übermaß!‘). Das aber wird von Sokrates in seiner Wiedererzählung der Unterhaltung ausdrücklich als amüsiertes Ausruf Glaukons herausgestellt (ebd. μάλα γελοίως).⁶⁸ Damit ist – im Kontext der Andeutung der Idee des Guten als höchstem Prinzip – eine inhaltliche Bruchstelle markiert, die für Sokrates einen neuen Anlauf der Erklärung nötig macht.⁶⁹

⁶⁵ So Burkert: Griechische Religion. S. 406-408 zur Semantik des singularischen ‚θεός‘.

⁶⁶ Auch im *Ion* findet sich ein häufiger Wechsel von ‚den Göttern‘ zu ‚dem Gott‘, siehe die Stellen bei Enders: Platons Theologie. S. 142.

⁶⁷ Stellen bei Enders: Platons Theologie. S. 140.

⁶⁸ Vgl. R. 506d7ff.: Sokrates befürchtet, sich mit seiner Erklärung des Guten lächerlich zu machen und will daher lieber einen ‚Sprössling‘ des Guten darstellen: ἔκγονος, τόκος τοῦ ἀγαθοῦ.

⁶⁹ Vgl. auch Deretić, Irina: Doppelte Paradoxa. Platon über die Idee des Guten. In: Barbarić, Damir (Hrsg.): Platon über das Gute und die Gerechtigkeit. Würzburg 2005. S. 137-148. Hier: S. 139, die hier einen ‚autoreflexiven Distanzierungsakt‘ sieht.

Der vokativische Ausruf Ἄπολλον erscheint im gesamten platonischen Œuvre allein hier und darf somit gewisse Aufmerksamkeit beanspruchen. Apollon ist daher in keinster Weise nur als beliebiger emphatischer Ausdruck eines belustigten Glaukon zu verstehen, der Sokrates' Bemerkung, das Gute rage weit über das Sein hinaus (ὑπερέχοντος, b10), begrifflich bespöttelt (δαίμονιας ὑπερβολῆς, c1f.). Vielmehr lässt sich ΑΠΟΛΛΟΝ an dieser Stelle durchaus als Chiffre für das Nicht-Viele, das höchste Prinzip nach der platonischen Prinzipienlehre, als ‚das Gute‘ oder ‚das Eine‘ interpretieren,⁷⁰ da auch im Dialog *Kratylos* ‚A-pollon‘ in derselben freierherzigen Etymologie (neben anderen möglichen) als ‚der Einfache, Nicht-Viele‘ (aus ἀπλοῦς) erklärt wird (*Crat.* 405c1-406a3).⁷¹ Glaukon macht sich also über Sokrates' quasi-religiösen⁷² Deutungsgestus lustig, trifft mit seinem Ausruf aber intuitiv das Richtige. Sokrates hatte bereits vor seinen Ausführungen zum ‚größten Lehrstück‘ angemerkt, dass Glaukon das bestimmt schon oft gehört habe und im Moment nur nicht daran denke (R. 504eff.). Ebenso hatte er befürchtet, sich bei seinen Ausführungen über das Gute lächerlich zu machen (506d7f.) – was ja auch eintrifft. Insgesamt verstärkt sich der Eindruck, die Reduktion auf den Singular des einen, einfachen und guten Gottes, wie Platon sie in Buch II seinem Sokrates in den Mund legt, könne durchaus einen innerakademischen Hintergrund haben.

Zu 2) Sieht man den Passus der τύποι περι θεολογίας in Wortlaut und Artikelgebrauch genauer an, stellt man fest, dass sich fast immer bei einer positiven, vorbildlichen Beschreibung des idealen Gottes der Artikel findet (ὁ θεός).⁷³ Dagegen steht bei einer Beschreibung in eher

⁷⁰ Einen Überblick über die lange Forschungsdiskussion zur Frage, ob das Gute seinstranszendent ist oder nicht, enthält jetzt der Beitrag von Ferber, Rafael: Ist die Idee des Guten nicht transzendent oder ist sie es doch? Nochmals Platons ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. In: Barbarić, Damir (Hrsg.): Platon über das Gute und die Gerechtigkeit. Würzburg 2005. S. 149-174; einer Einbeziehung platonischer Prinzipienlehre stehen kritisch gegenüber z. B. Baltes, Matthias: ‚Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond being?‘, in: Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus, Stuttgart/Leipzig 1999. S. 351-371 und Brisson, Luc: L'approche traditionnelle de Platon par H.F. Cherniss. In: Reale, Giovanni / Scolnicov, Samuel (Hrsgg.): New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good. St. Augustin. S. 85-97.

⁷¹ Zur Unsagbarkeit Gottes und negativer Theologie ausführlich Krämer: Arete 1959. S. 135-145 u. ö.

⁷² Siehe R. VI 509a9, als Sokrates auf einen unpassenden Einwand Glaukons mit εὐφήμει reagiert.

negativem Kontext und vor allem bei allgemeinem Charakter der Aussage ‚Gott‘ fast immer ohne jeden Artikel.⁷⁴ Demnach soll ‚der ideale Gott‘ von ‚Gott allgemein‘ unterschieden werden.

Dies zeigt auch das Verhältnis des idealen und guten Gottes zum höchsten der mythisch-homerischen Götter, wie der Theologia-Passus aus Buch II beweist: Die hier eingelegten poetischen Verse (v. a. aus Homer und Aischylos) illustrieren die falsche Art des ‚Sprechens über Götter‘ und beweisen, dass die Götter des alten Mythos eben nicht durchgängig gut und Ursache des Guten für die Menschen sind. Vor dem Hintergrund der zitierten poetischen Negativbeispiele hebt sich die Kontur des guten Gottes deutlich ab, die unmittelbar zuvor beschrieben worden war (379c2ff.). Vor allem aber unterscheidet er sich maßgeblich von dem Bild, das der Dichter Homer vom Göttervater Zeus vermittelt, der hier in den weiteren poetischen Beispielen eine auffallend prominente Rolle spielt.⁷⁵ Dem inkriminierten höchsten Gott des traditionellen Mythos entspricht im Positiven der vorbildliche und ‚gute‘ Gott der neuen Theologia des Sokrates, der somit als ‚Typos‘ dem negativen ‚Antitypos‘ gegenübergestellt ist: Wie Zeus als höchster Gott über den anderen Göttern steht,⁷⁶ als prototypischer traditioneller Gott überhaupt gezeichnet ist (der Gutes wie Schlechtes gibt, der sich wandelt, der täuscht und betrügt),⁷⁷ so ist der – mit Artikel gesetzte – ideale Gott, den Sokrates skizziert, ebenfalls der höchste und prototypische Repräsentant einer ganzen Gruppe von Göttern, die hier nur angedeutet wird (R. II 381c7-9).⁷⁸ Die Formulierung ‚jeder einzelne von ihnen‘ (ἕκαστος αὐτῶν ebd. 9) legt nämlich nahe, dass es neben dem idealen Gott, der sich durch Gut-Sein, Ursache des Seins alles Guten sowie durch absolute Unwandelbarkeit auszeichnet, noch eine Gruppe von prinzipiell

⁷³ Siehe ebd. R. II 379a7; 379b1; 379c2.7; 380b1.5; 380c8; 380d1; 381b4 (2x); 381b6; 381c2; 382d5: bei absurder Frage mit erwarteter Antwort ‚nein‘; 382e6: hier Neutrum: τὸ θεῖον; 382e8.

⁷⁴ Siehe ebd. R. II 380a7 (2x); 380b3.6; 381c7.

⁷⁵ Siehe z. B. R. II 379d-e; 380a.

⁷⁶ Siehe auch den orphischen Hymnos auf Zeus (Orph. frg. 21a Kern): Zeus als Höchster, als Urgrund alles Seienden, als Sonne (!), der in der ps.-aristotel. Schrift *De mundo* am Ende (401a28-b7) zitiert wird.

⁷⁷ In Analogie zum positiven Idealgott der Stadtgründer (und Philosophen) ist der negativ konnotierte Zeus des Mythos auch in *Politeia* II 383a-b gesetzt, wo die Sendung des trügerischen Traums des Zeus an Agamemnon (*Ilias* II 1ff.) exemplarisch für Lug und Trug der Götter angeführt wird.

gleichartigen Göttern gibt, für die vor allem der Gestaltwandel ausgeschlossen werden soll.⁷⁹ Der darauf folgende poetische Beleg (381d3f.) illustriert den von Sokrates abgelehnten Gestaltwandel anhand beispielhafter mythischer Götter wie Proteus, Thetis und Hera, die für ihre Metamorphosen bekannt sind.⁸⁰ Entsprechend den poetischen Zitaten, in denen Zeus als ‚primus inter pares‘ eine prominente Position unter den Göttern einnimmt, ist dieselbe Struktur in der Theologia des Sokrates erkennbar: Auch der ideale *eine* Gott, der sämtliche von Sokrates geforderten philosophischen Eigenschaften besitzt, steht an der Spitze einer ganzen Gruppe von prinzipiell gleichartigen Göttern.

Neben dem mythisch-poetischen Göttervater Zeus spielt jedoch auch der Gott Apollon in Sokrates' theologischer Skizze eine interessante Rolle: Am Ende von Buch II beendet Sokrates seinen zweiten Typos-Entwurf damit, dass der einfache, unwandelbare Gott nicht lügt und betrügt (II 382e). Noch einmal werden negative Beispiele aus der Mythologie der Dichter aufgeboten: die Sendung des trügerischen Traums von Zeus an Agamemnon zu Beginn des zweiten Buches der homerischen *Ilias*, sowie aus einer Tragödie des Aischylos⁸¹ die Kritik der Thetis an Apollon, der ihr als Sänger (τὸν Ἀπόλλω [...] ἄδοντα) in einem Pāan an ihrer Hochzeitsfeier eine trügerische, falsche Prophezeiung über Achill gemacht hatte (383a9-b1). Es sind nun eben diese beiden poetischen Götter Zeus und Apollon, die abschließend als Negativexempla die Alterität der soeben entworfenen sokratischen neuen Typologie erweisen. Beide Götter spielen, wie oben gezeigt, im Analogieverständnis Platons

⁷⁸ Vgl. hierzu bereits Heraklit DK 22 [12] B 32 DK: »Eins, das allein Weise, will nicht mit dem Namen Zeus benannt werden« (ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἔθλει [...] Ζηνὸς ὄνομα) und natürlich auch die mittelpatonische Diskussion um den 2. platonischen Brief und die Königsmetapher ep. 312e1f.; 313a, dazu Dörrie, Heinrich: Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt. In: RIPH 24 (1970). S. 217-235 = auch: Dörrie, Heinrich: Platonica Minora. München 1976. S. 390-405.

⁷⁹ Im *Phaidros* (246e4ff.) führt Zeus den Chor der Götter bei der Auffahrt zur Ideenschau an – ebenso steht die Idee des Guten analog im Verbund mit den Ideen und ist doch zugleich die führende und herrschende Idee.

⁸⁰ Es ist auffällig, dass die Göttermetamorphose nicht am Beispiel des Zeus gezeigt wird, obwohl das zu seinem Repertoire gehört. Offenbar soll Zeus aus der Gruppe der eher niederen Wandelgötter herausgehalten werden.

⁸¹ TrGF III Radt frg. 350. Dieser Text wurde früher der ὄπλων κρίσις zugeordnet, wird in der Ausgabe von Radt jetzt unter ‚Incertarum Fabularum Fragmenta‘ aufgeführt.

eine herausragende Rolle: Wie der mythische Zeus als negatives Gegenstück (Antitypos) zum guten Gott in der Theologia Platons fungierte, so dient nun ein ‚negativer‘, als Sänger (!) auftretender mythisch-poetischer Apollon als Inbegriff eines trügerischen, nur vermeintlichen Wissens über die Zukunft, das über die konkrete Gegenwart, das konkrete Sein hinausgeht. Was er von sich gibt, ist nicht zuverlässig wahr, sondern wird sich als falsch erweisen. Raffiniert dokumentiert Sokrates dies anhand eines poetischen Textes, der den trügerischen Charakter eines *solchen* ‚Apollon‘ reflektiert.⁸² Als konzeptionelles Gegenstück erweist sich der ‚Apollon‘ im berühmten Ausruf Glaukons auf Sokrates’ Andeutung des einen Guten als verhüllende Periphrase desselben (R. VI 509c1f.; s.o.). Wie der mythische Zeus aus Buch II über den typologisch neu konzipierten guten und unwandelbaren Gott des Sokrates einen philosophischen Ersatz in der Idee des Guten finden wird, so wird auch der mythische Apollon später in Buch VI durch einen ‚Apollon‘ für die Philosophen abgelöst, der zwar homonym ist, jedoch im letzten und göttlichen Prinzip des Guten gründet.

IV. ‚Theologia‘ als *praeparatio philosophica*

Der pädagogische Charakter der Typoi des idealen Gottes, wie der gesamten hier erkennbaren neuen ‚Theologia‘, liegt auf der Hand. Ihr Kontext ist die Unterhaltung des Sokrates mit Adeimantos und Glaukon über die notwendige Erziehung der Wächterkinder im Idealstaat. Dabei erweisen sich die modellhaften Typoi des angemessenen ‚Redens über Gott‘ im Grunde als Instrument der propädeutischen Unterweisung: Die Art der hier entworfenen ‚Theologia‘ ist völlig angemessen für die ‚Anfängerstufe‘ des ‚Redens über Gott‘, auf der sich die Gesprächspartner hier befinden.⁸³ Denn es geht noch um die Erziehung der kleinen Wächterkinder: Sie brauchen Mythen und Götter, die sie nicht ängstlich und feige, sondern mutig und tapfer machen: Nötig ist also eine entsprechende ‚pädagogische‘ Theologia.⁸⁴ Da sich nur wenige der Wächter(kinder), nämlich die späteren Philosophenherrscher zu höherem Wissen emporarbeiten werden, wird die größte Gruppe der

⁸² Vgl. hier das viermalige αὐτός (TrGF III Radt frg. 350, 7f.).

⁸³ Ähnlich Burkert: Griechische Religion S. 478, wenn er auf Platons spielerisches Sprechen von Gott und Göttern im Rahmen des Mythos verweist.

Wächter(kinder) hingegen nicht zu philosophischer Wissenskultur gelangen. Sie können jedoch die Herrschaft der Vernunft über die Leidenschaften durch Religion und Dichtung als geeignete Medien erlernen und einüben, vorausgesetzt natürlich, sie haben die entsprechende, von Platon geforderte ‚theologische‘ Qualität. Wie die Philosophenherrscher in den Ideen und der Idee des Guten ihre Vorbilder hätten, so die Wächter in guten und untrügerischen Göttern. Überdies agieren Sokrates und seine Gesprächspartner hier noch vor dem Hintergrund der traditionellen Mythenreligion, deren problematische Göttergestalten sie im Idealstaat nicht akzeptieren wollen. Sie agieren also auf dem Niveau einer ‚theologia fabulosa‘ – zumindest aus philosophischer Sicht. Wie es sich bei den Kindern (τὰ παῖδια) noch nicht um ‚fertige‘ Wächter handelt, so handelt es sich bei der Konturzeichnung des Göttlichen auch nicht um eine bruchlose fertige Definition, eine diskursive Beschreibung des idealen Gottes oder gar den Abriss eines geschlossenen theologischen Systems. Mit einigen starken Pinselstrichen werden zwei maßgeblich wichtige Eigenschaften des idealen Gottes herausgestellt, und zwar vor dem Hintergrund der traditionellen Mythologie der Dichtung. Die entworfene pädagogisch akzeptable ‚Theologia‘ ist zwar propädeutisch, aber nicht etwa vorphilosophisch, sie erscheint im Kontext von Buch II der *Politeia* vielmehr als *praeparatio philosophica*: Es ist der hier gegebene mythen- und götterkritische Kontext, der ein noch-konkretes Sprechen über ‚den Gott der Philosophen‘ erfordert. Der Gott der Philosophen ist nicht der Gott der Dichter, aber er soll nach Platon seine Maßgabe und sein Gesetz sein.

⁸⁴ Kritisiert wird dabei vor allem an der ἀλλοίωσις die Vielheit der Gestalten, die bunte Palette an Verwandlungsmöglichkeiten für Götter und der Umstand, dass sie als Fremde und nachts erscheinen (R. 381e). Das macht den Kindern Angst, sie werden feige, obwohl sie doch tapfere Wächter werden sollen. Hier scheint die emotionale Wirkung von Dichtung allein auf ‚Furcht‘ und ‚Angst‘ reduziert zu sein; vgl. z. B. wenig zuvor in R. II (387dff. und 388c) die Kritik daran, dass die Dichter Helden weinend und klagend zeigen, sogar Zeus klage. Das sei eine unangemessene Form der Nachahmung (388c3: ἀνομοίως μιμήσασθαι). Emotionen bei den Göttern und Helden werden kritisiert, da diese aufgrund ihres Status Modellcharakter hätten und somit das Vorhandensein und das Ausleben von Emotionen nicht legitimieren dürften.