

---

# Platon – von Gott als Maß in der *Politeia* bis zum göttlichen Gesetz in den *Nomoi*

Barbara Zehnpfennig

---

## 1 Einführung

Was ist die größte Prüfung für den Gerechten? Die größte Prüfung ist, wenn er als vollendet Gerechter im Schein größter Ungerechtigkeit leben muss. Denn dann droht ihm folgendes Geschick: Er wird „gefesselt, gegeißelt, gefoltert, geblendet werden an beiden Augen und zuletzt, nachdem er alles mögliche Übel erduldet, wird er noch gekreuzigt werden“ (Platon 1990b, 361e–362a). Jener prophetische Vorverweis Platons auf einen noch kommenden vollendet Gerechten ist nicht der einzige Beleg für die Nähe des platonischen zum christlichen Denken. Auch Sokrates, dessen Leben und Schicksal erstaunliche Parallelen zu Jesus aufweisen, scheint die Verwandtschaft vorauszuahnen, wenn er die Athener mahnt, sich nicht durch ein Todesurteil an ihm zu versündigen. Denn er, der sie ständig zur Gewissensprüfung auffordert, sei ihnen von Gott gesandt, und sie würden ihr Leben ohne jenes Geprüft-Werden vergeuden – es sei denn, dass ihnen „der Gott wieder einen anderen zuschickt aus Erbarmen“ (Platon 1990a, 31a).

Nicht nur dort, wo im platonischen Werk explizit von Gott die Rede ist, ist also Religiöses präsent. Vielmehr kann man das gesamte Werk letztlich als rationale Theologie fassen, sofern man unter Theologie das Bekenntnis zu einem Maßstab versteht, den der Mensch nicht autonom schaffen kann, aber individuell verwirklichen muss. Dass eine solche Theologie sich vor allem mit dem Christentum verbindet, liegt auf der Hand.

Das *Œuvre* Platons (ca. 427/28–349/48 v. Chr.) ist weitgespannt und umfasst nahezu alle philosophischen Disziplinen. Doch selbst wenn Ontologie, Naturphilosophie oder Kosmologie betrieben werden, führt alles zurück zum Menschen: Um ihn geht es und um nichts anderes. Deshalb nimmt die politische Philosophie im platonischen Werk auch eine zentrale Stellung ein. Hier wird die richtige Weise

des menschlichen Zusammenlebens thematisiert, und dafür ist eine Tugend ganz besonders unverzichtbar: die Gerechtigkeit.

---

## 2 Staat und Gott: die *Politeia*

Der platonische Idealstaat, die *Politeia*, wird in Gedanken gegründet, weil man wissen will, was Gerechtigkeit ist. Zunächst muss sich Gerechtigkeit in der menschlichen Seele finden, bevor sie in den Staat gelangen kann. Doch am Größeren – eben dem Staat – kann man das Gesuchte vielleicht besser erkennen als am Kleineren, der Seele. Deshalb entwirft Sokrates in der *Politeia* einen Staat, der vom Ansatz her nichts anderes ist als der ‚großgeschriebene Mensch‘, also die Projektion der menschlichen Seele auf ein politisches Gebilde. Insofern ist die *Politeia* nur vermittelt politisch. Der primäre Adressat der entwickelten Strukturen ist der einzelne Mensch, der in seiner Seele verwirklichen soll, was hier am Beispiel des Staates vorgeführt wird.

Wie kommt nun in diesem Staatsentwurf Gott ins Spiel? Der Anlass ist eine kritische Auseinandersetzung mit der herrschenden Götterlehre, welche bedenkliche Auswirkungen auf das Verständnis von Recht und Moral hat. Als *advocati diaboli* erklären die Gesprächspartner des Sokrates, Adeimantos und Glaukon, wie gemeinhin Gerechtigkeit beurteilt wird: nämlich als etwas Mühseliges, für den Gerechten selbst Nachteiliges und insofern nur zwangsweise Geübtes (Platon 1990b, 358c–367a). Dieser Sicht gibt das traditionelle, wesentlich von Hesiod und Homer verbreitete Götterbild reichlich Nahrung. Denn danach begehen die Götter selbst ständig Unrecht, übervorteilen einander und befinden sich miteinander im Krieg. Außerdem lieben sie Opfergaben, die bei demjenigen, der sich skrupellos bereichert, natürlich üppiger ausfallen als beim Gerechten. Zudem lassen sie sich durch Zaubersprüche u. ä. beeinflussen und belohnen keineswegs nur Wohlverhalten, sondern auch das Gegenteil. Insofern erscheint es insgesamt lohnender, nur den Schein der Gerechtigkeit zu wahren, tatsächlich aber am Eigennutz orientiert zu handeln.

Der dagegen aufgebraachte Einwand: Kann man denn die Götter täuschen?, wird schnell entkräftet. So wie Adeimantos argumentierte später auch Epikur: Wenn es keine Götter gibt oder sie sich nicht um die Menschen kümmern, braucht man sich nicht zu sorgen. Wenn es sie aber gibt, so weiß man das nur aus Erzählungen bzw. von den Dichtern. Diese künden aber ihrerseits von der Wankelmütigkeit der Götter und ihrer Bestechlichkeit durch Weihgaben. Insofern ergibt die Kosten-Nutzen-Analyse ein klares Ergebnis. Wer gerecht ist, wird von den Göttern zwar nicht gestraft, er verfehlt aber auch den Nutzen, den die Ungerechtigkeit gewährt.

Deshalb erscheint es rationaler, Unrecht zu tun, den daraus entstehenden Nutzen zu genießen und einen Teil davon abzuzweigen, um die Götter milde zu stimmen. Es wird genügt sein, um auch für das Leben in der Unterwelt vorzusorgen.

Das Bild, das hier gezeichnet wird, lässt deutlich erkennen, dass die vorgetragene Götterlehre nichts anderes ist als eine anthropomorphe Projektion: In den Göttern werden die eigenen Schwächen und Laster verherrlicht, die Orientierung an den Göttern ist eine uneingestandene Verkehrung des eigenen Seins in ein übermenschliches Sollen. Für diese Art von Göttern gilt das Feuerbach-Wort, gemäß dem der Mensch Gott nach seinem Bilde schuf (Feuerbach 1851, S. 241). Indem Platon den üblichen griechischen Götterkosmos aus dem Interesse heraus erklärt, das eigene, moralisch fragwürdige Leben zu sanktionieren, erteilt er ihm eine klare Absage. Ein Gott, der nicht besser ist als der Mensch, ist überflüssig, ja geradezu schädlich. Denn er verewigt das Defiziente, weil er es als nicht hintergehbaren Maßstab erscheinen lässt.

Vor diesem Hintergrund muss gesehen werden, was Platon im Folgenden seinerseits über Gott sagt. Es geht um eine Gottesvorstellung, die gerade nicht verkappt anthropomorph ist, in der sich nicht der Mensch zum Maß aller Dinge macht. Des Weiteren ist von Bedeutung, dass die neue Gotteslehre im Zusammenhang mit der Erziehung der Wächter eingeführt wird, also jener Gruppe im Staat, die für seine Bewahrung zuständig ist. Die jungen, für das Wächteramt vorgesehenen Knaben und Mädchen sollen musisch und körperlich gebildet werden, die erste Phase der Bildung muss sich aber der Mythen bedienen, weil die kindliche Auffassungsgabe noch an Bilder gebunden ist (Platon 1990b, 377a). Die Form ist also traditionell, nicht jedoch der Inhalt. An die Stelle der anthropomorphen Götterwelt tritt der eine Gott, der keinen Widerspruch in sich birgt und Maßstab für den Menschen sein kann, weil er ganz das ist, was der Mensch sein soll. Dass bei der Erziehung dennoch die Vielzahl der Götter beibehalten wird, ist wohl der Tradition geschuldet, welche allerdings durch die Betonung des Einen, das Gott ausmacht, kritisch unterlaufen wird.

Da es um dieses Eine geht, ist die neue Gotteslehre entsprechend einfach. Ihr erster und oberster Grundsatz ist: Gott ist gut (Platon 1990b, 379b). Man könnte auch sagen: Gott ist das Gute, und damit ist der Polytheismus sowie jede Vorstellung eines Widerstreits verschiedener transzendenter Prinzipien de facto aufgehoben; eine manichäische Annahme, dass es zwei ursächliche Prinzipien, etwa einen guten und einen bösen Gott, geben könnte, ist damit nicht vereinbar. Denn daraus, dass Gott gut ist, folgt, dass er nicht Urheber des Bösen sein kann – was böse ist, ist nicht göttlichen Ursprungs. Woher es dann kommt, wird offen gelassen, aber ein anderer als ein menschlicher Ursprung ist nun kaum noch vorstellbar.

Der zweite Grundsatz ist: Gott ist unwandelbar. Das ist vordergründig gegen die traditionelle Mythologie gesagt, nach der sich beispielsweise Zeus, seinem sexuellen Verlangen folgend, Frauen in immer wieder anderer Gestalt nähert. Tatsächlich gemeint ist aber die Sachlogik des Guten: Wenn Gott das Gute ist, wäre jede Veränderung eine Verschlechterung. Das Vollkommene hat keinen Anlass, sich zu verändern. Noch weniger hat es einen Anlass, sich selbst oder die Menschen zu täuschen. Die Selbsttäuschung ist erkennbar von Übel, und die Täuschung anderer kann nur aus Motiven erfolgen, die für Gott keine Rolle spielen. Insofern „ist Gott einfach und wahr in Wort und Tat“ (Platon 1990b, 382d).

Der Stellenwert dieser Lehre lässt sich aus dem Kontext ermitteln, innerhalb dessen sie auftaucht: Es geht um eine der jugendlichen Psyche gemäße, mythologisch verbrämte Vermittlung eines Maßstabs, der nicht nur die Erziehung, sondern das ganze Leben leiten soll. Dass Gott, d. h. das Gute gut ist, erscheint zunächst tautologisch; doch das von Glaukon vorgetragene Lob der Ungerechtigkeit macht deutlich, dass es unverzichtbar ist, das Gut-Sein des oft nur nominell als gut Befundenen wie die Gerechtigkeit, die Vernunft etc. explizit zu vertreten. Denn viele, wenn nicht die meisten Menschen sind der Meinung, eigentlich wären die Ungerechtigkeit, die Feigheit etc. besser als die entsprechenden Tugenden; nur die soziale Rücksichtnahme verhindert ein offenes Bekenntnis zum Schlechten. Glaukon leitet sogar die Theorie des Gesellschaftsvertrags aus diesem Zusammenhang ab: Im Grunde möchte jeder Unrecht tun, doch die meisten sind so schwach, dass sie zum Opfer werden, obwohl sie Täter sein wollen. Deswegen kommen sie überein, das Unrecht-Tun zu beenden, einen Vertrag zu schließen und sich Gesetze zu geben, in denen sie die künftig zu achtende Gerechtigkeit definieren (Platon 1990b, 358e–359a). Die übliche Rechtsetzung geschieht somit aus Kapitulation vor der eigenen Schwäche, nicht aus dem Willen, Recht zu tun.

Gegen diese Sicht, das eigentlich Gute, Starke und Erstrebenswerte sei das Schlechte bzw. Böse, gegen diese Umwertung der Werte setzt Platon die Lehre: Gott ist gut. Sie kann freilich auf dieser ersten Stufe, dem Beginn der Erziehung, nur geglaubt und durch illustrierende Erzählungen vermittelt werden. Auf diese Weise soll sie verhaltensorientierend wirken und den Wächtern, die den Staat nach Innen und nach Außen verteidigen müssen, ein festes Wertegerüst mitgeben, damit sie wissen, wofür sie mit ihrem Leben eintreten. Dass die beabsichtigte Letztbegründung aber nicht durch ein geglaubtes, sondern nur durch ein erkanntes Gutes möglich ist, zeigt sich, wenn Platon auf die Philosophenherrscher zu sprechen kommt.

Der ganze Staat soll auf die Gerechtigkeit ausgerichtet sein, die in ihm darin wirksam wird, dass jeder das Seine tut (Platon 1990b, 433a). Sache der Philosophen, die aus der Gruppe der Wächter ausgewählt werden, soll es aber sein, den Staat zu lenken und ihm die geistige Orientierung zu geben. Dafür genügt es nicht, an das

Gute zu glauben. Das Gute muss vielmehr erkannt sein, um allem als verbindlicher, untrüglicher und unwandelbarer Maßstab zugrunde gelegt werden zu können. Dass Platon an dieser Stelle, dem Kernstück der *Politeia* (Buch VI und VII), nicht mehr von Gott, sondern nur noch vom Guten spricht, zeigt, dass nun der rationale Gehalt der Mytho-Theologie benannt wird. Wer sich von den Wächtern charakterlich und intellektuell eignet, soll dazu gebracht werden, den Aufstieg zur Erkenntnis dessen zu vollziehen, was ihm von Jugend an als das schlechthin Unverzichtbare nahegebracht wurde.

Der mythischen Einkleidung bedarf es nun nicht mehr. Dennoch ist die Letztbegründung nicht einfach mitteilbar und „habbar“ wie ein Wissensgegenstand, denn das Begründende muss einen anderen Status haben als das Begründete. Da die Letztbegründung aber schlechthin alles Seiende begründet, kann sie nicht mit etwas davon identifiziert werden. Dieses Problem wurde in der späteren Geschichte oft mittels einer „negativen Theologie“ gelöst: Gott erschließt sich aus all dem, was er nicht ist. Doch damit ist das Problem nicht wirklich behoben. Auch in der Negation bleibt die Erklärung von dem abhängig, was negiert wird; das lässt sich mit dem als absolut Vorgestellten schwerlich vereinbaren.

Die platonische Lösung ist eine andere. Über das Gute wird in Gleichnissen gesprochen, die Differenz zwischen Gesagtem und Gemeintem ist also offenkundig (auch hier drängt sich die Parallele zum Christentum, zu den von Jesus erzählten Gleichnissen auf). Die naheliegende Frage, woher denn derjenige, der die Gleichnisse erzählt, von jenem Guten weiß, das sich nur auf Umwegen darstellen lässt, wird in den Gleichnissen selbst beantwortet: Sie schildern eine intellektuelle Erfahrung, die als solche nicht übertragbar ist, aber dennoch nichts Irrationales an sich hat. Sokrates, der von ihr berichtet, beschreibt damit wohl den eigenen Weg (Zehnpfennig 2008a, S. 52f.).

Alle drei Gleichnisse bauen aufeinander auf und vertiefen die Einsicht in das Gesuchte (Schrastetter 1989). Im ersten Gleichnis, dem Sonnengleichnis (Platon 1990b, 507a–509b), wird das Gute in Wesen und Wirken mit der Sonne verglichen. Wie die Sonne im physischen Bereich Leben und Sichtbarkeit verleiht, so verleiht das Gute im geistigen Bereich Sein und Erkennbarkeit. Nur was gut ist, hat im eigentlichen Sinn Sein, nur das Gute ist wahrhaft erkennbar. Das Gute ist hier als *tertium comparationis* eingeführt, sinnliche und geistige Wirklichkeit erscheinen ebenso voneinander getrennt wie von ihrer Ursache, dem Guten.

Dieser dem Bild geschuldete Mangel wird im nächsten Gleichnis, dem Liniengleichnis (Platon 1990b, 509c–511e), behoben. Im Liniengleichnis werden die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung und des Denkens auf einer Linie angeordnet und mit entsprechenden geistigen Vermögen des Menschen verbunden. Dadurch wird der Zusammenhang zwischen sinnlicher und geistiger Welt sowie

ihrer gemeinsamen Ursache verdeutlicht. Entsprechend ihrem Gegenstand gewinnen die Vermögen des Geistes zunehmend an Klarheit und Wahrheit. Im Bereich des Sichtbaren hat man es nur mit der Vorstellung zu tun, die auf der ersten Stufe in Gestalt der Vermutung, auf der zweiten in Gestalt der Überzeugung auftritt. Im Bereich des Denkbaren, in dem das, was vorher nur wahrgenommen wurde, nun durchdacht wird, ist die erste Stufe die Verstandeseinsicht. Auf der zweiten Stufe kommt es aber zur entscheidenden Wendung: Wenn das Denken sich nicht mehr auf seine Gegenstände, sondern auf sich selbst richtet und nicht mehr von seinen Voraussetzungen ausgeht, sondern diese Voraussetzungen ihrerseits einer dialektischen Prüfung unterzieht, kann es über das bloße Verstandesdenken hinausgelangen und das Voraussetzungslose, das Anhypotheton, erreichen. Damit ist die Vernunftseinsicht verwirklicht, der sich die letzte Ursache, das Gute, als das erschließt, was in allem immer vorausgesetzt war, als wäre es bereits erkannt. Seine Erkenntnis ist aber erst dann möglich, wenn es nicht mehr als schon gegeben unterstellt wird.

Wie der Weg zur Erkenntnis zu gehen ist, wird im Höhlengleichnis (Platon 1990b, 514a–518b) verbildlicht. Das normale Denken ist an seine eigenen Voraussetzungen gefesselt wie Menschen, die gefesselt an eine Höhlenwand starren und dort bloß Schatten wahrnehmen. Der Weg ans Licht, also hinaus aus der Höhle und zur eigentlichen Wirklichkeit, ist nur realisierbar durch eine Entfesselung und radikale Umkehr: Der Blick muss sich von der Wand wegwenden und sich dem immer heller werdenden Licht aussetzen, das auf den Stufen des Aufstiegs zur Sonne, zum Guten, die Augen blendet. Es ist ein steiler Weg der Erkenntnis, es ist ein schmerzhafter Weg, denn der Verlust der alten Gewissheiten ist eine existentielle Herausforderung. Eine ebensolche ist nach dem Aufstieg der Weg zurück in die Höhle, denn die dort Gebliebenen werden denjenigen, der ihnen ihre falsche Fixierung klar zu machen versucht, wahrscheinlich töten. So geht es dem Mahner, der zur Umkehr aufruft – ob nun in Form der christlichen Metanoia mit der Kreuzigung als Folge oder in Form der sokratischen Periagoge mit dem Schierlingsbecher als Reaktion.

Wieso für Platon der gerechte Staat einzig und allein aus der Verbindung von Philosophie und politischer Macht erwachsen kann, wird aus dem geschilderten Gesamtzusammenhang deutlich. Solange sich der Mensch zum Maß des Guten macht, wird er immer seinem Egoismus folgen, der bereits in dem Glauben liegt, schon zu wissen, was gut ist. Es ist die Aufgabe des Philosophen, die Falschheit dieser Annahme zunächst in Selbstprüfung, dann in Prüfung der anderen bewusst zu machen und gegen das Ich als Maß Gott als Maß zu setzen – ein Gott, der seinerseits nicht wieder nach eigenem Entwurf geschaffen werden darf, sondern der erkannt sein will. Transzendenz meint dann die Selbstüberschreitung des Menschen durch Überwindung der dem eigenen Denken immer schon zugrunde gelegten Voraus-

setzungen. Es ist kein Zufall, dass Sokrates sich an entscheidender Stelle auf den delphischen Apollon beruft: in der *Politeia*, wenn er ihn zum Ratgeber des Staates ernennt (Platon 1990b, 427b, c), und in der *Apologie*, wenn er ihn als seinen Leitgott erkennen lässt (Platon 1990a, 20e–23c). Apollon ist der Gott der Selbsterkenntnis, und nach platonischer Auffassung ist die recht verstandene Selbsterkenntnis – als Selbstüberschreitung – bereits das Gute. Das ist wohl mit der im Werk immer wieder auftauchenden Formel der *homoiosis theou*, der Angleichung an Gott, gemeint: jenes Vernünftigt-Werden, das darin besteht, sich an der Sache, letztlich am Guten statt am eigenen Ich auszurichten.

---

### 3 Gesetz und Gott: die *Nomoi*

Der ideale Staat wäre der, in dem die Vernunft in Gestalt des Philosophen regiert; die Vernunft wiederum realisiert sich durch die Erkenntnis des Guten oder, metaphorisch gesprochen: durch die Erkenntnis Gottes. Da eine solche Koinzidenz von Philosophie und Macht aber kaum zu erwarten ist, beschreibt Platon in den *Nomoi* den zweitbesten Staat (Platon 1990d, 739e). An die Stelle der menschlichen Vernunft tritt die der Gesetze, und warum dies nur die zweitbeste Lösung ist, erklärt Platon im *Politikos*. Der lebendigen Vernunft ist es möglich, auch dem Einzelfall Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, während die im Gesetz sedimentierte Vernunft aufgrund ihrer Allgemeinheit und Starrheit im Einzelfall oft versagt (Platon 1990c, 294a–c). Dennoch ist die Allgemeinheit des Gesetzes, seine beschränkte Vernünftigkeit, der Unvernunft menschlicher Willkür allemal vorzuziehen. Deshalb ist der zweitbeste Staat für Platon ein Gesetzes- oder Rechtsstaat, bei dem die als solche erkannten Mängel des Gesetzes durch ständige Fortbildung des Rechts behoben werden sollen.

Der in den *Nomoi* dargestellte Gesetzesstaat scheint nun noch viel stärker als die *Politeia* theologisch fundiert zu sein; in der Rezeption wurde er sogar als Theokratie gedeutet (Ottmann 2001, S. 84). Immerhin ist das erste Wort im Text „Theos“, Gott wird explizit als das Maß aller Dinge benannt (Platon 1990d, 716 c), Asebie ist ein Straftatbestand usw. Doch auch hier ist die Beachtung des Kontextes wichtig. Ein namenloser Athener, nicht Sokrates, entwirft den neuen Staat; das Ziel Gerechtigkeit und auch die anderen Tugenden, die durch den Staat verwirklicht werden sollen, erfahren keine philosophische Letztbegründung. Die gesamte Anlage legt somit nahe, dass hier auf dem Niveau der „Wächter“ aus der *Politeia* argumentiert wird: Ohne Sokrates als Verkörperung der Erkenntnis des Guten, ohne die Philosophenherrscher als Regenten bleibt nur die Vermittlung eines Glaubens an das Gute. Dazu taugt die Theologie, die aber wie schon in der *Politeia* nichts mit der

Homerischen Götterwelt zu tun hat und sich so weit um Rationalität bemüht, wie dies ohne Letztbegründung möglich ist.

Als ein Staat, der sehr viel mehr auf Realisierbarkeit setzt als der der *Politeia*, baut der Gesetzesstaat auf eine Mischverfassung, eine wechselseitige Kontrolle von Verfassungsorganen und ein ausgewogenes Verhältnis von positivem Recht und Gewohnheitsrecht. Besonders wichtig ist ihm jedoch, den Gesetzesgehorsam nicht einfach zu erzwingen, sondern durch Überzeugung der Bürger zu erreichen. Dazu dienen die Proömien, Vorreden, die vor den wichtigsten Gesetzen platziert werden und deren Sinn erklären. In dem Proömion, welches das Gesetz gegen Religionsfrevel einleitet, findet sich nun die Gotteslehre der *Nomoi*.

Wer eine unfrome Tat begeht – so der Gedankengang –, glaubt entweder nicht an die Götter, denkt, dass sie sich nicht um die Menschen kümmern, oder geht davon aus, dass sie sich durch Opfer und Gebete bestechen lassen (Platon 1990d, 885b). Ein Teil dieser Ansichten ist schon aus der *Politeia* bekannt, hinzugekommen ist noch eine gänzlich atheistische Position. Alle drei Ansichten werden nun weitausholend und in pädagogisch-therapeutischer Manier widerlegt (Buch X).

Ad 1. Für diejenigen, die nicht an Gott glauben, ist die Welt aus einer zufälligen Zusammenballung der Materie entstanden; der Natur wohnt also keine Vernunft inne. In Ermangelung einer vernünftigen Weltordnung gibt es auch kein Naturrecht, sondern nur menschliche Setzung, welche letztlich auf Gewalt beruht. Der Atheismus hat also unmittelbare Konsequenzen für das Verständnis des menschlichen Zusammenlebens. Hier muss die Widerlegung darauf beharren, dass in allem eine überlegene (göttliche) Vernunft waltet. Dazu verweist der Athener auf den Primat des Immateriellen: Am Anfang von allem muss eine Selbstbewegung gestanden haben, die dann auch das andere bewegt hat (Platon 1990d, 895b). Die Selbstbewegung ist aber das Prinzip der Seele, demnach ist das Nicht-Materielle früher als die Materie. Dass diese die Welt lenkende Seele vernünftig ist, zeigt sich an der Ordnung des Kosmos – in ihm bestimmt die vollkommenste Bewegung, die Kreisbewegung, die Bahn der Planeten.

Ad 2. Dass es den schlechten Menschen auf Erden oft wohl zu ergehen scheint, führt viele zu der Annahme, dass die Götter sich nicht um die Menschen kümmern. Wenn die Götter aber, wie zuvor festgestellt, gut und vernünftig sind, können sie nicht schlecht handeln. Und wenn sie für das Wohl des Ganzen zuständig sind, ist es unmöglich, dass sie dessen Teile vernachlässigen. Alles folgt also einem Plan, alles hat einen Sinn, der sich für den Menschen aber nicht ohne weiteres erschließt, da er nicht den göttlichen Überblick hat (Platon 1990d, 904b). Insofern hat auch das Schlechte eine Funktion, wobei der Athener allerdings sehr deutlich



darauf verweist, dass die Entscheidung zur Schlechtigkeit alleine beim Menschen liegt. Mag man die Meinung, man könne mit der Schlechtigkeit gut leben, auch lebenslang aufrechterhalten, so wird spätestens nach dem Tod sichtbar, dass man einer Fehleinschätzung erlegen ist. Denn dann wird das Los nach Maßgabe des Verdienstes zugeteilt; jetzt ist keine (Selbst-)Täuschung mehr möglich.

Ad 3. Dass die Götter bestechlich sind, bedeutete, dass sie vom Unrecht der Menschen profitieren wollen. Wenn die Götter aber als Gute und Vernünftige über die Menschen wachen, hieße das, dass sie, die doch das Gute für das Ganze wollen, sich mit denen verbünden, die den anderen schaden. Eines fragwürdigen Nutzens wegen würden sie also ihre eigene Aufgabe torpedieren und wären auf diese Weise schlechter als die schlechten Menschen, denen sie zu Willen sind (Platon 1990d, 907a). Das widerspricht der ihnen zugeschriebenen Vernunft.

Diese Theologie, die in nachsichtig-begütigendem Tonfall vorgetragen wird, erinnert an das verständnisvolle Einreden auf Kinder, die man von der Richtigkeit einer Maßnahme nach Maßgabe ihres Fassungsvermögens überzeugen will. Der Athener betont auch immer wieder, dass man sich hier bemühe, eine verirrte Seele wieder auf den rechten Weg zu bringen. So ist die Argumentation zwar rational, aber andererseits doch zu voraussetzungsreich, um philosophisch letztlich überzeugen zu können. Dennoch ist sie religionsgeschichtlich interessant: Die Materie kann sich nicht selbst organisieren, sie folgt einer (immateriellen) Gesetzmäßigkeit. Die Ordnung des Kosmos nach mathematischen Prinzipien zeugt von einer ihm innewohnenden Vernünftigkeit. Die göttliche Vernunft lässt sich nicht nach menschlicher bemessen. Dass der schlechte Mensch der glückliche ist, ist schon im Leben ein Irrtum, dieser Irrtum wird aber durch das Leben nach dem Tod zweifelsfrei feststellbar, denn dann wird gerichtet. Gott ist unbestechlich, er lässt sich in seinem Urteil von den Interessen der Menschen nicht beeinflussen.

Das sind „Gottesbeweise“ bzw. Aussagen über Gott, die auch in der späteren Geschichte eine Rolle spielten; man denke nur an die kritische Auseinandersetzung Kants mit dem physikotheologischen Gottesbeweis und seine Akzeptanz des „moralischen“ (Kant 1974, S. 548–555; 693f.). Dass in den *Nomoi* von den Göttern im Plural die Rede ist, bezeugt das Anknüpfen an der Tradition, welche allerdings mit dem Verweis auf die eine Seele, die am Anfang von allem gestanden haben muss, ebenso wie in der *Politeia* neu fundiert und damit korrigiert wird.

Reflektiert der Gesetzesstaat der *Nomoi* auch eher den Stand der richtigen Meinung als den der philosophischen Erkenntnis, so sind die Maßstäbe doch dieselben wie in der *Politeia*. Letztlich geht es um die Vernunft, die im Gut-Sein oder Gut-Werden besteht, sich im Gesetz ausdrücken soll und Gott in Reinheit

verkörpert (Bordt 2006, S. 234–236). Deshalb ist Gott das Maß aller Dinge, „und wer einem solchen Wesen lieb und teuer werden will, der muss notwendig, soweit er es vermag, möglichst selber zu einem solchen werden“ (Platon 1990d, 716c). Die Rede vom „theios aner“, dem göttlichen Menschen (Platon 1990d, 966d), zeigt, dass mit Gott im Grunde der Logos gemeint ist, denn die Angleichung an Gott erfolgt über die Ausbildung des vernünftigen Teils in der menschlichen Seele. Und am Ende der *Nomoi* kommt sogar die Dialektik wieder ins Spiel: Die Mitglieder der „nächtlichen Versammlung“, denen die Bewahrung und Fortbildung des Rechts obliegt, müssen imstande sein, die Tugend in ihrem Wesen und ihren Erscheinungen zu erfassen, wenn sie die Gesetze so einrichten sollen, dass sie zur Tugend erziehen (Platon 1990d, 963a–964a).

Die theologische Einkleidung des platonischen Gesetzeswerks hat so wohl nicht zuletzt die Funktion, den Rang des Guten und der Vernunft auch all denen zu vermitteln, die zu philosophischer Einsicht nicht in der Lage sind. Damit ist keiner Theokratie das Wort geredet (Zehnpfennig 2008b, S. 283f.), sondern einer Politik, welche die menschlichen Bedürfnisse an einem übergeordneten Maßstab misst und jenen keinen Vorschub leistet, die vernunftwidrig sind. *Politeia* und *Nomoi* plädieren, jedes auf seine Weise, für ein menschliches Zusammenleben, das dem Menschen dadurch gerecht wird, dass es ihm die Verwirklichung seines Wesens ermöglicht. Letzteres besteht für Platon in der Ausbildung der Vernunft, welche nur als Anlage gegeben ist, nicht aber schon als Wirklichkeit. Der Mensch muss sich also selbst überschreiten. Das ist Transzendenz, und ob man das Ziel dieser Selbstüberschreitung Gott, das Gute oder die Vernunft nennt, ist, folgt man der platonischen Argumentation, eine Frage von zweitem Rang.

---

## 4      **Nachwirkungen**

Angesichts der schon mehrfach angedeuteten Nähe von Platonismus und Christentum hätte man einen sehr viel stärkeren Einfluss Platons auf die Entwicklung der christlichen Dogmatik vermuten können, als tatsächlich gegeben. Sofern Platon wirkte, geschah dies primär in sehr vermittelter Form, nämlich durch die Stoa und den Neuplatonismus. Doch die philosophische Schule der Stoa (Zenon, Chrysipp etc.) nahm eher eklektizistisch Elemente des platonischen Denkens auf, und der Neuplatonismus, also die platonische Philosophie in der Deutung von Plotin und Porphyrios, verstand Platon als Mystiker. Zudem war es vor allem Aristoteles, der für die christliche Theologie entscheidende Bedeutung bekam, und Aristoteles hatte zwar Vieles von seinem Lehrer Platon übernommen, sich letztlich aber kritisch von

ihm distanziert. Bei Aristoteles hat die politische Praxis mit der Theoria, der Untersuchung der Ursachen, nichts gemein; eine Vorstellung Gottes, nach der dieser das sich selbst denkende Denken ist, erlaubte die Abspaltung der Metaphysik von der Sphäre der menschlichen Praxis und damit die Auflösung des Zusammenhangs, der Platon doch so elementar wichtig war. In der letzten Zeit hat allerdings Papst Benedikt II. wieder auf die Bedeutung Platons für die Erschließung der christlichen Lehre aufmerksam gemacht (Ratzinger 2000, S. 108f.).

Insgesamt hat Platon zwar manch späteren politisch-philosophischen Entwurf inspiriert wie den *Gottesstaat* von Augustinus oder die *Utopia* von Thomas Morus. Die platonische „politische Theologie“, die, wie gezeigt werden sollte, ein höchst rationales Verständnis der letzten Ursache beinhaltet, wurde aber eher kritisiert als positiv rezipiert. Den Höhepunkt der Ablehnung bezeichnete die Kritik Karl Poppers, nach welcher der platonische *Staat* mit jenem exklusiven Herrschaftswissen des Philosophenkönigs einer der geistigen Wegbereiter des totalitären Staates gewesen sei (Popper 1957). Welch verzerrte Wahrnehmung diesem Urteil zugrunde lag, ist wiederholt festgestellt worden. Dennoch blieb es nicht ohne Wirkung. Doch ob man den platonischen Politiker nun wegen seiner angeblich mystischen Schau des Guten auf die Insel der Seligen versetzt oder aufgrund seines angeblich nur angemessenen Herrschaftswissens, aber sehr realen Herrschaftsinteresses zum Betreiber des Gulag macht – mit Platons eigentlichen Intentionen hat beides nichts zu tun. Um das festzustellen, bedarf es nur einer unvoreingenommenen Lektüre seines Werkes.

## Literatur

- Bordt, Michael. 2006. *Platons Theologie*. Freiburg/ München: Alber.
- Feuerbach, Ludwig. 1851. Vorlesungen über das Wesen der Religion, Zwanzigste Vorlesung. In *Ludwig Feuerbach's sämtliche Werke*, Bd. 8. Leipzig: Otto Wigand.
- Kant, Immanuel. 1974. *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1 und 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ottmann, Henning. 2001. *Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus* (= Geschichte des politischen Denkens, Bd. 1/ 2). Stuttgart: Metzler.
- Platon. 1990a. Apologie. In *Platon. Werke*, Bd. 2, hrsg. von Gunther Eigler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Platon. 1990b. Politeia. In *Platon. Werke*, Bd. 4, hrsg. von Gunther Eigler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Platon. 1990c. Politikos. In *Platon. Werke*, Bd. 6, hrsg. von Gunther Eigler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Platon. 1990d. *Nomoi*. In *Platon. Werke*, Bd. 8/1, 8/2, hrsg. von Gunther Eigler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Popper, Karl. 1957. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. I: Der Zauber Platons*, Bern/München: Francke.
- Ratzinger, Joseph. 2000. *Einführung in das Christentum*. München: Kösel.
- Schrastetter, Rudolf. 1989. Die Erkenntnis des Guten. In *Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn*, hrsg. Rupert Hofmann, Jörg Jantzen und Henning Ottmann, 237–258. Weinheim: VCH Acta Humaniora.
- Zehnpfennig, Barbara. 2008a. Die Bedeutung des ersten Buchs der *Politeia* für das platonische Staatskonzept. In *Politeia. Staatliche Verfaßtheit bei Platon*, hrsg. Peter Nitschke, 35–58. Baden-Baden: Nomos.
- Zehnpfennig, Barbara. 2008b. Die Abwesenheit des Philosophen und die Herrschaft des Rechts. In *Die Herrschaft der Gesetze und die Herrschaft des Menschen – Platons Nomoi* (= Politisches Denken. Jahrbuch), hrsg. von Volker Gerhardt, Reinhard Mehring, Henning Ottmann, Martyn Thompson, Barbara Zehnpfennig, 237–258. Berlin: Duncker & Humblot.

Staat und Religion

Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des  
politischen Denkens

Hidalgo, O.; Polke, C. (Hrsg.)

2017, VIII, 459 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-17606-8