

Ueber den platonischen Gottesbegriff.

Von Jos. Nassen in Aachen.

(Fortsetzung.)

II. Ueber die Eigenschaften des göttlichen Wesens nach Plato.

Von Gott, als dem alles Aussergöttliche durchaus Ueberragenden, sucht Plato nicht nur alle Unvollkommenheiten fern zu halten, sondern auch alle Vollkommenheiten in gesteigertem Maasse ihm beizulegen. *Ὁ Θεὸς καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ πάντα ἄριστα ἔχει.*¹⁾

1. Er dachte sich Gott als ein individuelles, vernünftiges und persönliches Wesen. „Denn ein unpersönlicher Gott (Schopenhauer) ist gar kein Gott, eine *contradictio in adiecto*“.²⁾ Zeller räumt zwar³⁾ ein: „Plato redet oft genug in persönlicher Weise von der Gottheit, und wir haben kein Recht, darin nur eine bewusste Anbequemung an die religiösen Vorstellungen zu sehen“. Kurz vorher aber erklärt er, dem Alterthum fehle überhaupt der schärfere Begriff

¹⁾ Rep. II. 381 B. — ²⁾ Vgl. auch Heinrich Heine, Bd. I. 486 bei Elster u. Dieck, Untersuchungen z. platonischen Ideenlehre. Naumburg 1876. S. 37 ff.: „Ich gestehe, den Gedanken eines vernünftigen Geistes, der unpersönlich wäre, nicht fassen zu können; denn wenn man auch das nicht selbstbewusst oder persönlich gedachte All vernünftig geordnet erkennt, also im All die Vernunft walten und herrschen sieht, so ist doch eben diese vernünftige Ordnung noch nicht die Vernunft selbst; vielmehr wird unser Geist unwillkürlich dazu gedrängt, in dieser Ordnung nur das Werk einer in dieser Ordnung noch nicht aufgehenden Macht, das Werk der dieser Ordnung gegenüberstehenden Vernunft zu erkennen. Denn wir können uns dies Verhältniss nur in Analogie unseres eigenen menschlichen Wesens vorstellen; und wie wir bei dem Kunstwerke auf den vernunftbegabten Menschen als Urheber zurückschliessen und uns die menschliche Vernunft als wirkend und in der Form des Bewusstseins denken können, so vermögen wir uns die Spuren vernünftiger Ordnung in der Natur nur als Wirkung eines mit Bewusstsein, also in der Form der Persönlichkeit thätigen vernünftigen Geistes vorstellig zu machen.“ Plato's Aeusserungen deuten auf eine gleiche oder doch ganz ähnliche Betrachtungsweise. — ³⁾ Philos. d. Griechen. I³ S. 600.

der Persönlichkeit, wie wir ihn haben, und etwas weiter: „Theils lässt sich auch der Weltseele im eigentlichen Sinne eine Persönlichkeit nicht zuschreiben. Noch weniger ist dies bei folgerichtiger Anwendung der platonischen Voraussetzungen in betreff der Gottheit möglich u. a.“ Da besonders Dieck¹⁾ und Jos. Wagner²⁾ diesen Punkt erschöpfend behandelt haben, so schliesse ich hier mit Pesch³⁾: „Der platonische Gott handelt gerade wie der christliche nach dem ewigen Gesetze, das nicht über ihm steht, sondern im innersten Wesen seiner unendlich heiligen Natur begründet ist“. Plato's teleologischer Gottesbeweis fordert also für die Zweckmässigkeit in der Welt eine vernünftige Ursache, welche in ihrem Denken das Zukünftige anticipirt und mit ihrem Willen das in seinem Werthe erfasste Gute erstrebt und verwirklicht; er leitet als persönlicher Geist alle Dinge nach Vernunft und Einsicht.

Was den Philosophen veranlasste, überhaupt als oberstes Princip den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ anzunehmen, erhellt klar und deutlich aus *Phaedo* 96 A 102. In seiner Jugend, erzählt er dort, habe er sich mit grossem Eifer auf die ionische Naturphilosophie geworfen, allein bei den nicht geringen Widersprüchen und den unlösbaren Schwierigkeiten, in welche er bei der Annahme bloss materieller Ursachen gerathen sei, habe ihn das anaxagoreische Princip des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ mit grosser Freude erfüllt; denn in der absoluten Vernunft, welche alles nur mit Rücksicht auf das Gute bilde und ordne, habe er den hinreichenden Grund alles Seins und Werdens zu finden gehofft. Durch die Anwendung dieses Principes von seiten des Anaxagoras sei er aber in seiner Erwartung getäuscht worden; denn er habe gefunden, dass auch diesem die blinden und mit Nothwendigkeit wirkenden materiellen Ursachen die Hauptsache gewesen seien, und dass er seinen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ nur zu Hülfe gerufen habe, wenn die materiellen Ursachen zur Erklärung nicht mehr ausgereicht hätten.⁴⁾ Dennoch hält er, sagt Plato⁵⁾, an dem absoluten Geiste, welcher in analoger Weise mit dem menschlichen Geiste nur mit Rücksicht auf das Beste wirke, als oberstem Principe fest. Da er jedoch nicht habe auffinden können, warum gerade diese oder jene Beschaffenheit die dem Wesen entsprechendste und beste sei, habe er sich vorläufig mit der Aufsuchung und Feststellung der begrifflichen Ursachen begnügt.⁶⁾ Der eigentliche Grund aber, warum Plato diesen Weg einschlug, kann wohl aus dem ganzen

¹⁾ S. 37 ff. — ²⁾ A. a. O. S. 46 ff. — ³⁾ A. a. O. S. 50. — ⁴⁾ Hierüber klagt auch Aristoteles *Metaph.* 985 a 18. — ⁵⁾ A. a. O. 98 E ff. — ⁶⁾ 99 C.

Zusammenhänge der Erzählung nicht zweifelhaft sein. Der menschliche Geist kann bei seinem Erkennen nur von dem Gegebenen ausgehen, von diesem zu der Natur und dem Begriffe der Sache fortschreiten, und nun erst, wenn er die Begriffe von allem erkannt hat, „vermag er aus ihrem Zusammenhänge die Einsicht zu gewinnen in den Zweck des Besonderen wie des Ganzen“. Alle Weisen, lässt der Athener im *Philebus*¹⁾ den Sokrates sagen, sind einig, dass ein Geist der Lenker des Himmels und der Erde ist. Zum Beweise dieser Behauptung fragt Sokrates den Protarchus, ob die ganze Welt durch das Vernunftlose oder umgekehrt, wie die Früheren sagten²⁾, durch Nachdenken und wundervolle Einsicht gelenkt werde. Jenes darf man nicht behaupten; denn es ist, sagt Sokrates, eine *αἰτία οὐ γὰρ ἄλλη*, die alles ordnet und leitet, welche mit Recht *σοφία καὶ νοῦς* genannt wird. Es ist also *ἡ αἰτία τοῦδε τοῦ παντὸς ὁ ἀληθινὸς αἶμα καὶ θεὸς νοῦς*.

Dass Plato sich den göttlichen Geist auch körperlos gedacht hat, geht zwar nicht aus seinen eigenen uns hinterlassenen Schriften direct hervor, weil er es vielleicht für selbstverständlich hielt oder in seinen Vorträgen oft genug betont hatte, doch spätere Schriftsteller berichten es.³⁾

Aus der Natur des *νοῦς* folgt der Satz: Gott ist frei und freiwaltend. Plato stellt die freie Natur des Geistes in Gegensatz zu der Nothwendigkeit, durch welche das Materielle zusammengehalten wird. Denn nach *Tim.* 48 A ist der Zustand der Weltordnung aus der Vermischung der Nothwendigkeit mit der Weisheit entstanden. Indem aber letztere der Nothwendigkeit gebot, gestaltete sich anfangs, indem die Nothwendigkeit weiser Einsicht gehorchte, dieses Welt-

¹⁾ 28 C. — ²⁾ Kratyl. 400 A. — ³⁾ Apuleius, De habit. doctr. Plat. I. p. 160: „De deo sentit (Plato), quod sit incorporeus.“ Stobaeus, ecl. phys. I. n. 28. p. 62: *Νοῦς ὁ θεὸς χωριστὸν εἶδος-ἀμιγές πάσης ὕλης καὶ μηδενὶ τῶν σωματικῶν συμπεπληγμένον μηδὲ τῶν παθητῶν τῆς φύσεως συμπαθές*. Schürmann führt a. a. O. S. 1 noch Apul. de dogm. Plat. (im Anfang) an: „Deum mentem esse seiunctam ab elementis rerum.“ Cicero de nat. deor. I. 12. 30. meint skeptisch: „Quod vero sine corpore ullo Deum vult esse (sc. Plato), ut Graeci dicunt *ἀσώματον*, id quale esse possit, intelligi non potest.“ Bezeichnend und recht treffend kleidet Schürmann das Gesamtergebniss seiner Untersuchung über den platonischen Gottesbegriff in die Worte: „Deum mentem (*νοῦν*) esse perfectissimam, omnium rerum auctorem, a nemine ortum, sui ipsius causam.“ Aehnlich Stob. eclog. phys. 38, p. 62 ff.: *Πλάτων (θεόν) ἀπεφῆγατο τὸ ἐν, τὸ μονοφυές, τὸ μοναδικόν, τὸ ὄντως ὄν τὰγαθόν Πάντα δὲ τοιαῦτα τῶν ὀνομάτων εἰς τὸν νοῦν σπεύδει*.

ganze so und in dieser Weise. Auch *Legg. VII. 818* spricht er von der in der Natur begründeten Nothwendigkeit.¹⁾

2. Gott steht über der Zeit. Er ist Anfang, Mitte und Ende von allem, die absolute Gegenwart. Ihm kommt nur das „Ist“ zu.²⁾ „Es war“ und „es wird sein“ sind in das Dasein getretene Zeitbegriffe, welche wir, uns selbst unbewusst, unrichtig auf das unvergängliche Sein übertragen.³⁾ Es ist nicht erst eine endliche oder unendliche Zeit abgelaufen, bevor Gott daran dachte, dass er eine Welt schaffen könne, sondern das Bewusstsein und der Gedanke dieses seines Vermögens ist ewig wie er selbst; und wieder hat nicht nach bestimmter oder unbestimmter Zeit Gott den Entschluss gefasst, dieses Vermögen in That umzusetzen, diese Gedanken zu verwirklichen, sondern von da an, dass Gott ist, und folglich von Ewigkeit her hat er das Weltall gedacht, gewollt und gewirkt, denkt, will und wirkt es, und wird es in Ewigkeit denken, wollen und wirken. Die Zeit entstand nach *Tim. 38* mit dem Himmel. Sie ist zu aller Zeit geworden, seiend und im Werden begriffen, ihr Vorbild aber die ganze Ewigkeit hindurch seiend, überzeitlich. Die Behauptung Plato's, dass die Welt einen Anfang gehabt habe, hat nur den Sinn, dass sie nicht aus und durch sich selbst bestehe, sondern ihr Dasein nur ein secundäres durch Gott bedingtes sei und also nur eine abgeleitete Ewigkeit habe. Gott ist demnach, wie schon Xenophanes⁴⁾ lehrte, Anfang von Allem und darum ewig.⁵⁾ Denn das wäre nicht Anfang, was irgendwoher seinen Anfang nähme. Da er aber ein Nichtgewordenes ist, muss er nothwendig auch ein Unvergängliches sein.⁶⁾ Gleichwie das Urbild ein unvergänglich Lebendes ist, versuchte er auch dieses Weltganze so viel wie möglich zu einem solchen zu vollenden.⁷⁾

Im *Phädrus*⁸⁾ wird die Unsterblichkeit der Gottheit sehr betont. Unsterblich nennt Plato die Gottheit nicht aus irgend einem bestimmt gedachten Grunde, sondern wir stellen uns sie vor, ohne sie gesehen oder erkannt zu haben, ein unsterbliches, lebendiges Wesen.

Von den höchst erhabenen Betrachtungen, welche die Gäste im *Symposion* über die Unsterblichkeit anstellen, mögen hier einige Platz finden.

¹⁾ Hiermit vergleiche man *de rep. X. 597 C.* — ²⁾ Vgl. *Tim. 37 sqq.* — ³⁾ Vgl. *Legg. IV. 715 sqq.* — ⁴⁾ Nach *Arist. Rhetor. 1399b 6.* — ⁵⁾ Vgl. *legg. 705 A sqq., 709b, 716d* und *de re. publ. VI. 511 B.* — ⁶⁾ *Phaedr. 245 D.* — ⁷⁾ Zu *Tim. 37 D:* ζῶον αἰδίων kommt noch das Zeugniß des Cicero, *Acad. II. 18:* „Plato ex materia in se omnia recipientem mundum esse factum censet a deo sempiterno. — ⁸⁾ 246.

Die Menschen können sich eine Unsterblichkeit bereiten, indem sie immer sich Aehnliche zurücklassen. Aehnlich wie mit dem Körperlichen, sagt Diotima, geht es mit dem Geistigen. Homer und Hesiod sind glücklich zu preisen wegen des ihnen Entsprössenen, wegen ihrer unsterblichen Werke, Solon als Erzeuger seiner Gesetze, und so viele andere Männer anderwärts unter Hellenen und Barbaren, welche Tugenden jeder Art erzeugend, viele rühmliche Thaten vollbrachten; es musste auch Plato, als er diese goldenen Worte niederschrieb, der Gedanke an seinen geliebten Meister nahe liegen, dessen Geist in ihm weiter lebend, blüthe und Früchte brachte, dessen Vermächtniss er vollzog, und der Gedanke an seine eigenen Schüler, die für ihn wirkten und die Saat, welche er hinterlassen hatte, pflegten. Deshalb lässt auch Plato den Sokrates vor seinem Tode seine Söhne angelegentlich den Athenern empfehlen; er wünscht nichts mehr, als dass sie ihm möglichst ähnlich werden möchten. Aber nur durch Empfängniss und Gebären kann sich das Menschengeschlecht erhalten, nicht aber τῷ παρ-
 ἑαυτοῦ τὸ αὐτὸ εἶναι, ὡπερ τὸ θεῖον.¹⁾

Die Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit der Gottheit wird dargelegt *Rep. II. 380 D sqq. 382 E*. Gott, sagt er dort, ist kein Zauberer, bald in dieser, bald in jener Gestalt erscheinend, sondern ein einfaches Wesen, das unter allen am wenigsten aus seiner Gestalt austritt. Denn wenn Gott sich veränderte, müsste die Veränderung entweder von etwas anderem oder von ihm selbst und durch die Beschaffenheit seines Wesens bedingt sein. Nun sehen wir aber, dass alles dasjenige, was das Beste seiner Art an sich hat, am wenigsten von anderem bewegt und verändert wird. Da nun Gott unter allen das Beste an sich hat, kann er von etwas ausser ihm nicht verändert werden. Sollte er sich aber selbst verwandeln, so müsste es entweder zu einer besseren oder zu einer schlechteren Gestalt geschehen, und da Gott das Beste hat, folglich keines Besseren bedürftig ist, so müsste er sich zum Schlechteren verwandeln. Es kann aber niemand glauben, dass einer sich freiwillig zum Schlechteren wandeln wolle. Wollte man indes annehmen, dass Gott zwar selbst sich nicht verwandle, sondern nur dem Menschen ein falsches Gebilde von sich vorspiegele, so würde man Gott zum Lügner und Betrüger machen. Gott ist aber ²⁾ ἀπλοῦς καὶ ἀληθής ἐν τε ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ, καὶ οὔτε αὐτὸς μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ, οὔτε κατὰ φαντασίας οὔτε κατὰ λόγους οὔτε κατὰ σημείων πομπᾶς, οὔθ' ὑπαρ, οὔτ' ὄναρ. Kurz, er verändert sich niemals und ist deshalb auch, wie oben gezeigt, unsterblich.³⁾ — Im *Tim. p. 42 E* wird von Gott gesagt,

¹⁾ Ibid. — ²⁾ Ibid. 382 E. — ³⁾ Scharfsinnig bemerkt B. Pansch l. c. p. 25. „Itaque omnino sine mendacio est deorum daemonumque natura (πάντη ἀφροδῆς τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ θεῖον). Duobus vocabulis iisque generis neutrius auctor

dass er, nachdem er den unsterblichen Theil der menschlichen Natur geschaffen hatte, ἐν τῷ αὐτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει geblieben sei. Dasselbe wird *Politic.* 269 D betont, dessen Echtheit von einigen allerdings angefochten wird: τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν, ἀεὶ κατὰ ταῦτόν εἶναι, τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις. Ja, *Tim.* p. 40 schreibt er auch gewissen Sternen Unsterblichkeit zu, von denen er behauptet, sie veränderten ihre Stellung nicht, und die er lebende Wesen göttlicher Art nennt. Wie viel mehr Gott, welcher nicht, wie die Dichter sagen, bald diese, bald jene Form annimmt, sondern ewig in seiner einfachen und unveränderlichen Form bestehen bleibt. Daher freuen und betrüben sie sich nicht nach Menschenart¹⁾, denn beide Empfindungen, lässt er den Sokrates sagen, sind ihrer unwürdig.²⁾

Gottes Unsichtbarkeit betont Sokrates bei Xenophon viel schärfer als Plato. Bei diesem können wir es eigentlich nur aus seiner Behauptung schliessen, dass die Seele in ihrem reinen Zustande durchaus körperlos ist.³⁾ Interessant ist eine Prüfung der Apologie Plato's in Bezug hierauf; Plato lässt seinen Meister dort vom delphischen Orakel stets als von einem θεός reden, welcher auch unsichtbar ist, der Lenker der Welt.⁴⁾ Es ist der Gott, welcher durch's δαιμόνιον zu ihm spricht⁵⁾, den er aber nicht Apollo nennt, offenbar, weil er einen Apollo, eine Athene, wie er unzweideutig erkennen lässt, als mythische Gebilde betrachtete. Nur cap. XXXIII. zu Anfang sagt er: οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν. Bedeutsam klingt die Apologie aus in τῷ θεῷ: er sagt: ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἐρχονται ἐπὶ ἀμεινον προᾶγμα, ἀδελγον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ. — Auch Euthyphron

videtur uti, ut poëtis canendi regulas daturus et omnium complectatur oratione opiniones, sive unum sive plures credunt Deos, et inferiores quoque deos divinae naturae pariter participes addat.“ Auf der folgenden Seite: „Quare illa maxime simplicitate aggreditur vulgi deorum fidem, quamvis ipse de pluribus loquatur diis.“

¹⁾ Phileb. p. 38 B. — ²⁾ Vgl. Stob. eclog. phys. n. 28. p. 62—64. — ³⁾ Vgl. Phaedr. 246. Xenophon, Memorab. IV. 3, 13: „Ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, — οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττων ὁρᾶται, τὰδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἐστιν.“ Ibid. 14: „καὶ τοὺς ὑπηρέτας δὲ τῶν θεῶν εὐρήσεις ἀφανεῖς ὄντας.“ Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie 220 ff. erklärt diese Stelle für unächt. Zeller a. a. O. S. 146 ist davon nicht überzeugt, weil Philodemus, Cicero und der Vf. der Schrift ‚Von der Welt‘ diese Worte gelesen hätten. — ⁴⁾ Cap. II. § 19: ὅμως τοῦτο μὲν ἔγω, ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον — VI. 1 ff. τί ποτε λέγει ὁ θεός; — οὐ γὰρ δῆπον ψεύδεται γε. Vgl. 21 E; 22; 23; 30 E; 31. ⁵⁾ ἐκ μαντεῖων καὶ ἐξ ἐνσπινῶν καὶ παντὶ τρόπῳ. Vgl. Apol. 21 B; 33 D; Phaedon 60 D ff.; Kriton 44 A.

und Kriton enden, mag es auch vielleicht zufällig sein, mit einem Blick erster auf τὰ θεῖα und das jenseitige Leben, wie die Apologie; Kriton mit dem Satze: ἐπειδὴ ταύτη ὁ θεὸς ὑφηγεῖται. In den Gesetzen¹⁾ spricht Plato von Göttern, die wir σαφῶς ὁρῶντες verehren. Als Gegensatz steht dort nicht, wie man erwarten könnte, ἀίδιοι, sondern „welche in Bildern verehrt werden“. Deshalb tadelt Plato die Vorstellungen des Volkes von den Göttern, welche es von den Dichtern und vorzüglich von Homer überkommen hatte, weil sie dem erhabenen Begriffe der Gottheit, welche ihm vorschwebte, widersprachen. Niemand, warnt er²⁾, lasse sich also von den Dichtern zum Glauben führen, Unterschlagen und Berauben sei kein schimpfliches Verbrechen, sondern etwas, was die Götter selbst üben; denn das ist weder wahr noch wahrscheinlich, sondern, wer den Gesetzen zuwider so etwas thut, der ist weder Gott noch Göttersohn. Liessen sich die Götter durch Geschenke zum Unrecht bestimmen, so würden sie an Sittlichkeit weit hinter vielen redlichen Menschen, welche Grosses und Kleines verwalten, zurückstehen. Nach Xenophanes³⁾ und Pindar's⁴⁾ Vorgang kämpft auch Plato gegen die Fabeleien der Dichter über Feindschaften und Kämpfe der Götter. Homer und Hesiod, sagt er, sind sehr zu tadeln, dass sie so unsinnige Götterfabeln erdacht haben, gerade wie ein Künstler Tadel verdient, der einen Gegenstand copiren soll und anstatt der Copie ein Zerrbild liefert. Empört wendet er sich Rep. 377 D gegen derartige Fabeleien und unwürdige Erzählungen der Dichter von den Göttern und verlangt eine Auswahl und eine Controlle derselben, damit die Jugend nicht durch sie verführt werde.⁵⁾ Unser Philosoph verlangt Dichtungen für die Schule, welche zur wahren Tugend führen, sie stärken und befestigen, welche Gott so darstellen, wie er in Wirklichkeit ist, gut, einfach, keiner Veränderung unterworfen, absolut vollendet, der

¹⁾ XI. 930 E ff. — ²⁾ De leg. XII. 941. — ³⁾ Vgl. Ueberweg, Grundriss I. 68.

— ⁴⁾ Olymp. I. 53: ἐμοὶ δ' ἄπορα γαστήραργον μακάρων τὰ εἰπεῖν ἀρίσταται.

— ⁵⁾ Auch wir pflegen ja unseren Kleinen gewisse Schriften nur in einem Anzuge in die Hand zu geben. A. W. Schlegel bemerkt im Hinblick hierauf (S. Werke Bd. 5. S. 35): „Plato, der den Verfall der Kunst schon unter seinen Augen oder voraus sah, wollte die dramatischen Dichter ganz aus seiner idealischen Republik verbannt wissen. Wenige Staaten, fügt Schlegel auch für unsere Tage so recht bezeichnend hinzu, haben auch gut gefunden, das Theater ohne alle Aufsicht sich selbst zu überlassen“. Cicero gibt uns De nat. deor. I. 16, 42 einen Katalog von den Fabeleien, die man über die Götter in Umlauf gesetzt hatte, und welche „poëtarum vocibus fusa ipsa suavitate nocuerunt“.

Wahrheit Freund, der Lüge Feind. Selbst gegen den grossen Aeschylus, in dessen Brust „die wärmsten Gefühle der Ehre, der sittlichen Würde und tiefreligiösen Glaubens“ eine heilige Stätte gefunden hatten, geht unser consequente, ideale Philosoph scharf vor, weil er etwas verächtlich vom delphischen Orakel gesprochen hatte, und droht: *„ὅτιαν τις τοιαῦτα λέγῃ περὶ θεῶν, χαλεπανοῦμέν τε καὶ χορὸν οὐ δώσομεν, οὐδὲ τοὺς διδασκάλους ἑάσομεν ἐπὶ παιδείᾳ χρῆσθαι τῶν νεῶν, εἰ μέλλουσιν ἡμῶν οἱ φύλακες θεοσεβεῖς τε καὶ θεῖοι γίγνεσθαι καθ' ὅσον ἀνθρώπων ἐπὶ πλεῖστον οἴοντε.“*¹⁾ — Im Euthyphron wendet er sich auch gegen die „guten Maler“, welche in Bildern die Götterkämpfe darstellen, die oft mit dem Begriffe der Gottheit und der Sittlichkeit streiten; mit solchen Bildern finde man die Heiligthümer ausgeschmückt, und vor allem enthalte das Prunkgewand der Athene, welches an den grossen Panathenäen nach der Burg gebracht werde, solche Darstellungen in Menge. Plato's Verordnungen in den „Gesetzen“ betreffs der in den Tempeln aufzustellenden Kunstwerke zeigen sein Streben, die Götterbilder wegen der nahe liegenden Verwechselung des Bildes mit dem Gotte möglichst aller schönen, die Sinne bestechenden und zu Irrthümern verleitenden Formen zu entkleiden.²⁾ Im platonischen Staate findet nur diejenige Kunst eine Stelle, welche Nachahmung des Guten ist, also neben philosophischen Dramen solcher Art, wie Plato's Dialoge selbst es sind, und neben der Erzählung von gereinigten, in sittlichem Sinne umgebildeten Mythen, insbesondere Lobpreisungen von Göttern und edlen Menschen nach seinem Vorgange.³⁾

Zeller glaubt⁴⁾ mit Berufung auf Susemihl⁵⁾, dass die Reinigung des Volksglaubens in den „Gesetzen“ und in der „Republik“ nicht so tief eingreife, wie an den in anderen Werken vorkommenden Stellen. Man kann ihm wohl mit Bezug auf die *νόμοι* unbedenklich bestimmen; denn hier steht die Weise der Götterverehrung dem allgemeinen hellenischen Volksbewusstsein näher.⁶⁾ Der so gereinigte Volksglaube ist nach Plato's Ansicht allen denen unentbehrlich, welchen eine höhere Erkenntniss abgeht. Letztere bleiben ihr Leben lang

¹⁾ Rep. 383. — ²⁾ Vgl. noch Tim. 29, Phaedr. 247 A, rep. 382 E. Aristot. Metaph. 8. (ed. Brand.) — ³⁾ Ein unbestritten ächtes, an einen seiner Schüler gerichtetes Gedicht, woran Shakespeare „Romeo und Julie“ II. 1; III. 2 lebhaft erinnert, möge hier Platz finden (Anthol. Palat. VII. 669): *„Λοιτέραι εἰσαθρεῖς Ἄσπῆρ ἐμός· εἶθε γενοίμην — οὐρανός, ὡς πολλοῖς ὄμμασιν εἰς σε βλέπων.“* — ⁴⁾ A. a. O. S. 812. — ⁵⁾ II. 588. — ⁶⁾ Vgl. Ueberweg I.⁷ 171.

auf die Mythen und die ihnen entsprechende Form der Gottesverehrung angewiesen. Die *μῦθοι* sind besonders dann zu tadeln; *εἰάν τις μὴ καλῶς ψεύδῃται*. Denn zuerst, meint er, müssen die Menschen durch Lügen erzogen werden, dann erst an der Hand der Wahrheit; man muss ihnen zuerst unter der Hülle der Dichtung heilsame Ueberzeugungen beibringen. Es hat den Anschein, als ob der Philosoph schmerzvoll an einer schnellen Durchführung und Auffassung seiner erhabenen Lehren und Ideen verzweifelnd, unter zweien Uebeln bei dem grossen Haufen das geringste gewählt habe, um wenigstens das, was im Fluge nicht zu erreichen war, allmählich vorzubereiten und anzubahnen.¹⁾

3. Das Göttliche ist durchaus glücklich, weil es immerdar des Guten theilhaftig ist. In bedürfnissloser Seligkeit empfindet es selber, gerade vermöge seiner Vollkommenheit, in welcher Erkenntniss, Güte, Liebe und Macht eins sind, das seine Vollkommenheit bethätigende Bedürfniss, eine von sich selbst verschiedene Welt des Daseins als totales Abbild seiner selbst hervorzubringen, zu erhalten und zu besitzen. Es gebe zweierlei Arten von Dingen, heisst es Theaet. 176E: *τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου*. Nach Phaedr. 247A sind die Götter *θεῶν γένος εὐδαιμόνων* und nach Sympos. 22, wo Diotima den Sokrates fragt: „Meinst du nicht, dass alle Götter glücklich und schön sind? — oder hättest du das Herz, zu sagen, dass irgend ein Gott nicht schön und glücklich sei? Beim Zeus, ich gewiss nicht, antwortete der Weisc.²⁾ Legg. VII. 792 gibt er als seine Ansicht an, dass ein wohl eingerichtetes Leben nicht den Lustgefühlen nachjagen, noch die schmerzlichen Gefühle durchaus fliehen, sondern dem Mittelwege, was er auch sonstwo oft empfiehlt, den Vorzug geben müsse, dem Heiteren „*ἔλεον διάθεσιν*“. Diese nennt er eine Gemüthsstimmung, welche wir insgesamt, der Weisung eines Götterspruches zufolge, sogar die eines Gottes nennen. Die Gottheit ist also glücklich und erfreut sich an allem Guten und Schönen. Das göttliche, unvermischte, reine Schöne ist ganz eigenartig. Man kann es nicht mit köstlichem Geräthe oder Schmucke vergleichen, nicht mit schönen Knaben oder Jünglingen, nicht mit Farben und anderem sterblichen Flitterkram. Erst wenn wir dieses

¹⁾ Jedenfalls dachte er besser als Adrast, den Lessing im „Freigeist“ sagen lässt: „Man lasse daher dem Pöbel seine Irrthümer“. Vgl. Oskar von Redwitz, Odilo 1878, S. 196 ff. H. Müller, Plato's s. W. Bd. VII. 326. — ²⁾ Vgl. auch rep. 381B.

absolut Schöne schauen, ist nach Sympos. 28 unser Leben lebenswerth. Im Protagoras (Steinhart) erscheint der höchste Gott, wenn auch noch oft im Dämmerlichte eines poëtisch eingekleideten Gedankens, als das unwandelbare, ewige Gute, während der immer im Werden begriffene Mensch in einem beständigen Ringen vom Schlechten zum Guten, ein steter Wechsel zwischen dem mehr und minder Guten sei.¹⁾

Phaedr. 246D sagt Plato: τὸ θεῖον ist schön, weise, gut und alles, was dem ähnlich ist. Mit einem Worte: Gott ist glücklich. Diese Eigenschaft würde schon ganz allein aus dem Satze, „Gott hat alles, er ist, der Herr von allem Seienden“ hervorgehen. Phileb. 30D erklärt er: Es liege vermöge des Ursächlichen im Wesen des Zeus eine herrschende Seele. Im Phaedon wird die Aehnlichkeit unserer Seele mit Gott davon abgeleitet, dass das Göttliche von Natur geeignet sei zu herrschen und zu gebieten, das Sterbliche aber zu gehorchen und Sklavendienste zu leisten. Kratyl. 396A heisst es: οὐ γὰρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων (Ζεὺς).

4. Gott erfasst und umfasst alles. Im Parmenides lesen wir²⁾: οὐκ οὖν, εἴπερ τι ἄλλο αὐτῆς ἐπιστήμης μετέχει, οὐκ ἂν τινα μᾶλλον ἢ θεὸν φαιῆς ἔχειν τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην ἀνάγκη; Protagoras Behauptung gegenüber: „πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπος“ betont unser Philosoph³⁾ nachdrücklich, dass Gott ἡμῖν πάντων χρημάτων αἴτιος ἂν εἴη μάλιστα καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἀνθρώπος.⁴⁾ Die Götter wissen, sehen und hören alles⁵⁾. Nichts von dem, was sich sinnlich wahrnehmen und erkennen lässt, kann Gott verborgen bleiben. Daher kann er alles bewirken; er ist überaus mächtig.

Es ist ein himmelweiter Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Macht und Natur. Das ersieht man am besten aus dem Bau der Welt. Θεὸς⁶⁾ μὲν τὰ πολλὰ εἰς ἓν ξυγκεραννύει καὶ πάλιν εἰς ἓν εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανός, ὡς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός· ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὐδέτερος τούτων ἱκανός οὔτε ἐστὶ νῦν οὔτ' ἐσαῦθίς ποτ' ἔσται.⁷⁾ Gott setzte, als noch alle Dinge in chaotischem Durcheinander waren, Jegliches in das rechte Verhältniss zu sich selbst und zu dem andern.

¹⁾ Vgl. Sext. Empir. adv. phys. IX. 105: κείται δὲ καὶ παρὰ τῷ Πλάτῳ τῇ δυνάμει τοιοῦτος λόγος κατὰ λέξιν αὐτοῦ γραφοῦτος· λέγωμεν δὴ, δι' ἣν αἰτίαν γένηται καὶ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνείσθηεν· ἀγαθός ἦν, ἀγαθῶν δὲ οὐδὲ εἰς περὶ οὐδενός ἐγγίγνεται φθόρος κτέ. Vgl. Tim. 29E, rep. II. 379B. — ²⁾ 134C. — ³⁾ Legg. IV. 716C. — ⁴⁾ Vgl. legg. 715E. — ⁵⁾ Legg. X. 901D. — ⁶⁾ Nach Tim. 68. — ⁷⁾ Ibid. 69.

5. Gott ist nach Plato ein gerechter Gott. Im Theaet. 176C erhebt er wie an vielen anderen Stellen die Gerechtigkeit Gottes mit begeisterten Lobsprüchen. *Θεὸς, οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἴοντιε δικαιοτάτος, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὁς ἂν ἡμῶν αὖ γένηται ὅτι δικαιοτάτος.* Die höchste Lebensaufgabe ist daher bei Plato auch die *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὀσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.*¹⁾ Damit stimmt genau legg. IV. 716C, wo Plato erklärt, es müsse wohl das Aehnliche dem maashaltenden Aehnlichen befreundet sein. Als absolut Maasbestimmendes gilt ihm aber in allen Dingen Gott. Deshalb wird hier vor allen anderen Tugenden die Mässigung oder Besonnenheit in Gefühlen, Bestrebungen und Handlungen als Gottähnlichkeit bezeichnet. Goldene Worte hat er in rep. X. 612E sqq. niedergelegt: „Der Gerechte ist Gott lieb, der Ungerechte ist ihm verhasst. Denn er kennt das Herz eines jeden.“ Welch' herrliche, fast schon christliche Sentenz! Und so kann Sokrates bei Plato seinen Richtern jene stolzen Worte sagen, Worte, wie sie erhabener noch nie von Griechenlippen wohl gekommen waren: *ἔν τι τοῦτο διανοεῖσθαι ἀληθές, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτων πράγματα, κτέ.* Wir denken bei solchen Sätzen unwillkürlich an den Heroismus der christlichen Martyrer und mit Recht kann Steinhart, ein ungemein begeisterter Verehrer Plato's²⁾, sagen:

„Durchweg aber sehen wir in dieser tiefinnigen Vereinigung der tiefsten Weisheit mit der demüthigsten Hingabe an den Willen der Gottheit, in der über eine engherzige Politik und über unsittliche und ungöttliche Lebenszustände weit erhabenen tieferen Erkenntniss der menschlichen Dinge, in der Ueberwindung der Todesfurcht durch die Hoffnung des ewigen Lebens, das erste Morgenroth des grossen Tages, der 400 Jahre später der Menschheit aufging.“

Gott waltet nach Plato mit heiliger Gerechtigkeit über das Weltall, jedes Böse bestrafend, jedes Gute belohnend, überall durch Strafen Besserung bezweckend, durch Belohnung das Gute fördernd und kräftigend. Legg. X. 905A. 904C verbreitet sich der ideale Philosoph über das Gericht der Götter. Niemand, sagt er, dürfe hoffen, bei diesem von Gott übersehen zu werden, ob er klein zu der Erde Tiefen hinabsteige oder ein Hoher zu dem Himmel sich aufschwinde. Büssen wirst du, fährt er fort, und die gebührende Strafe erleiden, hier auf Erden oder im Hades oder an einem noch grauenvolleren Orte. Die Gerechten dagegen erhalten nach rep. X.

1) Theaet. 176B. — 2) Bei Müller II. Bd. S. 245.

612 B sqq. im Leben und selbst nach dem Tode ihre Belohnung. Die Götter, als gerechte Vertheiler des Guten¹⁾ verzeihen nicht den Gottlosen²⁾, denn sie sind 905 D sqq. *οὐ παραιτεῖται τοῖς ἀδικοῦσι δεχόμενοι δῶρα — ἀπαραίτετοι παρὰ τὸ δίκαιον*. Ebendas. 906 wendet er sich gegen die Rede derjenigen, welche die Götter für bestechlich erklären und meinen, dass sie nachsichtig gegen die ungerechten und unrecht handelnden Menschen seien, wenn jemand von dem mit Unrecht Erworbenen ihnen etwas abgebe. Das wäre ja, ruft er ironisch aus, als wenn die Wölfe den Hunden einen Theil des Raubes abgäben, diese aber, durch Geschenke befriedigt, ihnen räuberisch in die Heerden zu fallen gestatteten. Dem Kleinias legt er noch³⁾ etwa folgende Worte in den Mund: Wer auf der Meinung beharre, dass die Götter, die höchsten Wächter des Höchsten, von ungerechten Menschen in verruchter Weise gebotene Geschenke annähmen, den dürften wir wohl mit dem grössten Rechte unter allen in jeder Art von Gottlosigkeit Gottlosen für den Schlechtesten und Gottlosesten erkannt haben. Ja noch mehr. Plato verlangt⁴⁾, wohl wissend, dass „*veram amicitiam*“ und weiter ein gesundes Staatsleben „*nisi inter bonos esse non posse*“, dass nicht einmal ein tugendhafter Mensch, geschweige denn ein Gott, je von einem Verworfenen eine Gabe annehme. Darum sei natürlich das eifrige Bemühen der Gottlosen um die Götter ein ganz vergebliches. Schliesslich lässt er im Gorgias⁵⁾, „diesem Lehrgedichte der ewigen Vergeltung“ seinen theuren Lehrer sagen: „Unter Kronos nun galt für die Menschen folgendes Gesetz und gilt noch jetzt unter den Göttern, dass, wer von den Menschen gerecht und gottesfürchtig sein Leben verbrachte, nach seinem Tode nach den Inseln der Seligen ziehe, um von allem Uebel befreit in vollkommenem Glücke dort zu hausen; der Ungerechte und der Gottlose aber nach dem Kerker der Busse und Strafe, den sie Tartaros nennen, wandere“.

„In der That tritt denn auch nach Plato⁶⁾ im anderen Leben eine durchgängige Scheidung ein zwischen Guten und Bösen. . . . Gerade der Umstand, dass Plato so oft und so scharf die Gerechtigkeit Gottes betont, und sein Satz, dass Gott nicht Ursprung des Uebels in der Welt sein könne, zeigen uns den Grundgedanken der *leges*, dass alle Gesetze des Staates in der Tugend und diese wieder in der höchsten Vernunft ihren Grund haben müsse, und so findet er die letzten Gründe der Politik und der Gesetzgebung, dem religiösen Geiste des Dialoges entsprechend, in Gott selbst und seiner Gerechtigkeit.“

¹⁾ Legg. X. 931. — ²⁾ Ib. X. 904 E. — ³⁾ 907 B. — ⁴⁾ Ibid. IV. 716 E. —
 (⁵523 A. B. — ⁶⁾ Stöckl, „Speculative Lehre vom Menschen“. S. 352.

„Nur so kann Plato¹⁾ in diesem Werke alles Einzelne auf seine tiefsten, ethisch religiösen Gründe zurückführend, geistvoll den todten Buchstaben der Gesetze belebend, denselben eine feste Stätte in den Herzen der Menschen bereiten. Wer sein Leben für das Vaterland in die Schanze schlägt, der kann eines guten Platzes in der ewigen Seligkeit versichert sein; wer sich aber gegen den Staat vergeht, der wird die gebührende Strafe erhalten.“ Vgl. Phaed. 107 *D*; Apol. 41 sqq. Plato hat zuerst geahnt, was unsere erhabene Religion als einen ihrer höchsten Grundsätze ausgesprochen hat, dass nicht alle guten Werke vor Gott sittlichen Werth haben, sondern die eines reinen, gläubigen und nach Reinheit strebenden Herzens. „Den Göttern zu opfern und zu ihnen zu beten in der Absicht, dass sie uns geben, was wir brauchen, und dass sie von uns erhalten, dessen sie bedürftig sind, ist ihm nichts als ein gemeinnütziges Gewerbe, eine *ἐμπορικὴ τέχνη*, eine Art wohl berechneter Tauschhandel, der Gottes ganz unwürdig ist.“

6. Gott ist ferner überaus weise, ihm allein kommt der Name eines Weisen zu; daher heisst es im Phaedr.²⁾: *τὸ μὲν σοφὸν καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶν μόνῳ πρότερον τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἦτι τοιοῦτο μᾶλλον γε ἀντὶ (dem Solon und anderen) καὶ ἀρμόντιοι καὶ ἐμμελεστέρας ἔχοι.* Lys. 218 *A.*: *φαῖμεν ἂν καὶ τοὺς ἤδη σοφούς μηκέτι φιλοσοφεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ἄνθρωποι εἰσὶν οὗτοι.* Dieser hier zuerst auftauchende Gedanke wird in aller Schärfe im Sympos. 204 *A. B* geltend gemacht: *θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι· ἐστὶ γάρ* sc. *σοφός* und ein Gott, unberührt von Wünschen und Begierden, der alles Schöne und Gute in höchstem Maasse in sich hat. Derjenige also, welcher sich nicht mangelhaft bedünkt, begehrt auch das nicht, woran er keinen Mangel zu leiden glaubt. Das Philosophiren ist ihm ein Mittleres, da Götter oder auch vollendete Weise jenes Strebens nach Weisheit nicht bedürfen, Unwissende oder Thoren aber es nicht kennen. Aehnlich bemerkt er Tim. 51 *D. E*, nur Götter und eine nicht zahlreiche Gattung von Menschen seien der Einsicht theilhaftig.³⁾

Gleich im ersten Buche seiner Gesetze gibt Plato uns eine Rangordnung der Tugend. Auch hier nimmt den ersten Platz die Weisheit oder die Vernünftigkeit ein, welche, ganz in der religiösen Ausdrucksweise des Werkes, das erste aller göttlichen Güter genannt wird. Letztere blicken aber alle auf die Vernunft — *νοῦς* — als ihre Führerin. Die Tugend hat also in der alle Dinge regierenden, göttlichen Vernunft ihre starken Wurzeln und ihr wahres Leben. Der Mensch ist nach legg. 644 *D* wie eine Drahtpuppe im Widerstreit der

¹⁾ Steinhart bei Müller a. a. O. VII. 187. — ²⁾ 278 *D*. — ³⁾ Vgl. Apol. 33 cap.; ibid 23 *A*. Aehnlich Aristot. Met. I. 2.

Leidenschaften gewaltsam bald hierhin, bald dorthin gezogen; erst der den Trieb beherrschende λογισμός, „das goldene und heilige Leitzeug der Vernunft“ hebt sich zum Bewusstsein höherer, allgemeiner Zwecke. Diese Leitfäden aber überkam der Staat von einem Gotte oder einem „des“ im Sinne von „hierin“ Kundigen. Steinhart bemerkt ¹⁾ zu dieser seltsamen Stelle: „Der Gedanke, dass der Mensch ein Spielzeug der Götter sei, hat denselben herben Beigeschmack wie die den Plato augenblicklich übermannende Verzweiflung an der Nützlichkeit alles Wirkens für Menschenwohl im siebenten Buche.“ ²⁾ In der Selbstvertheidigung des Sokrates ³⁾ lässt der edle Schüler seinen weisen Lehrer und Meister, welcher in wahrhaft sittlicher Tapferkeit standhaft ausharrt auf dem Posten, den er infolge ernstlicher Selbstprüfung als den von Gott ihm angewiesenen erkannt hat, folgendermaassen reden: „Die Anwesenden glauben gemeiniglich, ich sei selbst darin weise, worin ich einen anderen seiner Unwissenheit überführe; in Wahrheit aber möchte darin der Gott weise und das der Sinn jenes Ausspruchs sein *ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγον τινὸς ἀξία ἐστὶ καὶ οὐδενὸς*“. Im Phileb. 65 *A* behauptet Plato, die Einsicht sei entweder dasselbe mit der Wahrheit oder das ihr Aehnlichste und Wahrhaftigste, und unter allem Seienden könne wohl niemand etwas Abgemesseneres finden als Nachdenken und Einsicht. Die Weisheit wird legg. 966 *B* sogar für Gott selbst genannt; denn es heisst: „Die Weisheit waltet über alles, was sie angeordnet hat.“ Vgl. hierzu noch die schon oben angeführte Stelle aus dem Phädrus 246 *C*: „Das Göttliche ist schön, weise, gut und alles, was diesem ähnlich ist.“ Die Vernunft ist aber nach Plato ein Geschenk der Gottheit. Gott muss also noch mehr sein, als das, was wir Vernunft nennen: Θεοῦς ⁶⁾ οὐ λανθάνει ἐκάτερος ἀντιῶν (Θεοφιλῆς καὶ Θεομισῆς sc.) οἴδοιτέ ἐστιν. Aus dem Parmenides vgl. man noch hierzu 134 *C*, wo die ἀκριβεσιᾶτη ἐπιστήμη Gottes auf's stärkste betont wird.

(Schluss folgt.)

¹⁾ Anmerk. 150, Müller a. a. O. Bd. VII. 372. — ²⁾ Vgl. hierzu *ibid.* 803 *C*, 804 *A—C* und S. 375 dieser Abhandlung. — ³⁾ 23 *A—B*. — ⁶⁾ *Rep.* 612 *E*.