

A. Fidora / J. Fried / M. Lutz-Bachmann / L. Schorn-Schütte (Hg.)
Politischer Aristotelismus und Religion
in Mittelalter und Früher Neuzeit

WISSENSKULTUR UND GESELLSCHAFTLICHER WANDEL

Herausgegeben vom Sonderforschungsbereich/Forschungskolleg 435
der Deutschen Forschungsgemeinschaft

»Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel«

Band 23

Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit

Herausgegeben von
Alexander Fidora, Johannes Fried,
Matthias Lutz-Bachmann und
Luise Schorn-Schütte



Akademie Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Abbildung auf dem Cover: Aristoteles, Nationalmuseum, Rom.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-05-004346-3

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2007

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Satz: Ursula Johannsen, Frankfurt/M.

Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza

Einbandgestaltung: Dorén + Köster, Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
---------------	---

Antike Voraussetzungen

Alexander Becker

Die Religion in der Metaphysik: Aristoteles und Platon im Vergleich	11
---	----

Aristoteles in der Philosophie des 13. Jahrhunderts

Alexander Fidora

Politik, Religion und Philosophie in den Wissenschaftseinteilungen der Artisten im 13. Jahrhundert	27
---	----

Dorothee Werner

<i>Consensus peripateticorum</i> . Albertus Magnus' Stellung zum lateinischen Averroismus	37
--	----

Theodor W. Köhler

Gleiche Menschennatur – naturgegebene soziale Unterschiede. Die Rezeption der aristotelischen Lehre vom <i>physeioulos</i>	47
---	----

Aristoteles an der Schwelle vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit

Maarten J. F. M. Hoenen

„Secundum vocem concordare, sensu tamen discrepare.“ Der Streit um die Deutung des Aristoteles an der Universität Ingolstadt im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert	67
---	----

Thomas Leinkauf

Philosophie, Religion und Politik bei Girolamo Cardano (1501-1576)	89
--	----

Ethischer und politischer Aristotelismus in der Zeit der Reformation

Anja Moritz

Die Aristotelesrezeption der protestantischen Geistlichen zwischen theologischer und praktischer Ethik	109
---	-----

<i>Isabelle Deflers</i> Aristotelismus in Melanchthons Rechtsauffassung	119
<i>Patrizio Foresta</i> „Die rechte tugent und gaben“ eines „Christlich frumbs Weyb“. Überlegungen zur frühneuzeitlichen Drei-Stände-Lehre am Beispiel des Ehepaars Maria Cleophe und Georg Vogler (1542-1543)	131
<i>Merio Scattola</i> Eine innerkonfessionelle Debatte. Wie die Spanische Spätscholastik die politische Theologie des Mittelalters mit der Hilfe des Aristoteles revidierte	139
<i>Wilhelm Schmidt-Biggemann</i> Die politische Philosophie der Jesuiten: Bellarmin und Suárez als Beispiel	163
 Ausblick: Politica Christiana in der Diskussion	
<i>Peter Nitschke</i> Politik und Theologie im Diskurs: Anmerkungen zu einem scheinbar konträren Wissenschaftsverständnis in der Politischen Theorie der Prämoderne	181
Register	189
Zu den Autoren des Bandes	193

Vorwort

Der vorliegende Band ist aus einem Workshop hervorgegangen, der unter dem Titel „Politik – Religion – Philosophie: Der Streit um Aristoteles in den Wissensinstitutionen von der Antike bis ins 17. Jahrhundert“ im Juli 2006 an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main stattfand.

Veranstalter waren ein philosophisches sowie zwei historische Teilprojekte des DFG-Forschungskollegs „Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel“ an der Johann Wolfgang Goethe-Universität. Das von Matthias Lutz-Bachmann und Alexander Fidora geleitete Teilprojekt untersucht die Ausdifferenzierung der philosophischen Disziplinen im 13. und 14. Jahrhundert, wobei ein Schwerpunkt auf dem Verhältnis der aristotelischen Politik zu überkommenen, vor allem religiös begründeten Ordnungsvorstellungen liegt. Das von Johannes Fried geleitete Forschungsprojekt befasst sich mit der Wissenskultur des Königshofs Friedrichs II. in Sizilien – wo so bedeutende Aristoteles-Übersetzer wie Michael Scotus tätig waren – und analysiert die Verzahnung von wissenschaftlicher und politischer Kultur. In dem von Luise Schorn-Schütte geleiteten Forschungsprojekt steht schließlich der Zusammenhang von protestantischem gelehrten Wissen und politisch-sozialem Wandel im 16. und 17. Jahrhundert sowie das damit verbundene Konzept der Politischen Theologie zur Diskussion.

Das gemeinsame Interesse am Wechselspiel und an der Eigenlogik von Politik, Religion und Philosophie stellt den Hintergrund für die Fragestellung dieses Bandes dar, in dessen Zentrum die Diskussion um das Verhältnis der drei genannten Momente steht. Genauerhin geht es in den hier vorgelegten zwölf Einzelstudien um die Untersuchung der Differenzierung religiöser und politischer Diskurse im Medium der aristotelischen Philosophietradition in den Wissenskulturen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Leitend ist dabei die Art und Weise, in der verschiedene Autoren aus Mittelalter und Früher Neuzeit – teils affirmativ, teils polemisch – auf Aristoteles und seine Philosophie Bezug nehmen und so zur Herausbildung einer bestimmten Form von Politischem Aristotelismus beitragen, der religiöse und philosophische Argumentationen in ihren Geltungsansprüchen kritisch gegeneinander abhebt.

Die diachrone Perspektive und die Gleichzeitigkeit von historischer und philosophischer Betrachtungsweise der Einzeluntersuchungen dieses Bandes fördern nicht nur bedeutende Ergebnisse im Hinblick auf die jeweils untersuchten Autoren und Problemzusammenhänge zutage, sondern erproben anhand des Politischen Aristotelismus zugleich ein Deutungsmuster für das Verhältnis von Wissenskultur und gesellschaftlichem Wandel überhaupt.

Die Herausgeber danken der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses. Ferner gilt unser Dank Ursula Johannsen und Kirstin Bunge für ihre Unterstützung bei der Vorbereitung des Bandes für den Druck.

Alexander Fidora, Johannes Fried, Matthias Lutz-Bachmann und Luise Schorn-Schütte

Antike Voraussetzungen

Die Religion in der Metaphysik: Aristoteles und Platon im Vergleich

1. Vorbemerkung

Ein Streit um Aristoteles in den Institutionen des islamischen und christlichen Mittelalters wäre vermutlich kaum zustande gekommen, wenn Aristoteles nicht einen in vielerlei Hinsichten attraktiven und beeindruckenden Versuch unternommen hätte, Religion und Metaphysik zu integrieren. Dieser Versuch bot Aussicht auf eine Verbindung philosophischer und generell wissenschaftlicher Welterklärung einerseits mit einem religiös geprägten Weltbild andererseits; zugleich brachte er beide so nahe zusammen, dass erstere als Konkurrentin des zweiten erscheinen konnten. Für einen Beitrag zum Streit um Aristoteles aus der Sicht der antiken Philosophie ist es daher eine Selbstverständlichkeit, diese aristotelische Verbindung von Philosophie und Religion darzustellen. Allerdings möchte ich diese Darstellung in zweifacher Weise einrahmen. Zum einen möchte ich ihr einige allgemeinere Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Religion vorausschicken, die vielleicht dazu beitragen, die von Aristoteles gewählte Option besser hervortreten zu lassen. Zum anderen möchte ich letzterer eine grundsätzlich ähnliche, aber doch in einem entscheidenden Punkt abweichende Fassung des Verhältnisses von Philosophie und Religion gegenüberstellen, nämlich diejenige Platons. In ihr klingt deutlicher als bei Aristoteles jener Streit des 6. und 5. Jahrhunderts nach, den die entstehende Philosophie mit der Religion auszutragen hatte.

2. Einige Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Religion

Beginnen möchte ich mit ein paar Bemerkungen zur Terminologie. Unter ‚Religion‘ verstehe ich im Folgenden eine Sammlung von Überzeugungen und Praktiken, die mit Dingen zu tun haben, die nicht Bestandteil unserer wahrnehmbaren Welt sind und die außerhalb der alltäglichen Ordnung der Dinge liegen, die diese Welt und diese Ordnung aber beeinflussen und die personalisiert sind (kurz gesagt, sind es also Überzeugungen und Praktiken, die mit Gott oder Göttern zu tun haben). Unter einer ‚naiven Religion‘ verstehe ich eine Form der Religion, die im Wesentlichen aus Geschichten über den oder die Götter besteht, die diese Götter mit Namen bezeichnet und anredet und sie insgesamt als etwas auffasst, dass Menschen in vielen Hinsichten ähnlich ist. Unter ‚Philosophie‘ verstehe ich eine Haltung, die keine Glaubenssätze als gegeben hinnehmen kann, sondern für (nach Möglichkeit) alles eine Erklärung sucht, die bestimmten Standards genügt; zu diesen Standards gehört nicht nur die argumentative Strukturierung und der Anspruch, eine zugleich umfassende und kohärente Erklärung der Phänomene zu liefern, sondern auch (nach Möglichkeit) der Verzicht auf personalisierte Instanzen.¹

¹ Personalisierte Instanzen sind selbstverständlich auch rationalen Erklärungen zugänglich, doch handelt es sich um Erklärungen nach dem Modell von Handlungserklärungen. Solche Erklärungen sind nicht nur in

Gegeben diese Charakterisierung, ist es leicht zu sehen, warum die Philosophie mit der naiven Religion in Konflikt geriet, denn weder die Göttergeschichten noch die stark personalisierte Gottesvorstellung der griechischen Religion entsprachen den Standards der Philosophie. Dieser Konflikt ist bereits im 6. Jahrhundert v. Chr. nachweisbar, in den berühmten religionskritischen Bemerkungen von Xenophanes, wenn die Pferde Hände hätten, mit denen sie Bilder malen und Statuen schaffen könnten, würden ihre Götter aussehen wie Pferde,² und er hat offensichtlich zu jenem Misstrauen gegenüber den Philosophen geführt, das bis ins 3. Jahrhundert v. Chr. anhielt und mehreren von ihnen Anklagen wegen der Missachtung der traditionellen Religion einbrachte.

Natürlich ist dieser Konflikt nicht zwangsläufig, denn nichts hindert Philosophen daran, ihrerseits von Gott oder Göttern zu sprechen – nur tun sie dies nicht auf der Basis von Geschichten, die man glauben muss, sondern auf der Grundlage ihrer eigenen Standards. Diese Differenz des Ausgangspunkts eröffnet nun verschiedene Optionen für das Verhältnis von Philosophie und Religion:³

a) Sämtliche naiven Glaubensüberzeugungen lassen sich nach rationalen, philosophischen Standards ausweisen.

Das ist faktisch wohl meistens unmöglich; in der klassischen Antike stand dem die bereits von Xenophanes inkriminierte Auffassung entgegen, Götter seien neidisch, betrügten und bekämpften sich gegenseitig und brächen zu allem Überfluss auch noch die Ehe.⁴

b) Glaubensüberzeugungen müssen aus der Menge der philosophisch respektablen Überzeugungen herausgenommen werden, sie bilden einen rational nicht ausweisbaren Bereich. Diese Haltung steht für das Scheitern einer philosophischen Bemühung um die Religion.

c) Einige Glaubensüberzeugungen erweisen sich als philosophisch respektabel und machen einen philosophischen Glauben aus. Diese Option ist natürlich die interessanteste, und es ist diejenige, die durch Aristoteles eine erste paradigmatische Ausprägung erfahren hat. Ich werde sie im Folgenden als ‚rationale Theologie‘ bezeichnen.

Abgesehen von allen Fragen der Begründung religiöser Überzeugungen steht das Projekt einer rationalen Theologie allerdings vor einem grundsätzlichen semantischen Problem, das ich erwähnen möchte, weil sich an ihm die Differenz zwischen Aristoteles und Platon gut aufzeigen lässt. Es betrifft die Art und Weise, wie wir den Ausdruck ‚Gott‘ verstehen. Hier-

hohem Maße flexibel, da die handlungsleitenden Wünsche eine große Variationsbreite aufweisen und sich sogar in ihr Gegenteil kehren können, ohne dass damit Rationalitätsstandards verletzt würden, sondern stellen auch Endpunkte für Erklärungsbemühungen dar: Der Wunsch oder die Absicht eines Gottes ist eine nicht weiter erklärbare oder überprüfbare Instanz. Daher ist der Rückgriff auf personalisierte Instanzen in der Regel nur schwer mit dem Anspruch auf eine umfassende und kohärente Erklärung vereinbar (er ist es nur dann, wenn die Wünsche und Absichten der Götter selbst hohen Rationalitätsanforderungen unterworfen werden oder die Götter als Instanzen aufgefasst werden, die einen von ihnen nicht abhängigen Plan ausführen).

² DK (= Hermann Diels / Wolfgang Kranz [Hgg.], *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin ¹⁰1961), 21B15.

³ Die folgenden Überlegungen verdanken wichtige Anregungen Richard M. Hare, „The Simple Believer“, in: *id.*, *Essays on Religion and Education*, Oxford 1992, S. 1-36.

⁴ Vgl. DK 21B11f.

bei kann es sich um einen Eigennamen handeln,⁵ der in direkter Weise auf den Träger referiert, so wie der Name ‚Aristoteles‘ in direkter Weise auf einen bestimmten Menschen referiert. Es kann sich aber auch um ein Kürzel für eine Beschreibung handeln – beispielsweise ‚vollkommenes Wesen‘ –, so dass die Beschreibung festlegt, wen wir meinen, wenn wir von Gott sprechen. Für das Projekt einer rationalen Theologie kommt nur das zweite Verständnis in Frage, denn das erste stellt in der grundlegenden Frage, ob es überhaupt einen Gott gibt, eine Vorentscheidung dar (Namen haben diesem Verständnis zufolge überhaupt nur dann Bedeutung, wenn sie einen Referenten haben); im Rahmen einer rationalen Theologie steht selbstverständlich auch zur Disposition, ob es überhaupt einen Gott gibt.⁶ Wenn der Ausdruck ‚Gott‘ aber für eine Beschreibung steht, und wenn ferner im Rahmen einer rationalen Theologie darüber entschieden wird, welche Merkmale Gott hat, wie er also zu beschreiben ist, dann ist es möglich, dass bei ausreichend abweichenden oder gar inkompatiblen Beschreibungen rationale Theologie und naive Religion über Verschiedenes sprechen, wenn sie den Ausdruck ‚Gott‘ verwenden. Im 5. Jahrhundert hatte dies die praktische Konsequenz, dass Philosophen wiederholt vorgeworfen wurde, neue Götter einzuführen, ein Vorwurf, der – so gesehen – nicht ohne Berechtigung war.⁷

3. Aristoteles' Konzeption einer rationalen Theologie

In den Schriften, die heute unter dem Titel „Metaphysik“ zusammengefasst sind, finden sich zwei Wege, auf denen sich Aristoteles dem Entwurf einer rationalen Gotteskonzeption nähert. Der eine Weg, der im VI. Buch skizziert wird, geht aus von einer Systematik des Seienden. Die Metaphysik (oder erste Philosophie, wie Aristoteles sie nennt) als wissenschaftliche Disziplin unterscheidet sich von anderen Disziplinen dadurch, dass sie das Seiende betrachtet, „insofern es ist“ (1025b4). Das heißt erstens, dass sämtliches Seiendes – alles, was es gibt – ihr Gegenstand ist, also nicht nur Dinge, die bewegt sind (wie in der Physik), oder Dinge, die biologischen Prozessen des Entstehens und Vergehens unterliegen (wie in der Biologie). Zweitens heißt es, dass sie sich auf die allgemeinsten Merkmale des Seienden konzentriert. Unter diesen allgemeinsten Merkmalen ragt nun eine hierarchische Struktur des Seienden heraus, die das Untersuchungsprogramm der Metaphysik leitet. Zum einen ist das Wesen (*ousía*) von den Akzidentien zu unterscheiden. Wesen ist dasjenige, was für sich bestehen kann und ein Einzelding ist (1029a28); ein Wesen kann ohne seine akzidentellen Eigenschaften bestehen, diese aber nicht ohne Wesen; also hat das Wesen ontologischen

⁵ Im Rahmen der polytheistischen Variante können hier natürlich mehrere Namen anstelle von ‚Gott‘ eingesetzt werden und ‚Gott‘ als Oberbegriff für die durch diese Namen bezeichnete Gruppe von Entitäten aufgefasst werden.

⁶ Der Punkt ist nicht mit dem bekannten und zu recht kritisierten Einwand zu verwechseln, dass der Ausdruck ‚Gott‘ nur insofern eine Bedeutung habe, als Sätze über Gott empirisch verifizierbar sein müssen (vgl. Antony Flew, „Theology and Falsification“, in: *id.* / Alistair MacIntyre [Hgg.], *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955, S. 96ff.). Hier geht es darum, dass eine bestimmte These über die Semantik von Eigennamen – dass Eigennamen eine „direkte Referenz“ aufweisen – auf ‚Gott‘ nicht anwendbar ist, sondern ‚Gott‘ eher analog zu theoretischen Termini in naturwissenschaftlichen Theorien zu behandeln ist.

⁷ Wiederum ist es Xenophanes, der möglicherweise als erster einen rational begründeten Gottesbegriff einführte; vgl. DK 21B23-26. Vgl. dazu die Bemerkung bei Aristoteles, *Met.* I 5, 986b21-25: „Auf den ganzen Himmel blickend, sagte er, das Eine sei Gott.“ Aristoteles beklagt an der gleichen Stelle, dass Xenophanes nichts klar gemacht habe.

Vorrang vor den Akzidentien, und wer wissen will, was das Seiende ist, bloß insofern es ist, tut gut daran, sich zunächst darum zu kümmern, was eigentlich ein Wesen ist. Zum anderen lassen sich bei Wesen, die Veränderungen unterliegen, Form und Materie unterscheiden, und wieder hat die Form Vorrang vor der Materie, denn die Form eines Wesens legt fest, was dieses Wesen ist; sie verleiht dem Wesen Identität und Wirklichkeit. Die Materie ist dagegen nicht mehr als die Möglichkeit, eine bestimmte Form zu werden. Die Metaphysik hat sich demnach im Rahmen einer Untersuchung des Wesens wiederum auf die Form zu konzentrieren. Nun sind die Formen konkreter, Entstehen und Vergehen unterworfenen Dinge immer in ihrem Verhältnis zur Materie zu betrachten; aber die hier skizzierte Systematik lässt die Möglichkeit offen, dass es auch eine Form gibt, die in keiner Weise an Materie gebunden ist – die somit unvergänglich, unveränderlich und unbeweglich ist. Den Teil der theoretischen Philosophie, der sich mit solchen Formen beschäftigt, nennt Aristoteles die „theologische“ Philosophie (1026a19). Und er fügt hinzu, es sei offensichtlich, wenn es etwas Göttliches gebe, dann sei es genau diese Art von Ding (1026a20f.). Damit ist der Ort der Theologie im Wissenschaftssystem bestimmt: Da sie sich mit dem höchsten Gegenstand befasst, kommt ihr auch der höchste Rang zu (1026a21f.).

Nicht gezeigt ist damit allerdings, ob es den Gegenstand der Theologie überhaupt gibt. Dass es veränderliche Wesen gibt, ist offensichtlich; ob es auch unveränderliche Wesen gibt, ist nicht evident und geht aus der bloßen Systematik nicht hervor. Aristoteles greift in Buch VI der *Metaphysik* daher stets zu hypothetischen Formulierungen, wenn er vom Gegenstand der Theologie spricht (1026a10, 20, 29).

Ob es unveränderliche Wesen gibt, lässt sich nun nicht durch ein Glaubensbekenntnis klären, sondern allein dadurch, dass die Existenz solcher Wesen erschlossen wird, ganz ähnlich der Art und Weise, wie Naturwissenschaften theoretische Entitäten einführen: Die Existenzannahme rechtfertigt sich durch die explanatorische Rolle, die diese Entitäten übernehmen.⁸

Interessant ist diese Verschränkung von Theologie und Physik mit Blick auf die Stellung der Theologie in der Systematik der Wissenschaften. Zwar betont Aristoteles, dass die Theologie nicht Teil der Physik sein kann, weil ihr Gegenstand unbewegt ist (*Phys.* II 7 198a28, *Met.* V 1 1026a10ff., *Met.* XII 1 1069b1), aber sie ist von der Physik und damit von unserem erfahrungsgeleiteten Weltumgang abhängig: Ohne die Beobachtung, dass es Bewegung gibt, bliebe die Theologie eine Leerstelle. Entsprechendes gilt für die Bestimmung des Unbewegten Bewegers in *Met.* XII 7 als reines Denken; sie ist eine Extrapolation des Faktums, dass unser Denken eine zielgerichtete Tätigkeit ist, die auf das Gedachte ausgerichtet ist. Die Untersuchungen der ersten Philosophie bleiben also formale Untersuchungen,

⁸ In *Met.* XII 1 1069a30 wird anscheinend die Systematik des Seins und die Unterscheidung dreier Arten von Wesen vorausgesetzt; diese Annahme wird zu Beginn von XII 6 1071b3 aufgegriffen. Doch macht der Beginn von *Met.* XII klar, dass es um die Prinzipien des Seienden geht, zu denen – wie sich herausstellen wird – der Gegenstand der Theologie gehört; insofern *muß* am Beginn der Untersuchung über das unbewegte Wesen der Nachweis seiner Existenz stehen (*Met.* XII 6 1071b4f.; vgl. dazu auch Michael Frede, „Introduction“, in: *id.* / David Charles [Hgg.], *Aristotle's 'Metaphysics' Lambda*, Oxford 2000, S. 1-52, bes. S. 9ff.). Dies steht auch in Einklang mit der Antwort, die Aristoteles in *Met.* VI 1 1026a23-32 selbst auf die Frage gibt, ob die Theologie vom gesamten Seienden oder nur von einer Gattung handelt: Wenn es ein unveränderliches Wesen gibt, dann handelt die Wissenschaft, die sich mit ihm beschäftigt, vom Seienden, insofern es ist.

die bestimmte Voraussetzungen der „Einzelwissenschaften“ klären können – die Möglichkeit von Veränderung durch die Klärung der Struktur hylomorphischer Komplexe, oder die Möglichkeit von Bewegung durch die Annahme eines unbewegten Bewegers –, aus denen die Einzelwissenschaften aber nicht abzuleiten sind. Einer Anmerkung bedarf auch das Verhältnis von *Met.* XII zum Rest der *Metaphysik*: Zwar ist klar, dass *Met.* XII eine eigenständige Schrift ist. Die verbreitete Annahme, Buch XII repräsentiere gegenüber *Met.* VII-IX eine frühere Version der *Metaphysik*,⁹ ist allerdings nicht zwingend. Im Gegenteil, es gibt sowohl textliche (VII 2 1028b30, VII 17 1041a7-9) wie auch konzeptionelle Hinweise darauf, dass die Untersuchung der veränderlichen Wesen in *Met.* VII-IX auf die Untersuchung unveränderlicher Formen ausgerichtet ist¹⁰ – weniger im Sinne eines ontologischen Aufstiegs, als vielmehr im Sinne einer Untersuchung über die Voraussetzungen veränderlicher Wesen. So hat Burnyeats Spekulation einiges für sich, *Met.* XII sei eine sehr späte Schrift, die in großer Eile und unter Rückgriff auf Material aus anderen Schriften verfasst wurde, um den Gedankengang, der der gesamten ersten Philosophie zugrunde liegt, wenigstens im Umriss abzuschließen.¹¹

Rechtfertigungen der Annahme eines unveränderlichen Wesens finden sich in Aristoteles' Werk an drei Stellen, im VII. und im VIII. Buch der *Physik* sowie im XII. Buch der *Metaphysik*. Da diese Darlegungen eng aufeinander bezogen sind – das VIII. Buch der *Physik* ist die ausführlichere und verbesserte Version dessen, was im VII. Buch gesagt wird, und das XII. Buch der *Metaphysik* fasst zu Beginn die Argumentation des VIII. Buchs der *Physik* zusammen – werde ich mich hier auf diejenige konzentrieren, die der näheren Bestimmung jenes unveränderlichen Wesens die größte Aufmerksamkeit widmet; dies ist die Darstellung in Buch XII der *Metaphysik*.

Zu Beginn des 6. Kapitels von Buch XII gibt Aristoteles sein Ziel vor: zu beweisen, dass notwendigerweise ein ewiges und unbewegtes Wesen existiert (1071b4f.). Er erinnert kurz an den Beweisgang aus Buch VIII der *Physik*: Die Bewegung ist ewig, sie hat weder Beginn noch Ende, da Beginn und Ende in der Zeit liegen müssten, es aber Zeit nur gibt, sofern es Bewegung gibt. Ein Anfang der Bewegung in der Zeit würde daher eine Bewegung vor dem Beginn der Bewegung voraussetzen, ebenso ein Ende der Bewegung in der Zeit eine Bewegung nach dem Ende der Bewegung.¹² Die Zeit ist aber nicht an beliebige Bewegung gebunden; da die Zeit kontinuierlich verläuft, setzt sie eine kontinuierliche Bewegung voraus; diese Eigenschaft weist aber nur eine zyklische Kreisbewegung auf (1071b11). Mit wenigen

9 Vgl. z.B. Ingemar Düring, *Aristoteles*, Heidelberg 1966, S. 189-194.

10 Vgl. hierzu Myles Burnyeat, *A Map of 'Metaphysics' Zeta*, Pittsburgh 2001, S. 129.

11 Vgl. *ibid.*, S. 148.

12 Vgl. *Phys.* VIII 1 251a8-28 zur Anfangslosigkeit der Bewegung, 251b10-28 zum Ungewordensein der Zeit (dort findet sich ein von der Bewegung unabhängiges Argument für die Ewigkeit der Zeit, auf das möglicherweise *Met.* XII 1 1071b8f. angespielt wird: Jeder Moment ist ein Jetzt; ein Jetzt ist aber die Mitte zwischen etwas Vergangenen und etwas Zukünftigem; dieses Argument hat allerdings den Anschein einer analytischen Beziehung), 251b28-252a5 zur Endlosigkeit der Bewegung; die Behauptung lautet parallel zum fehlenden Beginn, dass nach der letzten Bewegung noch eine Bewegung stattfinden müsse, da nach der letzten Bewegung noch die Möglichkeit der Bewegung enden müsse; dieses Argument basiert auf einer Verwechslung logischer und physikalischer Möglichkeit (siehe dazu die Analyse des Arguments von Lloyd Gerson, *God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Theology*, London 1990, S. 107f.).

Bemerkungen schlägt Aristoteles hier einen ungeheuren Bogen, der den kausalen Nexus der gesamten physischen Welt umfasst: Bewegung muss für Aristoteles immer eine Ursache haben, die außerhalb ihrer liegt; es gibt für Aristoteles weder spontane Entstehung noch echte Selbstbewegung.¹³ Bewegung ist der Übergang von Möglichkeit in Wirklichkeit; es muss also immer etwas Wirkliches geben, das zur Möglichkeit hinzutritt und für ihre Realisierung sorgt. Die dominierende Bewegung der physischen Welt auf der Erde sind die Prozesse von Entstehen und Vergehen. Diese Prozesse sind zwar ewig, aber sie sind diskontinuierlich; es bedarf daher einer kontinuierlichen Bewegung, um die Prozesse des Entstehens und Vergehens immer wieder neu anzustoßen. Diese kontinuierliche Ursache sind die Kreisbewegungen der Himmelskörper, allen voran der Sonne, die durch ihre geneigte Umlaufbahn um die Erde die Jahreszeiten erzeugt und dadurch die Grundlage aller natürlichen Prozesse des Entstehens und Vergehens bildet (vgl. 1072a10-17).¹⁴

Aber auch die ewige Kreisbewegung der Himmelskörper ist immer noch ein Übergang von Möglichkeit in Wirklichkeit und von Wirklichkeit in Möglichkeit: Die Sonne, die im Osten aufgeht, hat die Möglichkeit, im Westen unterzugehen. Sie realisiert diese Möglichkeit zwar mit absoluter Zuverlässigkeit, aber auch dieser stetige Übergang von Möglichkeit in Wirklichkeit bedarf eines Anstoßes. Diesen Anstoß – und ein Ende der Ursachenkette – kann nur etwas liefern, das selbst nicht mehr bewegt ist. Was nicht bewegt ist, trägt keine Möglichkeit mehr in sich, es ist uneingeschränkte Wirklichkeit, und übertrifft insofern auch die ewigen Kreisbahnen der Gestirne (1071b19f., 1072a24-26). Dies ist der berühmte „Unbewegte Beweger“. Der Existenzbeweis, der von der Erklärung der Tatsache, dass es Bewegung gibt, seinen Ausgang nimmt, führt also zu einer Entität, die genau so charakterisiert ist, dass sie sich in die Stelle der Systematik der Ontologie einfügt, die Aristoteles offen gelassen hatte: Denn ein Wesen ohne Materie ist nichts anderes als ein Wesen, das uneingeschränkt wirklich ist. Reine Aktualität zu sein erweist sich ferner als die grundlegende Charakteristik des Unbewegten Bewegers, aus der seine sämtlichen anderen Eigenschaften abgeleitet werden können.

Zunächst stellt sich Aristoteles allerdings die naheliegende Frage, wie denn nun dieses Wesen wirkt. In der *Metaphysik* gibt Aristoteles hierauf eine überraschende Antwort: Denn während alle Bewegungsübertragungen in der Ursachenkette, die zum Unbewegten Beweger führt, darauf beruhen, dass Bewegung angestoßen wird (in der aristotelischen Systematik sind dies effiziente Ursachen), wirkt der Unbewegte Beweger als Ziel bzw. als teleologische Ursache. „Es wirkt wie das Begehrte und Gedachte, denn solche Dinge bewegen, ohne bewegt zu sein“ bemerkt Aristoteles lapidar (1072a26f.). Der Punkt ist klar: Während etwas, das Bewegung anstößt, so wie eine Kugel die andere anstößt, immer selbst in Bewegung

¹³ Eine spontane Entstehung wäre für Aristoteles ein Vorgang ohne Prinzip und Erklärung, und wäre daher so gut wie ein Vorgang, der nicht stattfindet (vgl. die Bemerkung *Met.* VI 1026b21 über die „Verwandtschaft“ zwischen dem Akzidentellen und dem Nichtseienden). Gegen die Möglichkeit echter Selbstbewegung argumentiert Aristoteles in *Phys.* VIII 5 257a27-258a27; er schließt, dass bei jedem Ding, das sich selbst bewegt, ein bewegender und ein beweglicher Teil zu unterscheiden sind.

¹⁴ Durch diese Unterscheidung zwischen dem Unbewegten Beweger und einer ersten, kontinuierlichen Bewegung, die alle anderen Bewegungen verursacht, kann Aristoteles die Wirkung des Unbewegten Bewegers auf eine einzige Art beschränken; diese Beschränkung vermag wiederum die Kontinuität der Bewegung zu erklären (vgl. *Phys.* VIII 6 259a13-20). Eine ausführlichere Darstellung dessen, was in 1072a10-17 angedeutet wird, findet sich in *De Gen. et Corr.* II 10 336a15-336b24.

sein muss, wirkt ein erstrebtes Ziel, ohne selbst bewegt sein zu müssen. Wie soll man sich diesen Vorgang aber konkret vorstellen? Ziele können nur auf Dinge wirken, die eine Seele haben, denn nur beseelte Wesen können etwas anstreben; man ist also gezwungen, der äußersten Himmelssphäre, auf die der Unbewegte Beweger wirkt, eine Seele zuzuschreiben.¹⁵ Ferner: Was soll diese Seele denn nun anstreben, da sie sich doch schon in ewiger Kreisbewegung befindet? Sie kann nur das anstreben, was ihr noch fehlt: Vollständige Aktualität. Dieses Streben bringt sie dazu, reihum jede Bewegungsmöglichkeit zu realisieren – nur dass sie dabei immer wieder andere Realisierungen aufgeben muss und daher immer etwas anzustreben hat.¹⁶

Die Erklärung der Wirkung des Unbewegten Bewegers ist nicht ganz frei von Systemzwängen und auch mit einer Reihe von Problemen behaftet;¹⁷ sieht man von diesen Schwierigkeiten einmal ab, erreicht Aristoteles durch sie eine beeindruckende Integration dreier Wissenschaften: der Physik als Erklärung der Bewegung in der Welt, der Metaphysik als Untersuchung der Prinzipien des Seienden, und der Theologie als Untersuchung über das höchste Wesen. Aristoteles begnügt sich damit allerdings nicht, er fügt eine Charakterisierung des Unbewegten Bewegers an: Sein Lebenswandel sei der beste, einer, der uns nur kurze Zeit zur Verfügung stehe, seine uneingeschränkte Wirklichkeit sei ebenso uneingeschränktes Vergnügen, denn auch bei uns ist die Realisierung von Möglichkeiten angenehm; vor allem aber ist er tätig, und zwar in der einzigen Tätigkeit, die keine Veränderung impliziert, nämlich dem Denken, das nicht auf ein ihm fremdes Ziel, das Gedachte, aus ist, sondern bei dem Denktätigkeit und Objekt dieser Tätigkeit zusammenfallen: Es ist ein Denken, das nur sich selbst zum Gegenstand hat (1072b14-30).

Ich will nicht den Versuch machen, ein Denken näher auszumalen, das mit seinem Gegenstand identisch ist.¹⁸ Mir kommt es hier auf einige andere Merkmale der aristotelischen Konzeption an, die sie zu einem eindrucksvollen Entwurf einer rationalen Theologie werden lassen:

15 Obwohl sich diese Behauptung bei Aristoteles nicht explizit findet, ist sie kaum zu umgehen; vgl. dazu die Diskussion von Catherine Osborne, *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*, Oxford 1994, S. 132-137.

16 Trotz der eindeutigen Auskunft in 1072a26f. ist keineswegs klar, ob der Unbewegte Beweger nur als teleologische Ursache oder auch als effiziente Ursache wirkt. In *Phys.* VIII ist anscheinend nur von letzterer Art von Ursachen die Rede; dies sollte entsprechend für den Unbewegten Beweger gelten (vgl. Gerson, *God and Greek Philosophy*, op. cit., S. 119), und auch in *Met.* XII 6 scheint eher eine effiziente Verursachung gemeint zu sein (vgl. Enrico Berti, „*Metaphysics* Lambda 6“, in: Frede / Charles [Hgg.], *Aristotle's 'Metaphysics' Lambda*, op. cit., S. 181-207, bes. S. 186ff., und Sarah Broadie, „Que fait le premier moteur d'Aristote?“, in: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 183 [1993], S. 375-411).

17 Abgesehen von einzelnen Schritten der Argumentation betreffen diese Schwierigkeiten vor allem das Verhältnis von effizienter und teleologischer Wirksamkeit des Unbewegten Bewegers. Als teleologische Ursache kann der Unbewegte Beweger auf alles wirken, was beseelt ist und Ziele anstreben kann; es gibt also keinen Grund, seine Wirkung auf die äußerste Himmelssphäre zu beschränken (vgl. *Phys.* VIII 10 267b9), und die gesamte Konstruktion der Verursachungskette würde hinfällig. Als effiziente Ursache scheint er jedoch kaum gänzlich frei von Potentialität bleiben zu können, denn nichts dürfte Bewegung anstoßen können, das nicht selbst bewegt ist.

18 Aristoteles stellt sich diesem Problem selbst im 9. Kapitel von *Met.* XII (vgl. 1074b15). Folgt man der Argumentation dieses Kapitels (insbesondere 1074b28-35), dann ist die Charakterisierung des göttlichen Denkens erschlossen; Aristoteles erhebt also keinen Anspruch, dass für uns dieses Denken nachvollziehbar ist.

- Aus seiner philosophischen Systematik heraus gelangt Aristoteles zu einer umfassenden Bestimmung des höchsten Wesens, des Unbewegten Bewegers. Er benötigt dazu allein die These, dass der Unbewegte Beweger reine Aktualität ist, die Details extrapoliert er von menschlichen Verhältnissen.
- Diese Details sind so beschaffen, dass sie eine Reihe von Übereinstimmungen mit dem Gottesbild der naiven Religion aufweisen, die Aristoteles auch ausdrücklich erwähnt: Der Unbewegte Beweger ist im höchsten Maße glücklich; er ist vollkommen; er ist im höchsten Maße lebendig (1072b24-28). Daher kann Aristoteles am Ende bruchlos zur Rede von Gott übergehen (1072b29f.).
- Dieser Gott ist aber nicht nur vollkommen, er ist auch, was wir unvollkommenen Wesen anstreben; er hat daher auch eine moralische Funktion im Sinne von Aristoteles' ethischer Konzeption des guten Lebens.
- Es gelingt ihm, dieses Gottesbild in seine Naturphilosophie zu integrieren.

4. Platon und die Grenzen der rationalen Theologie

Auch wenn Aristoteles das erste entwickelte Konzept einer rationalen Theologie zu verdanken ist, stammt die Idee zu einem solchen Unternehmen nicht von ihm. Ihr Urheber ist möglicherweise der schon erwähnte Xenophanes, und auch Aristoteles' Lehrer Platon hat dazu Beiträge geliefert. Wenn man von Platons Theologie spricht, dann werden häufig zwei Texte genannt: Zum einen das 10. Buch der *Nomoi*, in dem Platon erörtern lässt, mit welchen Argumenten man atheistisch gesonnene Bürger davon überzeugen kann, dass es Götter gibt und sie gut und verehrungswürdig sind, sowie der *Timaios*, Platons Versuch zur Naturphilosophie, in dem einem Demiurgen als göttlichem Weltenkonstrukteur eine erhebliche Rolle zugewiesen wird.¹⁹ Ich möchte mich hier auf zwei andere Texte konzentrieren, die den Charakter von Platons rationaler Theologie besser erkennen lassen, und die vor allem die Grenzen, die Platon einem solchen Unternehmen zugewiesen hat, deutlich hervortreten lassen: nämlich auf das zweite Buch der *Politeia* und auf die zweite Rede des Sokrates im *Phaidros*.

Thema des zweiten Buches der *Politeia* ist der Entwurf des berühmten Modellstaats, an dem die Gerechtigkeit studiert werden soll. Dieser Modellstaat bedarf zur Befriedigung

¹⁹ Der Beweis im 10. Buch der *Nomoi*, dass es Götter gibt, ist insofern von eingeschränkter Relevanz, als es sich um eine *ad hominem*-Argumentation handelt, gerichtet an naturphilosophisch gesonnene Leser; dies hat zur Folge, dass der Beweis gänzlich im Bereich beweglicher Dinge operiert (vgl. 888e4-6, 889b, 891c1-5, 892c2, 895a6f.). Er entspricht dem Programm der rationalen Theologie, insofern zunächst die Existenz und Priorität von Seelen gezeigt wird und die Seele als dasjenige bestimmt wird, das sich selbst bewegt (895e10-896a1). Die Brücke zu personalisierten Gottesvorstellungen wird in einem weiteren, durch die bisherige Argumentation nicht gedeckten Schritt geschlagen: In 896c9-d8 wird die Seele mit personalen Eigenschaften wie Gewohnheiten, Wünschen, wahren Meinungen und der für den weiteren Fortgang entscheidenden Fürsorge ausgestattet. Dies führt dazu, dass die Seele Ursache sowohl guter wie schlechter Dinge sein kann. In 897c3-8 wird dann aus der Ordnung der Himmelsbewegungen geschlossen, dass die dafür zuständige Seele die beste sei, was wiederum die Grundlage dafür bildet, sie für göttlich zu erklären bzw. sie oder eine der Pluralität der Himmelskörper angemessene Anzahl von Seelen mit Göttern zu identifizieren (899b2-c1). – Zu Zweifeln an der Gleichsetzung dessen, was im *Timaios* vorgetragen wird, mit Platons Auffassung vgl. Theodor Ebert, „Von der Weltursache zum Weltbaumeister. Bemerkungen zu einem Argumentationsfehler im platonischen *Timaios*“, in: *Antike und Abendland* 37 (1991), S. 43-54.

seiner Bedürfnisse eines militärischen Standes, der sogenannten Wächter, und Sokrates, der hier das Gespräch führt, widmet sich ausführlich der Frage, wie diese Wächter zu erziehen seien. Da das intensive Studium der Dichter, allen voran Homers und Hesiods, ein zentraler Bestandteil des griechischen Elementarunterrichts war, kommt Sokrates darauf zu sprechen, ob und wenn ja, welche Mythen über die Götter für die zukünftigen Soldaten und vielleicht auch Herrscher des Modellstaats geeignet sind (die Philosophenherrscher rekrutieren sich aus dem Wächterstand). Sein Urteil über Homer und Hesiod könnte vernichtender nicht ausfallen: Sie erzählen im Wesentlichen falsche Geschichten, die obendrein die Götter der grausigsten Handlungen bezichtigen, die man sich vorstellen kann, wie der Entmannung des eigenen Vaters und des Verspeisens der eigenen Kinder (377c1-378a7). (Die Vehemenz dieser Kritik reflektiert übrigens eine frühe institutionelle Auseinandersetzung um Religion und Philosophie, nämlich den Angriff der Philosophie auf die gesamte Praxis der Dichtung.)²⁰ Als Alternative empfiehlt Sokrates nun keineswegs, auf Göttergeschichten zu verzichten. Die Erzählungen von Göttern haben jedoch bestimmten Vorgaben, den ‚*typoi peri theologias*‘ (379a2, a5) zu genügen, nämlich erstens, dass der Gott wirklich gut ist, folglich Ursache des Guten, aber nicht des Schlechten ist (379b), und zweitens, dass der Gott so gut und schön wie nur möglich ist und vor allem immer in der gleichen einfachen Gestalt bleibt (381c6-9).²¹ Diese Vorgaben festzulegen ist Sache der Philosophen bzw. derjenigen, die den Modellstaat einrichten (378e7-379a4).

So weit bewegt sich Platons Theologie auf einem aus späterer Zeit wohlvertrauten Terrain: Religion, im Sinne von Erzählungen über Götter, ist im Wesentlichen unter einem pädagogischen Gesichtspunkt zu betreiben; die Göttererzählungen haben der Wahrung bzw. Hebung der allgemeinen Sittlichkeit zu dienen.²² Bedeutung für das Projekt einer rationalen Theologie gewinnen diese Bemerkungen dadurch, dass die ‚*typoi peri theologias*‘ ganz offensichtlich mit Blick auf Dinge formuliert worden sind, von denen später die Philosophie handelt, nämlich mit Blick auf die Ideen und insbesondere die Idee des Guten. Auch sie ist – wie im sechsten Buch der *Politeia* angedeutet wird –²³ wesentlich gut, Quelle alles sonstigen Guten und unveränderlich. Diejenigen unter den Wächtern, die sich für die philosophische (und damit politische) Laufbahn eignen, werden später genau diese philosophischen Gegenstände kennen lernen. Die Göttergeschichten der Kindheit und Jugend haben also nicht nur eine moralische, sondern auch eine propädeutische Funktion. Das wiederum heißt, dass sich die Beschaffenheit der Götter aus philosophischen Anforderungen ergibt. Götter sind, so könnte man sagen, das narrative Surrogat derjenigen Gegenstände, von denen die Philosophie handelt.

²⁰ Vgl. dazu Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.) 1963.

²¹ Vgl. dazu auch Michael Bordt, „The *typoi peri theologias* and the Knowledge of the Good“, in: Wolfgang Detel et al. (Hgg.), *Ideal and Culture of Knowledge in Plato*, Stuttgart 2003, S. 69-78.

²² Vgl. 378e2-4: „Wegen dieser Dinge [der leichten Beeinfluss- und Prägbarkeit der jugendlichen Seelen] wohl ist in Bezug auf alles zu besorgen, dass, was sie zuerst hören, sie die schönsten mit Blick auf die Tugend erzählten Dinge hören.“

²³ Im Sonnengleichnis (507a-509b); zur generellen Deutung und Einschätzung des Sonnengleichnisses vgl. Theodor Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin 1974, S. 132-173. Dass die Idee des Guten Ursache ist von allem, was gut ist, und unveränderlich ist, sind allgemeine Bestandteile der Ideenlehre, und somit von der Deutung des Sonnengleichnisses unabhängig.

Platons Konzept der Theologie gleicht somit in den Grundzügen demjenigen von Aristoteles. Während Aristoteles jedoch bemüht ist, seinen Unbewegten Bewegter mit möglichst vielen Merkmalen auszustatten, die in der naiven Religion der Griechen den Göttern zugeschrieben wurden, legt Platon auf eine so weit gehende Integration von Theologie und Philosophie keinen Wert: Wenn es später um die Gegenstände der Philosophie geht, dann ist von Gott oder Göttern keine Rede mehr. Dies ist nicht nur eine Frage der Darstellung, sondern hat einen systematischen Grund: Platons Ideen lassen keine Personalisierung zu, weder denken sie, noch sind sie lebendig oder glücklich, wie Aristoteles' Unbewegter Bewegter. In Platons Metaphysik, der Ideenlehre, ist kein Platz für etwas, das Göttern gleicht.²⁴

Daraus zu schließen, dass Platon die Religion insgesamt aus den engeren Bezirken der Philosophie ausgesperrt habe, wäre jedoch voreilig. Richtig ist, dass Platon ganz offensichtlich die weitgehende Integration von Religion und Metaphysik, die Aristoteles vorgenommen hatte, nicht für möglich hielt. Aber Platon war ebenso offensichtlich nicht der Ansicht, dass man die Philosophie gänzlich rein von der Religion halten könne. Denn er hat selbst Mythen in seine philosophischen Texte aufgenommen, und zwar Mythen, in denen die homerischen Götter ebenso auftreten wie die unsterblichen Seelen und die Ideen seiner Metaphysik. Platon spricht somit wenn auch nicht von Göttern, so doch von Seelen und Ideen in zwei unterschiedlichen Diskursen, dem mythischen und dem philosophischen, über deren konfliktbeladenes Verhältnis er sich mit aller Deutlichkeit geäußert hat. Er hat damit jene Schwierigkeit, die ich eingangs erwähnt habe, ins Zentrum seiner Philosophie aufgenommen: dass eine rationale Theologie zwar nominell von den gleichen Dingen spricht wie die naive Religion, dies aber auf eine möglicherweise so andersartige Weise tut, dass die Übereinstimmung tatsächlich *nur* nominell besteht, beide faktisch aber von gänzlich verschiedenen Dingen handeln.

Keinen Ausweg bietet es, wollte man eine Unterscheidung zwischen philosophisch respektablen und indiskutabel unphilosophischen Mythen ziehen. Platons grundsätzliche Einschätzung der Mythen gilt auch für diejenigen, die er selbst verfasst hat. Wie Luc Brisson gezeigt hat,²⁵ gleicht der mythische Diskurs eine Sphäre, die eigentlich der Wahrnehmung entzogen ist, wahrnehmbaren Dingen an. Der Mythos erzeugt die fiktive Präsenz dessen, was unter normalen Umständen niemals anwesend sein kann – seien es Götter oder Ideen. Damit suggeriert der Mythos, die Aussagen des mythischen Diskurses seien durch Wahrnehmung zu verifizieren. Tatsächlich sind mythische Aussagen aber prinzipiell nicht zu verifizieren, weil sie über Dinge berichten, die außerhalb der Reichweite menschlicher Wahrnehmung liegen.²⁶ Mehr noch: Die Gegenständlichkeit der Dinge, von denen die Mythen handeln – seien es Götter oder Ideen – ist ebenfalls an den mythischen Diskurs gebunden; er fingiert nicht nur ihre Anwesenheit, sondern überhaupt, dass sie so sind wie die Ge-

²⁴ Es ist allerdings Bestandteil der antiken Tradition, dass die Form des Guten mit Gott identifiziert wird (vgl. dazu Gerson, *God and Greek Philosophy*, op. cit., S. 263 [Anm. 54]). Bei Platon selbst finden sich jedoch nur schwache Anhaltspunkte dafür – dass Gott und die Idee des Guten als Prinzip fungieren (worauf Gerson verweist) genügt ebenso wenig, wie dass die Sonne, die im Sonnengleichnis mit der Idee des Guten verglichen wird, im Geiste der naiven Religion als Gott bezeichnet wird.

²⁵ Vgl. Luc Brisson, *Plato the Myth Maker*, engl. Übers. Chicago 1998 (frz. Orig. Paris 1994), bes. S. 74 und S. 102.

²⁶ Bei traditionellen Mythen liegt dies an der zeitlichen Distanz, bei philosophischen Mythen daran, dass die Ideen ebenso wie die Seele nicht wahrnehmbar sind.