

Ueber den platonischen Gottesbegriff.

Von Jos. Nassen in Aachen.

I. Grundlagen von Plato's Gotteslehre. Seine Gottesbeweise.

1. Plato und Aristoteles — das sind, um mit Anlehnung an einen modernen Schriftsteller zu reden, nicht bloß die zwei Systeme, sondern auch die Typen zweier verschiedener Menschennaturen, welche sich seit undenklicher Zeit unter allen Costümen mehr oder minder feindselig entgegenstehen. Von ihnen, wenn auch unter anderem Namen, ist in den Kämpfen des Mittelalters bis auf den heutigen Tag immer die Rede. Bei dem Stagiriten, dem Muster aller Empiriker, finden wir erstaunlichen Scharfsinn, feine Beobachtungsgabe, vielseitiges Wissen, zugleich aber zeigt sich auch hier und da, worauf schon gerade ein nicht seltenes „*λάβομεν οὖν ἄλλην ἀρχὴν τῆς σκέψεως*“ hinzeigt, ein gewisser Mangel an Tiefsinn. Während Aristoteles nicht gut bei einer Sache bleiben kann, hält Plato, wie Schopenhauer richtig bemerkt, seinen Hauptgedanken wie mit eiserner Hand fest, verfolgt den Faden desselben, werde er auch noch so dünn, in alle Verzweigungen, durch die Irrgänge der längsten Gespräche, und findet ihn nach allen Episoden wieder. Aristoteles' Weltansicht, fährt derselbe fort, ist flach, wenn auch scharfsichtig durchgearbeitet. Der Tiefsinn findet seinen Stoff in uns selbst; der Scharfsinn muss ihn von aussen erhalten, um Data zu haben. Nun waren aber zu jener Zeit die empirischen Data theils ärmlich, theils sogar falsch. Daher dürfte das Studium des Aristoteles, besonders seiner Metaphysik, in mancher Beziehung heutzutage nicht mehr so lohnend und anziehend sein, während die Beschäftigung mit Plato noch immer im höchsten Grade unser Interesse in Anspruch nimmt. Denn die aristotelische Metaphysik zeigt kaum eigene, zusammenhängende Dogmen, sondern das Ganze ist mehr eine Sammlung von Entwürfen, die zwar eine gewisse Grundidee verfolgen, denen aber die innere Verknüpfung und

vollständige Entwicklung fehlt. Es genügt ihm oft nach langem, kritischen Hin- und Herreden über seine Vorgänger „ein approximativ Wahres hergestellt zu haben“. Hierfür spricht auch ein Vergleich der beiderseitigen Lehren und Aeusserungen über Gott und göttliche Dinge. „Aristoteles hat nämlich die Idee des absoluten Geistes nicht vollständig abgeleitet und noch weniger mit den Grundlagen und Grundvoraussetzungen seiner Philosophie vermittelt, sondern sie tritt öfters, gerade wie sie ihm einfällt, unvermittelt auf. Plato dagegen suchte systematisch ein Idealbild Gottes aufzustellen, wozu er zeit-
lebens Materialien zusammentrug. Doch er starb, ehe er sein auf religiöser Grundlage aufgebautes Werk durchaus harmonisch vollendet hatte. Es traten nun andere Bauherren an seine Stelle und bemühten sich durch Herausnahme oder Einfügung der vorhandenen Blöcke eine künstlerische Einheit zu schaffen. Da aber die überaus geschickte und ausserordentlich glückliche Hand des Altmeisters und der Plan des Ganzen fehlte, so wollte es nicht gelingen, alle Materialien so einzuordnen, dass ein harmonisch in sich geeintes und durchaus vollendetes Ganzes herauskam. Es blieben immer Blöcke, deren Bestimmung und Verhältniss zum Gesamtbau nicht ganz klar wurde. Einer dieser Quadern ist die Idee des Guten. Denn noch in den letzten Jahrzehnten haben die Schriften über diesen Gegenstand vielfach verschiedene, ja oft ganz entgegengesetzte Resultate zu Tage gefördert. Trotzdem lassen diese Forschungen eine allseitig befriedigende Lösung hoffen. Denn einerseits „sind durch diese Versuche die vielseitigsten Gesichtspunkte eröffnet“, und viele Partien mit grossem Scharfsinn und staunenswerthem Fleisse erörtert worden, und andererseits haben „alle Theile eines platonischen Dialoges einen wohlberechneten, wenn auch oft absichtlich zeitweilig sich versteckenden Zusammenhang.“ Da aber Plato's Lehre von der Idee des Guten sich nur im Zusammenhang mit seinen Ansichten über Gott und göttliche Dinge behandeln und verstehen lässt, und gerade die grosse Gottesfrage auch heute das Interesse vieler Kreise beansprucht, so sollen in den folgenden Blättern die Hauptsätze von Plato's Gotteslehre eingehend zur Darstellung kommen. Ein kurzer Ueberblick über die Schicksale der Gottesidee in der vorplatonischen Philosophie möge die Ueberleitung zu unserem Thema bilden.¹⁾

¹⁾ Literatur: Oelrichs, *Doctrina Plat. de Deo*, Marburg 1788, bietet noch recht wenig. Viel bedeutender an Inhalt und Form ist das Werk v. V. G. Tennemann, *System der platonischen Philosophie*. 4 Bde., Leipzig 1792—1795. Es

2. „Der Cultus der ältesten Griechen erscheint in einfachster Form; das Göttliche wird noch nicht an einzelne, für sich abgelöste Symbole, noch gar nicht an eigentliche Götterbilder geknüpft, sondern es steht in engem Zusammenhange mit den bedeutungsvollen Vorgängen der Natur, deren lebendig wirkende Kräfte in kindlich naiver Anschauung als geistige Mächte aufgefasst wurden.“

gibt schon eine wohlgeordnete und gut durchdachte Zusammenstellung der platonischen Gotteslehre. Leider ist der Inhalt mancher Dialoge, deren Echtheit wir leugnen oder anzweifeln, mit in die Darstellung aufgenommen worden. Von Schürmann's Diss. „De Deo Platonis“, Münster 1845, wird später die Rede sein. Pansch in seiner Diss. Götting, 1876 „De Deo Platonis“ S. 67 stellt das Büchlein von Schürmann über die Münsterer Dissertation von Hennesy „De Deo Platonis“ 1872. Ebendasselbst erschien die Dissert. von Erdtmann „De Deo et ideis“ 1853. Die obengenannte Schrift von Pansch fragt: I. Quid Platoni Deus sit; II. Quid valeat Dei notio. Da aber die Gotteslehre nach den verschiedenen Dialogen einzeln betrachtet und Dei notio ethica, n. ethico-cosmica, n. cosmica als Unterabtheilung der Dei n. ethica quomodo crescat ampliorque evadat betrachtet und dann als zweite Abtheil. eine perfecta Dei notio annimmt mit n. ethica perfecta und theodicea, wozu noch als drittes kommt: quae ratio Deo sit cum fabularum diis, und als viertes: de ratione, quae Deo sit cum idea boni, und hier auch wieder nach Philebus und Politik scheidet und den Schluss macht, ideam boni in dialecticis, Deum in mytho causam efficientem dici, so glaube ich schon hier sagen zu dürfen, dass er den platonischen Gottesbegriff so zu sagen aristotelisch behandelt hat. Denn wohl nicht mit Unrecht wird so oft betont, dass alles, was Plato lehrt, sich auf ein „ewiges Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes bezieht, dessen Förderung er in jedem Busen aufzuregen strebt“. In § 32, S. 59 ff. gibt uns Pansch eine Beurtheilung der Werke von Zeller, Philos. d. Griechen Bd. I. 3. Aufl. 592—602, von Stumpf, Verhältniss d. platonischen Gottes z. Idee d. Guten. Halle 1869. oder in Ztschr. f. Philosophie 1854, soweit seine Darstellung dieses Verhältniss berührt. Im Gegensatz zu Zeller und Stumpf, auf den wir später noch zurückkommen, leugnet Thilo (Kurze pragmatische Gesch. d. Philosophie, pars I.; Die griechische Philosophie, Coethen 1876 § 45, S. 116 ff.) mit Pansch u. Erdtmann die Identität der Idee des Guten u. der Gottheit. Ersterer gibt dann in § 37 noch eine kurze Kritik von Rechenberg, Entwickelung d. Gottesbegriffes i. d. griech. Philos. Diss. inaug. Gött. 1872 und von dem oben angeführten Werkchen Hennesy's. Er tadelt ersteren, weil „causis non additis Platoni sententia tribuitur, Deum ab idea boni non diversum esse“, letzteren hat er aber selbst, causis non additis, auch nicht widerlegt, obschon Hennesy (42—49) triftige Gründe für die in Frage stehende Identität vorbringt. Wenn Pansch sagt, man kann bei Hennesy oft nicht recht erkennen, was Plato genau gelehrt hat, sondern vielmehr, was Cicero, Sophokles u. a., von denen viele Stellen angeführt werden, so hat er Recht. Wenn er aber meint, man sehe nicht, qua necessitate ductus auctor eo ordine (de $\nu\acute{\eta}$, de Dei existentia, de Dei attributis, de religione, de connexione, quae inter Deum et naturam intercedat), usus sit, so kommt das eben von seinem oben besprochenen Standpunkte. Chr. Pesch, Der Gottesbegriff i. d. heidn. Relig. d. Alterthums. Freiburg, Herder 1885. S. 48 gibt eine wohlgedachte, klare

Demnach wird man behaupten dürfen, dass die ersten Anfänge der griechischen Religion jenseits der Grenze liegen, zu welcher die geschichtliche Forschung heranreicht und offenbar einer Zeit angehören, wo die Griechen noch gar nicht Griechen, noch gar nicht erkennbar abgeschieden waren aus der Stammeseinheit der verwandten Völker und der gemeinschaftlichen asiatischen Heimath. Wenn auch die Griechen im Laufe von etlichen Jahrhunderten durch die Macht der weltbezwingenden Pflugschar zu höherer Cultur gereift, von der früheren Anschauung, sich die Erscheinungen nach Analogie ihrer persönlichen Eindrücke zu denken, allmählich zur festeren Personification und vollkommeneren Vermenschlichung der Götter übergegangen waren, so herrschte doch eine verwirrende Mannigfaltigkeit der an den verschiedenen Orten Griechenlands im Volksglauben entstandenen Göttergestalten. Da waren es Homer und Hesiod, welche die Früchte einer langen nationalen Entwicklung im Gewande der alles verschönernden Poesie, der erstere in mehr idealisirender,

und begeisterte Darstellung der platonischen Gotteslehre, wobei er besonders, gestützt auf ein reichliches Material, den historischen Gottesbeweis betont, hier und da aber, fortgerissen von Enthusiasmus für Plato, etwas zu viel aus dessen Lehren erschliesst. Pesch tritt ganz entschieden für die völlige Identität des Guten und der Gottheit ein, während J. Wagner in seinem Progr., Nikolsburg 1881/82 S. 56 der entgegengesetzten Ansicht zuneigt. Er hat mit grossem Fleisse die verschiedenen Ansichten zusammengetragen, besprochen und zu vereinigen gesucht. — Andere Werke zog ich mehr gelegentlich zu Rathe, wie: Schleiermacher, P.'s WW., Berlin 1804 ff.; Ritter, Gesch. d. Philos., 12 Bde., Hamburg 1829—1853; H. Müller, P.'s sämmtl. WW., übers. mit Anmerkungen v. K. Steinhart, 8 Bde., Leipzig 1850—1866; G. Stallbaum, P.'s WW., Leipzig 1821—25; A. Schwegler, Gesch. der Philos. im Umriss. 1873; Ueberweg, Rheinisches Museum. N. Folge. 1854; Dr. Hoffmann, Würzburger Festschrift 1860; H. v. Stein, Sieben Bücher z. Gesch. d. Platonismus. 1862—1875; Stöckl, Lehrbuch d. Gesch. d. Philos. Mainz 1870; W. Riehl, Die Idee des Guten bei P. Graz 1871; Zeller, Vorträge u. Abhandlungen. Sammlung I. Leipzig 1875; Ueberweg, Grundr. d. Gesch. d. Philos. d. Alterthums. 5. Aufl. v. Dr. Heinze, Berlin 1876; Ossendorf, Der Platonische Eros. Gymnasialprogr. Schleswig 1874; A. Böckh, Encyclopädie und Methodologie der philolog. Wissenschaften. Leipzig, 1877; Schopenhauer, Parerga u. Paralip. Bd. I. Leipzig, Reclam. 2821—2825 (od. Berlin, Hayn. 1862. 1. Theil. 2. Aufl.); Ders., Fragm. z. Gesch. d. Philos. § 2. Leipzig, Reclam. Bd. I. S 48—59; Zeller, Bericht üb. d. dtsh. Literatur d. sokrat., platon. u. aristotel. Philos. 1886, 1887; Bursian-Müller, Jahresbericht, 19. Jahrg. 1891. Dritte Folge. 1. Jahrg. 1892. Berlin. Bericht üb. die in den Jahren 1886 und 1887 über P. erschienenen Arbeiten v. Prof. Dr. G. Schneider.

der andere in mehr systematisch-didaktischer Weise in ihren Werken niederlegten und wie mit einem Blitzstrahl die hellenische Welt erleuchteten.

Doch im Laufe der Zeit kamen die Mängel in den Vorstellungen der Gottheiten der Volksreligion, welcher vor allem die tröstliche Seite fehlte, so zu Tage, dass sie einestheils den Bedürfnissen eines tieferen religiösen Gemüthes, andererseits dem kritisch prüfenden Verstande nicht mehr genügten. Zuerst wurde der bestehende Glaube von der ionischen Naturphilosophie angegriffen.

Während Thales, der Vater dieser Richtung, das Wasser als den Urgrund aller sichtbaren Dinge annahm, leitete Anaximenes alles Sein aus dem unbestimmten unbegrenzten Grundstoff, dem *ἄπειρον*, ab.

Pythagoras dagegen behauptete, die Welt sei ein nach Zahl harmonisch geordnetes Ganzes, aus welchem durch das All eine göttliche Weltseele ströme. Die Eleaten abstrahirten ganz von allem Stofflichen und sprachen als ihr Princip das reine Sein aus.

Begründet wurde diese Schule durch Xenophanes. Gott und Welt ist ihm eins. Wenn er auch so ganz in die Bande des Pantheismus gerieth, so machte er trotzdem, besonders durch seine heftige Polemik gegen Homer und Hesiod, einen guten Anfang, die Idee der Gottheit von unwürdigen Vorstellungen zu reinigen. Seine Nachfolger, wie Parmenides, der Sein und Denken für eins erklärte, und Zeno, welcher durch den Nachweis, dass es keine Vielheit gebe, dem Scepticismus den Weg bahnte, zeigen uns zwar die vollendete Durchführung des eleatischen Princips, zugleich aber auch schon den Anfang seiner Auflösung.

Von grossem Einfluss auf die folgenden Philosophen war Heraklit. Er leugnete den Eleaten gegenüber das Sein, und es gibt nach ihm nur ein ewiges Werden. Empedokles suchte wie Leukipp und Demokrit, wenn auch auf andere Weise eine Combination des eleatischen und heraklitischen Princips.

Letzteres setzte das Wesen der Dinge in eine unzählige Vielheit bewegter Körper. Damit war die Idee einer einheitlichen Gottheit unvereinbar. Es ist bezeichnend, dass die Atomistiker die vielen menschenähnlichen Götter des Volksglaubens als Idealbilder anerkannten, deren Entstehung sie materialistisch zu erklären suchten, während sie den Glauben an ihre reale Wirksamkeit aus einer Illusion der Furcht ableiteten.

Anaxagoras, der Schlusspunkt einer alten und der Anfangspunkt einer neuen Entwicklungsreihe, verpflanzte die ionische Schule nach Griechenland und gab ihr eine neue Richtung. Hier, in Athen, vollzog sich „der Uebergang von der kosmologischen zu der auf das denkende und wollende Subject gerichteten Philosophie“. Aus ihr entwickelte sich bald eine philosophische Kunst, die Sophistik,

welche in einer Zeit, wo der Ernst des Lebens verschwunden, und ein leichtsinniges Streben überhand genommen hatte, bald zersetzend auf alle Kreise wirkte. Auch der Götterglaube und die sittlichen Gesetze wurden durch die Beseitigung einer objectiven Wahrheit als menschliche Erfindung zur Einschüchterung der freien Thatkraft betrachtet. Diesem Verderben suchten Männer wie Kratinus, welcher die Neuerer auf politischem und religiösem Gebiete herb angriff, und Aristophanes, welcher im Hinblick auf die grosse Vergangenheit mit den Waffen herber Kritik und schneidenden Witzes alle Schäden, woran das entartete Gemeinwesen litt, auf's heftigste bekämpfte, emsig zu steuern. Doch vergeblich! Denn als Kindern ihrer Zeit entging ihnen, dass durch die ganze innere Entwicklung eine neue Zeit angebrochen war. Auch Euripides, welcher die Ergebnisse der Grundsätze der damaligen Philosophie auf die Bühne brachte, kann als gelehriger Schüler der Sophisten die naiven und vielfach unwürdigen Vorstellungen des Volkes von den Göttern nicht theilen. Er legt deshalb das Hauptgewicht auf das sittliche Bewusstsein, die moralische Ueberzeugung und praktische Lebensweisheit.

Zwei Männer aber setzten die Veredelung des Gottesbegriffes so weit fort, dass dieser Begriff, um mit Tennemann zu reden, als ein Ideal der theoretischen und praktischen Vernunft beinahe vollkommen entwickelt wurde. Vor Sokrates' Blicken „schwand die Glaubensform, wie er sie in seinem Zeitalter vorgefunden hatte, dahin, doch ihr göttlicher Inhalt glänzte ihm desto heller entgegen“. Sein Glaube gewann den Ausdruck, es müsse ein unendlich weises, mächtiges, gütiges, allwissendes und gerechtes Wesen vorhanden sein, das mit seinen Absichten vollständig zu durchschauen und klar zu legen über das menschliche Vermögen hinausgehe. „Aber das himmlische Gut der Wahrheit, der erwachten besseren Ueberzeugung wird, wie ein neuerer Geschichtschreiber bemerkt, nur durch Hingabe irdischer Güter gewonnen. Opfer ist das Lösungswort der Weltgeschichte.“ „Drum“, fährt er begeistert fort, „seid gesegnet ihr hochherzigen Vorgänger, die ihr göttliche Güter höher achtet als irdische und die ihr letztere hingabet, um erstere uns als Erbe zu hinterlassen!“ Mit des grossen Meisters tragischem Ende drohten seine idealen Lehren wieder in dunkle Vergessenheit zu gerathen. Doch Sokrates' Philosophie gleicht einem windumstürmten Leuchtturme im aufgeregten Weltmeere, dessen elektrische Flamme durch unvollkommene Einrichtungen der Menschen für einen Augenblick erloschen scheint, dann

aber in der Schnelle des Gedankens neuerstehend in die hellsten Strahlen schießt. Diese gleichsam neugeborene und doch aus denselben Lichtelementen entsprossene, himmelanstrebende Flamme ist Plato. Er war, wie De la Fontaine sagt, „der einzige wirkliche Erbe des sokratischen Geistes, der schon durch seine Geburt am Apollofeste voraus zu einem Sohne des Lichtes der Welt, zum göttlichen bestimmt zu sein schien.“

Nachdem wir bis jetzt eine lange Reihe weiser Männer, nicht wie wir im Lichte des Evangeliums wandelnd, in ihrem redlichen Ringen und eifrigen Streben nach Wahrheit über Weltentstehung, Gott und göttliche Dinge an unserem Auge haben vorüberziehen lassen, wollen wir, kurz die Hauptprincipien, welche Plato's Gotteslehre zu Grunde liegen, betrachten und zu charakterisiren suchen.

3. Plato's Vorstellungsart von der Sittlichkeit, vom höchsten Zwecke, den er in der Flucht aus den äusseren und inneren Uebeln der Sinnlichkeit, in der Läuterung und Befreiung von dem Einfluss des Körperlichen, im Streben, rein und gerecht zu werden, erblickte, kurz seine ganze Gesamtanschauung hing auf's engste mit seiner Gotteslehre zusammen. Er fand nämlich die Idee der Sittlichkeit so hoch erhaben, seine Mitmenschen aber so himmelweit davon entfernt, dass er sich in seinem idealen Streben, der Menschheit die Vollendung des moralischen Zweckes zu ermöglichen, genöthigt sah, nebst der Unsterblichkeit der Seele den Gottesbegriff, der ihm vorschwebte, als Repräsentanten der vollendeten Sittlichkeit und Glückseligkeit zu Hülfe zu nehmen. Zu diesem Zwecke suchte er das Dasein der Gottheit durch theoretische Beweise gegen alle Zweifel zu sichern, wenschon er selbst von dem Dasein eines göttlichen Wesens so überzeugt war, dass er ¹⁾ erklärt: „*φραζομι' ἄν, τὸν μηδένα πώποτε λαβόντα ἐκ νέου τάντην τὴν δόξαν περὶ θεῶν, ὡς οὐκ εἰσὶ, διατελέσαι πρὸς γῆρας μέιναντα ἐν ταύτῃ τῇ διανοήσει.*“ Er zeigt seinen Unwillen darüber, dass jemand an etwas so Augenscheinlichem, an einer mit der Muttermilch eingesogenen Wahrheit zu zweifeln wage ²⁾ Dann bedurfte der Philosoph zur Erklärung des obersten Sittengebotes und zur Begründung der Autorität desselben über die Sinnlichkeit des Begriffes eines höchst vollkommenen Urhebers desselben und Richters nach demselben. Die Beziehung auf die geforderte Sittlichkeit aber war es, aus welcher Plato die Prädicate der Gottheit und den Zweck

¹⁾ Legg. X. p. 888. B. C. — ²⁾ Ibid. 887. C. D.

und die Beschaffenheit der Unsterblichkeit nach dem Tode bestimmte. Daher ist die Gottheit das Ideal der Sittlichkeit; sie gab den Menschen das Sittengesetz und fordert von ihnen dessen genaue Befolgung. Daher belohnt und bestraft sie uns nach der Würdigkeit eines jeden. Als ein Mittel, die nach diesem irdischen Leben zur Vergeltung für Gutes und Böses fortdauernde Seele nach und nach von der Befleckung des Lasters zu reinigen, gab er nach dem Vorgang des Empedokles eine Wanderung in neue Körper, nach Umständen auch in niedere Formen der Existenz an. So bleiben die Seelen, sowohl in den Höhen des Himmels, als in den dunkelsten Tiefen der Erde immer in Gottes Hand und ernten die Früchte ihres Thuns und Treibens. Die platonische Philosophie ist also durchaus religiös. Getragen von einer erhabenen Ahnungskraft, schwingt sie sich hinauf zur Welt der Ideale, um in der höchsten und schönsten derselben die letzte Ursache alles Seins, den Grund der Ordnung, die Quelle der Wahrheit, das letzte Ziel unseres irdischen Strebens zu finden. Plato, meint Chr. Pesch, ist ein Geist, der durch seine gewaltige Grösse alle griechischen Gottesleugner aufwiegt.

Aus diesen kurzen Zügen, die uns auf unserer Wanderung zu der oft in fast undurchdringliches mythisches Dunkel gehüllten Gottheit Plato's als Wegweiser dienen sollen, mögen wir schon jetzt erkennen, dass es ihm gelungen ist, ein herrliches Lehrgebäude über Gott und göttliche Dinge aufzurichten, ein Werk, an dem der hellenische Geist Jahrhunderte gearbeitet hatte.

„*Πάντες Ἕλληνες τε καὶ βάρβαροι νομίζουσιν εἶναι θεοῦς*“ erklärt Plato.¹⁾ Von frühester Kindheit an wachsen wir in dieser Anschauung auf. Was die Väter thaten und glaubten, war auch die Religion und der Glaube der Söhne und Enkel. Wir hörten die eigenen Eltern, deren Erinnerungsbild für uns etwas Wunderbares ist²⁾, „beim Opfern, in Gebeten und Anflehungen für sie und sich selbst zu den Göttern sprechen, als ob deren Dasein überhaupt keinem Zweifel unterliege.“ Er verweist auf das Kniebeugen und Sichzubodenwerfen aller Griechen und Barbaren in Glück und Unglück. Sie beten die Götter an, „*οὐχ ὡς οὐκ ὄντων (θεῶν), ἀλλ' ὡς ὅτι μάλιστα ὄντων, καὶ οὐδαμῆ ὑποψίαν ἐνδιδόντων, ὡς οὐκ εἰσὶ θεοί.*“³⁾ Plato schliesst also

¹⁾ Legg. X. p. 886. A. — ²⁾ Legg. XI. 931. — ³⁾ Legg. XI. p. 887. D. E. Vgl. Cicero de nat. deor. II, 2. 4. sqq. — Andere lehrreiche Zeugnisse für den historischen Gottesbeweis hat Pesch a. a. O. zusammengestellt, wo er mit Recht auf die nicht zu unterschätzende Bedeutung dieses Argumentes hinweist.

aus der Allgemeinheit der Gottesidee auf die Wahrheit derselben. Dass uns eine Ahnung und Kenntniss Gottes in die Brust gesät und angeboren ist, folgt schon aus jenem platonischen Satze, dass die Seelen der Menschen, bevor sie auf der Erde zu leben beginnen, ein besseres Dasein geführt haben.

Schon Anaxagoras hatte nach Aristoteles¹⁾ gelehrt, „(τὸν νοῦν) μόνον τῶν ὄντων ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμικτὴν τε καὶ καθαρὸν.“ Dem Geiste legt er bei²⁾ „τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν λέγων, νοῦν κινῆσαι τὸ πᾶν.“ Während Sokrates die Anaxagoreischen Anfänge eines kosmologischen und teleologischen Beweises für das Dasein Gottes weiter entwickelt und durch den ethisch tiefeingreifenden bereichert und ergänzt hat, gab Plato diesen Beweisen eine speculativere und wissenschaftlichere Bedeutung und näherte sich bereits der Erfassung des ontologischen. Betrachten wir zunächst seinen Beweis vom ersten Bewegter, welcher aus der Bewegung in der Welt auf eine erste, unbewegte Ursache schliesst. Er beruht auf der Beobachtung, dass wir Ruhe durch Bewegung, aber nicht Bewegung durch Ruhe hervorbringen können; jede Bewegung in der Natur hängt ab von einer thätigen Kraft, diese wieder von einer anderen u. s. w. Alle Kräfte setzen eine erste, durch sich selbst seiende Ursache voraus. Diesen Beweis führt unser Philosoph legg. X. p. 893 sqq. — In dem Anaxagoreischen Sichselbstbewegen erblickte Plato, das Wesen des Geistigen oder Seelischen im Gegensatze zum Materiellen. Nicht die blinde Materie, sondern der vernünftige Geist muss als das erste betrachtet werden. Was er Phaedr. p. 245 C. von der Seele behauptet, dass dasjenige, welches von einem anderen in Bewegung gesetzt wird, bei einem eintretenden Stillstande derselben einen Stillstand des Lebens erfährt, gilt auch vom höchsten Geiste, von Gott. Nur das, was sich selbst bewegt, hat kein Ende der Bewegung, und es wird auch für alles andere, was sich bewegt, Quelle und Anfang der Bewegung. Nun hat aber Plato auch nach völlig bestimmten und ausdrücklichen Erklärungen Gott, das Gute, kosmologisch als letzte wirkende Ursache und teleologisch als unbedingten Endzweck gelehrt. Die letzte oder beziehungsweise die erste wirksame und wirkende Ursache konnte für Plato nicht im starren Körperlichen liegen, weil, wie er erwiesen zu haben glaubte, das Körperliche als solches oder aus sich nichts zu bewegen vermöge. Wenn die Ur-

1) De anim. I. 2. p. 405. 16. — 2) A. a. O.

sache der vielgestaltigen Bewegungen nicht in dem Körperlichen liegen konnte, so musste Plato sie im Seelischen, als dem sich selber Bewegenden, suchen, weshalb er es auch als einen Grundirrtum bezeichnet, anzunehmen, dass das Körperliche früher als die Seele gewesen sei.¹⁾ Seele gilt ihm daher als Anfang der Entstehung und Bewegung aller Dinge, als die Urkraft aller Bewegung²⁾, als Ursache aller Dinge³⁾, als lenkende und regierende Macht des Weltalls⁴⁾, welche den Umlauf aller Himmelskörper insgesamt und den eines jeden insbesondere bewirkt.

Einen weiteren Beweis nimmt er aus folgender Argumentation. Die Principien der Dinge sind das Unbegrenzte und das Begrenzte. Beide sind in der Natur und im Menschenleben verbunden. Erst aus ihrer Mischung geht das wirkliche Dasein hervor. „*Τετάρτου μοι γένους αὐ προσδεῖν φαίνεται . . . τῆς συμμιξεως τούτων* (sc. *πέρατος καὶ ἀπείρου*) *πρὸς ἀλλήλα τὴν αἰτίαν ὄρα.*“⁵⁾ Warum aber? „*Ἀναγκαῖον*, antwortet er⁶⁾, *πάντα τὰ γινόμενα διὰ τινὰ αἰτίαν γίνεσθαι.*“ Im Timaeus⁷⁾ erklärt er, „alles Entstehende müsse aus einer Ursache hervorgehen; denn alles Entstehen ohne Ursache ist unmöglich. Deshalb müsse man zusehen, ob der ganze Himmel, ob die Welt — oder sonst ein dafür beliebender Name stets war, und kein Anfang seines Entstehens stattfand, oder ob es, einen Anfang nehmend, entstand.“ Er antwortet: es entstand, denn es ist sichtbar, betastbar und etwas Körperliches. Alles sinnlich Wahrnehmbare aber erscheint als ein Werden und ein Gewordenes. Von letzterem aber müssen wir behaupten, „*ὅτι αἰτίον τινὸς ἀνάγκη εἶναι γενέσθαι.*“ Diese Ursache ist Gott, „*ποιητὴς καὶ πατήρ τοῦδε τοῦ παντός.*“

Dann fordert Plato wie Sokrates die Anerkennung eines höchst intelligenten Urhebers der Welt wegen der im Weltall herrschenden Ordnung und Harmonie. „Erde, Sonne und die Sterne insgesamt, die herrliche Anordnung der nach Jahren und Monaten vertheilten Jahreszeiten beweisen das Dasein Gottes“, ruft Kleinias aus.⁸⁾ Er schliesst aus der Ordnung und Zweckmässigkeit der Welt auf eine zweckthätige Weltursache. Den Nachweis der Objectivität dieser Zweckmässigkeit setzt er also voraus. Im Philebus⁹⁾ lässt er den Sokrates behaupten, „man könne doch nicht annehmen, dass der Begriff des Grundes als die gesammte und allseitige Weisheit bezeichnet

¹⁾ Vgl. legg. X. 892, XII. 967. Dr. Fr. Hoffmann, Würzburger Festschrift. 1840. p. 24. — ²⁾ Legg. X. 896. — ³⁾ Ib. X. 897. — ⁴⁾ Ib. X. 898. — ⁵⁾ Phileb. p. 23. D. — ⁶⁾ Ibid. p. 26. E. — ⁷⁾ 28. sqq. — ⁸⁾ Legg. X. p. 886 — ⁹⁾ 30. B. ff.

werde, sondern es walte im All ein nicht verwerfliches Ursächliche, welches die Jahre, Jahreszeiten und Monate verschönere und ordne; dieses nenne man mit dem grössten Rechte Weisheit und Einsicht. Da letztere aber ohne eine Seele nicht stattfinden könnten, wird man behaupten müssen, dass vermöge des Ursächlichen im Wesen des Zeus eine herrschende Seele und eine herrschende Einsicht liege.“

Dann stellt Plato noch einmal¹⁾ mit klaren und deutlichen Worten die beiden Grundwahrheiten der von ihm in seinen früheren Erörterungen geforderten Religion auf, zuerst die Anerkennung, dass die Seele das Göttlichste und Erste alles Geschaffenen sei, dann die Ueberzeugung, dass über der Seele, wie über den Sternen und ihren Bewegungen ein ordnender, sich selbst gleicher und ruhig in sich beharrender Geist stehe.²⁾ Anstatt die Naturwissenschaften als ein gefährliches, dem Glauben Gefahr drohendes Studium zu betrachten, empfahl Plato die Betrachtung des Universums als ein gutes Mittel, den Glauben an Gott zu erwecken und zu stärken. In den „Gesetzen“³⁾ verbreitet sich der greise Athener über die Astronomie. Obschon er dort ihren Zweck anfänglich fast auf die Berechnung der Jahresfeste beschränken zu wollen scheint, erhebt er sich doch nachher wieder, indem er auf ihren Hauptgewinn hindeutet, dass sie den Geist von den Vorurtheilen des Sinnenscheins befreie und ihn in den scheinbar regellosen Bewegungen der Planeten Regel, Gesetz und wundervolle Harmonie schauen lasse. Anaxagoras soll gerade durch die Gesetzmässigkeit der Bewegungen der Gestirne und die weise Zweckmässigkeit im ganzen Weltall auf die Annahme einer allbeseelenden Vernunft gekommen sein.⁴⁾

(Fortsetzung folgt.)

¹⁾ Legg. XII, 967 sqq. — ²⁾ Aehnlich *de re publ.* VII. 530. Vgl. Soph. p. 265. C. D. — ³⁾ VII. 818 sqq. — ⁴⁾ Vgl. *Fragm. philos. graec.* ed. Mullach. I. p. 249 fragm. VI. — Ganz ähnlich Plato *Phileb.* 28. E.