

# Der Ordensgedanke außerhalb des Christentums.

Eine geschichtsphilosophische Studie.

Von J. Lortzing.

(Fortsetzung).

## 6. Platon als Mystiker.

Die Frage, ob wir bei der platonischen Philosophie von Mystik reden dürfen, ist für unseren besonderen Zweck von Wichtigkeit, weil die christliche Mystik von jeher ganz wesentlich Ordensmystik war und das Kloster ihre wahre Heimat nennen darf. „Die Geschichte der Mystik und des Mönchtums sind für das ganze Mittelalter verbunden“<sup>98</sup>). Schon Origenes verband ja — nach Heussi S. 45 — Askese und Mystik. Wenn also Platon den Mystikern beizuzählen wäre, oder sich wenigstens eine mystische Seite in seinem philosophischen Denken nachweisen ließe, so würde das eine weitere Berührung des Platonismus mit dem Ordensgedanken sein. Nun ist aber diese mystische Seite in der Tat nachweisbar. Die Leugner dieses mystischen Einschlags übersehen den Zusammenhang des platonischen Philosophierens mit der Orphik und mit dem Mystiker Heraklit<sup>99</sup>). Wir wissen, daß Platon, wie bereits bemerkt, ehe er Sokrates kennen lernte, ein Schüler des Herakliteers Kratylos gewesen war<sup>100</sup>). Schon Heraklit hatte „neben und statt der sinnlichen Welt mit ihren Gegensätzen und der Flucht der wechselnden Erscheinungen tieferen Zusammenhängen nachzugehen gelehrt. Die Rätsel der Logoslehre waren es auch, die den jungen Feuergeist (Platon) besonders beschäftigten, ihm die Ahnung einer unsichtbaren Welt zur Gewißheit brachten und die Möglichkeit transzendenten (jenseitigen) Forschens und Wissens erwie-

<sup>98</sup>) Schubert, S. 130.

<sup>99</sup>) Über Heraklit als Vorläufer Platons s. GPhW S. 277 ff.; über seine religiöse Mystik S. 287.

<sup>100</sup>) Aristoteles, *Metaphysik* (τῶν μετὰ τὰ φυσικά A, p. 987 A).

sen“. „Auf den jungen Platon wirkten die poetischen Anschauungen Heraklyts von dem lebendurchfluteten All mächtig ein, und es war ihm unmöglich, auf das Suchen der Einheit zu verzichten, die — — — im Werden und im Handeln, im Denken und im Wollen alles zusammenhält“ (E. Schwartz)<sup>101)</sup>. Nun fühlte sich aber H. nicht als Mann der Wissenschaft, die in mühsamer Forscherarbeit die Wahrheit findet, sondern als Seher, „der das Letzte über die Welt verkündet“<sup>102)</sup>, und seine Lehre macht nicht den Eindruck wissenschaftlichen Ergebnisses, sondern den des unmittelbar Geschauten, der Intuition. Die Beschreibung aber ist das Wesen der Mystik. Zwar hat Platon die Vorstellung Heraklits von einer übersinnlichen Welt des Logos nicht selbst „erschaut“, er hat sie von diesem übernommen<sup>103)</sup>, wobei allerdings der Schluß des VII. Briefes nicht außer Acht gelassen werden darf, wonach bei ihm eine angeborene innerliche Verwandtschaft mit dem Sittlichen und dem Schönen bestanden hat. Aber er hat dann selbst in einem jahrelangen Werdegang den Weg der Intuition des Schauens gefunden. Das Metaphysische, Übersinnliche, Überweltliche, Jenseitige war nicht sein Ziel, sondern sein Ausgangspunkt. Was er suchte, war nicht das Metaphysische, sondern der Weg von der Sinnenwelt zu diesem. Von den ethischen Begriffen des Sokrates ausgehend<sup>104)</sup>, nahm er seine Zuflucht zu der „zweitbesten Fahrt“, d. h. zur Begriffsbildung, um in den Begriffen (Logoi) das wahre Wesen der Dinge zu erforschen<sup>105)</sup>. Er fand in ihnen die Ideen, das „Seiende“, nach dem die Sinnendinge benannt werden<sup>106)</sup>, und erkannte so die Begriffe des Schönen, Guten, Gerechten an sich und das Gute, das Agathon, als die letzte Ursache aller Dinge<sup>107)</sup>. Hier ist freilich erst von einer Erkenntnis der höchsten Ideen durch Schlußfolgerungen, also auf dialektischem, auf wissenschaftlichem Wege, nicht von einem Schauen die Rede, aber wenn unser Philosoph von einer „zweitbesten Fahrt“ spricht, so setzt er eine

<sup>101)</sup> EAW S. 43.

<sup>102)</sup> Eibl S. 11.

<sup>103)</sup> Es ist daher nicht richtig, wenn es EAW S. 45 heißt: Pl. habe vor seinem Zusammentreffen mit Sokrates „intuitiv“ seine übersinnliche Welt schon geschaut. Er schloß sich vielmehr an seine Vorgänger an.

<sup>104)</sup> Aristoteles 987 AB; Vgl. *Gorgias* Kap. 14.

<sup>105)</sup> *Phaidon* Kap. 47 a. E.; 48; 99 DE. Wir nehmen an, daß Pl. hier in Wahrheit seinen eigenen Werdegang beschreibt.

<sup>106)</sup> Aristoteles 987 B.

<sup>107)</sup> *Phaidon* Kap. 49; 100 BC. Auch Frank (S. 111) nimmt an, daß das *Agathón* hier gemeint sei.

„erstbeste“ voraus, und das kann nur der mystische Weg des Schauens, der Intuition, sein. Zum Beweise dessen gehen wir nunmehr auf Platons Verhältnis zur Orphik ein. Am tiefsten waren in seine Seele neben den Heraklitischen Orakelworten orphisch-pythagoreische Jenseitsbilder eingedrungen, die er vermutlich schon als Knabe, etwa aus den Eleusinischen Mysterien, kennen gelernt hatte und die kein Rationalismus dauernd in ihm töten konnte<sup>108</sup>). Nun spricht aber Platon in demselben Werke, dem wir soeben das Zitat über die „zweitbeste Fahrt“ entnahmen, es selbst ganz deutlich aus, daß die dabei vorauszusetzende „erstbeste Fahrt“ die der Mystik, des Mysteriums, des Schauens ist. Unverkennbar spielt er auf die Orphischen Mysterien an, wenn er<sup>109</sup>) sagt: „Es scheinen die, welche uns die Weißen<sup>110</sup>) gestiftet haben, gar keine üblen Leute gewesen zu sein; vielmehr scheinen sie uns zu verstehen zu geben, daß, wer ungesühnt und ungeweiht<sup>111</sup>) in den Hades gelangt, in dem Pfluß liegen bleibt, aber der Gereinigte und Geweihte<sup>112</sup>) wird, wenn er dort ankommt, bei den Göttern wohnen. Denn wie es heißt, gibt es ja viele Stabträger<sup>113</sup>) aber nur wenige Bacchanten<sup>114</sup>). Und das sind nach meiner Meinung keine anderen als die echten Philosophen<sup>(115)</sup>. „Echte Philosophen“ aber sind für Platon die, welche bis zur Erkenntnis des „Guten und Schönen an sich“, des Agathon, „des guten und einsichtsvollen Gottes“<sup>(116)</sup>) vorgedrungen sind. Wenn Platon diese mit den in die Mysterien Eingeweihten und mit den rasenden Bacchanten vergleicht, so handelt es sich hier nicht mehr um ver-

<sup>108</sup>) EAW S. 44.

<sup>109</sup>) *Phaidon* Kap. 5.

<sup>110</sup>) *Τελετάς*. Richtig bemerkt Apelt Note 30, S. 138: „Durch die Reinigungen und Weißen der Mysterien versicherte man sich einer seligen Zukunft nach dem Tode. Hier sind nicht die Eleusinien, sondern die Sühnen und Weißen der Orphiker gemeint“.

<sup>111</sup>) ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος.

<sup>112</sup>) *Τετελεσμένος*.

<sup>113</sup>) Träger des ἄρσθηξ, des Stabes, den die Bacchanten bei den Bacchusfesten trugen (Apelt).

<sup>114</sup>) *Βάκχοι*. Nach Apelt S. 138, Note 31 Sinn: „Es gibt viele, welche die Mysterien feiern, aber wenige, die des wahren Segens derselben teilhaftig werden“.

<sup>115</sup>) *Οἱ περιλοσοφηκότες ἀρσῶς*. Pl. läßt also die Mysterien-Begeisterung hier nur vergleichsweise, als Analogie zur Begeisterung des Philosophen, gelten. Über die Praxis der Mysterien, sofern dadurch die „Gerechtigkeit“ ersetzt werden soll, hat er sich im „Staat“ (II, 7: 264 B ff.) sehr abschätzig ausgesprochen.

<sup>116</sup>) Kap. 28; 80 D; vgl. Kap. 49, 100 B C.

nunftmäßiges Erkennen, um diskursives Denken, das mit dem Verstande die Dinge erfaßt und begreift, sondern um Intuition, um begeistertes unmittelbares Schauen. So läßt er im *Gastmahl*<sup>117)</sup> Diotima in deutlicher Anspielung auf die Mysterienweihe sagen: „in diese Liebesverhältnisse (die geistige Zeugung durch Belehrung) kannst du, o Sokrates, vielleicht eingeweiht werden; was aber das Vollkommene und die Schauung der Geheimnisse betrifft, so dürftest du dazu (d. h. zum Verstehen im Diesseits) wohl kaum imstande sein“. Nach dem folgenden meint aber Platon „das weite Meer des Schönen“. Er nennt das Agathon, das Gute, eben deshalb so gern „das Schöne“, weil diesem nicht mit dem begrifflichen Denken beizukommen ist, weil es vielmehr unmittelbar vom vernünftigen Teil der Seele<sup>118)</sup> intuitiv erfaßt, also geschaut werden muß. Es ist daher ganz natürlich, daß im *Gastmahl*, wo das Schöne behandelt wird, das „Schauen“ so stark hervortritt. Wenn jemand sich von der Vielheit (des Schönen) entfernt „und behufs Erlangung echter Knabenliebe (siehe Note 65) aufsteigt und jenes Schöne zu schauen beginnt, der dürfte nahezu schon das Ende, das Letzte, Höchste berühren<sup>119)</sup>. Beim Schauen des Schönen beginnt erst das wahre Leben — — —. Wenn es jemandem zuteil wird, das Schöne an sich in seiner Lauterkeit und Reinheit und unvermischt mit sterblicher Nichtigkeit, also nur das Göttlich-Schöne in seiner Einzigartigkeit zu schauen, führt er kein unnützes Leben“. Man wird bei diesen Äußerungen unseres Philosophen über die „Beschauung“ umso mehr an die große Ordensfrau und Mystikerin, die heilige Therese von Avila, erinnert, als bei ihr ebenso wie bei Platon die Beschauung nicht müßig sein läßt, sondern zu erhöhter Tätigkeit führt. Platon fährt fort: „Er erzeugt keine Schattenbilder der Tugend, sondern wahre Tugend, da er ja das Wahre berührt, und wenn irgendeinem, so steht es ihm zu, gottgeliebt und unsterblich zu werden“<sup>120)</sup>. Die Wissenschaft, die Dialektik, führt nicht zur wirklichen Erfassung des Höchsten, „sie leidet Schiffbruch“, es bedarf eines anderen Mittels, der Intuition<sup>121)</sup>. Diese gleicht dem plötzlichen Aufblitzen eines Feuers, eines Lichtes,

<sup>117)</sup> Kap. 28; 209 E, 210 A.

<sup>118)</sup> Leisegang HG. S. 191 f.

<sup>119)</sup> *Gastmahl* Kap. 29; 211 B. Über das „stirb und werde“ bei Heraklit s. GPhW S. 302; Eibl S. 11.

<sup>120)</sup> 211 C—212 A.

<sup>121)</sup> Howald S. 36 f. nach Pls VII, Brief.

„das nach seiner Entstehung automatisch fortbrennt“<sup>122</sup>). Wenn jemand noch so gelehrig ist, stellt sie sich doch nicht ein, wenn man „dem Gerechten und dem übrigen Schönen nicht verwachsen und verwandt ist“, aber auch nicht, wenn man bei solcher Verwandtschaft ungelehrig ist<sup>123</sup>). Das klingt wie eine Ahnung der von den christlichen Ordensmystikern vertretenen Anschauung, daß die Beschauung „eine umsonst verliehene Gnade“ (*gratia gratis data*) ist. — Wie bei den christlichen Ordensmystikern steht auch bei Platon neben der „Beschauung“ die „Verzückung“, die Ekstase<sup>124</sup>). Wir hörten ihn schon oben (Seite 73) die echten Philosophen mit den göttbegeisterten Bachanten vergleichen, im *Phaidros* spricht er von der Verzückung als der Seelenstimmung des für das Schöne Begeisterten<sup>125</sup>) und bezeichnet diese als die vierte Art des Wahnsinns. Der Weise gilt der Welt als verrückt; seine Seele wird beschwingt, er weilt mit seinem Gedächtnis<sup>126</sup>) nach Möglichkeit bei denjenigen Dingen, „bei denen er Gott seiend göttlich ist“. Ein solcher Mensch wird in Wahrheit „vollkommen“<sup>127</sup>) im Sinne der Mysterien, als ein in die Weihe eines „Vollkommenen“ „Eingeweihter“. „Verläßt er den Bereich der menschlichen Bestrebungen und schließt sich an das Göttliche an, so wird er von der Menge als ein Verrückter gestraft; es entgeht ihr, daß er ein Begeisterter<sup>128</sup>) ist“<sup>129</sup>). „Ein Begeisterter“, der in erhobenster Stimmung das Göttliche mit dem Verstande unmittelbar zu erfassen sucht, aber kein der Welt Entrückter; diese Stufe verlegt Platon vielmehr ins Jenseits. Bei der Erinnerung an die einst in der höheren Welt der Ideen geschaute wahre Schönheit wird er beschwingt und auffliegend sehnt er sich hinaufzufliegen (zur oberen Welt), wo er vor seiner Geburt weilte. Und da er das nicht vermag, blickt er wie ein Vogel, unbekümmert um die Dinge hier unten, hinauf und wird deshalb beschuldigt, im Wahnsinn befangen zu sein<sup>130</sup>). Die Wenigen, deren Erinnerungsvermögen stark genug ist, geraten

<sup>122</sup>) VII. Brief, 341 D.

<sup>123</sup>) 344 A.

<sup>124</sup>) *Leisegang* HG S. 187 ff.: „Die Ekstase bei Platon“.

<sup>125</sup>) Kap. 19; 241 E; Kap. 20 a. E.; 243 AB.

<sup>126</sup>) Die bekannte Anschauung Pls von der „Wiedererinnerung“ der Seele, die sich beim Anblick der körperlichen Schönheit des bei ihrem früheren Weilen in der Ideenwelt Geschauten erinnert.

<sup>127</sup>) *Τέλειος*, t. t. für die in die Mysterien Eingeweihten.

<sup>128</sup>) *Ἐνθουσιάζων*.

<sup>129</sup>) 249 CD, Kap. 29.

<sup>130</sup>) 249 D.

außer sich. In ihrer früheren Existenz zeigte sich die Schönheit in ihrem Glanze, als sie im glücklichen Reigen der Götter den seligen Anblick genossen und die Weißen empfangen zu dieser Schau, die man als die seligste bezeichnen darf<sup>131</sup>). Damals feierten wir Orgien als „Eingeweihte“ und „Schauende“ im reinen Glanze, unberührt von den Übeln des Diesseits und waren noch nicht wie jetzt an den sogenannten Leib gefesselt wie Austern in der Schale<sup>132</sup>). — Wir sehen hier wieder, wie tief Platon die Wahrheit geahnt hat. Er erkennt das Unzureichende der nur auf natürlicher Grundlage ruhenden Beschauung und Verzückerung, er ahnt, daß dieser das eigentlich Wesentliche fehlt; er wußte nicht, daß dieses Fehlende die Gnade sei, aber er verlegt die wahre Beschauung und Verzückerung ins Jenseits, in das Gebiet einer höheren, rein geistigen Welt. Ekstase im eigentlichen Sinne, d. h. mit völliger Loslösung vom Leiblichen schon im Diesseits gibt es bei Platon noch nicht; sie erscheint ihm als unmöglich, „daher Sehnsucht des Philosophen nicht nach Ekstase, sondern nach dem Tode“<sup>133</sup>). Erst der Neuplatonismus kennt die eigentliche Ekstase im Diesseits. Trotzdem ist Platon „der Schöpfer der philosophischen Mystik“ geworden, er, der den Hymnus auf den „göttlichen Wahnsinn“ angestimmt hatte, auf den Aufschwung der Seele ins Reich der Ideen, aus der Welt des Werdens in die Welt des Seins. Und „Jahrhunderte später feierte die platonische Mystik im Neuplatonismus eine Auferstehung, die zugleich einen so umfassenden und tief gegründeten Neubau darstellte, daß in den kommenden Jahrtausenden kein Mystiker auftrat, dessen Lehren sich nicht auf den Neuplatonismus und durch diesen auf Platon selbst zurückführen ließen“<sup>134</sup>). Und damit hätten wir eine der wichtigsten Verbindungslinien zwischen Platon und dem christlichen Ordenswesen durch die Berührung der Ordensmystik mit der platonischen Mystik gezogen<sup>135</sup>). Aber es gibt zwischen beiden, wie der Leser sogleich sehen wird, noch tiefere Beziehungen.

<sup>131</sup>) 250 B.

<sup>132</sup>) Kap. 30 a. E.; 250 BC.

<sup>133</sup>) Leisegang HG S. 192 f. Ich stimme Ueberweg (I, 127) zu, wenn er die Deutung des „plötzlich aufsprühenden Funkens der Erleuchtung“ (Brief VII, 341 CD) als Ekstase nicht gelten lassen will.

<sup>134</sup>) S. 200.

<sup>135</sup>) Über die Frage, ob Pl. ein Mystiker gewesen, s. Leisegang PDG S. 61 ff. Die Frage, wie er zum Mystiker geworden, beantwortet L. S. 189 dahin, daß seine Zweiweltenlehre geradewegs zur Mystik führen mußte. Er macht auf

## 7. Platon und Sankt Benedikt.

In der „Einführung“ haben wir bereits auf den wesentlichen Charakterzug hingewiesen, der diese beiden Männer miteinander verbindet. Beide waren Pneumatiker, Begeisterte, Enthusiasten. Der wesentlichste Zug des einen war ein Ergriffensein von der Idee des Guten, der des anderen ein Ergriffensein von Christus. Beide vereinigten ferner das beschauliche mit dem tätigen Leben und suchten diese Doppelstellung auch bei der von ihnen gegründeten und geleiteten reformatorischen Gemeinschaft durchzuführen. Hierzu kommen noch einige wichtige Einzelheiten. Beide forderten die bereits erwähnte dreifache „Umwendung“, vom Bösen zum Guten, von der Welt zu Gott, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren. Beide lebten in einer Zeit der Auflösung, und beide schufen in der von ihnen gegründeten Gemeinschaft einen neuen Mittelpunkt, dem sich die besten und brauchbarsten Elemente anschlossen, um von innen heraus eine Reformation anzubahnen. Wenn ihre Durchführung dem heidnischen Philosophen nicht gelang, so lag das an dem Fehlen der nötigen Voraussetzungen innerhalb des Griechentums. Der Wille zur Reform war jedenfalls da. In ihm kamen beide ebenso überein wie in den Hauptgrundsätzen, auf denen sie ihr Lebenswerk aufbauten, 1. in der ethischen Einstellung, 2. in der Einheit von Religion und Sittlichkeit, 3. in der Überzeugung, daß das Sitt-

---

den Zustand der geistigen Konzentration bei Sokrates (*Gastmahl* 175 A—C) aufmerksam, wobei es sich allerdings nicht um eine eigentliche Ekstase handelt. HG S. 263 schreibt L.: „nur ein kleiner Schritt trennt Pl. von einer konsequenten Ausbildung einer mystischen Lehre von Hl Geist“. Nach S. 262 vereinigten sich bei Pl. zwei verschiedene Geistesrichtungen, Sokratik und Orphik: „Eine solche Synthese konnte nur vorübergehend in einem Kopfe vollzogen werden, in dem sich Rationalismus und Mystik einigermaßen das Gleichgewicht hielten. In der Folgezeit konnte immer nur das eine oder das andere Motiv der platonischen Philosophie zur Geltung kommen“. Der Sprung aus der Sokratik in die Mystik erfolgt nach L. durch den Akt der „Wiedererinnerung“. Howald, *Die Briefe Platons* S. 44 hält Pl.s Mystik für identisch mit derjenigen der späteren griechischen Mysterien und des Neuplatonismus und nimmt eine Verwandtschaft mit der Mystik des Orients an. Der auf den Menschen überspringende Erkenntnisfunke (s. auch S. 43) verursacht einen „Zustand erhöhter Sensibilität, ein Erregungszustand stellt sich ein“. Diese Mystik ist „jener geistig-sinnliche Eros, jener Taumel der geistigen Freundschaft“. Derselbe meint HPh III S. 40, Pl. sei durch den Mißerfolg bei der Erziehung des jüngeren Dionysios an der Möglichkeit einer Erfassung der jenseitigen Begriffswelt auf dem Wege der Dialektik (also an der „zweitbesten Fahrt“) irre geworden, habe den Weg der Intuition eingeschlagen und sei zum Mystiker geworden.

lich-Religiöse einer Gemeinschaft bedarf, um sich voll auswirken zu können.

1. Über die ethische Einstellung der platonischen Philosophie ist an anderer Stelle bereits gehandelt worden. Philosophie ist für Pl. nicht nur ein Wissen, sondern zugleich Richtschnur des Lebens (Natorp, S. 136)<sup>136</sup>). Das zieht sich durch sein ganzes Schrifttum, von den ersten Versuchen in den Werken der Frühzeit<sup>137</sup>) bis zu den im Alter geschriebenen *Gesetzen*. Ja, wie das so oft geschieht, kehrt auch Platon hier zu seiner „ersten Liebe“, dem Reinethischen, zurück. Zeigten sich im *Euthyphron*<sup>138</sup>) die ersten Ansätze zur Ideenlehre, so geht Pl. in den *Gesetzen* ganz darüber hinweg<sup>139</sup>) und ist in seiner ethischen Einstellung ganz Sokratiker wie kaum in einer anderen Schrift. Der hier gezeichnete „zweitbeste“ Staat baut sich durchaus auf dem Sittlichen und auf der Tugend auf. Die staatliche Erziehung hat sittlichen Charakter; sie richtet sich von Kindheit an auf die Tugend, „die begierig macht und uns lieben lehrt, ein vollkommener Bürger zu werden“<sup>140</sup>). Sie will dem Staat gute Männer liefern<sup>141</sup>) und lehrt die Jugend, „das Hassenswerte zu hassen und das Liebenswerte zu lieben“<sup>142</sup>). Der Zweck, den alle Gesetze im Auge haben, ist die Tugend<sup>143</sup>). Die gleiche ethische Einstellung treffen wir an in der Regel des hl. Benedikt. Insbesondere das vierte Kapitel mit seinen sittlichen Vorschriften beweist das. „Die Gebote Gottes täglich in Werken erfüllen“

<sup>136</sup>) Nach *Charm.* 170 E ist die „Besonnenheit“ die „Wissenschaft der Wissenschaften“, ja die eigentlich einzige Wissenschaft. Vgl. Apelt zu *Theaitet* Note 6, S. 152: „Die platonische Philosophie ist eine im innersten Kerne praktische“.

<sup>137</sup>) *Protagoras, Laches, Lysis, Charmides, Eutyphron*, Eibl S. 45, wozu nach E. Hoffmann (PDG Note 1 zu S. 30 f.) noch *Jon, Hippias min., Apologie und Kriton* kommen.

<sup>138</sup>) Nach Eibl a. a. O.

<sup>139</sup>) Es ist mir unverständlich, wie E. Hoffmann (EAW II, 6, S. 49) behaupten kann, aus 643 B—645 C; 804 A—803 B ergebe sich, daß Pl. „von den grundsätzlichen Positionen der Ideenlehre nichts preisgegeben“ habe. Die Sache mag an sich schon stimmen, aber an den angeführten Stellen vermag ich keine Spur von der Ideenlehre zu entdecken. Vgl. Ueberweg I, S. 339.

<sup>140</sup>) 643 E.

<sup>141</sup>) 641 B f.

<sup>142</sup>) *Gesetze* II 1; 653 B u. E.; vgl. 718 C: Der Gesetzgeber muß Sorge tragen, daß die Bürger der Tugend gegenüber möglichst willig sind. Der Herrscher und der Gesetzgeber müssen das Ziel im Auge haben, die vierteilige Tugend (Einsicht, Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit), die aber eine Einheit darstellt. 962 D; 963 A—C; 964 B X.

<sup>143</sup>) 828 D, 829 A.

(S. 25 u.), in diesem kurzen Satz läßt sich die ganze Regel zusammenfassen. Der Abt, so heißt es S. 17 oben, darf nichts lehren, anordnen oder befehlen, „was außerhalb der Gebote Gottes liegt“. Auch darin kommen beide überein, daß sie die sittliche Vollkommenheit erstreben. Nur der kann nach Platon glücklich leben, der Unrecht weder zufügt noch leidet; dazu ist jedoch nur der imstande, der vollkommen gut geworden ist<sup>144</sup>). Es ist „das Richtigste und Wichtigste, daß man als ein wahrhaft Guter nach einem rühmlichen Leben trachtet; anders geht es nicht, wenigstens wenn man ein vollkommener Mann (vgl. Eph. 4, 13) werden will“<sup>145</sup>). Nach der Regel Benedikts aber läuft man „im Fortschreiten des geistlichen Wandels — mit erweitertem Herzen in unaussprechlicher Süßigkeit der Liebe den Weg der Gebote Gottes“ (S. 16). Auf den zwölf Stufen der Demut (S. 30—37) gelangt der Mönch „alsbald zu jener Liebe Gottes, die, vollkommen geworden, die Furcht vertreibt“, so daß er alles „ohne Mühe gleichsam natürlich“ aus Liebe zu Christus und aus Freude an der Tugend vollbringt (S. 38). Eine formale Übereinstimmung zeigt sich darin, daß das vierte Kapitel der Regel eine Entfaltung der zehn Gebote ist<sup>146</sup>), und daß man in den „Gesetzen“ die Vorschriften des Dekalogs in veränderter Form wiederfinden kann. — 2. Doch es handelt sich hierbei nicht um eine rein ethische Sittlichkeit und Tugend, sondern um die Tugendübung auf religiöser Grundlage, um die Einheit von Religion und Sittlichkeit. Wenn die Kolonisten einer zu gründenden Musenstadt eingetroffen sind, wird man sie in folgender Weise anreden müssen: „Gott hat den Anfang, das Ende und die Mitte aller Dinge in der Hand und bei seinem Umherwandeln geht er seiner Natur gemäß den geraden Weg. Hierbei begleitet ihn die Gerechtigkeit als Rächerin derer, die hinter dem göttlichen Gesetz<sup>147</sup>) zurückbleiben. Und wer glücklich leben will, der schließt sich ihr in Demut und Sittsamkeit unmittelbar an,“ während der Hoffärtige, Überhebliche, Selbstherrliche von Gott verlassen wird<sup>148</sup>). Das gottgefällige Verhalten ist das Maßvolle, das Maß aber ist Gott<sup>149</sup>). Daher ist „der Maßvolle

<sup>144</sup>) XII, 5.

<sup>145</sup>) 963 A; XII, 11.

<sup>146</sup>) Das ist um so bedeutsamer als Bisinger (PDG S. 184) nachgewiesen hat, daß Pl.s Quellen für die *Gesetze* das antike griechische Staatsleben, besonders das athenische, und die griechischen Staatslehren gewesen sind.

<sup>147</sup>) Über den göttlichen Ursprung der *Gesetze* bei Pl. s. 645 B.

<sup>148</sup>) 715 E, 716 AB.

Gott lieb, weil ihm ähnlich, der nicht Maßvolle ihm unähnlich, uneins mit ihm und ungerecht“. Die Gottesverehrung durch Opfer, Gebete und dergleichen ist deshalb für die Guten vortrefflich, nicht aber für die Schlechten<sup>149)</sup> (also keine Frömmigkeit ohne Sittlichkeit). Denn der Schlechte ist unrein an der Seele, während der Gerechte rein ist. Von unreinen Händen kann aber kein Gott Geschenke annehmen<sup>151)</sup>. Andererseits aber auch keine Sittlichkeit ohne Frömmigkeit. Die „Wächter“ der Stadt müssen sich in ihrer Kenntnis von den Göttern über den Durchschnitt erheben und die sichersten religiösen Überzeugungen hegen. Niemand darf zum „Wächter“ gewählt werden, der sich mit der Religion nicht angelegentlich beschäftigt hat<sup>152)</sup>; die „Wächter“ müssen „zuverlässig gottesfürchtig“ sein<sup>153)</sup>. In der Benediktinerregel (Kap. 4) steht an der Spitze aller Gebote das Gebot der Gottesliebe, und überall blickt die religiöse Grundlage durch. Religion und Sittlichkeit stehen immer im Wechselverhältnis. So z. B., wenn es im „Vorwort“ (S. 13) heißt: „Siehe in seiner Güte zeigt der Herr den Weg des Lebens. Darum laßt uns mit Glauben und guten Werken uns gürten und unter der Führung des Evangeliums seine Wege wandeln“. Man gelangt nicht zu den Zelten des himmlischen Reiches, „wenn man nicht durch den guten Wandel dahin eilt“. — 3. Daß beide Reformatoren, die die Vorsehung in eine Zeit des Niederganges hineinstellte, Gemeinschaftsgründer waren und nur von einer Gemeinschaft eine Besserung erwarteten, steht außer Zweifel. Daß Pl. von vornherein die Absicht hatte, eine Gemeinschaft auserlesener Wißbegieriger um sich zu sammeln, um durch diese auf das Ganze zu wirken, hat er im VII. Brief klar ausgesprochen. Um die Politik, auf die seine Aufmerksamkeit sich von Jugend an richtete, richtig zu leiten, fehlte es ihm an Freunden und Mitarbeitern; überhaupt aber mußte er angesichts des augenblicklichen Verfalls sich vom politischen Treiben seiner Zeit zurückziehen; von der Philosophie allein erwartete er eine Besserung<sup>154)</sup>, zu deren Durchführung er eine philoso-

<sup>149)</sup> 716 C.

<sup>150)</sup> 716 D.

<sup>151)</sup> 716 E.

<sup>152)</sup> *Gesetze* 966 CD.

<sup>153)</sup> 967 E (XII, 14); vgl. übrigens das ganze X. Buch, 884 ff.

<sup>154)</sup> Zu meiner Freude bemerkte ich nachträglich, daß Wilamowitz in der Annahme dieser drei Motive sachlich mit mir übereinstimmt. Er läßt 1) S. 421 Pl.s Staat auf metaphysisch-psychologischer Grundlage ruhen, läßt

phische Genossenschaft nach pythagoreischem Muster gründete, innerhalb deren er nach dem VI. Briefe (s. Heft 4, S. 441) eine ähnliche Herrscherstellung einnahm, wie sie der Abt nach der Benediktinerregel bekleidet, die diesen als den Hirten, die Gemeinschaft als seine Herde betrachtet (S. 17). Diese Regel war ja wie die der Akademie eine Lebensordnung nicht für einzelne, sondern für eine Gemeinschaft. Wie dem Patriarchen des Mönchtums die sittlichen Vorschriften als „Werkzeuge der geistlichen Kunst“ galten, so die Gemeinschaft als ihre „Werkstätte“: Die Werkstätte aber, wo wir das alles ausführen sollen, sind die Mauern des Klosters und die Beständigkeit in der Gemeinschaft“ (S. 26). Diese bildet eine Familie, deren Vater der Abt ist (S. 16 unt.). Nach den trüben Erfahrungen, die Benedikt mit zuchtlosen Mönchen gemacht hatte, und angesichts der allgemeinen Verwirrung nach der Sintflut der Völkerwanderung, erschien ihm die Gründung einer neuen Gemeinschaft als ebenso notwendig wie einst dem Platon bei der Rückkehr von seiner ersten sizilianischen Reise nach Athen. „So müssen wir denn“, so heißt es im Vorwort (S. 15 unten), „eine Schule errichten“. Und diese „Schule“ sollte ebenso zur Erneuerung der Christenheit führen, wie Pl. einst durch seine „Schule“ die Umgestaltung des Staatswesens erhofft hatte. Und beide treten sich noch näher, wenn wir bedenken, daß, wie die weitere Untersuchung zeigen wird, der platonische Idealstaat sich mit dem augustinischen Gottesstaat berührt. Und wenn der Idealstaat durchaus militärisch organisiert war, so sollten (nach Bogler S. 95 f) die Benediktinerklöster „Werk- und Exerzierplätze zugleich sein, Stätten, von denen man sowohl mit den Waffen als auch mit bestimmten Mitteln für Christus, den Herrn, streiten lernt; wie ein Heer nach einem Reglement geübt wird, so sollten seine (d. h. Benedikts) Mönche kämpfen unter einer Regel; und wie ein Heer nicht ohne Befehlshaber stehen kann, so sollten auch seine Mönche im Kampf für den König Christus von einem Abt als Oberen (major) geleitet werden. Und wie die Pioniere und andere technische Truppen außerdem in manchen Sonderzweigen ihre bestimmte Ausbildung erfahren, so sollten

aber 2) die *Politeia* „im Hinblick auf sein engeres und weiteres Vaterland geschrieben“ sein, und sein Verfasser „hat praktische politische Ziele im Auge“. 3) S. 425 endlich heißt es: „Es ist offenbar, daß für ihn in der Konstruktion seines Staates Sparta vorbildlich gewesen ist“. Vgl. zu Nr. 1 S. 418 ff.; zu Nr. 2 S. 438; zu Nr. 3 S. 425 f.

seine Söhne eigens geschult werden in den Sonderübungen des zönotischen, d. h. des mönchischen Gemeinschaftslebens“. Dazu bedurfte es der Disziplin. Aber die Mönche sind, und darin gleichen sie den platonischen Wächtern, „Geiststräger“ ihrem Wesen nach (vgl. Note 172), „und so bedarf das Mönchtum als eine geistige Truppe, als ein pneumatisches Soldatentum als „*militia Christi*“ auch der Disziplin des Geistes. „Die Geisteswaffe aber, deren sich der Mönch in diesem Kampfe bedient, ist der Gehorsam“ (S. 96). Was Nietzsche den Kriegsleuten zurief „Eure Vornehmheit sei Gehorsam“, das gilt auch dem Mönch (S. 125). Und unbedingten Gehorsam forderte auch im platonischen Idealstaat der Vorgesetzte der „Wächter“.

Daß Platon nicht nur eine Studiengemeinschaft, sondern auch eine Kampfgemeinschaft vorschwebte, geht aus einer Stelle der *Gesetze* (906 A) hervor. In überraschendem Anklang an Eph. 6. 10 ff heißt es hier: „Da des Bösen in der Welt mehr ist als des Guten, so besteht ein „ewiger Kampf“, zu dem es einer „wunderbaren Wachsamkeit“ (vgl. Eph. 6, 18) bedarf und bei dem die „Götter“ unsere Mitkämpfer sind. Freilich flößen diese uns nicht etwa neue göttliche Kräfte ein, sondern wir wirken mit ihren Kräften zusammen durch die uns von Natur innewohnenden Kräfte. In diesem Punkte bleibt Platon naturgemäß hinter dem Christentum zurück wie das Menschliche hinter dem Gottmenschlichen. Daß dieser Kampf bei ihm in erster Linie von den „Wächtern“ geführt wird, also von einer Auslese der Bürgerschaft, das wird sich noch deutlicher zeigen, wenn wir weiter unten von dem Wächterstande reden und zugleich sehen werden, wie der urchristliche Gedanke des „Kriegsdienstes Christi“ in St. Benedikts Regel wieder aufgelebt ist.

## 8. Die drei Elemente oder Motive des platonischen „Staates“<sup>155)</sup>.

Wohl kaum ein anderer unter den platonischen Dialogen hat die Ausleger so angelegentlich beschäftigt und ihnen so viele Rätsel aufgegeben, wie sein Dialog über den Staat, und bei keinem gehen die Deutungen so weit auseinander. Sind ja doch die Gegensätze zu groß. Welch eine Zumutung, sich die Kriegerkaste zugleich als eine Genossenschaft von werdenden Philosophen (siehe weiter unten) vorstellen zu sollen, und welch ein wei-

<sup>155)</sup> 324 B: 326 C—325 B und dazu Howald, *Pls Briefe* S. 39 f.

ter Weg von dem Idealismus, der das ganze Werk durchwaltet, und den Bestimmungen des V. Buches, die uns den Staat als unerträgliche Zwangsanstalt mit Zuchthausluft erscheinen lassen. Es hat nicht an Versuchen gefehlt, hier einen Ausgleich zu finden. Indes erscheint es uns als richtiger, die Gegensätze bestehen zu lassen und aus den Gegensätzen die Wahrheit abzuleiten, daß Platon, welcher der Dreiordnung des Staates eine Dreiheit von menschlichen Seelenkräften gegenüberstellt, bei der Abfassung seines Werkes selbst von drei inneren Motiven geleitet worden ist, die ihn drei Elemente zu einem Ganzen zusammenfügen ließen, ohne daß er einen wirklichen Ausgleich gefunden hätte. Zunächst ist aus Platons im nächsten Abschnitt zu erörterndem Bekenntnis im 7. Brief zu entnehmen, daß er von Anfang an eine Reform der Polis im Sinne gehabt hat, und daß ihn bei dem Aufbau seines idealen Staatsgebildes die Polis immer vor Augen gestanden hat, daß er an diese Vorstellung als geborener Hellene und athenischer Bürger zwangsläufig gebunden war. Zugleich aber schwebte ihm ein Ideal des Staatwesens vor, das dem Himmel angehört<sup>156)</sup>, dessen Ursprung in der jenseitigen Welt der Ideen liegt und seiner idealen philosophischen Richtung ihren Ursprung verdankte. Ihm schwebte eine Gemeinschaft vor, die weit über die Enge der Polis und überhaupt über den Begriff des weltlichen Staates hinausging, eine Gemeinschaft, die denen, welche für sich allein zu schwach sind, um ihre Triebe zu beherrschen, die Möglichkeit bietet, sich ihr zu unterwerfen, so daß das Göttliche und Vernünftige sie wenigstens von außen her beherrscht<sup>157)</sup> und so die Seele in den besten Zustand versetzt wird, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Einsicht erwirbt. Im Staat herrscht also das Göttliche. Pl. verfolgt in erster Linie ethisch-religiöse, nicht politisch-soziale Ziele. Sein Staatwesen ist eine ideale, eine jenseitige Größe, die als ein geistlicher Kosmos zur Ideenwelt in einem ähnlichen Verhältnis steht wie das Universum als physischer Kosmos. Diese ethisch-religiöse Gemeinschaft wird ihrer Art entsprechend nicht von Staatsmännern, sondern von religiös-gerichteten Philosophen geleitet. Und zwar ist diese philosophische Anschauung von einer höheren, reingeistigen Gemeinschaft das eigentliche Grundmotiv, das wesentliche Element der Politeia.

Aber Platon war nicht nur Philosoph, er war auch Staats-

<sup>156)</sup> 592 A.

<sup>157)</sup> IX, 13; 59 BC.

mann, dem eine Reform der griechischen Polis vorschwebte und der zwar diese Reformation nur auf dem Wege der Philosophie bewerkstelligen zu können glaubte, aber zu sehr Hellene war, um sich vom Polis-Gedanken losmachen zu können. Es erging ihm ähnlich wie den Propheten Israels. Diese zeichnen ein ideales messianisches Zukunftsbild, aber dieses schwebt nicht in der Luft, es knüpft dauernd an die Zeitverhältnisse der Gegenwart, an die Einrichtungen und Zustände des israelitischen Volkes an. Platons Staatsmann gleicht dem Baum, der mit den Wurzeln aus der Erde, mit den Blättern aus der Luft und aus dem Sonnenlicht seine Nahrung zieht. Die beiden Linien des Staates und der geistigen Gemeinschaft laufen ständig durcheinander, und Platon versucht keinen Ausgleich zwischen beiden. Weil es uns aber darum zu tun ist, den geschichtlichen Nachwirkungen seiner Staatslehre nachzuspüren, müssen wir unsererseits beide Linien trennen, und das Doppelwesen des platonischen Staates in seine beiden Bestandteile, den Staat als politische Größe und die rein-geistige, ethisch-religiöse Gemeinschaft, voneinander lösen und jeden als besondere Größe betrachten.

Doch mit dieser Zweiheit der Motive ist es noch nicht genug. Jeder Leser des *Staates* wird den Eindruck haben, daß insbesondere das V. Buch den idealen Seiten des platonischen Staatsgebildes gegenüber einen jähen Absturz bedeutet. Hier finden sich jene Härten und Grausamkeiten, die uns ebenso abstoßen, wie die idealen Seiten uns anziehen: Geringschätzung des Handwerkerstandes, die Weibergemeinschaft<sup>158)</sup> und die Gemeinschaft der Kinder beim Wächterstande, so daß kein Vater sein Kind, kein Kind seinen Vater kennt, Auflösung des Familienlebens durch gemeinsames Wohnen, Speisen und Turnen der Männer und Frauen<sup>159)</sup>. Das Verhältnis der Geschlechter entspricht hier der Zuchtwahl bei den Tieren, was wie bei Jagdhunden, Vögeln und Pferden zur Verbesserung der Rasse dient, so daß „die Herde auf der Höhe bleibt“<sup>160)</sup>. Unzweifelhaft liegen hier Verlängerungen der Linien vor, die in der spartanischen Verfassung kurz angesetzt waren (vgl. Zeller PhG. II, 1, S. 417). Platon folgt in diesen und in anderen Punkten seiner Vorliebe für Sparta, die ihn veranlaßt hat, seinem idealen Bilde

<sup>158)</sup> *Staat* 457 CD.

<sup>159)</sup> Kap. 8 a. E., 458 c.

<sup>160)</sup> 459 A—D.

harte und fremde Züge einzuzeichnen. Er war Aristokrat, und die Kreise, denen er angehörte, waren Lakonenfreunde; auch sein Meister Sokrates gehörte zu den Bewunderern Spartas<sup>161)</sup>. Die athenische Demagogie stieß ihn so ab, daß er nicht einmal für so edle Persönlichkeiten wie Miltiades, Themistokles, Kimon, Perikles rechtes Verständnis hatte<sup>162)</sup>, dagegen die spartanischen Verhältnisse im hellsten Lichte betrachtete. Ohne Zweifel war das kasernenmäßige Zusammenleben der „Wächter“ in Pl.'s *Staat* der in Sparta herrschenden militärischen Ordnung nachgebildet, nur daß er auch die Frauen der „Wächter“ in diese Ordnung einbezog. Der Wächterstand entsprach der Kriegerkaste der Spartiaten<sup>163)</sup>. Die von ihm geforderte Staatsgesinnung,

<sup>161)</sup> Willing 121 ff.

<sup>162)</sup> Willrich 226. Dem wegwerfenden Urteil Pl.'s über die großen athenischen Staatsmänner der Vergangenheit im *Gorgias* (Kap. 71—74), insbesondere über Perikles (Kap. 71), von dem er behauptet, er habe die Athener faul, feige, geschwätzig und geldgierig gemacht, steht das mildere im *Menon* (Kap. 32—34) gegenüber. Vgl. Gomperz II, S. 302 ff., der S. 303 hieraus, wie ich glaube, unrichtig, den Schluß zieht, daß der *Menon* jünger sei als der *Gorgias*.

<sup>163)</sup> Um dem Leser ein objektives Urteil zu ermöglichen und ihm zugleich die Anklänge der platonischen Staatslehre an die spartanische Verfassung noch deutlicher zu machen, geben wir hier in Kürze das von H. Busolt (HKAW IV, 11, 2. Hälfte, achter Abschnitt, der Staat der Lakedämonier, S. 635—737) gezeichnete Bild wieder: 1) Die Phiditien oder Tischgenossenschaften (698), ursprünglich militärischer Charakter (698 ff.); die gemeinschaftliche Lebensweise, entstanden aus der Lagergenossenschaft während der Wanderung und Eroberung. „Diese Lebensordnung beseitigt die Üppigkeit und Habsucht, die Wurzeln der Zwiebrucht (vgl. *Staat* V, 12; 464 B f.) und begründet die Brüderlichkeit, die in Verbindung mit der Tapferkeit die Freiheit, das höchste Gut des Staates, sichert“. 2) Auch nach der Beziehung des eigenen Heims durch den Ehemann im 30. Jahre fehlten wesentliche Vorbedingungen für die Entwicklung eines engeren Familienlebens. Der Mann lebte in erster Linie für den Staat. „Stärker als das Band zwischen Mann und Frau wurde das zwischen Altersgenossen und Freunden, die vom 8. Lebensjahre an zusammengelebt hatten“ (S. 700). 3) Die Gleichheit der Erziehung beider Geschlechter (vgl. *Staat* V, 3 ff.), besonders Teilnahme am Sport (S. 701 = *Staat* V, 452 A ff.). 4) Weitherzige Auffassung der ehelichen Verhältnisse, Zulassung von Zeugungshelfern, Frauengemeinschaft (S. 702 = *Staat* V, 7; 457 CD). Die Art der Erziehung stählte den Körper der Frauen und beförderte die Geburt kräftiger Kinder, aber die spartanischen Mädchen galten im 4. Jahrhundert als locker, ungebunden, keck und dreist. Die Unfruchtbarkeit der spartanischen Ehen, veranlaßt durch das Ein- und Zweikindersystem, Abneigung gegen Erfüllung der Mutterpflichten, starke homosexuelle Neigungen (S. 702, vgl. 719). Sinken der Volkszahl; die Zahl der Spartiaten über 20 Jahre sank von 418 v. Chr. bis Mitte des 3. Jahrhunderts von 2500 (oder 2100) auf 700 (S. 726). Merkwürdig, daß Pl. diese Gefahr nicht erkannt hat, aber Aristoteles (S. 718) es aussprach, daß der spartanische Staat an der geringen Bürgerzahl zugrunde gehe.

der sich alles unterordnen mußte, war auf spartanischem Boden erwachsen (Gomperz II, S. 32). Gewiß wollen wir die Vorzüge der spartanischen Verfassung nicht verkennen. Wir haben sie oben bereits für unseren Zweck herangezogen, und Pl. hat ihr ja auch gute Seiten abgewonnen, z. B. die männliche Art der Bürgertugend, die Wehrhaftigkeit, die Einordnung des einzelnen in das Ganze, die besonders für Athen sehr notwendige Emanzipation der Frauen. Daneben aber hat er die Härten der spartanischen Gesetzgebung noch überboten und schon diese waren wahrlich schlimm genug. Willrich schreibt S. 79 über die durch die lykurgische Gesetzgebung herbeigeführten Zustände: „Alles, was anderswo das Leben verschönte und reich machte, sollte fortan Lakonien ferngehalten bleiben, damit die Spartiaten vor der Versuchung bewahrt würden, ihr Joch abzuschütteln, das ihnen unentbehrlich schien, wenn die herrschende Schicht der Vollbürger sich in ihrer Stellung behaupten sollte. Deren Zahl war schon z. Zt. der Perserkriege erheblich zusammengeschmolzen, und das konnte bei der geltenden Form des Familien- und Besitzrechtes auch nicht anders sein; nirgends in der Griechenwelt stand die Ehe auf einer tieferen Stufe als hier. — — — Gedeihlich konnte sich das Familienleben in Sparta kaum gestalten, da die Eheschließung nur der Erhaltung der Herrscherkaste dienen sollte. — — — Dem Wunsch, eine körperlich starke Kaste zu züchten, opferten sie (die Spartaner) außer jeglichem Streben nach höherer Bildung auch die sittlichen Werte der Ehe. Was konnte davon bleiben, wenn die Spartanerinnen zwar durch allerlei Sportübungen befähigt wurden, kräftige Kinder zu gebären, aber zugleich alle anderen Griechinnen an geschlechtlicher Zügellosigkeit übertrafen? Wenn der zeugungsunfähige Gatte sich durch einen Freund die notwendige Nachkommenschaft verschaffte, oder die unfruchtbare Frau es erleben mußte, daß ihr Mann sich von einem gefälligen Kameraden dessen Frau ausbat, um mit ihr Kinder zu erzeugen, die dann durch eine Erklärung vor dem König adoptiert wurden und neben dem Erbrecht auch das volle Bürgerrecht erhielten. Wie mochte das Verhältnis solcher Kinder zu den Eltern werden, vollends in dem gar nicht seltenen Fall, daß aus Sparsamkeitsrücksichten mehrere Brüder auf demselben Gut lebten und zusammen nur eine Frau hatten, deren Kinder dann als gemeinsamer Besitz galten?“ Das sind in der Tat Ansätze zu der von Platon im 5. Buch proklamierten Kinder-

und Weibergemeinschaft. Dazu kam die geradezu schändliche Behandlung der unglücklichen Heloten (S. 81 f.). Wir werden diese mit Platons Verachtung des dritten Standes, des „Nährstandes“, in Verbindung bringen dürfen. Dieser hat keinen Anteil an der staatlichen Erziehung noch irgendeinen politischen Einfluß. Unser Philosoph spricht eigentlich gar nicht von ihm, „Platon schweigt, und sein Schweigen ist ein beredtes“. Er entspricht dem „begehrlichen Teil“ der menschlichen Seele, und da dieser nach Platon von den höheren Seelenteilen beherrscht werden muß, so kann er sich das Verhältnis des dritten Standes zu den beiden höheren nur als das der Knechtschaft vorgestellt haben, und es liegt nahe, daß ihm hierbei die in untergeordneter politisch rechtloser Stellung lebenden Perioiken vorgeschwebt haben. Der große Philosoph verleugnete andererseits nicht seine athenische Herkunft, indem er das Los der Sklaven zu mildern suchte, denn in Athen wurden die Sklaven sehr milde behandelt. Man möchte am liebsten einen Schleier über diesen unerfreulichen Abschnitt seiner Staatslehre ziehen, der als ein Ausfluß seiner Sparta-Begeisterung zu betrachten sein wird. Aber auch Platons Abhängigkeit vom Polis-Begriff bedeutet eine Begrenzung und Einengung, in deren Folge die Bedeutung der platonischen Staatslehre für die Allgemeinheit sehr herabgesetzt wird. Die Hauptsache war für Platon eben nicht das staatsmännische, sondern das philosophische Motiv. Wenn er jene großen Leiter des athenischen Staates so geringschätzte, geschah es deshalb, weil sie dem Volk nur verschafft hätten, „wonach es Gelüst verspürte, Häfen, Werften, Mauern, Tribute und dergleichen Nichtigkeiten“, während keiner von ihnen daran gedacht habe, die Wünsche der Bürger auf bessere Dinge zu lenken und sie zu weiser Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit heranzubilden, er beurteilte sie nach seinem Grundsatz, daß der Staat nur von Philosophen richtig geleitet werden könne. Im Vordergrund seines staatlichen Denkens standen nicht irgendwelche Kulturwerte, sondern die „wahre Philosophie“, die Ideenlehre. Das Hauptmotiv seiner Staatslehre war der Gedanke einer ethisch-religiösen Gemeinschaft, die eine Erziehung der Bürger nicht zum Wohlstand, sondern zum Sittlich-Guten bezweckte. Auf dieses Motiv ist, wenn wir in Platons Sinne handeln wollen, der Hauptnachdruck zu legen; und diese ideale Seite seines Staates hat sich — das nehmen wir schon hier voraus — geschichtlich ausgewirkt in der sittlich-religiösen Gemeinschaft der Kirche,

zumal der des Mittelalters. Und wir wollen nicht unterlassen, schon hier darauf hinzuweisen, daß die Organisation des platonischen Staates nicht nur Vergleichspunkte mit der spartanischen Verfassung, sondern auch, zumal was die den beiden oberen Ständen zuge dachte „höhere Geistesbildung“ betrifft, „eingermaßen an den Orden des Pythagoras erinnert“, somit von vornherein eine Hinneigung zum Ordensleben verrät. Und von hier aus fällt denn auch ein neues Licht auf die so abstoßenden Bestimmungen über die Gütergemeinschaft, die Auflösung der Familie und der zarten Bande der Gatten- und Kinder- und Elternliebe. Diese scheinbar so grausamen und unmenschlichen Maßregeln verlieren das Unmenschliche, wenn wir sie im Licht neutestamentlicher Stellen betrachten, in denen von den Nachfolgern Jesu im gestrengen Sinn der Verzicht auf Familienleben und Besitz gefordert wird. Wenn Platons Staat wirklich eine Vorahnung des Reiches Gottes ist und — wie wir noch sehen werden — eine Linie von hier zum Gottesstaat führt, wenn er von seinen „Wächtern“ um der höheren Interessen des Staates willen einen so großen Verzicht fordert, so hat er eben einen ahnenden, wir möchten sagen prophetischen Blick in die Zukunft getan, wo Gemeinschaften entstanden, die eine einzige Familie bildeten, die sich zur Erreichung eines gemeinsamen hohen jenseitigen Zieles zu einem innigen Zusammenleben vereinigten, wie es die christlichen Ordensleute von jeher geübt haben. Ich kann K a e r s t nur zustimmen, wenn er (I, 98) meint, die Güter- und Weiber-Gemeinschaft des platonischen Staates sei nur „vom Ideal der Gemeinschaft aus zu begreifen“, und wenn er fortfährt: „durch den platonischen Idealstaat geht ein a s k e t i s c h e r Zug. Der Besitz hat für ein der wahren Gemeinschaft gewidmetes, auf innere Werte und Güter sich aufbauendes Leben nur geringen Wert. Der auf den Besitz begründete Lebensgenuß steht dem wahren Lebenszweck im Wege“. Und richtet sich hierbei unser Blick nicht unwillkürlich auf das christliche Zeitalter, das von diesem Gedanken beherrscht wurde und Ernst damit machte? Wie die Propheten Israels das messianische Heil erst von einer fernen Zukunft erhofften, so hat eben auch Platon nach einem zukünftigen Zeitalter ausgeschaut, das sein Ideal verwirklichen sollte (s. weiter unten). Und so war die spartanische Verfassung vielleicht doch nur ein äußerer Antrieb von nur zeitgeschichtlicher Bedeutung, während in Wahrheit auch hier das ideale philosophische Motiv vorherr-

schend war; und wenn wir Platons Ausspruch (Prot. Kap. 28, 342 A B), daß die Philosophie auf Kreta und in Sparta ihre ältesten und zahlreichsten Vertreter habe, heranziehen, möchten wir in seinem Sinn zu handeln glauben, wenn wir auch diese scheinbar so unsympathische Seite der Staatslehre seiner Philosophie einordnen, wenn wir auch hier dem Eros, dem Verlangen nach der Ideenwelt, nach der Idee des Guten, sein Recht lassen, wenn wir Platon etwas ahnen lassen von der Größe des Herrenwortes: „Ein Jeder, der verläßt Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter, oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen (Luk. 18, 29: um des Reiches Gottes willen), der wird es hundertfach wiederempfangen und das ewige Leben erlangen“ (Mtth. 19, 29), und des anderen: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert; wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert“ (Mtth. 10, 37). So angesehen würde der Wächterstand sich mit dem christlichen Ordensstand durch den Verzicht auf Ehe, Familie und Besitz innig berühren. Wenn Platon die religiös-ethisch-philosophische Erziehung auf die Wächter beschränkt, so wollen wir ihm auch das zugute halten, wollen seinen aristokratischen Stolz als Nebenton ansehen, als den Hauptton dagegen die Überzeugung betrachten, daß nach dem höchsten Ziel immer nur eine auserlesene Minderheit trachtet, „die Auslese der seltenen Naturen“ (Gomperz II, S. 383), und uns erinnern, daß der Heiland, der an seine Nachfolger im engeren Sinn jenes strenge Wort gerichtet hat, auch die Regel aufstellte: „Viele sind berufen, doch nur Wenige sind auserwählt“.

## 9. Der platonische Idealstaat und der Gottesstaat.

Zwei Tatsachen stehen unerschütterlich fest, 1. daß Platon von vornherein ein politisches Ziel, die Neugestaltung der Polis, vorgeschwebt hat, 2. daß er diese Neugestaltung allein von der „wahren“ Philosophie, also von der Ideenlehre aus, erwartet hat. Daher grade in seinem *Staat* die innige Durchdringung von Ideenlehre und Staatslehre, von Idealphilosophie und Idealstaat, von Metaphysik und Politik, das Prinzip der Gestaltung des Diesseitigen nach dem Muster des Jenseitigen. Doch hören wir ihn selbst, zunächst über seinen Entwicklungsgang vom

Staat zur Philosophie und dann wieder von der Philosophie zum Staat. „Einst in meiner Jugend“ — so schreibt er im VII. Brief<sup>164)</sup> — „ging es mir, wie es Vielen ergeht: Ich glaubte, ich würde, sowie ich volljährig geworden, mich sofort den öffentlichen Angelegenheiten der Stadt widmen“. Je mehr er indes bei zunehmendem Alter die Gesetze und die sittliche Lebensführung beobachtet habe, umso schwieriger sei es ihm erschienen, die Politik richtig zu leiten. Es habe ihm an Freunden und Mitarbeitern gefehlt, weil die Sitten und Lebensgewohnheiten der Väter damals nicht mehr befolgt worden seien; vielmehr habe in gesetzgeberischer Hinsicht das Verderben zugenommen. Er hörte nicht auf, über Besserungsmöglichkeiten nachzusinnen, aber er mußte sich von der Mißregierung überzeugen, so daß nur noch ein außerordentliches Eingreifen helfen zu können schien<sup>165)</sup>. „So sah ich mich genötigt“, fährt er fort<sup>166)</sup>, „die richtige Philosophie zu treiben, da nur von dieser aus zu erkennen sei, wie die gerechte Politik sowohl wie sämtliche Angelegenheiten der Privatleute beschaffen sein müssen“. Man werde, so erkannte er weiterhin, die Übelstände niemals loswerden, „solange nicht entweder das Geschlecht der richtig und wahrhaft Philosophierenden in die leitenden Stellen einträte oder die städtischen Machthaber infolge einer göttlichen Schickung (Fügung, Moira) zu wahren Philosophen würden<sup>167)</sup>“. Diese Überzeugung hatte er schon beim Antritt seiner ersten sizilischen Reise. Sehr richtig hat H o w a l d (a. a. O. S. 40) herausgefunden, daß diese ethisch-politische Richtung Platons dem sokratischen Programm entspricht; aber auch, daß infolge dieser Gleichsetzung von Philosophie und Politik der *Staat* die entscheidende Verkündigung der Ideenlehre enthalte. Denn wie sich im folgenden<sup>168)</sup> zeigt, zielt Platon auf die höchste Idee, die Idee des Guten, das Agathon, in dem alle Ideen gipfeln; er versteht also unter der „wahren Philosophie“ die Ideenlehre und im tiefsten Sinne die Idee des Guten; diese aber ist ihm identisch mit der Gottheit und

<sup>164)</sup> 324 B. Howald S. 39.

<sup>165)</sup> 325 C ff.; Howald S. 40.

<sup>166)</sup> 326 AB.

<sup>167)</sup> Derselbe Gedanke begegnet uns V, 18; 473 C ff.; übrigens hat nach Xenophon (Mem. III, 9,10; vgl. Ueberweg I, 144) schon Sokrates den Anspruch getan, daß diejenigen herrschen müßten, die zu herrschen verständen. Allerdings hat X. nur die Herrscherkunst, nicht die Philosophie im Auge gehabt vgl. III, 4, 6; III, 6, 14).

<sup>168)</sup> Im erkenntnistheoretischen Teil des VII. Briefes.

mit dem Weltbildner; ihre Auffassung als Person, d. h. als freidenkendes und wollendes Wesen, ist das eigentliche unausgesprochene Geheimnis seiner Philosophie<sup>169</sup>). Der Staat ist ihm also nicht nur eine Verwirklichung der Ideen, sondern auch eine Verwirklichung des Göttlichen im Menschlichen. Und was ist das anders als „Gottesstaat“, als die Herrschaft des Göttlichen, als das „Reich Gottes auf Erden?“ — Noch ausführlicher spricht unser Philosoph sich über das Verhältnis von Philosophie und Staat im 10. und 11. Kap. des VI. Buches der *Politeia* aus. Sokrates beklagt es hier, daß es infolge der ungünstigen Zeitverhältnisse nur sehr wenig echte Philosophen gebe, und diese wenigen, zu denen er selbst sich rechnet, stehen im bewußten Gegensatz zum Wahnsinn der Menge und haben gekostet, wie süß und beseligend der Besitz der Philosophie sei. Der echte Philosoph steht einsam da, er findet ein frühes Ende, ohne sein großes Ziel, ein seinen Wünschen entsprechendes Staatswesen, erreicht zu haben, wodurch er das Gemeinwesen hätte retten können. Genügt doch (nach Kap. 11) keine einzige der gegenwärtigen Staatsverfassungen den Ansprüchen des Philosophen, so daß dieser sich nicht zu behaupten vermag, sondern in eine ihm fremde Sinnesart umschlägt. Erst wenn einmal das „beste Staatswesen“ kommt, das ebenso das trefflichste ist wie die Philosophie selbst, dann wird sich zeigen, daß diese in der Tat göttlich war, alles andere menschlich. Das ideale Staatswesen wird also eine Ausprägung der „göttlichen“ Philosophie, mithin selbst etwas Göttliches, es wird „Gottesstaat“ sein. Es besteht zwischen Ideenwelt und Staat das gleiche Verhältnis wie zwischen Ideenwelt und Körperwelt, zwischen der Welt des Seins und derjenigen der Erscheinung. Wie der Kosmos, die Sinnenwelt, ein Gleichnis der unkörperlichen (immateriellen) Welt ist<sup>170</sup>) und an ihr „Anteil“ (Méthexis) hat, so hat auch der einzelne „Anteil am Staat“<sup>171</sup>). Dieser ist „ein geistiger Kosmos und zwar ein vollkommenerer Kosmos als die einzelnen, wie der unbedürftige Makrokosmos der Welt (= Schöpfung im Großen) vollkommener ist als der bedürftige, nach Staat verlangende, auf den Staat als Erfüllung seiner

<sup>169</sup>) VII. Brief 341 B ff. Etwas anderes kann hier kaum gemeint sein. Howald weist S. 45 auf das Gespräch „über das Gute“ hin, doch ohne herauszufinden, daß das Agathón mit dem Mysterium der platonischen Philosophie identisch ist.

<sup>170</sup>) Leisegang HG S. 188 f.

<sup>171</sup>) Spann HPhW S. 19.

Form angelegte Mikrokosmos (= Welt im Kleinen) des Menschen“ (des einzelnen), d. h. der einzelne Mensch ist ein Mikrokosmos, eine Welt im Kleinen 1. als Naturwesen gegenüber dem Kosmos, dem Weltall<sup>172)</sup>, 2. als Bürger gegenüber dem Staat. Platon geht also nicht vom Menschen aus, als wenn eine Summe von Menschen den Staat ausmache, sondern er geht vom Staate aus, der (logisch) früher ist als der Mensch, „der erst als staatlicher Mensch (als Bürger) seine Form erfüllt“. Der Staat ist nicht „der Mensch im Großen“, vielmehr wird der Mensch als staatliches Glied zum „Staat im Kleinen“, in welchem Sinne Pl. auch von der Seele als „dem Ganzen aus der Dreiheit (den drei Seelenteilen) gebildeten Gemeinwesen“ und von „Staat in uns“ spricht“ (439 E, 586 D, 608 B)<sup>173)</sup>. Man darf sich also durch die Korrespondenz der drei Seelenteile (Vernunft, Mut, Begehrlichkeit) und der drei Stände (Lehr-, Wehr- und Nährstand) nicht dazu verleiten lassen, Platons Idealstaat als den „Menschen im Großen“ zu betrachten<sup>174)</sup>. Das widerspricht der Ableitung des Staatsgedankens aus der Ideenwelt: Regieren „beruht auf Ideenschau<sup>175)</sup>“; „das Herabsteigen der Idee zum einzelnen wird vermittelt durch den Staat“<sup>176)</sup>. „Die Idee der Gerechtigkeit oder des richtigen Lebens fordert ein Leben der Gemeinschaft und schafft sich daher als Abbild den Staat“<sup>177)</sup>. Das umgekehrte Verhältnis (Ableitung des Staatsgedankens aus

<sup>172)</sup> Ist doch nach dem *Gorgias* die Seele wie auch der Leib eine „Ordnung“ (τάξις), ein „Kosmos“ (Kap. 59, 504 B); vgl. Natorp S. 135; der Begriff des Kosmos, der inneren Gesetzmäßigkeit und Einstimmigkeit, umfaßt sowohl das Universum als auch die sittliche Welt, die Welt des Menschen.

<sup>173)</sup> Wilh. Andreae bei Leisegang PDG S. 177.

<sup>174)</sup> So Windelband, *Platon* S. 154 und noch neuerdings LAND S. 87 unten, vgl. Messer S. 60. Auch Natorp, der im übrigen das gemeinsame Prinzip der Seele und des Staates, S. 144, gut als das der Organisation (des „Kosmos“ nach dem *Gorgias*) bestimmt, d. h. als das „eines Zusammenwirkens einer Vielheit von Kräften, die sich fördernd und niemals hemmend ineinandergreifen“, — setzt ganz unrichtig hinzu: „die äußere Organisation des sozialen Körpers ist somit nur das vergrößerte Bild der inneren seelischen Organisation des Individuums“. Howald (HPh III, S. 37) geht sogar so weit, zu behaupten, daß der Begriff „Staat“ für Pl. nur ein bequemes Ausdrucksmittel statt des Einzelwesens sei.

<sup>175)</sup> Spann HPh IV, S. 20.

<sup>176)</sup> S. 19 f.

<sup>177)</sup> S. 17. Vgl. Natorp S. 143: das nominelle Thema des Staates ist der Begriff des „Gerechten“, die Haupttugend des Individuums und der Gemeinschaft. — Nach Windelband (*Platon*) S. 155 ist die Gerechtigkeit = Harmonie der 3 Teile des Staates.

dem der Seele) würde dem innersten Wesen der platonischen Philosophie widersprechen: Eine metaphysische (übersinnliche) Philosophie kann niemals den Weg von unten nach oben gehen, am wenigsten die platonische, „die in der Ideenwelt jene höhere Wirklichkeit hat, von der die ganze niedere irdische Welt stammt“<sup>178</sup>). Daß Pl. das Individuum dem Staate unterordnet, beweist seine Anschauung, daß man den Begriff der Gerechtigkeit besser nach dem größeren Maßstab, der Gerechtigkeit im Staate, bestimmt<sup>179</sup>). Die Gerechtigkeit des Einzelnen ist mit der des Staates ihrer Art nach gleichbedeutend<sup>180</sup>). „Der gerechte Mann wird sich von dem gerechten Staat hinsichtlich des eigentlichen Begriffes der Gerechtigkeit in Nichts unterscheiden<sup>181</sup>). Aber die Gerechtigkeit des Staates ist die primäre, von der die des Einzelnen abgeleitet wird: da der Staat gerecht ist, so ist notwendig auch der Einzelne gerecht. Wie der Staat dadurch gerecht ist, daß jeder seiner drei Stände das Seine tut, so ist auch der Einzelne dadurch gerecht, daß er das Seine tut. Da nun aber die Gerechtigkeit die Zusammenfassung der drei Haupttugenden ist, die im Staat den drei Ständen, beim Einzelnen den drei Seelenteilen entsprechen, so ergibt sich mit Notwendigkeit, daß die drei Haupttugenden nicht vom Individuum auf den Staat, sondern vom Staat auf das Individuum übertragen sind; und hieraus würde ohne weiteres folgen, daß nicht die Vorstellung von den drei Seelenteilen zu der von den drei Ständen geführt hat, sondern umgekehrt, auch wenn Platon<sup>182</sup>) nicht ausdrücklich sagte: „Gleichwie im Staate (von diesem, nicht vom Einzelnen ist auszugehen) drei Stände bestehen und ihn zusammenhalten, so besteht auch in der Seele als drittes diese Zornmütigkeit (Leidenschaft)<sup>183</sup>) als natürliche Helferin des vernünftigen Teils<sup>184</sup>), falls er nicht durch schlechte Erziehung verdorben ist. Es wohnen mithin in der Seele des Einzelnen dieselben drei Elemente wie im Staate“<sup>185</sup>). Die Feststellung, daß es sich so verhält, daß nicht der Staat „der Mensch im Großen“, sondern die Menschenseele ein „Hauswesen“, ein „Staatswesen im Kleinen“ ist<sup>186</sup>); daß der Staat nicht aus der Summe seiner Glieder

---

<sup>178</sup>) S. 19.

<sup>179</sup>) 368 DE.

<sup>180</sup>) *Staat* IV, 11; 435 B; vgl. 441 DE.

<sup>181</sup>) 435 B.

<sup>182</sup>) IV, 16 a. A.

<sup>183</sup>) θυμοειδής.

der besteht, sondern die Einzelnen einen „Anteil“ am Staat als einer metaphysischen (übersinnlichen) Größe haben, ist für unsern Zweck von besonderem Wert, weil — wir nehmen das hier schon vorweg — auch der Gottesstaat dem Einzelnen gegenüber das Primäre, eine metaphysische Größe ist, nicht durch Summierung (Zusammenzählung) seiner Glieder entsteht. — Eine metaphysische Größe ist der Idealstaat, eine Verwirklichung des „Guten“ und des „Gerechten“ in der Menschheit; er ist „die Verwirklichung des höchsten Gutes in der menschlichen Gesellschaft<sup>187)</sup>. Noch mehr als in den *Gesetzen* der „zweitbeste“ Staat, erscheint daher der Idealstaat im *Staate* als sittliche Größe; er ruht auf ethischer Grundlage. Er ist wie die Menschenseele eine Schöpfung der Gerechtigkeit, d. h. der Idee der Gerechtigkeit, die Platon<sup>188)</sup> näher bestimmt als „die Kraft (Dynamis)<sup>189)</sup>, die solche Männer und Staaten schafft“, bei denen jeder das Seine tut, die also im wahren Sinn gerecht sind. Der Idealstaat ist eine Verwirklichung des „Gerechten“, deshalb nimmt im *Staat* der Begriff der Gerechtigkeit einen so breiten Raum ein; es wirkt in ihm die „Idee des Guten“ am vollkommensten, daher wird diese (VI, 16 ff) so ausführlich behandelt. Das „Gerechte“ ist aber das Sittliche, das „Gute“ ist das Religiöse, das Göttliche. Der Staat hat folglich sittlich-religiösen Charakter. Er wird geleitet von Männern, die mit dem Göttlichen und Sittsamen sich beschäftigend — soweit dies Menschen möglich ist — selbst sittlich und göttlich werden<sup>190)</sup>. „Niemand dürfe im Staat auf eine andere Art glücklich werden, wenn nicht diejenigen, die sich des göttlichen Vorbildes bedienen“<sup>(191)</sup>. Das sind die Philosophen, und diese allein dürfen als der eigentliche Herrscherstand, als die Archontes, an deren Spitze Platon sich nach dem „Staatsmann“ einen einzelnen

<sup>184)</sup> λογιστικόν.

<sup>185)</sup> Als Drittes kommt noch die Begehrlichkeit, τὸ ἐπιθυμητικόν hinzu.

<sup>186)</sup> Dies der Sinn der ausführlichen Darlegungen IV, 16; 442 f.

<sup>187)</sup> Windelband, *Platon* S. 154.

<sup>188)</sup> IV, 16; 442 E—443 B.

<sup>189)</sup> Δύναμις bezeichnet das Vermögen, die Fähigkeit, etwas Bestimmtes zu werden, die Anlage, woraus etwas Bestimmtes werden kann. Eine wichtige Beweisstelle für die mit Unrecht von Hoffmann (bei Leisegang PDG S. 23) gelegnete dynamische Bedeutung der Ideen, die nicht nur logische, sondern auch wirksame Ursachen sind.

<sup>190)</sup> *Staat* VI, 13; 500 D.

<sup>191)</sup> 500 E.

Herrscher denkt, eine führende Stellung im Staat einnehmen, die anderen haben dem Führer zu folgen<sup>193</sup>). Die Herrschenden aber sind ihrerseits verpflichtet, sich des Staates anzunehmen: Da die Leitung des Staates den Ungebildeten nicht anvertraut werden darf, so darf denen, die sich zur Betrachtung des höchsten Gutes (der „Idee des Guten“, der Gottheit) erhoben haben, nicht gestattet werden, sich der Beschaulichkeit hinzugeben und also ihrer eigenen Meinung zu folgen; sie müssen angehalten werden, sich des Staates anzunehmen<sup>193</sup>). Doch hat sich ihr Leben in Tätigkeit und Beschaulichkeit zu teilen. Sie erhalten eine bessere Bildung, um sich als Führer nach beiden Seiten betätigen zu können, indem sie abwechselnd der Reihe nach aus dem beschaulichen Leben ins tätige „hinabsteigen“. Sie werden dann eben deshalb, weil sie die Wahrheit im betreff des Schönen, Gerechten und Guten geschaut haben, (von ihrer geistigen Höhe aus) einen viel besseren Blick für die Dinge hienieden haben als die „dort unten“; und gerade weil sie nicht nach der Herrschaft trachten, weil sie nur der Notwendigkeit gehorchen, werden sie dem Staate aufs beste dienen<sup>194</sup>). Ihre Erziehung hat das Ziel, sie dazu anzuleiten, durch die Erkenntnis der Verwandtschaft der einzelnen Wissenschaften zur Zusammenschau (Synopsis) zu gelangen, und sie auf „die Natur des Seienden“ (d. h. auf die Ideenwelt) hinzulenken<sup>195</sup>). Mit dem 50. Jahre sollen sie, wenn sie sich in jeder Hinsicht (im Wächterstande, s. weiter unten) ausgezeichnet haben, sich wieder der Philosophie widmen, indem sie „den Lichtstrahl ihrer Seele nach oben richten, um auf das hinzublicken, was allen Licht gewährt. Und wenn sie das Gute selbst (das Gute an sich, die Idee des Guten) geschaut haben, sollen sie sich seiner als ihres Vorbildes bedienen und sich und den Staat hinfort damit zieren; sie sollen den größeren Teil ihrer Zeit der Philosophie widmen und nur, wenn die Reihe sie trifft, als Herrscher (Archontes) tätig sein<sup>196</sup>).“ Die Frage, ob denn dieser Idealstaat überhaupt noch ein „Staat“ genannt werden darf, die sich hier unwillkür-

<sup>193</sup>) 474, C, D.

<sup>193</sup>) VI, 4 f.; 519 B—520 B.

<sup>194</sup>) 520 C—E; vgl. Natorp S. 137: Von der Höhe des transzendenten (jenseitigen) Standpunktes aus wird die Welt des Praktischen erst erschlossen. Die konkreten Ziele des Lebens und Handelns werden unter dem Gesichtspunkt der Idee aufgefaßt.

<sup>195</sup>) 537 C.

<sup>196</sup>) 540 A; VII, 18.

lich aufdrängt, verschärft sich noch durch den Schluß des 9. Buches (Kap. IX, 592 A ff). „Ich verstehe“, so äußert Glaukon hier, „er (d. h. der Vernünftige) wird sich betätigen in dem Staatswesen, das wir jetzt aufgebaut und besprochen haben, das nur auf Gedanken beruht“, d. h. das nur ein Gedankending, eine wissenschaftliche Größe ist. Sokrates antwortet: „Aber *im Himmel* (in der Ideenwelt) *ist er vielleicht aufgehoben* als Vorbild für den, der ihn sehen wird, indem er sich selbst dorthin versetzt<sup>197)</sup>. Ob er indes irgendwo existiert oder existieren wird, darauf kommt es nicht an. Denn nur diesem, keinem anderen dürfte er seine Tätigkeit widmen wollen“. Antwort: „wie billig“. Wer denkt hier nicht an den Ausspruch des Apostels (Phil. 3, 20) „Unser (d. h. der Christen) Staatswesen ist im Himmel“? Man möchte beinahe glauben, dieser habe die soeben zitierte Stelle gekannt. Auch das Wort des 1. Petrusbriefes (1, 4) von dem „unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen im Himmel für uns aufgesparten Erbteil“ und das Herabschweben des himmlischen Jerusalems, der himmlischen Gottesstadt, auf die Erde Offb. Joh. 21, 2 darf hier herangezogen werden.

Soviel ist jedenfalls gewiß: Wenn Platons Idealstaat seiner höchsten und letzten Deutung nach nicht eine Vorahnung des Gottesstaates ist, wenn er selbst nicht der weitblickende Seher war, für den wir ihn halten, dann wird es kaum möglich sein, ihn gegen den Vorwurf der weltfremden Utopie zu schützen. Sein eigener Versuch, einen Staat auf Sizilien zu verwirklichen, und sein klägliches Scheitern ist alsdann dem Gericht der Lächerlichkeit verfallen. Die einzig rettende Zuflucht ist die Annahme, daß unser Philosoph berufen war, über das Hellenentum, über die Antike hinauszugehen und einen ahnenden sehnsuchtsvollen Blick in die „Atlantis“ der christlichen Aera zu werfen. Die platonische Philosophie ist „Natur, wartend auf die Begnadung von oben“ (Thalhammer S. 40). In der Kirche, im Gottesstaat, hat sich verwirklicht, was Kaerst (I, S. 95) schreibt: „Der Staat ist

<sup>197)</sup> Es steht fest, daß Pl. in den *Gesetzen*, ohne den Idealstaat aufzugeben, sich in weitgehendem Maße der Praxis anbequemt hat. Daß er in der Tat am Idealstaat festgehalten hat, zeigt die merkwürdige Stelle 713 E (Windelband, *Geschichte etc.* S. 155), nach der unserem Philosophen das Zeitalter des Kronos, also das goldene Zeitalter, als Muster vorgeschwebt hat. Es läßt sich denken, daß Pl. die Verwirklichung des Idealstaates in einem zukünftigen idealen Zeitalter erwartet hat. Das wäre dann eine Art messianische Hoffnung.

nach Platon die höchste Form des sittlichen Gemeinschaftslebens. Er kann sein Wesen nur erfüllen, wenn er wahrer Gemeinschaft dient — — —. Der Staat besteht nicht aus einzelnen Individuen, die von sich aus den Zweck des Staatslebens bestimmen, sondern er ist eine einheitliche Organisation. Der einzelne Bürger stellt ein Glied (vgl. Röm. 12, 5; 1. Kor. 12, ff) oder einen Teil des Ganzen dar, das durch sein Gesamtleben dem Einzelnen erst eine wahre Richtung gibt. Und vor allem: Nur im Gottesstaat herrscht die platonische Jenseitigkeit, die ein weltlicher Staat nie zu seiner Hauptaufgabe machen kann. „Platon hat es“ — so schreibt derselbe Historiker (S. 105) — „nicht vermocht, durch seine großen Gedanken das politische Leben seines eigenen Volkes zu befruchten und zu vertiefen. In dem unversöhnlichen Konflikt zwischen dem hochgespannten Ideal sittlicher Gemeinschaft und den gesellschaftlichen Macht Tendenzen des bestehenden Staates ging die unmittelbare Wirkung des größten Griechen auf sein Volk unter“. „Es geht durch die platonische Philosophie ein Sehnen, für das die staatliche Gemeinschaft nicht das Höchste ist, das einem anderen, das staatliche überragenden Ideal zugewandt ist.“ „So sehr die Staatsidee den Philosophen bis zuletzt in ihrem Bannkreis festhält, seine wahre Heimat ist doch nicht diese Welt irdischen staatlichen Lebens, sondern die universale, nur der philosophischen Anschauung zugängliche Welt der Ideen — — — Pl. ist der Prophet dieser höheren Welt geworden. Als solcher weist er über seine eigene Zeit, über den Staat und das besondere geschichtliche Leben seines Volkes hinweg auf eine zukünftige Entwicklung hin, in der seine tiefen Gedanken ein wichtiges allgemeines Ferment einer universalen Weltkultur werden sollten“. Bei dieser Deutung auf den Gottesstaat verliert auch der philosophisch geschulte Kriegerstand das Befremdende, indem er nunmehr als Vorahnung einer militärisch organisierten geistlichen Körperschaft angesehen werden darf. Doch hiervon hernach, einstweilen wollen wir den Gedanken des Zusammenhanges von Idealstaat und Gottesstaat auch geschichtlich verfolgen.

10. Die Linie vom platonischen Idealstaat über den Reich-Gottes- und Kirchengedanken zum augustinischen Gottesstaat.

Auch solche Ausleger des großen Philosophen, die diese Linie nicht sehen, haben doch gefühlt, daß sein Idealstaat mit dem empirischen irdischen Staat nicht in einer Ebene liegt. So schreibt K a e r s t (II, S. 83): „Die Ordnung dieses idealen Staates, die tiefste Ausprägung der sittlichen Staatsidee, die das Altertum kennt, hat auf den historischen Staat keinen entscheidenden Einfluß gewonnen“. A p e l t sagt<sup>198)</sup>: „Platons Staat hat weder für die eigentliche Politik noch für Sozialpolitik irgendwelche praktische Bedeutung erlangen können — — —. Der platonische Staat ist nicht gewesen, er ist nicht und doch: er wird immer sein, nicht als Leitstern für die Politik, wohl aber als Antrieb zur sittlichen Erhebung“. H o w a l d<sup>199)</sup> ließ sich durch die richtige Beobachtung, daß im „Staat“ von Politik, von Wirtschaft, von Handel und Wandel, von Staatsaufgaben und Privatinitiativen keine Rede sei, daß vielmehr die einzige Aufgabe des Staates die Erziehung ist und zwar die dauernde Erziehung oder seelische Führung des menschlichen Individuums, daß der Staat keine andere Aufgabe hat, „als die Menschen in ihrer inneren Ethik zur höchsten Vollendung zu führen“, — zu dem falschen Schluß verleiten, daß die Bezeichnung „Staat“ nur ein Deckname sei für den „selbstbeherrschten Menschen“ (Gorgias 431 D). Der Schluß muß aber vielmehr so lauten: Unserem Philosophen schwebt unter dem Bilde des irdischen Staates eine höhere geistige Gemeinschaft vor, die von einem jenseitigen himmlischen Vorbild her bestimmt wird. Nach S p a n n<sup>200)</sup>, der den Satz, der Staat sei der „Mensch im Großen“ bekämpft, stellt sich dem Staat die Idee der Gerechtigkeit dar (siehe oben!), die so diesseitig, lebendig, nicht nur transzendent (überweltlich), sondern auch immanent (innerweltlich) wird. Und dasselbe gilt ja vom augustinischen Gottesstaat, der nicht nur das diesseitige, sondern auch das jenseitige Gottesreich (die Engelwelt) umfaßt. S p a n n fügt<sup>201)</sup> hinzu: „Daß alles Irdische an den Himmel gebunden ist, war die Meinung der ganzen Alten Welt und vornehmlich Platons“. Er trifft dessen wahre Meinung,

<sup>198)</sup> Vorwort zu Pl.s Politeia S. XVII.

<sup>199)</sup> HPh III, S. 37.

<sup>200)</sup> HPh IV, S. 17.

<sup>201)</sup> S. 19.

wenn er<sup>202)</sup> im Anschluß an den platonischen Satz, daß das Gute, nicht ein Einzelner als Subjekt genommen, herrschen solle, was nach seiner Meinung nicht nur platonische, sondern auch alt-arische Weisheit ist, weiter folgert<sup>203)</sup>: „Die Theokratie wäre daher begrifflich die wesensgemäße Regierungform“, und er rückt damit den platonischen Idealstaat nahe an den augustini-schen Gottesstaat heran. Nun darf freilich nicht vergessen werden, daß Platon trotz seines Idealismus auch im „Staat“ die griechische Polis nicht aus dem Auge verloren hat; ja, wir sahen schon, daß ihm bei manchen Einrichtungen des Idealstaates der spartanische Militärstaat als Muster vorgeschwebt hat. Aber „der große Mensch vollzieht oft ohne Wissen höhere Beschlüsse“<sup>204)</sup>. Und während Pl. die griechische Polis im Auge hat, fühlt er doch tief das Unzureichende dieser Institution gegenüber seinem Ideal; daher seine Unsicherheit bezüglich der Möglichkeit seiner Durchführung. Er fühlt den Kontrast des empirischen Staates „zu dieser Idee wahrer Gemeinschaft“ (K a e r s t I, S. 95). Fest steht ihm doch nur sein Vorhandensein in der jenseitigen Welt. Ob und wie es in die Wirklichkeit eingeführt werden kann, diese Frage steht erst an zweiter Stelle. Wie sehr indes die Vorgänge am Hofe des Dionysios ihn enttäuschen mußten, hat er an der Möglichkeit einer Verwirklichung festgehalten. An einer Stelle<sup>205)</sup> erwägt er den Fall, daß in einem fernen Barbarenlande, ganz außerhalb des griechischen Gesichtskreises ein philosophisch regierter Staat existiere. Er konnte nicht wissen, daß im fernen Palästina gott-begeisterte Propheten anknüpfend an die geschichtlichen Verhältnisse der Gegenwart ein Gottesreich in Aussicht stellten, das alle Nationen umspannen sollte; daß diese mutigen Männer mit Leidenschaft die in ihrem Volke herrschende Ungerechtigkeit bekämpften, ihm die Verwerfung androhten und den zukünftigen Gottesstaat als ein Reich der Gerechtigkeit priesen, in das alle Völker eintreten könnten. Wir wollen Platon nicht den Prophe-ten beizählen und ihm keine der prophetischen gleichwertige In-spiration zuschreiben, aber er besaß einen prophetischen Blick und glich den Propheten darin, daß er an Geschichtliches anknüpfend sein Auge weit über die Enge der Gegenwart hinaus-

<sup>202)</sup> S. 20.

<sup>203)</sup> S. 20 f.

<sup>204)</sup> Burekhardt bei Salin S. 149.

<sup>205)</sup> VI, 12; 499 E.

schweifen ließ. Wie die Propheten niemals den geschichtlichen Boden unter den Füßen verloren, immer von Israel, vom Hl. Lande, von Jerusalem, vom Zionsberg ausgingen und auf dieser Grundlage ihren Zukunftsbau aufführten, so knüpft Pl. ständig an die griechische Polis an, aber der Bau, den er auf dieser Grundlage errichtet, wächst an Höhe und Weite über das Hellenentum hinaus. Der Polis-Gedanke glich der Kapsel, in welche die Knospe sich hüllt. Es mußte die Zeit kommen, wo sie die Hülse sprengte. Auf dem Boden des Hellenentums konnte das nicht geschehen; erst die Verbindung der platonischen Staatslehre mit dem Christentum konnte dazu führen. Denn dieses trat von vornherein nicht nur als Weltanschauung, sondern als geistige Gemeinschaft, als Gottesreich, als Kirche ins Leben. War doch das älteste Evangelium nichts anderes als die Ankündigung, daß das Gottesreich, das Himmelreich, nahe sei, und zwar hatte der christliche Reich-Gottes-Gedanke mit dem platonischen Staatsideal den Doppelcharakter gemeinsam: es wurde teils als himmlische, teils als irdische Größe gedacht, aber die himmlische Seite war wie bei Platon die höhere und primäre. Idealstaat und neutestamentliches Gottesreich haben den himmlischen Ursprung gemeinsam, und da beide in der Gottheit als dem höchsten sittlichen Wesen wurzeln, so haben sie auch den Zweck gemeinsam, ihre Bürger tugendhaft zu machen. Jesus begann seine Lehrthätigkeit nicht mit Schilderungen der zukünftigen Herrlichkeit seines Reiches, sondern mit der Verkündigung seines Reichsgesetzes in der Bergpredigt. Alle apostolischen Briefe stimmen darin überein, daß der gesamte Apparat des Erlösungswerkes den Zweck hat, die wahre Tugendübung möglich zu machen. Auf dem Grunde des Erlösungswerkes führen sie den sittlichen Neubau auf, leiten sie an zur Übung einer höheren, göttlichen, übernatürlichen Sittlichkeit. Idealstaat und Kirche beruhen beide auf übersinnlicher Grundlage und verfolgen ein ethisches Ziel. Auch darin gleichen sie sich, daß ihnen die „Gerechtigkeit“ als die Zusammenfassung aller Tugenden gilt. Nicht erst in den paulinischen Briefen, vor allem im Galater- und Römerbrief, sondern schon in der Bergpredigt (Mth. 5, 20 ff) tritt das zutage. Beide erstreben die Verwirklichung eines himmlischen Ideals unter den Menschen. Diesen Reich-Gottes-Charakter des platonischen Staates erkannte schon der große Geschichtsschreiber der griechischen Philosophie (Zeller Ph G II, 1), und auch er war nicht der erste, der diesen Gedanken aussprach. Er schreibt

S. 921 f.): „Es findet also hier (beim platonischen Staat) ein entsprechender Zusammenhang des Praktischen und des Theoretischen statt wie in der mittelalterlichen Kirche, die dem platonischen Staat mit Recht verglichen worden ist (Baur, *Sokrates*, S. 258 f.). Wie in dieser aus der vorausgesetzten Transzendenz des Göttlichen die Trennung des Reiches Gottes von der Welt, die äußerliche Beherrschung der Gemeinde durch eine ihr jenseitige und unzugängliche bei einem eigenen Stande niedergelegte Glaubenswahrheit, ebenso aber für den letzteren die Losagung von den wesentlichen individuellen Zwecken in Priester- und Mönchsgelübden hervorging, — so haben sich auch für den platonischen Staat aus ähnlichen Voraussetzungen ähnliche Folgerungen ergeben. Wir können geradezu sagen, der platonische Staat sei nur deshalb so unpraktisch ausgefallen, weil Pl. darin auf griechischem Boden und in griechischer Weise ausführen wollte, was unter ganz anderen Verhältnissen und Voraussetzungen verwirklicht zu werden bestimmt war; weil er die Bestrebungen und Einrichtungen der Zukunft mit kühnem Griff vorwegnahm. Seinen Fehler könnten wir darin erblicken, „daß er die von der Geschichte gestellten Aufgaben, deren er mit prophetischem Blick sich bewußt wurde, vor der Zeit und deshalb mit unzureichenden Mitteln zu lösen versuchte.“ Der Gegensatz zwischen staatlichem Absolutismus und philosophischem Idealismus war derselbe, „welcher sich später im Kampfe des Griechen- und Römertums mit dem Christentum wiederholt hat.“ — Windelband gebührt das Verdienst, diesen Gedanken weitergebildet zu haben. Zuerst schrieb er<sup>206</sup>): „Der beginnenden Auflösung der hellenistischen Kultur hält der Philosoph ein Idealbild staatlicher Gemeinschaft entgegen, das niemals wirklich gewesen war; das erst verwirklicht werden konnte, als der platonische Gedanke, daß alles Erdenleben Sinn und Wert nur habe als Erziehung für eine höhere übersinnliche Existenz, zur Herrschaft gelangt war. Insofern hat den platonischen Staat die mittelalterliche Hierarchie verwirklicht, indem sie statt der Philosophen die Priester setzte“. Und später<sup>207</sup>): „Der Staat als das höchste Gebilde des Erdenlebens ist für Platon die Erziehung und Vorbereitung zur Tugend, d. h. zum himmlischen Leben; er ist, wenn anders er seinen Zweck erfüllt, das Reich Gottes auf

<sup>206</sup>) *Geschichte der antiken Philosophie*, 3. Aufl., besorgt von Dr. Adolf Bonhöffer, 1912, S. 192, a. a. O. S. 164.

<sup>207</sup>) Platon; S. 164.

Erden“ (Vgl. hierzu Mth. 13, 24—33) „Nur dieses Prinzip ist das Neue in Platons „*Politeia*“, nicht die einzelnen Vorschläge, die er zur Durchführung macht.“ Die jenseitige Grundlage, auf der beide, platonischer Idealstaat und Gottesstaat, beruhen, wird bei Pl. durch die jenseitigen, übersinnlichen, unveränderlichen Wirklichkeiten der Ideen, die nur dem Denken zugänglich sind, von diesem aber am sichersten durch Intuition wahrgenommen werden, bei der Kirche durch die geoffenbarten, gleichfalls unveränderlichen Wahrheiten gebildet, die nur durch den Glauben erfaßt werden können. Wiederum ist es W i n d e l b a n d, der klar erkannt hat, daß bei Pl. und beim Christentum bzw. bei der Kirche der Schwerpunkt in der Lehre, im alle verpflichtenden Dogma liegt. Er sagt mit Beziehung auf Platons „Staat“: „Die Ordnung des öffentlichen Lebens darf nicht durch den Willen oder die Meinung Einzelner, oder auch des Volkes, sie soll nur durch eine Lehre bestimmt werden — — —. Aus dieser Lehre wird die Gesinnung folgen, in der alle dasselbe wollen, das höchste Gut, wie die Philosophie es will“<sup>208</sup>). „Das gesamte Menschenmaterial, das höhere nicht weniger als das niedere, wird in diesem Staat geopfert für die Herrschaft einer Lehre. Alle Zwecke des wirklichen einzelnen Menschen verschwinden vor seiner Einstellung in den Dienst der unsichtbaren Welt“<sup>209</sup>). Platon ist nach W. seiner Zeit vorausgeeilt, „wenn er das Heil der Zukunft in der Herrschaft eines Dogmas suchte“. Während sonst die antike Welt nur den Kultuszwang kennt, verlangt Platon Ü b e r z e u g u n g s e i n h e i t, „ohne welche ein vernünftiges Gemeinwesen nicht bestehen könne“, und darin „lag von vorherein auch die Tendenz zu einem Gewissenszwang“<sup>209</sup>). „Eine Lehre galt als die feste Grundlage des Staates, und zu den ersten Pflichten eines Bürgers mußte deshalb auch die Anerkennung und Befolgung dieser Lehre gehören. Ihr gegenüber durfte von einer Freiheit und Selbständigkeit der Individuen keine Rede sein; sie waren nicht nur in ihrem Leben, sondern auch in ihrem Fürwahrhalten an eine höchste inhaltliche Einheit des Staatswesens gebunden“<sup>210</sup>). *Politeia* wie *Gesetze* sprechen das unumwunden aus. „Wer der Wahrheit so sicher zu

<sup>208</sup>) S. 150.

<sup>209</sup>) S. 164.

<sup>210</sup>) Über die großen Schattenseiten des platonischen Idealstaates (Einengung der persönlichen Freiheit, Abschaffung des Privateigentums, Zerstörung des Familienlebens), durch die er für alle, die nicht den „Herrschern“ angehörten:

sein glaubt wie Platon, wer in dieser Wahrheit das einzige Heil des irrenden und sündigen Menschengeschlechtes erfaßt zu haben meint, der muß verlangen, daß diese Lehre nicht nur die äußere Ordnung des gemeinsamen Lebens, sondern auch innerlich die Glaubensüberzeugung jedes einzelnen Mitglieds dieser Gemeinschaft bestimme<sup>(211)</sup>. Damit stehen wir, wie W. S. 182 richtig erkannt hat, mitten in der kirchlichen Auffassung. Denn daß die Kirche schon in der Apostelzeit den Anspruch erhoben hat, allein im Besitz der Wahrheit zu sein, und die Entscheidung über die Lehre niemals den Laien überlassen hat (Lk 10, 16; Mtth. 28, 19 f. Lc. 24, 46 ff.; Apg. 10,42 f.; Gal. 1, 8 1; Tim. 3, 15; 2. Joh. 7—21); daß auf den großen Kirchenversammlungen immer nur die berufenen Leiter der Kirche über die Lehre entschieden haben, liegt auf der Hand. Und was diese Leiter betrifft, so entsprechen sie den platonischen „Herrschern“ (Archontes), die keine staatsmännische, sondern eine philosophische Ausbildung erhalten. Bei dieser weitgehenden Übereinstimmung von platonischem Staat und Gottesstaat kann es nicht befremden, daß beide unbewußt zueinander hinstrebten, daß die Väter der Kirche sich der platonischen Philosophie zur wissenschaftlichen Begründung der Kirchenlehre bedienten, daß die beiden tiefsten Denker des Altertums, Platon und Augustinus, sich so nahe berühren und von Platons Idealstaat eine deutliche Linie zum augustiniischen Gottesstaat führt, die wir nunmehr in Kürze zu verfolgen haben.

Zunächst urteilt L e i s e g a n g<sup>(212)</sup>, „daß tatsächlich eine noch engere Beziehung zwischen Pl. und Augustinus besteht, die durch die Vermittlung des Ambrosius — der Philons allegorische Deutung der biblischen „Stadt Gottes“ und das himmlische Jerusalem als „geistige Stadt“ und „Ideenwelt“ an A. weitergab — hergestellt wurde“. An einer anderen Stelle<sup>(213)</sup> führt der-

zur unerträglichen Zwangsanstalt werden mußte (vgl. Windelband, *Platon* S. 164), wird weiter unten noch einiges gesagt werden. Auch in den „Gesetzen“ stellt Windelband, *Geschichte etc.* S. 154 f. eine „geradezu intolerante Dogmatik“ als Grundstein der platonischen Polis fest.

<sup>211)</sup> Windelband, a. a. O. S. 181.

<sup>212)</sup> PDG S. 182. Vgl. *Denkformen* S. 368 ff.

<sup>213)</sup> AKG 16, S. 177 ff. — Über den Ursprung des Ausdrucks Civitas Dei Gottesstaat) s. *Thesaurus linguae latinae* Vol. III, 1906—12, p. 12,34 (tropologiae) christianaee). Es werden angeführt: Vulg. zu Hebr. 12,22, Tertullian, Ambrosius, Hieronymus, Orosius; zu dem Ausdruck impia civitas („Weltstaat“) Tertullian, Vulg. Apoc. 11,8; 11,31; 17,18.

selbe Forscher zuerst eine Anzahl Bibelstellen an, erklärt dann die augustinische Auffassung zunächst aus Philon<sup>214</sup>), der zum ersten Mal die „geistige Welt“ des Platonismus als „Stadt“, als Polis, als Politeia bezeichnet<sup>215</sup>). Es ist ungewiß, ob er der Erfinder dieser Kombination ist, jedenfalls begegnet sie uns bei ihm, der platonische und stoische Elemente miteinander verband, zum ersten Mal. Augustin war sich jedenfalls seiner Verwandtschaft mit Platon bewußt, denn er sagt, dieser sei dem Christentum am nächsten gekommen, und stimmt fast dem Satze zu, daß er Moses Schriften gekannt habe<sup>216</sup>). Vermittelt wurde Augustins Anschluß an Platon und Philon, wie gesagt, durch Ambrosius<sup>217</sup>). Dieser lehrte den Augustin das AT. nicht mit den Augen des Manichäers, sondern mit denen Philons zu lesen<sup>218</sup>), das hieß, hinter diesem Platons Philosophie zu entdecken<sup>219</sup>). Augustin war infolgedessen über Philon gut unterrichtet<sup>220</sup>). Bei Ambrosius führt die mystische Erkenntnis über die Sterne hinaus in die geistige Welt, die bei ihm immer wieder civitas Dei (Gottesstaat) und das himmlische Jerusalem heißt<sup>221</sup>). Er war begeistert für diese himmlische civitas Dei<sup>222</sup>). Und was Platon betrifft, so sagt Leisegang<sup>223</sup>): „Wenn Augustin in den „Bekennnissen“ die christliche Philosophie auch über Platon den Sieg davontragen läßt, ahnte er nicht, wie tief auch da, wo es sich um die Gottesstadt handelt, die christliche Philosophie nicht nur dem Worte, sondern auch dem Geiste nach der griechischen Weisheit verpflichtet war<sup>224</sup>), und zwar nicht nur derjenigen Platons, sondern auch derjenigen der Stoiker“, die, dem

<sup>214</sup>) S. 136 ff.; vgl. auch *Denkformen* S. 377 ff.

<sup>215</sup>) Πόλις νοητή. — *Denkformen* S. 381, 396.

<sup>216</sup>) *Denkformen* S. 392. Leisegang zieht hier auch Confess. VIII, 11 heran: Man wundere sich, zu hören, daß Pl.s Äußerungen über Gott vielfach mit dem Christentum übereinstimmen.

<sup>217</sup>) AKG 16, S. 152, *Denkformen* S. 392 ff.

<sup>218</sup>) S. 393.

<sup>219</sup>) AKG 16, S. 152.

<sup>220</sup>) S. 155; *contra Faustum* XII, 39: „Es sah dies ein gewisser Philo, dessen Beredsamkeit die Griechen der platonischen gleichzusetzen, kein Bedenken tragen“.

<sup>221</sup>) S. 134. Nach *Denkformen* S. 395 gebraucht Ambrosius den Ausdruck civ. Dei de paradiso 1,4; de Cain et Abel II, 2,7; de Isaac 7,57; *Explican in Psalm.* 47,22.

<sup>222</sup>) S. 155, de Isaac V, 39.

<sup>223</sup>) S. 157.

<sup>224</sup>) Ebenda; das Folgende nach S. 158, *Denkformen* S. 398.

Kyniker Diogenes folgend, „zuerst das Bild von der Stadt und ihren Bürgern auf den Kosmos (das Universum, das All) und die Weisen“ (die Philosophen) übertrugen. Sie stellten „die Städte aus Stein und Holz der großen Weltstadt gegenüber, die im politischen Tagestreiben befangenen Toren den der Natur folgenden innerlich freien Weltbürgern“. Und „die Platoniker errichteten über der sichtbaren Welt den geistigen Kosmos als deren Urbild“. Philon, dem Cicero in diesem Punkt vorangegangen war, fügte dem platonischen Begriff der „geistigen Welt“ den der „geistigen Stadt“<sup>225)</sup> hinzu, in der als dem wahren Zion, dem wahren Jerusalem, die Seele ihr Bürgerrecht genießt. „Ambrosius geht auf Philon selbst zurück, taucht dadurch, ohne es selbst zu wissen, noch einmal die Vorstellung von der geistigen Stadt im Himmel tief in den Geist der platonischen Philosophie ein und gibt das aufgefrischte Bild an Augustin weiter, der, geschult an der entsprechenden Gedankenwelt Ciceros und Plotins, — — — ein Riesengemälde entwirft, das die ganze Geschichte des Himmels und der Erde und die seines eigenen Herzens — als die Pilgerfahrt der Seelen nach der ewigen Heimat droben im Licht in neuen Farben darstellt“. — Es sei noch hinzugefügt, daß H. Scholz (*Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, 1911 S. 71 ff) nach Leisegang<sup>226)</sup> als Vorläufer Augustins bezüglich der Zweistaatenlehre Origenes, Lactantius, Ambrosius und besonders Ticonius nennt. — Edgard Salin<sup>227)</sup> hat diesen Weg von Platon zu Augustin näher beschrieben. Er zeigt zuerst, wie durch die Stoische Philosophenschule (die Stoa) die große Wandlung von Platons Anhänglichkeit an die Polis zum stoischen Weltbürgertum und damit die Trennung der Gottheit von der Polis vollzogen wurde. „Dieser Sieg des Orients durch die Stoa könnte als wichtigster Schritt zum Christentum in der Antike bezeichnet werden“<sup>228)</sup>. Doch erblickt Salin<sup>229)</sup> in dem stoischen Tugendbegriff nicht nur eine Vorbereitung auf den christlichen Himmel, sondern auch „eine Einfügung in das

<sup>225)</sup> κόσμος νοητός, πόλις νοητή; vgl. Note 267 a. Die meisten der hier angeführten Stellen gehören dem Cicero an, dem wir sehr wichtige Aufschlüsse über die Stellung der sogen. „mittleren Stoa“ (Fragm. I, p. XIX) zur Idee des Gottesstaates verdanken.

<sup>226)</sup> PF S. 379, Note 4.

<sup>227)</sup> *Civitas Dei*, Tübingen 1926.

<sup>228)</sup> S. 4.

<sup>229)</sup> S. 5.

nahende Weltreich von Rom“. Eine wichtige Rolle spielt bei S. Origenes für die Entwicklung von Platon zum Gottesstaat. Der Neuplatoniker und Gegner des Christentums Porphyrios sagt von ihm<sup>230)</sup>: „Sein dauernder Umgang war Platon“. „Des Origenes Aufgabe — — — war die, das platonische Reichsbild im Christentum zu verwurzeln“. Die Gründung seiner Schule in Caesarea erinnert an die Gründung der Akademie durch Platon. S. geht dann (S. 131 ff) auf das Thema „Cyprian und die Bischofskirche“ über. Wie Origenes im Orient den griechischen Idealstaat in das christliche Gottesreich einschmolz, nahm Ambrosius die Aufgabe in Angriff, antike Elemente in die Kirche des Abendlandes einzuführen (154) Ambrosius war so stark von antiker, zumal griechischer Geistigkeit ergriffen, daß durch seine Predigten der Jünger Augustin die Anregung zum Studium des Neuplatonismus erhält“. Daneben retteten Hieronymus, Hilarius, Rufinus, Victorinus die geistigen Schätze des Griechentums und des griechischen Christentums für die Kirche des Abendlandes. „Um die Wende zum 5. Jahrhundert sind alle Elemente des Staatsbaues vorhanden, und die Zeit scheint zu warten auf den Schöpfergeist, der da kommt, die ganzen Ströme in einem großen Bett zu vereinen und im christlich-griechischen Raum das Reich Gottes als das ewige Reich auf Erden darzustellen“ (S. 157), — auf Augustin. Durch die Vermittlung seines „Gottesstaates“ wirkte dieser dann mächtig auf das christliche Mittelalter ein, nicht zuletzt auf Dante, den dritten in der Reihe, wenn es sich um die Entwicklungsgeschichte des Gottesstaates handelt. Es ist wiederum Windelband, der die tiefen Beziehungen Platons zur mittelalterlichen Kirche scharf erkannt hat. Er selbst hat diese Parallele gezogen und schreibt<sup>231)</sup> von seinem der katholischen Kirche abholden Standpunkt aus: „Nun hat schon Platon selbst auf dem Übergang von der „Politeia“ zu den „Gesetzen“ diese dogmatische Einheit aus der philosophischen in die theologische Form übergeführt, und so betrachtet, kündet sich in seinen sozialpolitischen Forderungen die kirchliche Organisation der Gesellschaft an“. Es genügt diesem Forscher der Hinweis auf das Merkmal des Glaubenszwanges und seiner Durchführung im bürgerlichen Leben, „um die tiefe Verwandtschaft der römisch-katholischen Lebens-

<sup>230)</sup> Nach Salin S. 123.

<sup>231)</sup> Platon S. 182.

ordnung mit den Idealen Platons zutage treten zu lassen. Die Herrschaft der Lehre, das ist das Entscheidende in beiden. In diesem Sinn hat das mittelalterliche Gesellschaftssystem des Abendlandes tatsächlich erfüllt, was Platon vorahnend verlangt hatte, und die europäische Menschheit hat die Gefahren dieses Prinzips bis auf den letzten Rest auskosten müssen“. Den Vorwurf, den W. hiermit gegen Platon erhebt, hat er wieder gut gemacht durch die Fortsetzung: „Allein noch tiefer greift Platons prophetische Bedeutung, und sie trifft damit das Tiefste und Edelste seines Wirkens. Sein Gedanke der übersinnlichen Welt, aus dem Griechentum geboren und vom Griechentum verschmäht, sollte das Lebensprinzip der Zukunft werden. Wenn aber der Schwerpunkt des menschlichen Wollens und der irdischen Welt in das Jenseits verlegt wurde, so begann damit die größte „Umwertung aller Werte“, welche unser Geschlecht in seiner Entwicklung erfahren hat. Eine Entwertung der Erdengüter des Besitzes und der Ehre und ebenso eine Entwertung der alltäglichen bürgerlichen Moral — das waren Folgerungen, die schon Platon zu ziehen kein Bedenken trug. Bedeutsamer jedoch als diese negative war die positive Seite des Vorgangs: das Ergreifen der Werte der Innerlichkeit, die Erhebung des Heils der unsterblichen Seele zum Mittelpunkt alles Wollens. Damit öffnen sich die Quellen eines völlig neuen Lebens, und niemand hat diese Innerlichkeit, die Vertiefung des Bewußtseins in sich selbst, der das Altertum als seinem letzten und höchsten Kulturerlebnis zustrebte, so einfach und so großartig ausgesprochen wie Platon“. Verwirklicht aber wurde dies alles in reichem Maße durch den Eintritt des Christentums in die antike Welt, durch die Organisation der Kirche. Dieser gleicht Platons Idealstaat auch darin, daß er als ein Leib vorgestellt wird: Der beste Staat ist derjenige, welcher einem einzelnen Menschen am nächsten kommt (der am meisten einer menschlichen Person gleicht); wenn z. B. jemand sich am Finger verwundet hat, so fühlt der ganze Organismus den Schmerz und man sagt: „Dem Menschen tut der Finger weh“, und dasselbe gilt von der Freude über eingetretene Linderung<sup>282</sup>). Einen gut eingerichteten Staat vergleicht Platon<sup>283</sup>) mit einem Leibe, die Bürger folglich mit den Gliedern. Hier berührt er sich mit der apostolischen Lehre vom „geheim-

<sup>282</sup>) *Staat*. V, 10; 461 E.

<sup>283</sup>) Kap. 12 a. E.; 464 B.

nisvollen Leibe Christi“, vom Corpus Christi mysticum<sup>234</sup>). Aber nur solange die Kirche in der Minderheit stand und die Erwartung der Wiederkunft Christi die Gemüter in der Hoffnung auf das Jenseits festhielt, konnte diese Aufgabe von der Gesamtheit der Christen erfaßt werden. Nachdem sich die Kirche seit der Wendung unter Konstantin auf Erden häuslich eingerichtet hatte und große Massen von Namenchristen ihr angehörten, die vom jenseitigen überweltlichen Geist des Christentums nur sehr oberflächlich berührt waren, mußte eine neue „Auswahl“ solcher, die „die Sache ernst nahmen“ erfolgen, und diese „Auswahl“ mußte, wenn sie Einfluß gewinnen wollte, sich zu engeren Gemeinschaften zusammenschließen. So war, abgesehen von allen sonstigen Beweggründen, die Ordensbildung eine geschichtliche Notwendigkeit. Innerhalb des die ganze Christenheit umfassenden Gottesstaates mußte sein verkleinertes Abbild, der Ordensstaat, Platz finden, und dieser Gottesstaat im Kleinen darf mit noch größerem Recht als der universale mit dem platonischen Idealstaat in Verbindung gebracht werden. Seine Verwandtschaft mit diesem ist eine doppelte: 1. Der platonische Staat ist als Polis, als städtisches Gemeinwesen auf idealer, metaphysischer Grundlage gedacht. Und eine gut verwaltete und wohlgeordnete klösterliche Gemeinde mit ihrer übernatürlichen Grundlage, mit ihrem religiösen Zweck, dem alles dient, und mit ihrem gewaltigen ökonomischen Apparat, mit Arbeitsteilung, Ämtern, Werkstätten, Betrieben ist die bisher zweifellos beste Verwirklichung der guten und brauchbaren Forderungen, die Pl. im „Staat“ und in den „Gesetzen“ gestellt hat. Hätte er z. B. die gewaltige Anlage der weltberühmten Abtei Maria-Laach, wie sie uns Bogler S. 290 ff beschrieben hat, besichtigen und zugleich einen Einblick in die innere Organisation gewinnen und den alles beherrschenden religiösen Idealismus und Enthusiasmus bewundern können, er würde bestimmt ausgerufen haben: „Das ist's, was ich gesucht und gewollt habe“. — 2. Im platonischen Idealstaat bildet der zweite Stand eine Auswahl von solchen, die „die Sache ernst nahmen“. Der Vergleich dieses Wächterstandes mit dem Ordensstand soll nunmehr durchgeführt werden.

(Fortsetzung folgt.)

<sup>234</sup>) Röm. 12,4 f.; 1. Kor. 12,12—27 (vorzüglich v. 26); Eph. 1,23; 2,14 ff.; 3,6; 4,12—16; 4,25; Kol. 1,28 ff.