

# Religion und Rationalität von Homer bis Aristoteles

von Michael Bordt SJ

Das Ziel dieses Beitrages ist es, eine in der griechischen Antike mehrere Jahrhunderte dauernde intellektuelle Auseinandersetzung zu skizzieren, die um die Frage kreist, wie Gott oder wie die Götter eigentlich zu bestimmen sind.<sup>1</sup> Ausgangspunkt aller griechischen Intellektuellen, die sich mit der Frage befassen, ist das Bild, das Homer und Hesiod von den Göttern zeichnen (1). Ich möchte zeigen, dass zwei zunächst ganz unterschiedliche Fragestellungen an Homer und Hesiod anknüpfen. Die erste Frage, sie sei im folgenden die metaphysische Frage genannt, ist diejenige, wie das eine Prinzip oder wie diejenigen Prinzipien bestimmt werden müssen, von dem oder von denen her sich die gesamte Wirklichkeit verstehen lässt (2). Die zweite Frage, sie sei im folgenden die theologische<sup>2</sup> Fragestellung genannt, ist diejenige, wie die Götter zu charakterisieren sind, d. h. welche Eigenschaften ihnen zugesprochen können und welche nicht (3). Die beiden Projekte werden zwar zunächst sachlich unabhängig voneinander entwickelt, allerdings ergeben sich zunehmend ähnliche Problem- und Fragestellungen. Erst Platon setzt in der *Politeia* beide Projekte miteinander in eine klare Beziehung. Ohne Metaphysik, das legt er den Leserinnen und Lesern der *Politeia* nahe, lässt sich die Frage nach den Eigenschaften Gottes und der Götter nicht beantworten (4). Während Platon in der *Politeia* beiden Fragestellungen, der religiösen und der metaphysischen, ein Eigenrecht zugesteht, integriert Aristoteles die Frage nach den Eigenschaften Gottes vollständig in seine Metaphysik. Dabei folgt er Ansätzen, die es bereits bei Empedokles und Diogenes von Apollonia gab (5).

---

<sup>1</sup> Vgl. zum folgenden vor allem *Bordt, M., Platons Theologie*, Freiburg 2006.

<sup>2</sup> Unter Theologie verstehe ich im folgenden die Reflexion in der griechischen Antike darüber, wie die Götter angemessen zu bestimmen sind (bzw. wie Gott angemessen zu bestimmen ist).

## 1. Das Götterbild bei Homer und Hesiod

Die Bedeutung Homers und Hesiods für die antike griechische Vorstellung davon, wie Götter sind, kann kaum überschätzt werden. Der erste Geschichtsschreiber Griechenlands, Herodot (ca. 480–424 v. Chr.), wird nicht übertrieben haben, wenn er meinte: „Woher ein jeder der Götter aber seinen Ursprung hat, ob sie alle schon immer waren und wie ihre Gestalten sind, das wussten sie [i.e.: die Uhrbewohner Griechenlands] nicht [...]. Denn Hesiod und Homer [...] haben den Hellenen Entstehung und Stammbaum (*theogoniēn*) der Götter geschaffen und den Göttern die Beinamen gegeben und ihre Ämter und Fertigkeiten gesondert und ihre Gestalten deutlich gemacht.“<sup>3</sup>

Die Entstehung und der Stammbaum der Götter, von denen Herodot spricht, gehen vor allem auf Hesiods *Theogonie* zurück – ein Werk, das vielleicht um 700 v. Chr. geschrieben worden ist. Hesiod beschreibt in diesem Werk die sukzessive Entstehung der Götterwelt durch Zeugung und Geburt, und dadurch die Entstehung des Universums. Am Anfang des Universums gibt es das Chaos – wörtlich übersetzt, ein Aufklaffen, so, wie wenn jemand in seinem Mund dadurch einen Raum schafft, dass er gähnt und dadurch seinen Mund weit öffnet. „Ein Aufklaffen trat hervor“ – das ist der Beginn der Entstehung des Universums. In diesem so geschaffenen Raum entsteht die Göttin Gaia. Der Name ‚Gaia‘ ist nicht nur der Eigenname einer Göttin, sondern bedeutet ‚Erde‘. Als drittes entsteht Eros, der Gott der sexuellen Energie und Anziehung – ohne ihn kann der Prozess der Zeugung von weiteren Göttinnen und Göttern nicht beginnen. Am Anfang stehen also das Aufklaffen, die Erde und Eros als Zeugungskraft.

Chaos und Gaia zeugen nun Kinder, allerdings zeugt das Chaos auch Kinder ohne eine Partnerin. Es sind Erebus und Nyx. Erebus ist die Region der Finsternis, Nyx bedeutet ‚Nacht‘. Nyx wiederum zeugt weitere Kinder ohne einen Vater.<sup>4</sup> Die Namen dieser Kinder sind zum größten Teil ursprünglich gar keine Eigennamen von Göttern, sondern Namen von bestimmten Phänomenen, die dann Namen von Göttern werden. Die Kinder heißen beispielsweise Moros, Ker und Thanatos, alles drei sind Namen für den Tod, Hypnos, der Schlaf, Momos, die Kritiksucht, Apate, der Betrug, Eris, der Streit. Eris zeugt dann wieder eigene Kinder – es sind

<sup>3</sup> Herodot 2.53.

<sup>4</sup> Vgl. Hesiod, *Theogonie* 211–225.

mittlerweile die Enkelkinder von Gaia – nämlich Ponos (Mühsal), Limos (Hunger), Mache (Kämpfe), Phonos (Mord) usw.

An diesem Beispiel wird deutlich, nach welchem Prinzip Hesiod bei seiner Götterentstehungslehre verfährt. Er hat natürlich kein Wissen darum, welche Götter denn nun welche gezeugt haben – woher auch? – aber er ordnet kosmische Phänomene und die Phänomene menschlicher Lebenswelt, in diesem Fall die dunklen Seiten des Kosmos und der Lebenswelt, dadurch, dass er im Bild der Zeugung einen Zusammenhang zwischen den Göttern herstellt. Das Chaos, das Aufklaffen, hat etwas Dunkles und Unheimliches an sich. Von dem Chaos wird in einem ersten Schritt nichts Helles und Positives gezeugt. Der Stammbaum des Chaos ist dadurch bestimmt, dass dunkle und unheimliche Kräfte und Mächte in eine Ordnung gebracht werden.

Gaias Kinder sehen anders aus<sup>5</sup>: Zunächst zeugt Gaia ohne einen Partner Uranos, den Himmel, Ourea, die Berge und Pontos, das Meer. Auch hier ist das Prinzip, nach dem Hesiod verfährt, klar erkennbar: Gaia, die Erde, entfaltet sich dadurch, dass sich von der Erde der Himmel, die Berge und das Meer differenzieren. Hesiod ordnet den gesamten Kosmos und die Phänomene der Lebenswelt und drückt diese Ordnung in Stammbäumen aus. Dabei werden sowohl die kosmischen Phänomene als auch die Phänomene der Lebenswelt zunehmend differenzierter. Aus Gaia, der Erde, differenzieren sich Himmel, Berge und das Meer. Das Meer wird auch Vater eines komplexen Stammbaums, aus dem sich dann einzelne Flüsse, auch kleinere Flüsse, ableiten werden. Aus dem Aufklaffen differenziert sich Finsternis und Nacht, und die Nacht wird zur Mutter von Phänomenen der Nacht wie Schlaf, Traum, Tod bis hin zu der traditionellen Göttin Eris, dem Streit, und Eris, der Streit, wird wiederum zur Mutter von Schlachten, Mord, Missgunst, Verderben usw. An diese Tradition werden diejenigen Intellektuellen anknüpfen, die nach der Entstehung des Universums fragen werden, ohne dabei auf Stammbäume der Götter rekurrieren zu wollen.

## 2. Die metaphysische Frage

Hesiods Projekt, mit Hilfe des Mittels der Zeugung und Geburt die Phänomene der Lebenswelt und der Natur zu ordnen, lässt sich als ein Versuch verstehen, die Totalität der Wirklichkeit ausgehend von einigen wenigen Prinzipien zu begreifen und Ordnung

---

<sup>5</sup> Vgl. *Hesiod*, Theogonie 126–132.

und Struktur in eine komplexe Welt zu bringen. An dieses Projekt knüpfen diejenigen griechischen Intellektuellen an, die man später als die Naturphilosophen unter den Vorsokratikern bezeichnet hat, Männer wie Thales, Anaximander, Parmenides, Empedokles oder die Atomisten. Wenn Aristoteles über Thales schreibt, dieser habe gemeint, das Wasser sei das Prinzip<sup>6</sup>, und die Art, wie Wasser das Prinzip ist, als Stoffursache versteht, dann ist daran natürlich viel durch Aristoteles' eigene Terminologie überfremdet. Aber selbst dann, wenn von der Überfremdung abgesehen wird, ist an dem Zeugnis von Aristoteles plausibel, dass es Thales auf ein Projekt ankam, in dem das letzte Prinzip der Wirklichkeit bestimmt werden sollte. Thales bestimmt es als Wasser. Trotz spärlicher Quellenlage kann man annehmen, dass Thales seine These aus der *Ilias* übernommen hat, der zufolge der Okeanos derjenige ist, aus dem alle Götter hervorgegangen sind.<sup>7</sup> Es scheint auch so, dass Thales im Unterschied zu Homer seine These, alles käme aus dem Wasser, begründet hat. So meint Aristoteles beispielsweise, Thales sei auf seine Behauptung deswegen gekommen, weil er darauf aufmerksam geworden sei, dass beispielsweise alle Lebewesen feucht seien und aus dem Feuchten entstünden. Es ist die Tatsache, dass Thales nicht einfach nur Behauptungen über das erste Prinzip aufgestellt, sondern diese auch begründet hat, die ihn in den Augen von Aristoteles zum ersten Philosophen machen.

Wesentlich abstrakter und reflektierter als Thales ist Anaximanders These, das *apeiron* (das Unbegrenzte in dem Sinn, dass es nicht von einem zum anderen Ende überquert werden kann) sei das Prinzip von allem.<sup>8</sup> Es scheint, dass sich Anaximander, der eine Generation nach Thales gelebt haben dürfte (ca. 610–540 v. Chr.), Gedanken darüber gemacht hat, welche Eigenschaften eigentlich ein erstes Prinzip haben muss, damit es als ein erstes Prinzip in Frage kommt.<sup>9</sup> Wasser, wie Thales meinte, kann kein erstes Prinzip sein, denn die Frage, woher denn das Wasser kommt, ist keine von vornherein sinnlose Frage.

Anaximander löst das Problem durch die Unterscheidung zweier Prinzipien. Das eine Prinzip, das unmittelbare Prinzip der gesamten Kosmogonie und Kosmologie ist, ist nicht das *apeiron*, sondern das *gonimon*, ein Zeugendes. Aus diesem *gonimon*, eine Art Samen, entsteht das gesamte Universum. Dieses *gonimon* selbst ist

<sup>6</sup> Aristoteles, Met. A 3 983b20–27 und DK 11 A 12.

<sup>7</sup> Vgl. Homer, Il. 14.246 und 14.201, auch 14.302.

<sup>8</sup> Vgl. DK 12 A 9.

<sup>9</sup> Vgl. auch DK 12 A 15.

allerdings nicht das letzte Prinzip, sondern ist von dem *apeiron* ausgesondert worden. Dahinter steht offenbar die Überzeugung, dass das *gonimon*, das das Universum erklärt, nicht selbst das letzte Prinzip sein kann, sondern auf ein noch abstrakteres Prinzip zurückgeführt werden müsse.

Interessant ist nun, wie Anaximander das *apeiron* charakterisiert. Auf der einen Seite spricht er dem *apeiron* Eigenschaften zu, die traditionell auch den Göttern zugesprochen werden. So sagt er beispielsweise, dass das *apeiron* unsterblich sei<sup>10</sup> oder dass es nicht älter werde.<sup>11</sup> Diese Eigenschaften haben auch die Götter. Dass die Götter unsterblich sind, ist für sie geradezu ein Wesensmerkmal, denn statt von ‚den Göttern‘ können die Griechen auch von ‚den Unsterblichen‘ sprechen. Auch, dass das *apeiron* nicht älter werde, kann man auf die Charakterisierung in den Mythen beziehen, denn die Götter treten uns da stets in einer bestimmten Altersstufe entgegen und altern nicht. Auf der anderen Seite spricht Anaximander, sofern wir den Zeugnissen glauben können, davon, dass das *apeiron* unvergänglich<sup>12</sup> oder ewig sei.<sup>13</sup> Ewig und unvergänglich zu sein sind nun aber keine Eigenschaften mehr, die den Göttern der Polis zugesprochen worden sind. Man gewinnt den Eindruck, dass sich Anaximander bereits darum bemüht, eine Charakterisierung des ersten Prinzips zu gewinnen, die sich bewusst nicht mehr an einer theologischen Sprache orientiert. Er sucht neue Ausdrücke, um das *apeiron* angemessen zu bezeichnen, und zwar Ausdrücke, die offenbar bewusst *nicht* gebraucht worden sind, wenn man von den Göttern sprechen möchte.

Der Prozess, sich für die Charakterisierung des ersten Prinzips zunehmend von einer theologischen Sprache zu lösen und eine andere Sprache zu finden, um das erste Prinzip adäquat zu fassen, findet seinen Höhepunkt in der Philosophie von Parmenides (ca. 540–450 v. Chr.), besonders im ersten Teil seines Lehrgedichts. Einmal ganz abgesehen davon, dass er das erste Prinzip sehr abstrakt ‚das Seiende‘ nennt, wird dieses Seiende häufig dadurch be-

---

<sup>10</sup> Vgl. DK12 A 15.

<sup>11</sup> Vgl. DK 12 A 11.

<sup>12</sup> Vgl. DK A 15.

<sup>13</sup> Vgl. DK 12 A 11. Es ist allerdings zweifelhaft, ob Anaximander tatsächlich den Terminus ‚ewig‘ benutzt haben kann. Für das 6. Jahrhundert wäre es eigentlich charakteristischer zu sagen, es sei ungeworden und unvergänglich. Damit wäre das ausgedrückt, was man später dann – allerdings differenzierter – als Ewigkeit zu fassen versucht hat. Die Differenz besteht darin, dass man unterscheidet zwischen der Ewigkeit als Zeitlosigkeit und der Ewigkeit als unbegrenzt fortdauernder Zeit. Es ist ausgeschlossen, dass Anaximander schon einen Begriff der Zeitlosigkeit hatte, aber immerhin möglich, dass er das *apeiron* als eine unbegrenzt fortdauernde Zeit verstanden hat.

stimmt, dass ihm Eigenschaften, die Gegenstände der sinnlich wahrnehmbaren Welt haben, ausdrücklich abgesprochen werden. Die Eigenschaften sind dabei nicht mehr Eigenschaften, die Menschen oder in Analogie zu Menschen gedachten Göttern zugesprochen werden, sondern kreisen um Werden und Vergehen, also um Prozesse, die allen sinnlich wahrnehmbaren Dingen unterliegen. So argumentiert Parmenides dafür<sup>14</sup>, dass sein erstes Prinzip, das Seiende, *ungeworden*, *unvergänglich*, *unbewegt*, *unerschütterlich*, *anfang- und endlos* ist. Auch die ‚positiven‘ Bestimmungen des Seienden wie die, stets mit sich identisch, vollkommen und homogen zu sein, sind bei näherem Hinsehen Negationen der Art und Weise, wie die Dinge in unserer Erscheinungswelt sind: Die Dinge unserer Erfahrungswelt sind unvollkommen, inhomogen und weisen Differenzierungen auf – das Seiende ist demgegenüber vollkommen, homogen und stets mit sich identisch. Die Eigenschaft, unsterblich zu sein, wird dem Seienden charakteristischer Weise nicht zugesprochen.

Sehr grob und skizzenartig haben wir gesehen, wie sich anknüpfend an Hesiod (und teilweise auch Homer) griechische Intellektuelle von Thales über Anaximander bis zu Parmenides zunehmend davon befreien, das erste Prinzip oder die ersten Prinzipien mit Göttern oder Eigenschaften, die traditionell Göttern zugesprochen werden, zu charakterisieren. Diese Entwicklung hat ihren Höhepunkt bei Parmenides. Wir werden sehen, dass sich bei späteren Autoren, die teilweise an ihn anknüpfen, besonders bei Empedokles, auch eine Gegenbewegung feststellen lässt.

### 3. Die theologische Frage

Die Art und Weise, in der Homer und Hesiod die Götter charakterisieren, hat schon früh in der griechischen Geistesgeschichte heftige Kritik hervorgerufen – und mit der Kritik die Frage, wie denn die Götter zu bestimmen sind, wenn sie nicht so sein können, wie sie von Homer und Hesiod geschildert werden. Besonders pointiert ist die Kritik bei Xenophanes (ca. 570–474 v. Chr.). Er kritisiert zum einen, dass die Götter in den Epen von Homer und Hesiod alle Schandtaten verüben, die bei Menschen kritisiert werden. Die Götter treiben Ehebruch, stehlen und betrügen gerade so wie die Menschen.<sup>15</sup> Xenophanes' Kritik trifft tatsächlich ein Bild der Götter,

<sup>14</sup> Vgl. die Herleitung der Eigenschaften in DK 28 B 8.

<sup>15</sup> Vgl. DK 21 B 11, 12.

das sich in den Epen Homers und Hesiods findet. Um nur drei Beispiele zu nennen, die sich nahezu beliebig vermehren ließen: Prometheus stiehlt Zeus das Feuer; Ares schläft mit Aphrodite, der Frau von Hephaistos<sup>16</sup>; Hera betrügt in einer groß angelegten Aktion ihren Ehemann Zeus.<sup>17</sup> Xenophanes steht mit dieser Kritik nicht allein, sondern in einer breiten Tradition von Intellektuellen, von so verschiedenen Männern wie Solon, Aischylos, Pindar und Sophokles, die vertreten haben, dass die Götter unmöglich schlecht und ungerecht sein könnten. Ein immer wiederkehrendes Motiv ist dabei die Ehrfurcht, die man den Göttern schuldet – und diese vertrüge sich nicht mit der Auffassung, dass die Götter schlecht seien.

Xenophanes' Kritik gilt zum anderen ganz generell der anthropo- bzw. heromorphen Vorstellung der Götter der Tradition.<sup>18</sup> Die Menschen, so seine Kritik, erschaffen sich die Götter nach ihrem eigenen Bild – wenn die Pferde Künstler wären, dann würden sie Pferde als Götter erfinden. Dass die Götter, die uns in den Epen entgegentreten, menschliche Gestalt haben, dass sie geboren werden, Kleider tragen, sprechen können und einen Körper haben, liegt nur daran, dass es eben Menschen sind, die diese Götter beschrieben haben.<sup>19</sup> Aus dieser Kritik kann man zwar nicht unmittelbar darauf schließen, dass Xenophanes positiv vertreten habe, die Götter seien ungeboren, zeitlos oder ewig und seien eigentlich körperlos; es finden sich bei ihm aber auch Fragmente, in denen er Gott positiv bestimmt. In diesen Fragmenten fällt auf, dass er zunächst einen einzigen Gott mit den Göttern kontrastiert und von den Menschen absetzt. Es gebe einen Gott, der unter allen Göttern und Menschen der größte sei. Er habe nicht die Gestalt eines Menschen und denke auch nicht so wie die Menschen. Seine Art zu denken unterscheidet sich darin, dass er als ganzer sieht, versteht und hört. Er bleibt immer am selben Ort, ist ohne Bewegung, und herrscht allein dadurch, dass er ganz ohne Mühe denkt.<sup>20</sup>

Xenophanes ist ein für unsere Fragestellung interessanter Autor, weil er zwar auf der einen Seite nicht an naturphilosophischen oder metaphysischen Fragestellungen nach der Konstitution der Wirklichkeit oder der Natur des ersten Prinzips interessiert gewesen ist, seine Beschreibung des einen Gottes aber bereits deutlich macht, dass sich an dieser Stelle Fragen ergeben, die in Spannung zum naturphilosophischen Projekt stehen. Wie verhält sich der ei-

<sup>16</sup> Vgl. *Homer*, Od. 8.267ff.

<sup>17</sup> Vgl. *Homer*, Il. 14.153ff.

<sup>18</sup> Vgl. DK 21 B 14–16.

<sup>19</sup> Vgl. DK 21 B 14.

<sup>20</sup> Vgl. DK 21 B 23–26.

ne, mit seinem Denken mühelos alles lenkende Gott zu den ersten Prinzipien der Naturphilosophen? Was heißt es, dass der eine Gott ohne Bewegung bleibt? Wichtiger noch ist, dass es eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen der Frage nach dem ersten Prinzip und dem einen Gott gibt, denn Xenophanes' einer Gott ist nicht mehr wie Zeus ein Chef einer Göttergemeinschaft, sondern auf eine Art und Weise herausgehoben, die es schwer macht überhaupt noch zu verstehen, was für einen Platz die anderen Götter einnehmen können und worin das Gottsein der anderen Götter besteht.<sup>21</sup>

#### 4. Platons Gottesauffassung in der „*Politeia*“

Für die Integration des Gottesbegriffs in die Metaphysik, die sich, wie wir sehen werden, vollständig und ausführlicher bei Aristoteles findet, ist Platons *Politeia* ein wichtiger Wegbereiter. Dabei fällt zunächst auf, dass die Frage nach Gott und die Frage nach dem ersten Prinzip zwei Fragen sind, die, so könnte man meinen, ganz unabhängig voneinander beantwortet werden. Die Frage nach Gott bzw. den Göttern ist in der *Politeia* ganz in den Kontext der Erziehung der Kinder und Jugendlichen zu guten Polisbürgern eingebettet. Platon diskutiert, mit welchen Erzählungen die Kinder heranwachsen sollten, damit ihr Charakter auf die richtige Art und Weise gebildet wird. Innerhalb dieser Passage finden sich am Ende des zweiten Buches der *Politeia* Ausführungen darüber, welche Göttergeschichten erzählt und welche besser nicht erzählt werden sollten und innerhalb dieser Textpassage finden sich Bemerkungen zu den wahren Eigenschaften eines Gottes.<sup>22</sup>

Die Frage nach dem ersten Prinzip der gesamten Wirklichkeit, der Idee des Guten also, wird demgegenüber in den mittleren Büchern der *Politeia* u. a. anhand der drei berühmten Gleichnisse, dem Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis entwickelt. Der Kontext ist ein völlig anderer. Platon möchte das letzte Prinzip der Wirklichkeit bestimmen, das zu kennen für einen Philosophen charakteristisch ist. Die theologische Fragestellung nach der Beschaffenheit eines Gottes spielt in diesem Kontext keine Rolle. So gewinnt man leicht den Eindruck, dass die metaphysische und die theologische Frage ganz unabhängig voneinander beantwortet

<sup>21</sup> Vgl. zu der Entwicklung von einer polytheistischen Götterwelt hin zu einem Monotheismus West, M., Towards Monotheism, in: Athanassiadi/Frede (Hrsg.), Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford 1999, 21–40 und Bordt, M., Platons Theologie, Freiburg 2006, 79–95.

<sup>22</sup> Vgl. Platon, Rep. 376c8–383c7.



werden und dass beide Forschungsprojekte sachlich nichts miteinander zu tun haben.

Dass die Frage, wie Gott und die Götter zu bestimmen sind, und die Frage nach dem ersten Prinzip aber auf eine bestimmte Art und Weise miteinander zusammenhängen, wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, wie Platon seinen Sokrates im zweiten Buch der *Politeia* Gott und die Götter bestimmen lässt. Innerhalb einer Diskussion darüber, mit welchen Erzählungen, die von Göttern handeln, die jungen Menschen in Athen aufwachsen sollen, wendet Platon auf einmal die Fragestellung.<sup>23</sup> Ihm komme es nicht zu, Geschichten zu erfinden, denn das sei die Aufgabe der Dichter. Seine Aufgabe bestünde vielmehr darin, die Regeln (*typoi*) festzulegen, an denen sich die Dichter zu orientieren haben, wenn sie über die Götter Erzählungen schreiben. Diese Regeln in Bezug auf die Göttererzählungen sind nun keine poetologischen Festlegungen. Platon beginnt beispielsweise keine Diskussion darüber, welche Versmaße am besten geeignet wären, von den Göttern zu erzählen. Die Regeln ergeben sich vielmehr daraus, wie die Götter denn tatsächlich sind, denn so, wie die Götter tatsächlich sind, sollen sie auch dargestellt werden.<sup>24</sup> Es sind vor allem zwei Grundsätze, an denen sich die Dichter orientieren müssen: Der erste Grundsatz ist, dass Gott gut ist und dementsprechend auch so dargestellt werden muss.<sup>25</sup> Der zweite ist, dass Gott unveränderlich ist.<sup>26</sup>

An diesen beiden Grundsätzen ist auffällig, dass sich die Art und Weise, wie Gott charakterisiert wird, in wesentlichen Punkten mit der Art und Weise übereinstimmt, wie die Idee des Guten bestimmt wird. Zum einen fällt auf, dass die Grundsätze so formuliert sind, dass nur von einem einzigen Gott und nicht mehr von den vielen Göttern die Rede ist. Der eine Gott wird bestimmt, und die Bestimmung des einen Gottes hat Auswirkungen auf die Bestimmung der anderen Götter, denn an keiner Stelle legt Platon nahe, dass die Dichter nur von einem einzigen Gott erzählen dürften. Das Verhältnis des einen Gottes, der gut und unveränderlich ist, zu den vielen Göttern entspricht dabei dem Verhältnis der einen, obersten Idee zu den vielen anderen Ideen oder Dingen unserer Erscheinungswelt. Der eine Gott gibt das Paradigma dafür ab, was es heißt, ein Gott zu sein, ebenso wie es eine Funktion der Ideen ist, das Paradigma für das zu sein, was an dieser Idee teil hat.

---

<sup>23</sup> Vgl. Platon, Rep. 378e5–379a6.

<sup>24</sup> Vgl. Platon, Rep. 379a7–9.

<sup>25</sup> Vgl. Platon, Rep. 379b1–380c11.

<sup>26</sup> Vgl. Platon, Rep. 380d1–383c7.

Noch bedeutungsvoller für die Rekonstruktion eines sachlichen Zusammenhangs zwischen der Bestimmung Gottes und der Idee des Guten ist, dass Platon nicht nur behauptet, dass der eine Gott gut ist. Gott ist nicht nur gut, er ist vielmehr auf eine bestimmte Art und Weise gut, die ihn von anderen Dingen, die ebenfalls gut sind, fundamental unterscheidet. In einem dicht komponierten Abschnitt<sup>27</sup> lässt Platon einen Sokrates darlegen, dass die Art und Weise, wie Gott gut ist, darin besteht, dass er die Ursache von allem ist, was gut ist. In diesem Punkt liegt die auffälligste Parallele zur Idee des Guten, denn auch die Idee des Guten ist ja nicht nur gut, so wie viele andere Dinge gut sind, sondern ist als Idee des Guten Ursache all dessen, was gut ist.

Man könnte noch auf weitere Parallelen hinweisen. So ist Gott nicht nur gut, sondern, wie der zweite Grundsatz vorgibt, auch unveränderlich. Unveränderlich zu sein ist aber eine Eigenschaft, die einer Idee qua Idee zukommt und sie von den Dingen der Erscheinungswelt unterscheidet. Man könnte ferner auch noch darauf hinweisen, dass auch die Idee des Guten auf eine Art und Weise charakterisiert wird, die den Eindruck erweckt, sie sei nicht einfach ein abstrakter Gegenstand, sondern ein Lebewesen; so wird die Idee des Guten an einer Stelle in der *Politeia* „das glücklichste Seiende“<sup>28</sup> genannt. Platon gebraucht damit ein Prädikat, das eigentlich ausschließlich der Charakterisierung eines Gottes vorbehalten ist.

Ohne dass Platon je ausführt, dass die Idee des Guten selbst Gott sei, entspricht die Stellung und Funktion, die der eine Gott einnimmt, derjenigen der Idee des Guten. Freilich ist der Kontext unterschiedlich. Die Rede von Gott hat ihren Kontext innerhalb der Erziehung zu einem guten Polisbürger, und die Rede von der Idee des Guten hat ihren Kontext innerhalb einer Untersuchung der Struktur und Beschaffenheit unserer Realität. Aber beide Kontexte sind aufeinander bezogen. Die Frage, wie dieser Textbefund zu deuten ist, wird von Interpreten – sofern sie überhaupt auf ihn aufmerksam werden – unterschiedlich beantwortet. Gegen die traditionelle Auffassung, die Idee des Guten sei schlicht und einfach mit Gott zu identifizieren<sup>29</sup>, spricht vor allem, dass nicht erklärt werden kann, warum Platon diese Identifikation nicht ausdrücklich vornimmt.

<sup>27</sup> Platon, Rep. 379b1–c8.

<sup>28</sup> Platon, Rep. 526e5.

<sup>29</sup> Diese These wurde vor allem zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Platonforschern wie Zeller, Jaeger oder Ritter vertreten, später dann in Variationen von Krämer, de Vogel, Enders oder Gerson.

Plausibler erscheint, einen Zusammenhang zwischen den Kontexten anzunehmen. Platons Behandlung der Frage, wie die Götter wahrheitsgemäß zu charakterisieren sind, lässt nämlich eine wichtige Fragestellung ganz außer Betracht: Wie lässt sich die Auffassung *begründen*, dass Gott gut und unveränderlich ist? Im zweiten Buch der *Politeia* stellt er zwar die Behauptung auf, aber eine Begründung gibt er nicht, obwohl seine Behauptung begründungsbedürftig wäre, da es, wie der Leser im zweiten Buch der *Politeia* ebenfalls erfährt, keinerlei Konsens der Athener Bürger über die Existenz und die Eigenschaften eines Gottes gibt. Es gibt Bürger in Athen, die die Existenz der Götter leugnen, es gibt welche, die meinen, die Götter seien bestechlich usw. In einem derartigen Dissens ist es ungenügend, einfach eine eigene These über die Eigenschaften Gottes und der Götter zu postulieren. Die These muss vielmehr begründet werden. Innerhalb einer Untersuchung der Erziehung zum Polisbürger ist eine derartige Begründung aber fehl am Platz. Sie findet sich aber in den mittleren Büchern der *Politeia*. Erst die Metaphysik stellt eine Sprache zur Verfügung, in der die Eigenschaften des ersten Prinzips begründet werden können. Eine theologische Sprache ist dazu gar nicht in der Lage.

In den mittleren Büchern wird gezeigt, dass die Wirklichkeit so strukturiert ist, dass die Idee des Guten das letzte Prinzip der gesamten Wirklichkeit ist. Alles, was ist, die übrigen Ideen und die wahrnehmbare Welt, hängt an der Idee des Guten. Diese Konstitution der gesamten Wirklichkeit hat Konsequenzen für die Art und Weise, wie über Gott gesprochen werden muss, denn Gott nimmt in der Polisreligion den Platz ein, der in der Konstitution der gesamten Wirklichkeit der Idee des Guten zukommt.

##### 5. Aristoteles' Gottesbegriff in der „Metaphysik“

Wir haben gesehen, dass die Frage nach dem ersten Prinzip und die Frage nach der Charakterisierung der Götter zunächst zwei verschiedene Fragestellungen sind, die von unterschiedlichen Autoren verfolgt und behandelt werden. Dabei zeigte sich innerhalb der metaphysischen Fragestellung die Tendenz, Eigenschaften, die in den Epen den Göttern zugesprochen werden, nicht mehr dem ersten Prinzip zuzusprechen und eine Sprache zu entwickeln, die von der theologischen Sprache unabhängig ist. Am Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. ändert sich nun diese Situation. Bei zwei späteren Vorsokratikern, bei dem stark von Parmenides beeinflussten Empedokles (ca. 490–434 v. Chr.) und bei Diogenes von Apollo-

nia, einem nur etwas älteren Zeitgenossen von Sokrates und dem letzten der sogenannten Vorsokratiker, lässt sich die gegenläufige Tendenz feststellen: Sie identifizieren innerhalb des metaphysischen Projekts, das beide verfolgen, das erste Prinzip mit Gott, ohne dass die Beschreibung ihres Gottes sich eng an das Gottesbild der Epen anlehnt.

Empedokles lässt die Vielfalt der Wirklichkeit sich aus einem Urzustand heraus entwickeln. In diesem Urzustand waren alle Dinge beisammen, und zwar in der Form einer Kugel, eines Sphairos. Diesen einheitlichen, einen Sphairos nennt er ‚Gott‘<sup>30</sup>, vielleicht deswegen, weil sein Sphairos, wie er schreibt, von vollkommener Freude erfüllt ist<sup>31</sup> und von vollkommener Freude erfüllt zu sein der Glückseligkeit ähnelt, die für die Existenzweise der Götter charakteristisch ist.

Diogenes von Apollonia entwickelt eine Teleologie. Auf sein erstes Prinzip, die Luft, ist die gesamte Wirklichkeit hin geordnet. Dieses erste Prinzip aber nennt er Gott. Klarer als bei Empedokles lässt sich bei Diogenes von Apollonia die Begründung fassen. Das erste Prinzip ist deswegen Gott, weil es alles beherrscht und steuert und es charakteristisch für Gott ist, alles zu ordnen und in allem zu sein.<sup>32</sup> Mit der Annahme, dass das erste Prinzip Gott sei, ist eine weitere Annahme verbunden, die sich schon bei Xenophanes angedeutet hat: Im strengen Sinn lässt sich überhaupt nur von einem einzigen Gott sprechen.

Klar ausgearbeitet findet sich die Identifikation des ersten Prinzips der ganzen Wirklichkeit mit Gott bei Aristoteles im siebten Kapitel des zwölften Buchs seiner *Metaphysik*.<sup>33</sup> Im zwölften Buch untersucht Aristoteles unter anderem, ob es Substanzen gibt, die nicht wahrnehmbar sind (eine Frage, die er bejahen wird) und welche Eigenschaften diese nicht wahrnehmbaren Substanzen haben müssen. Die zweite Fragestellung ist deswegen von Bedeutung, weil es unter denjenigen Philosophen, die nicht wahrnehmbare Substanzen angenommen haben, keinesfalls eine einheitliche Auffassung darüber gibt, wie diese nicht wahrnehmbaren Substanzen zu charakterisieren sind.

Aristoteles argumentiert dafür, dass die nicht wahrnehmbare, erste Substanz ewig sein muss, dass sie wirkliche Tätigkeit sein muss und jedes Möglichkeitsprinzip aus ihr auszuschließen ist.

<sup>30</sup> Vgl. DK ad 31 B 29, B31.

<sup>31</sup> Vgl. DK 31 B 27.4 = B 28.2.

<sup>32</sup> Vgl. DK 64 B 5 5f., B 7; vgl. auch A 8.

<sup>33</sup> Vgl. dazu auch *Bordt, M.*, Aristoteles Metaphysik XII, Darmstadt 2006.

Die erste Substanz ist reine Form. Sie ist in Bezug auf die wahrnehmbare Wirklichkeit ein unbewegt Bewegendes, da sie letztes Prinzip aller Bewegung ist und nicht selbst noch einmal bewegt sein kann.

Für die Identifikation des ersten Prinzips mit Gott ist nun entscheidend, worin die wirkliche Tätigkeit besteht, die das erste Prinzip charakterisiert.<sup>34</sup> Die Tätigkeit besteht im Denken. Mit dem Begriff des Denkens ist nicht die Fähigkeit, denken zu können, gemeint, sondern die wirkliche Tätigkeit des Denkens.<sup>35</sup> Diese wirkliche Tätigkeit des Denkens bestimmt Aristoteles als die lustvollste und beste Tätigkeit überhaupt. Erst an diesem Punkt der Argumentation identifiziert Aristoteles das erste Prinzip mit Gott: Weil Gott das beste Leben führt, muss das erste Prinzip, weil es in der Tätigkeit des Denkens der besten Tätigkeit nachkommt, Gott sein.

Noch eine zweite Textstelle ist im zwölften Buch relevant. Im achten Kapitel des zwölften Buches möchte Aristoteles die Frage beantworten, wie viele nicht wahrnehmbare Substanzen es gibt. Dazu entwirft er ein astronomisches System, eine Art Himmelsglobus, das die von der Erde aus betrachteten unregelmäßigen Bewegungen der Planetenlaufbahnen auf dem Hintergrund der Drehung einer angenommenen Fixsternsphäre erklären soll. Inklusiv der Bewegung der Fixsterne unterscheidet er 55 Sphären, die teilweise kompliziert ineinander verschachtelt sind, um die komplexen Planetenbewegungen auf einfache Kreisbewegungen zurückzuführen. Jede dieser Sphären hat ein eigenes unbewegt Bewegendes, eine nicht wahrnehmbare Substanz, die die ewige, kontinuierliche Bewegung der Sphäre erklärt. Wenn man, so meint Aristoteles, irgend etwas Wahres aus den traditionellen Vorstellungen über die Götter ziehen möchte, dann dieses: Die Alten hätten die Gestirne für Götter gehalten. Wenn man diese Auffassung so interpretiere, dass sie die ersten Substanzen für Götter gehalten hätten, dann ist darin, und nur darin, der wahre Kern der Polisreligion.<sup>36</sup>

Aristoteles stellt mit der Einbettung des Gottesbegriffes in die Metaphysik und in die mit der Metaphysik verbundene Kosmologie die Weichen für die Diskussion um den Gottesbegriff in den folgenden Jahrhunderten. Es wird Autoren geben, die vor allem

<sup>34</sup> Vgl. dazu *Bordt, M.*, Why Aristotle's God is not the Unmoved Mover, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy, Volume 40: Essays in Memory of Michael Frede, Oxford 2011, 91–109 [im Druck].

<sup>35</sup> *Aristoteles*, Met. 12 7.1072b14–29.

<sup>36</sup> Vgl. *Aristoteles*, Met. 12 8.1074a38–b14.

die Identifikation Gottes mit dem ersten Prinzip betonen, wobei das erste Prinzip ähnlich wie bei Aristoteles (und schon bei Platon) als die Tätigkeit der Vernunft bestimmt wird. Andere Autoren werden vor allem in der Kosmologie den natürlichen Ort sehen, in der von Gott und Göttern gesprochen werden kann. Der Kontext der Polisreligion und damit der Ethik und der politischen Philosophie, der bei Platon noch lebendig gewesen ist, tritt dem gegenüber beinahe ganz zurück.