

Dirk Brantl, Rolf Geiger, Stephan Herzberg (Hg.)

Philosophie, Politik und Religion

Klassische Modelle von der Antike bis zur Gegenwart

Dirk Brantl, Rolf Geiger,
Stephan Herzberg (Hg.)

Philosophie, Politik und Religion

Klassische Modelle von der Antike
bis zur Gegenwart



Akademie Verlag

Lektorat: Mischka Dammaschke
Einbandgestaltung: Hauser Lacour

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.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, des Vortrags, der Entnahme von Abbildungen und Tabellen, der Funksendung, der Mikroverfilmung oder der Vervielfältigung auf anderen Wegen und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Eine Vervielfältigung dieses Werkes oder von Teilen dieses Werkes ist auch im Einzelfall nur in den Grenzen der gesetzlichen Bestimmungen des Urheberrechtsgesetzes in der jeweils geltenden Fassung zulässig. Sie ist grundsätzlich vergütungspflichtig. Zuwiderhandlungen unterliegen den Strafbestimmungen des Urheberrechts.

© 2013 Akademie Verlag GmbH
www.degruyter.de/akademie
Ein Unternehmen von De Gruyter

Gedruckt in Deutschland

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISBN 978-3-05-006438-3
eISBN 978-3-05-006520-5

Otfried Höffe zum 70. Geburtstag

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Christoph Horn	
Platons politische Philosophie und ihre theologischen Grundlagen	11
Rolf Geiger	
Aristoteles über Politik und Religion	25
Johannes Brachtendorf	
Augustinus: Die <i>civitas dei</i> und der gerechte Staat	39
Matthias Lutz-Bachmann	
Thomas von Aquin als politischer Denker: Ein neuer Ansatz zur „Politischen Theorie“ im Mittelalter	55
Jürgen Miethke	
Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham Klassiker der Politiktheorie des 14. Jahrhunderts	67
Alessandro Pinzani	
Machiavelli und die Religion	91
Norbert Brieskorn	
Francisco Suárez	105
Patricia Springborg	
Hobbes' Theorie der Zivilreligion	117
Jean-Claude Wolf	
Spinoza und Spinozismus: Politik und Religion	133
Dirk Brantl	
John Locke über Gründe und Grenzen der Toleranz	145
Dietrich Schotte	
Zwischen Bürgergesinnung und Sakralisierung des Gemeinwohls Rousseaus Konzept der <i>religion civile</i>	163

Reinhard Brandt	
Recht, Religion und Politik bei Kant	
Einige unzeitgemäße Beobachtungen	177
Christoph Halbig	
Religion und Politik bei Hegel	191
Moritz Hildt	
Gerechtigkeit, Pluralismus und liberale Bescheidenheit	
Religion und Politik bei John Rawls	205
Michael Kühnlein	
Fetisch Säkularität: Zur Aufhebung der ‚großen Trennung‘ von Religion und Politik bei Charles Taylor	217
Personenregister	233

Vorwort

Unter dem Eindruck einer „Renaissance des Religiösen“ einerseits und der zunehmenden Politisierung von Religionen andererseits rückt die Verhältnisbestimmung von Politik und Religion im staatlichen wie im internationalen Kontext verstärkt in den Fokus des politischen und gesellschaftlichen Interesses.

Seit einiger Zeit trägt auch die politische Philosophie dieser Situation vermehrt Rechnung. Konzentrierte sich die einschlägige Literatur nach dem Ende des Kalten Krieges primär auf die wirtschaftlichen Implikationen einer Globalisierung, auf die staatsrechtlichen Probleme einer transnationalen Integration von Nationalstaaten und auf das Schicksal des Nationalstaats in einer multipolaren Welt „nach dem Ende der Geschichte“ (F. Fukuyama), so rückten, zunächst unter dem Stichwort des „clash of civilizations“ (S. P. Huntington), im Laufe der Zeit zunehmend die Folgen komplexer globaler Migrationsbewegungen und der Entstehung multikultureller Gesellschaften in den Fokus der Debatte. Angestoßen von politischen Diskussionen reduzierte sich die Frage nach dem Zusammenleben von Kulturen oft auf das Zusammenleben verschiedener Religionen.

In den letzten Jahren findet auch in philosophischen Diskussionen eine Rückbesinnung auf das Religiöse statt: Es wird zunehmend nach der Relevanz religiöser Überzeugungen und Traditionen für die Stabilität des modernen, säkularen Verfassungsstaats gefragt. Auf einer anderen Ebene lässt sich eine Revitalisierung von Religionen beobachten, mit der oft der Anspruch Hand in Hand geht, auf ihrer Basis eine politische und gesellschaftliche Umgestaltung vorzunehmen, die freilich in verschiedenen Gesellschaften eine unterschiedliche Ausgestaltung findet. Mit dieser Rehabilitierung und Revitalisierung des Religiösen scheint die Diagnose eines „säkularen Zeitalters“, in dem Spielarten des Laizismus die allgemein akzeptierte Grundlage politischer Gestaltung waren, zu einer historischen Position unter anderen geworden zu sein.

Die philosophische Reflexion dieser Entwicklungen kann auf eine reiche Tradition philosophischer Modelle zum Neben-, Mit- oder Gegeneinander von Politik und Religion zurückblicken. Diese Tradition spiegelt die Vielfalt der Philosophiegeschichte selbst wider, und eröffnet dadurch die Möglichkeit, das Phänomen von einer Vielzahl unterschiedlicher Perspektiven her zu beleuchten.

Beginnt die politische Philosophie die durch die erwähnte „Renaissance des Religiösen“ aufgeworfenen neuen Fragestellungen einzuholen, so fehlt in der entsprechenden Diskussion bisher jedoch eine differenzierte Darstellung der für die Verhältnisbestimmung von Politik und Religion klassischen Modelle, die der Komplexität des Phänomens gerecht wird. Der vorliegende Band soll einen Beitrag dazu leisten, dieses Defizit zu beheben und – freilich selbst nur exemplarisch – einen Überblick über die bedeutendsten Modelle bieten, angefangen von der griechischen Antike bis in die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte des ausgehenden letzten Jahrhunderts.

Neben der inhaltlichen Ausrichtung, die dieser Sammlung von Aufsätzen zugrunde liegt, verfolgt dieser Band auch ein persönliches Anliegen. Mit ihm wollen die Herausgeber Otfried Höffe ehren und sein Modell einer politischen Philosophie, die systematisch erklärungskräftig, historisch informiert und gesellschaftlich relevant ist. Dieser Band ist ihm zum 70. Geburtstag gewidmet.

Wir danken allen Autoren für ihre Mitwirkung. Für ihre großzügige finanzielle Unterstützung des Bandes danken wir dem Universitätsbund Tübingen, der Stiftung „Humanismus Heute“ des Landes Baden-Württemberg sowie der C.H. Beck Stiftung. Herrn Dr. Mischka Dammaschke vom Akademie Verlag danken wir für die gute Zusammenarbeit.

Dirk Brantl, Rolf Geiger, Stephan Herzberg

CHRISTOPH HORN

Platons politische Philosophie und ihre theologischen Grundlagen

Platons politische Philosophie beruht auf der grundlegenden Überzeugung, eine Polis bleibe solange unzulänglich geordnet, wie ihre Verfassung nicht an göttlich-transzendenten Standards orientiert ist. So fernliegend sich eine solche Überzeugung aus der Perspektive der gegenwärtigen Politischen Philosophie ausnimmt, so wenig lässt sich von der Hand weisen, dass sie sich durch die Hauptwerke Platons hindurchzieht. Nach seiner Auffassung müsste die bestmögliche Polis unter der direkten Leitung eines Gottes stehen; da dies aber unmöglich ist, gilt, dass Staaten umso besser verfasst sind, je näher sie diesem Idealzustand kommen. Die verschiedenen Verfassungs- und Gesetzesordnungen, welche Platon vorschlägt, haben daher die Gemeinsamkeit, dass die Polis vernunftförmig, und d. h. nach dem Vorbild der Ideenordnung konstruiert sein soll, die Platon in seiner theoretischen Philosophie postuliert. Denn er interpretiert das Göttliche als Ausdruck der Vernunft (*nous*). Die Existenz der Ideenordnung wiederum wird für Platon sichtbar an den wohlgeordneten, mathematisch beschreibbaren Bewegungen der Himmelskörper. Man sieht daran, wie direkt das politische Denken Platons, seine Theologie, Ontologie, Epistemologie und Naturphilosophie miteinander verbunden sind. Ich werde im Folgenden diese platonische Überzeugung anhand der einschlägigen Äußerungen in der *Politeia*, dem *Politikos* und den *Nomoi* näher in Augenschein nehmen. Dabei entsteht ein differenziertes Bild, denn Platon hat die skizzierte Grundthese recht unterschiedlich ausformuliert. Zuvor scheint aber eine Skizze dessen angebracht, was man als ‚Platons Theologie‘ bezeichnen kann.¹

1. Grundzüge der platonischen Theologie

Die für unser Thema wichtigste platonische Textpassage zur Religionsphilosophie findet sich in *Politeia* II (376c–383c), und zwar im Rahmen pädagogischer Überlegungen

¹ Dazu grundlegend F. Solmsen 1942 und M. Bordt 2006.

zur Erziehung der Wächter und Herrscher in einer bestmöglichen Polis. Platon formuliert dort den Grundsatz, dass die Geschichten, mit denen Kinder erzogen werden, keine Unwahrheiten und keine für das moralische Bewusstsein desaströsen Inhalte vermitteln dürften (377c). Dabei führt er den Ausdruck *theologia* in der Wortbedeutung von ‚Darstellung des Göttlichen‘ ein und formuliert deren Prinzipien (*hoi typoi peri theologias*: 379a5 f.). Zu diesen zählt, dass Gott gut ist und daher ausschließlich als Ursache von Gutem betrachtet werden muss (380c). Überdies soll Gott einfach und invariant sein; er tritt also nicht in wechselnden Gestalten auf und verhält sich nicht schwankend (380d). Hinzu kommt, dass Gott weder täuscht noch lügt (382a). Hesiod und Homer, so Platon, haben die Götter somit in einer pädagogisch inakzeptablen Weise präsentiert. Statt der Grausamkeiten, die Hesiod den drei Göttergenerationen im Umgang miteinander zuschreibt (377e–378e), und statt der Streitigkeiten und Kämpfe, von denen Homer berichtet (378e), müsse man das Göttliche stets mit Bezug auf die Tugend (*pros aretên*: 378e3) darstellen.²

Im Hintergrund steht bei Platon die Überzeugung, dass Gott die weltordnende Vernunft repräsentiert.³ Dem *Timaios* zufolge gestaltet der Gott den Kosmos aufgrund seiner Überlegungen (*logisamenos*) als ein guter Weltordner schön, und d. h. soviel wie vernunftförmig. Dabei erhält die Welt selbst den Charakter eines mit Seele und Vernunft ausgestatteten Lebewesens (29e ff.); denn der *nous* des Demiurgen erfasst die im ‚seienden Lebewesen‘ enthaltenen Ideen und überträgt sie nach Beschaffenheit und Anzahl auf die sichtbare Welt (39e). Auch im *Sophistes* führt Platon die Gestaltung der sichtbaren Welt auf das Wirken der göttlichen Vernunft zurück; der Ideenbereich, das ‚vollkommen Seiende‘ (*pantelôs on*), soll daher zugleich Vernunft, Leben, Seele und Bewegung aufweisen (248e ff.). Platon übersetzt seine ideentheoretische Kosmologie häufig in die Sprache einer rationalen Theologie, etwa in dem Diktum: „Das Überlegen (*dianoia*) des Gottes nährt sich von Vernunft (*nous*) und Wissen (*epistêmê*) in unvermischter Form“ (*Phaidros* 247d1 f.).

Damit verbunden ist, dass Platon eine teleologische gegenüber einer mechanistisch-kausalen Welterklärung favorisiert. Im *Phaidon* lässt er seinen Sokrates dessen frühe Fehldeutung der anaxagoreischen These schildern, der zufolge der *nous* alles strukturiert und die Ursache von allem sei. Sokrates interpretiert die These so, dass die „Vernunft alles einzelne so ordnet, wie es sich am besten verhält“ (*ton ge noun kosmounta panta kosmein kai hekaston tithenai tautê hopê an beltista echê*: 97c; vgl. *Kratylos* 400a9). Die wahre Ursache von etwas anzugeben, bedeute folglich herauszufinden, auf welche Weise etwas bestmöglich gestaltet ist, z. B. ob es besser sei, dass die Erde flach oder rund ist. Das geforderte Erklärungsprinzip kann man als ‚Prinzip der bestmöglichen Ordnung des Universums‘ bezeichnen. Platon lässt seinen Sokrates ergänzen, dass man das Handeln

² Ob es neben diesen Prinzipien der Darstellung des Göttlichen bei Platon eine negative Theologie gibt, etwa mit Blick auf *Politeia* VI 509b9 oder den zweiten Teil des *Parmenides*, lässt sich schwer beantworten. Jedenfalls beschreibt Platon die Gotteserkenntnis in *Timaios* 28c3–6 – hier mit Blick auf den Demiurgen dieser Welt – als sachlich und darstellungstechnisch schwierig: „Den Schöpfer und Vater dieses Alls ausfindig zu machen, ist eine schwierige Aufgabe, und ihn allen darzustellen, wenn man ihn gefunden hat, unmöglich.“

³ Dazu besonders S. Menn 1995.

einer Person (hier Sokrates' Verbleiben im Gefängnis trotz der drohenden Hinrichtung) nur mit Blick auf deren *nous* verstehen könne, nämlich bezogen auf die Gründe, die eine Handlungsoption für jemanden attraktiv machen, nicht jedoch im Rahmen einer naturalen Erklärung, etwa als Wirkung der Sehnen, Knochen oder Gelenke des betreffenden Akteurs (*Phaidon* 98c-99a).

Ähnlich im *Philebos*. Dort gehört die Vernunft zur ‚vierten Art des Seienden‘, nämlich zur Ursache des Werdens. Ihre Ordnungsleistung schließt alles Zufällige und Vernunftwidrige in der sichtbaren Welt aus (28c-31b). Pointiert kommt die Lehre von der Vernünftigkeit der Weltordnung zudem in der Lehre von der Weltseele zum Ausdruck (*Timaios* 34a-37c; vgl. *Nomoi* X 896d-899c). Im *Timaios* wird die sichtbare, werdende Welt jedoch nicht allein auf die Wirkung des *nous* zurückgeführt, vielmehr existiert auch ein Gegenprinzip, die Notwendigkeit (*anankê*: 47e ff.). Allerdings setzt sich der *nous* gegen den Widerstand der *anankê* mithilfe ‚vernünftiger Überredung‘ durch (48a); dies erklärt, warum die sichtbare Welt in stärkerem Maß vernunftförmig geordnet als zufällig-ungeordnet ist, wenn auch kontingente Aspekte nicht fehlen. Auch in den *Nomoi* konstatiert Platon unverändert, Ordnung und Gesetz seien nicht stärker als das Wissen (*epistêmê*); der *nous* dürfe nichts anderem untergeordnet sein (IX 875c-d; XII 963a).

Im Hintergrund steht bei Platon die Vorstellung einer metaphysischen oder vertikalen Kausalität. Sich die Welt als Wirkung einer Top-down-Verursachung (statt einer Früher-Später-Kausalität) zu denken, wie Platon dies tut, hat den Vorteil, dass man auf diese Weise zu den ‚wahren‘ und ‚abschließenden‘ Ursachen der Welt gelangen kann. Denn während man auf der Basis horizontaler Kausalität in einen explanatorischen Regress gerät, der entweder auf zeitlich immer weiter entfernte Ursachen, auf immer kleinere Bauteile oder auf immer allgemeinere Gesetze zurückgreifen muss, ohne je zu einer Erstursache zu gelangen, erheben vertikale Prinzipienklärungen einen definitiven Erklärungsanspruch. Mehr noch, sie liefern (zumindest ihrer Intention nach) eine Begründung dafür, weshalb es überhaupt eine untere Welt mit den uns bekannten Struktureigenschaften gibt. Selbstverständlich war es bereits in Platons Umkreis umstritten, ob die vertikale Erklärungsform wirklich leistet, was sie verspricht. Als interessantestes einschlägiges Phänomen betrachtet Platon den Umstand, dass der Kosmos von Symmetrie, Harmonie, Ordnung, Proportion und Mathematik bestimmt zu sein scheint. Einen vertikalen kausalen Einfluss spiegeln aber möglicherweise auch die mentalen Eigenschaften und Fähigkeiten des Menschen, besonders sein Vermögen, Allgemeinbegriffe zu bilden. Nach einem solchen Erklärungstyp scheint ferner die Idee moralischer Normativität und die der moralischen Selbstperfektionierung zu verlangen, also unsere Vorstellungen von Gerechtigkeit und Tugend.

Aus verwandten Überlegungen gewinnt Platon in *Nomoi* X sogar eine Art Gottesbeweis (893b–896d). Den Kontext bildet dort der Versuch, einen materialistisch ausgerichteten Atheismus zu widerlegen. Die zu beweisende These ist genau genommen, dass die Seele in ihrer Existenz dem Körperlichen vorangeht; indirekt soll damit zugleich der Vorrang des Intelligiblen vor dem Körperlichen erwiesen sein. Platon differenziert zunächst zwischen zehn Varianten von Bewegung: zwischen Bewegung an ein und derselben Stelle und ortsverändernder Bewegung, sodann zwischen Trennung, Verbindung, Wachsen, Abnehmen, Entstehen, Vergehen, und schließlich zwischen fremdbewirkter und selbstinitiiertter Bewegung. Das Prinzip, nach dem er

diese Aufzählung vornimmt, bleibt unklar, ist für den Argumentationsgang allerdings auch unerheblich. Worauf Platon hinauswill, ist jedenfalls, dass er den besonderen Charakter der Selbstbewegung zu akzentuieren versucht: Es soll die Besonderheit der Seele sein, sowohl sich selbst als auch anderes bewegen zu können. Platon bezeichnet diesen Bewegungstyp als „stärkste und besonders wirksame Bewegung“ (894d1 f.), als „zehntausendfach über alle andere Bewegungsarten hinausragend“ (894d3–4). Platon ist also der Überzeugung, Selbstbewegung sei die Ursache aller anderen Bewegungsformen. Das Argument ist: Die Bewegungsprozesse im wahrnehmbaren Kosmos bilden eine kontinuierliche Kausalkette. Einen infiniten Regress in der Erklärung einer Bewegung durch eine andere kann man nur durch die Annahme von Selbstbewegung vermeiden (894c–895a). Dazu bedarf es freilich der Annahme einer der Selbstbewegung fähigen Entität. Selbstbewegung bedeutet aber soviel wie Leben; Leben ist jedoch das Definitionsmerkmal der Seele (895e f.). Damit ist die vorrangige Existenz einer kosmischen Seele und damit auch der göttlich-intelligiblen Realität erwiesen.

Soweit einige der basalen theologischen Aussagen Platons. Die vorrangigen Interpretationsfragen zur platonischen Theologie lauten: Wie muss man den genauen Bezug zwischen Gott (oder den Göttern) und der Ideenordnung verstehen? Ist Gott in einem globalen Sinn identisch mit der Vernunft? Oder ist er mit der höchsten Idee (der Idee des Guten) und entsprechend die Götter mit den anderen Ideen gleichzusetzen? Wäre es vielleicht richtiger anzunehmen, dass Platon mit Gott die Weltseele meint? Welchen Bezug unterhält der Gottesbegriff zur Kosmologie, also zu den Himmelskörpern, d. h. den Fixsternen, den Planeten, Sonne und Mond – gegeben, dass diese in der Volksreligion und der philosophischen Tradition als göttlich betrachtet wurden? Einen für unser Thema interessanten Interpretationsansatz vertritt F. Ferrari (1998), dem zufolge Gott oder das Göttliche von Platon als Vermittlungsinstanz verstanden wird, durch welche die kosmische Ordnung in die wahrnehmbare Welt und schließlich auch auf die Polis übertragen wird.

2. Das Modell eines bestmöglichen Staates in Platons *Politeia*

In seiner *Politeia* entwickelt Platon bekanntlich ein Staatsmodell, das der ideentheoretischen Vorstellung folgt, die ‚schöne Polis‘ (*kallipolis*: *Politeia* VII 527c) sei als strikte Einheit zu bestimmen, nämlich als das geordnete Zusammenspiel funktional differenzierter (individueller und institutioneller) Einzelkompetenzen und Einzelleistungen. Platon meint also, der beste, d. h. der im höchsten Grade einheitliche (und damit konfliktfreie sowie dauerhafte) Staat müsse als organisiertes Ganzes einander ergänzender Teilfunktionen verstanden werden. Ebenso wie die Ideen eine strukturierte Einheit im Bereich des Begriffslogischen bilden, wird in einem ersten Schritt die Seele dessen, der sich mit ihnen beschäftigt, zu einer geordneten Einheit transformiert (VI 500b–c); in einem zweiten Schritt soll die betreffende Person dazu fähig sein, den bestmöglichen Staat sowohl theoretisch zu skizzieren als auch praktisch einzurichten sowie zu leiten. Dass Platon fordert, die Philosophen sollten herrschen oder aber die Herrscher zu Philosophen werden (V 473c–e), erklärt sich nicht so sehr daraus, dass er die philosophische Kompetenz als eine Form argumentativer oder begrifflicher

Fähigkeit charakterisiert, sondern daraus, dass er sie präzise durch ihren Bezug auf die transzendente Ideenordnung bestimmt.

Platons Modell eines bestmöglichen Staates wird somit nicht so sehr programmatisch-realisierungsbezogen präsentiert; was seine Realisierbarkeit anlangt, geht es Platon um nicht mehr als um die Möglichkeit, den Vorwurf kompletter Absurdität und Weltfremdheit zurückzuweisen. Es geht vielmehr um eine normative Skizze, an die man reale politische Verhältnisse möglichst eng annähern muss. Man könnte nun annehmen (wie es z. B. Eric Voegelin getan hat), Platons Rede von der *kallipolis* als eines Paradeigma im Himmel sei als Antizipation der augustinischen Konzeption einer *civitas Dei* aufzufassen.⁴ Doch das wäre falsch; die *civitas Dei* ist gerade nicht als jenseitiges Vorbild für die staatliche Ordnung in der zeitlichen Welt zu verstehen, sondern meint eine unter Diesseitsbedingungen nur schwer identifizierbare Gemeinschaft der Erwählten, welche in der Endzeit manifest werden soll, um dann als ‚himmlisches Jerusalem‘ fortzubestehen; zwischen *civitas Dei* und *terrena civitas* existiert, anders als in Platons Modell, kein normativer Zusammenhang (dazu Horn 1997).

Dass Platons Anliegen nicht in direkter Form von politisch-programmatischer Art sein kann, ergibt sich aus der Thematisierung der Realisierungschancen des in der *Politeia* entwickelten Modells. Dazu heißt es im Text, sogar die Möglichkeit des zu beschreibenden Staates werde wohl grundsätzlich in Zweifel gezogen werden (V 450c); die Tendenz dieser Aussage scheint dahin zu gehen, diese Möglichkeit im Prinzip zu verteidigen. Doch als später daran erinnert wird, die Möglichkeit eines solchen Staates sei noch nachzuweisen (VI 471c), heißt es, die Staatskonstruktion diene als Beispiel für die Gerechtigkeit der Seele, und es sei genug, dass sich ein Staat angeben ließe, der der gegebenen Beschreibung ziemlich nahe komme. Zur Begründung gibt Platon an, es sei unmöglich, etwas so auszuführen, wie es idealiter konzipiert werde, da die Praxis hinter der theoretischen Darstellung zurückbleibe (V 473a). Später heißt es ergänzend, der beste Staat existiere nirgendwo auf der Erde, sondern bestehe lediglich als Paradeigma im Himmel (IX 592b). Dass die Herrscher zu philosophieren begännen, sei nämlich an die anspruchsvolle Bedingung einer göttlichen Eingebung geknüpft (*theia epipnoia*: VI 499; vgl. *theia tychê*: IX 592a); auch dass sich einmal ein Philosoph der Einrichtung eines solchen Staates annehme, sei zwar nicht unmöglich, aber zumindest ‚schwierig‘ (*chalepa*: VI 499d). Und selbst wenn der bestmögliche Staat einmal erreicht werde, müsse er aufgrund der Mangelhaftigkeit der menschlichen Natur wieder verloren gehen, weil es unweigerlich einmal zu einer Fehlberechnung der sogenannten ‚Hochzeitszahl‘ komme (VIII 546a–547a).

Dass Platon in den Verdacht kommen konnte, ein politischer Ideologe zu sein, ist auf das Missverständnis zurückzuführen, seine Position sei die eines politischen Ideals, d. h. eines Programmentwurfs. Hier ist Poppers prominentes Werk *The Open Society and Its Enemies*, vol. I: *The Spell of Plato* (1945; dt. ⁶1980) zu erwähnen. Poppers Vorwürfe an die Adresse Platons sind bekanntlich die des Ästhetizismus, des Kollektivismus und des Historizismus; Platon sei als einer der Vordenker der geschlossenen Gesellschaften

⁴ So z. B. Eric Voegelin in *Order and History*: „The leap in being, toward the transcendent source of order, is real in Plato; and later ages have recognized rightly in the passage a prefiguration of St. Augustine’s conception of the *civitas Dei*“ (vol. III, 92; vgl. Horn 2001).

und des Totalitarismus im 20. Jahrhundert zu betrachten. Doch so zahlreich die Details sein mögen, die sich *prima facie* zugunsten des Popperschen Platon-Bildes anführen lassen (wie etwa der gezielte Einsatz politischer Lügen, die Eugenik, die Tötung kranker Kinder, die Aufhebung des Privateigentums oder die Herrschaft einer Expertenkaste), so wenig überzeugend ist – angesichts des platonischen Theorierahmens – ihre Deutung als gültiger Indizien für eine proto-totalitäre Konzeption.

Das Thema Politische Philosophie erscheint in *Politeia* II als notwendig, um das Problem der Gerechtigkeit mit Blick auf größere Verhältnisse (und damit leichter, nämlich wie mit „großen Buchstaben“ geschrieben) behandeln zu können (II 368d; vgl. IV 434d f.). Eine erste, sehr skizzenhafte Beschreibung eines Staatsmodells wird als „wahre, gleichsam gesunde Polis“ bezeichnet (II 369b–372e). Sie ergibt sich einfach daraus, dass die Gesprächspartner den menschlichen Grundbedürfnissen Rechnung zu tragen versuchen, beruht also auf der Basis einer elementaren politischen Anthropologie. Insbesondere stützt sie sich auf den Grundsatz, dass kein Mensch autark ist, sondern andere Menschen braucht (II 369b). Wichtig ist ferner das Prinzip der Spezialisierung, das jeden auf eine soziale Rolle gemäß seiner Naturdisposition festlegt, weil das Leben in der Polis so leichter und besser gelingt (II 370a–c). Eine zweite Polis dagegen ergibt sich, indem die erste im Stadium von Luxus, Bequemlichkeit und (Über-)Zivilisiertheit gedacht wird (II 372d–376d); es handelt sich bei dieser zweiten, „reichen“ oder „aufgeschwemmten“ Polis also um eine Degenerationsstufe der ersten. Mit Blick auf die Wohlstandsbedingungen der zweiten Polis führen die Gesprächspartner den Stand der „Wächter“ (*phylakes*) ein, um militärische und polizeiliche Sicherheitskräfte zur Verfügung zu haben. Die Auswüchse der wohlhabenden Polis werden sodann in einer „Reinigung“ (*katharsis*) überwunden (II 376d). Erst danach kommt es zur Entfaltung jener bestmöglichen Stadt, die die Gesprächspartner als *kallipolis* bezeichnen. Sie enthält noch einen dritten Stand, nämlich den der regierenden Wächter (*archontes*: III 414d). Optimale Gerechtigkeit einer Polis erscheint so als harmonische Wohlgeordnetheit, bei der die drei natürlicherweise zu unterscheidenden Menschentypen auch institutionell in drei Gruppen aufgeteilt sind und ihren jeweiligen Aufgaben nachgehen.

Man versteht zunächst nicht leicht, was den Fortgang dieser politischen Überlegungen bestimmt. Wie sich aber zeigt, ist für Platon der entscheidende Punkt, dass die *kallipolis* idealerweise gerecht ist, weil sie nur eine einzige ist – während sich ungerechte Staaten in Wahrheit aus verschiedenen antagonistischen Teilstaaten zusammensetzen (IV 422e–423d) –, und dies ist wiederum der Fall, weil jeder Bürger in ihr das Seine tut (*ta heautou prattein*). Diese normativ gemeinte Idiopragieformel („Jeder soll das Seine tun“: IV 433a–435d) erscheint zusätzlich als Ergebnis von psychologischen Erwägungen. Die Konvergenz von politischen und psychologischen Reflexionen führt zur These von der Analogie zwischen Seele und Polis: Die Gesprächspartner nehmen nun an, dass die Psyche eines Individuums ebenso drei Teile aufweist, wie es in einer Polis drei Menschentypen, differenziert nach natürlichen Begabungsarten, geben soll. Dem begehrlchen Seelenteil (*epithymêtikon*) entspricht die untere soziale Gruppe der Bauern, Handwerker und Kaufleute, dem durch Strebensenergie charakterisierten Seelenteil (*thymoeides*) entspricht die Klasse der Sicherheitskräfte, d. h. der Hilfswächter, und dem rationalen Seelenteil (*logistikon*) die Klasse der regierenden Wächter.

Man sieht, wie stark Platons politische Theorie vom Ordnungsgedanken und letztlich von theologisch-kosmologischen Überlegungen geprägt ist, die in letzter Konsequenz auf ein ideentheoretisches Fundament zurückgehen.

3. Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen der *Politeia* und dem *Politikos*

Kommen wir damit zum *Politikos*. Bereits das Leitthema des Dialogs, die Frage nach der Kompetenz eines wirklichen Staatsmanns (*politikos*), belegt Platons Kontinuität in der Bevorzugung personaler gegenüber institutionellen Aspekten der Staatsphilosophie. Der platonische *politikos* ist als eine dem Philosophen unmittelbar nahestehende Figur konzipiert (wenn er auch mit diesem nicht identisch ist – was sich schon daraus folgern lässt, dass Platon den Dialogen *Sophistes* und *Politikos* wahrscheinlich einen dritten Text mit dem Titel *Philosophos* folgen lassen wollte; vgl. *Sophistes* 217a). Gedacht ist zum einen an einen normativen Staatstheoretiker, der über ein solides philosophisch-dialektisches Fundament verfügt, zum anderen an einen klugen Gesetzgeber, weiterhin an einen gewandten Pragmatiker der Staatserrichtung und schließlich einen fähigen Lenker des einmal etablierten Gemeinwesens. Im Verlauf des Dialogs wird die *politikê epistêmê* als „königliche Webkunst“ bestimmt, die eine ganze Reihe von Teil- und Einzelkompetenzen umfasst und diese exakt zu verknüpfen versteht (*Politikos* 305e): Insbesondere gelingt es der *politikê epistêmê*, den Disziplinen Rhetorik, Feldherrenkunst und dem praktischen Rechtswesen ihre angemessene Stelle in einem umfassenden politischen Wissen zuzuweisen (304c ff; vgl. die weiteren Fertigkeiten in 287d–289b).

Auch in zwei weiteren Punkten lässt sich für eine Kontinuität zwischen *Politeia* und *Politikos* argumentieren. In dem späteren Dialog wird zum einen die Konzeption einer höchsten Idee, in der *Politeia* bekanntlich die Idee des Guten, zumindest im Umriss wieder aufgegriffen. Die entsprechenden Ausführungen finden sich exakt in der Mitte des Dialogs; unter der Bezeichnung „das Genaue selbst“ (*auto takribes*: 284d) wird dort eine Entität thematisiert, die den Endpunkt eines mühsamen Erkenntnisweges markieren soll. Zum anderen erscheint ein Analogon zur zweifachen Zahlenkunst aus *Politeia* VII 525b–e: Der *Politikos* thematisiert eine „doppelte Messkunst“ (285b f.), wovon die eine es mit den Inhalten der Mathematik zu tun haben soll, während die andere das Angemessene, Gebührlige oder Erforderliche zum Gegenstand hat. Darin könnte insofern die Ideenkonzeption angesprochen sein, als ihr Thema eben die normativ-evaluativen Standards der Wirklichkeit sind.

Eine markante Differenz scheint dagegen auf den ersten Blick zwischen den beiden Texten in ihrer Behandlung des Gesetzesmotivs zu bestehen. Es hat den Anschein, als ersetze Platon die Herrschaft des Philosophen in der *Politeia* durch die Herrschaft des Gesetzes im *Politikos*. Doch näher besehen nimmt der *Politikos* eine ambivalente Stellung zur Dignität von Gesetzen ein: Sie gelten einerseits als mangelhaft, weil sie nicht imstande seien, zugleich das Beste und Gerechteste für alle Rechtsbetroffenen festzulegen und zu befehlen; gegenüber der Vielfalt der Personen und der Situationen verhielten sich die Gesetze, wie es heißt, starr und unveränderlich (294a–b). Andererseits besäßen Gesetze zwei Vorzüge: Erstens könne ein nicht philosophisch gebildeter und

einsichtsgeleiteter Herrscher nicht jedem einzelnen Bürger präzise Vorschriften für eine angemessene Lebensführung machen; die Allgemeinheit der Gesetze stelle für ihn daher eine enorme Erleichterung dar. Zweitens seien Gesetze dann notwendig, wenn ein tatsächlich einsichtsgeleiteter Herrscher vorübergehend abwesend sei;⁵ für diesen Fall seien schriftliche Fixierungen (*hypomnēmata*) wünschenswert (295c). Bemerkenswert ist die platonische Forderung, Gesetze sollten bei Vorliegen einer besseren Einsicht geändert werden (295e f.), was sich innerhalb des relativ starren antiken Gesetzesdenkens erneut als nachdrückliche Akzentuierung des zugrunde liegenden Einsichtsmoments ausnimmt. Das zeigt nochmals, dass im Mittelpunkt der Platonischen Staatskonzeption weiterhin der „königliche, mit Einsicht begabte Mann“ (*andra ton meta phronêseôs basilikon*: 294a) steht.

Das Philosophenkönigtum wird im *Politikos* zwar nicht wörtlich wiederaufgenommen, erscheint aber der Sache nach in der Herrschaft des *basilikos*. Der Dialog *Politikos* wiederholt damit die Charakterisierung der vorzüglichen Herrschaftsform als eines extrem unwahrscheinlichen historischen Ausnahmefalls. Er gibt hierfür eine bemerkenswerte Begründung, die in der *Politeia* fehlt: den schwer zu interpretierenden Mythos von den zwei Weltaltern (*Politikos* 268d–274e; vgl. dazu Horn 2002). Dessen staatsphilosophischer Kern besteht darin, dass im Zeitalter des Kronos, welches der gegenwärtigen Epoche des Zeus vorangegangen sein soll, ein Gott die Menschen ‚gehütet‘ habe (271e); jetzt dagegen hätten die Götter ihre Weltfürsorge aufgegeben mit dem fatalen Resultat, dass nunmehr Menschen über Menschen herrschten, dass also die Herrscher meist nicht besser als die Beherrschten seien (275c). Der angebliche politische Realismus (oder auch Pessimismus) des späten Platon findet – aus der Perspektive dieses Mythos betrachtet – eine einfache Erklärung: Der *Politikos* behandelt den in der *Politeia* als Bestzustand beschriebenen Staat als den Weltzustand, der im Zeitalter des Kronos geherrscht habe; dagegen ist in der Epoche des Zeus meist nur noch der „zweitbeste Weg“ möglich (*deuteros plous*: *Politikos* 300c), bei dem die Gesetze als Nachahmungen (*mimêseis*) der Einsicht des Gottes oder Philosophen fungieren müssen.

Um die Bedeutung des Mythos für die Politische Philosophie zu verstehen, muss man auf die Theologie Platons zurückkommen: Denn dessen theologische Aspekte kommen Platons andernorts entwickelten Überzeugungen sehr nahe. Die Feststellungen über Gott (*theos*), den Baumeister (*dêmiourgos*) sowie Vater (*patêr*) des Kosmos lassen sich eng mit entsprechenden Aussagen aus dem *Timaios* parallelisieren. Eine deutliche Übereinstimmung zwischen *Politikos* und *Timaios* besteht auch in einer Art von Zwei-Prinzipien-Konzeption, welche in beiden Texten zu der Annahme führt, das Universum sei geordnet, sofern der Gott es hervorgebracht hat bzw. lenkt, aber zugleich chaotisch ungeordnet, sofern es sich selbst überlassen, materiell oder körperlich beschaffen sei. Plausibel scheint ferner, dass Platon in unserem Mythos einen ernsthaften Abriss seiner Kosmologie bieten will. Zwar ist weder im *Timaios* noch irgendwo sonst in Platons Werk von zwei gegenläufigen kosmischen Bewegungen die Rede, aber in zahlreichen wichti-

⁵ A. Laks bezeichnet dies als die ‚substitutive‘ Funktion des Gesetzes neben seiner ‚epitaktischen‘ Grundfunktion (1996, 44).

gen Details stimmt unser Mythos doch mit der Kosmologie des *Timaios* überein.⁶ Und schließlich gibt es gute Gründe für die Annahme, dass die Vorstellung verschiedener historischer Epochen und eines anfänglichen Goldenen Zeitalters zu Platons Überzeugungen gehört; so hat Brigitte Wilke (1997) umfangreiches Material zusammengetragen, aus dem sich ergibt, dass Platon Vergangenheit als Norm und Orientierungspunkt für eine angemessene politische Ordnung betrachtet.

Im *Politikos* lässt sich somit allenfalls eine Akzentverschiebung konstatieren, die von der Betonung des Philosophenkönigtums zur Hervorhebung der Gesetzesherrschaft wechselt. Zentral bleibt der Ordnungsgedanke; die politische Realität wird unverändert auf eine göttlich-intelligible Welt bezogen.

4. Die Stellung der *Nomoi* in Platons politischer Philosophie

Damit abschließend zur letzten (und umfangreichsten) platonischen Schrift überhaupt, den *Nomoi*. Die Schrift ist fast durchgehend der Politischen Philosophie und den an sie angrenzenden Themengebieten gewidmet; eine besondere Rolle spielen dabei Fragen der Erziehung sowie die Einzelbestimmungen des Strafrechts. In den *Nomoi* werden in Dialogform die Grundlagen einer idealen Stadt, die den Namen Magnesia bekommt, entwickelt. Der Gesprächsführer ist ein ungenannter Besucher aus Athen, aber die Szene spielt auf Kreta, dem Platon neben Sparta die vorzüglichste griechische Gesetzes- und Verfassungstradition bescheinigt (I 631b; vgl. *Politeia* VIII 544c). Der Athener berät denn auch mit dem Spartaner Megillos und dem Kreter Kleinias die philosophischen Probleme einer bestmöglichen Gesetzgebung.

Es liegt nahe zu vermuten, Platon habe in den *Nomoi* die Ordnungskonzeption relativiert. Zumindest scheint er die Vorstellung aufgegeben zu haben, der bestmögliche Staat ließe sich einrichten, sobald ein Herrscher nur die in der *Politeia* beschriebenen philosophischen Qualitäten besäße. Das wäre jedoch eine verfehltete Annahme, wie die folgende Schlüsselstelle zeigt:

„Ebenso gilt von jeder Macht überhaupt derselbe Satz: dass dann, wenn in einem Menschen die größte Macht mit Einsicht und Besonnenheit in eines zusammen fällt, die Entstehung der besten Staatsform und ebensolcher Gesetze ihren naturgemäßen Anfang nimmt, auf andere Weise aber sicherlich niemals“ (IV 711e f.; übers. v. K. Schöpsdau).

Platon erklärt hier die Realisierungschancen für den besten Staat für gering, hält ihn aber – unter der genannten Bedingung eines kontingenten Zusammenfalls von größter Macht, Einsicht und Tugend – auch nicht für ausgeschlossen. Nun könnte man einwenden, die zitierte Stelle zeige zumindest, dass der späte Platon die Regentschaft einer philosophischen Persönlichkeit und die Etablierung des besten Staates nunmehr mit der Idee einer

⁶ Auch nach *Timaios* 36c umfasst der Kosmos zwei Kreise, einen inneren und einen äußeren. Der äußere führt eine gleichförmige Bewegung aus, weil er an der „Natur des Selben“ partizipiert, der innere eine ungleichmäßige, da er an der „Natur des Verschiedenen“ teilhat. Für weitere Übereinstimmungen mit dem *Timaios* vgl. Rowe 1995: 188.

Gesetzesherrschaft verknüpfe. Einerseits ist es jedoch falsch zu unterstellen, der Staat der *Politeia* sei völlig frei von Gesetzen. Andererseits lässt sich die Vermutung, Platon habe die Option einer nicht auf Gesetzen basierenden Ordnung aufgegeben, mit Blick auf folgende Feststellung zurückweisen:

„Wenn allerdings einmal durch göttliche Fügung (*theia moira*) ein Mensch mit jener natürlichen Fähigkeit geboren würde und imstande wäre, eine solche Machtstellung zu erlangen, so brauchte er keinerlei Gesetze, die über ihn herrschen müssten. Denn dem Wissen ist kein Gesetz und keine Ordnung überlegen; und es widerspräche auch der göttlichen Satzung, wenn die Vernunft etwas anderem untertan und dessen Sklavin wäre, sondern sie muss über alles herrschen, sofern sie wirklich in ihrem Wesen wahrhaft und frei ist. Nun aber findet sich ja doch nirgends eine solche Fähigkeit, es sei denn in geringem Maße; darum gilt es das Zweitbeste (*to deuteron*) zu wählen, die Ordnung und das Gesetz, die zwar die häufigsten Fälle ins Auge fassen und berücksichtigen, aber natürlich nicht alles überschauen können“ (*Nomoi* IX 875c–d; übers. v. K. Schöpsdau).

Der einsichtsgeleitete Herrscher benötigt keine Gesetze; aufgrund seiner überlegenen Vernunft weiß er in jedem Einzelfall, was der Polis und ihren Bürgern zuträglich ist. Er braucht also keine Gesetzesordnung in dem Sinn, dass er sich selbst an ihr orientieren müsste – was nicht ausschließt, dass er in gewissem Umfang Gesetze zum Nutzen seiner Bürger erlassen mag. Offenkundig nimmt Platon an der zitierten Stelle dieselbe Position ein wie im *Politikos*: Die Gesetzesherrschaft ist der *deuteros plous*, wenn die bestmögliche Staatsform, die Regentschaft eines wahren Philosophen, faktisch nicht zu haben ist – und dies soll der Normalfall sein.

Überwiegen insgesamt die Differenzen oder die kontinuierlichen Aspekte beim Blick auf das Verhältnis von mittlerer und später politischer Philosophie Platons? In der Platon-Forschung gibt es eine alte, kontrovers geführte Debatte über das Verhältnis der verschiedenen Ansätze, die jeweils in der *Politeia*, dem *Politikos* und den *Nomoi* vertreten werden. Worin unterscheiden sie sich, wie weit reichen die Unterschiede, und wodurch sind sie zu erklären?

Dass es überhaupt Differenzen gibt, ist unbestreitbar: So ist etwa auffällig, dass die *Nomoi* keine explizite Fundierung der Politischen Philosophie in einer Zwei-Welten-Metaphysik kennen, welche definitive und irrtumsfreie Erkenntnisse garantieren soll, und auch das Tugend- und Glückskonzept eigentümlich abgeschwächt zu sein scheint. Allenfalls lassen sich kleinere Indizien dafür geltend machen, dass die Ideenkonzeption unverändert präsent ist. So findet sich im Rahmen der Kompetenzbeschreibung und des Ausbildungsprogramms für den ‚Nächtlichen Rat‘ einiges, was klar an die ideentheoretisch fundierte Philosophenausbildung in *Politeia* VII erinnert (vgl. *Nomoi* XII 961c–968e). Insbesondere wird weiterhin auf ein Definitionswissen Wert gelegt, und zudem spielen die vier Kardinaltugenden unverändert eine zentrale gesellschaftsstabilisierende Rolle (964b ff.). Betrachtet man allerdings die Stellen, an denen Platon ein solches Definitionswissen mit dihairetischen Mitteln vorführt, so gewinnt man den Eindruck, er habe sich bewusst zurückgehalten, um den Text nicht mit subtilen Distinktionen zu belasten und nicht zu anspruchsvoll werden zu lassen (vgl. *Nomoi* 932e ff., 966d ff.).

Die gelegentliche Präsenz der Ideenkonzeption bei gleichzeitiger extremer Zurückhaltung in ihrer Ausführung deutet darauf hin, dass Platon sie nicht für adressatengerecht gehalten hat. Die starke Prägung durch das Prinzip des Adressatenbezugs lässt sich übrigens (textimmanent wie in Bezug auf die Außenwirkung) bei nahezu allen Platonischen Schriften beobachten.

Auch viele Einzelpunkte aus den *Nomoi* erweisen sich überdies als hochgradig interpretationsbedürftig. Beispielsweise verlangen beide Texte die Gleichstellung der Frau, wobei es in der späteren Schrift sogar zu einer nachdrücklicheren Akzentuierung kommt; während nämlich in der *Politeia* Frauen ebenso wie Männer die Funktion des Philosophenherrschers einnehmen können (451b ff.), gehen die *Nomoi* noch weiter, indem sie alle freien Frauen zu einem politischen Engagement auffordern (770c–d, 780a ff., 804d ff.). Man kann dies sowohl im Sinn einer Kontinuität als auch einer Diskontinuität lesen.⁷ Ähnlich liegt der Fall in der Frage der staatlichen Pädagogik. Die beiden Texte ähneln sich in ihrer aus pädagogischen Gründen erhobenen Zensurforderung, die sie im Blick auf pädagogisch unerwünschte Kunstformen stellen (*Politeia* II 376c–398b, X 595a–608b, *Nomoi* VII 802a ff. u. ö.). Und in beiden Schriften legt Platon großen Wert auf angemessene pädagogische Prinzipien, besonders auf eine sorgfältige Berechnung jener Wirkung, welche von künstlerischen Werken ausgeht. Aber gleichzeitig unterscheiden sich die jeweils geschilderten pädagogischen Strategien fundamental voneinander. Ebenfalls schwierig ist das Verhältnis der impliziten Theologien beider Texte. Grundsätzlich gleicht die ‚Theodizee‘ aus *Nomoi* X dem Versuch aus der *Politeia*, das durch Homer und andere Dichter kontaminierte Götterbild zurechtzurücken und das Bestehen einer moralischen Weltordnung plausibel zu machen. In beiden Schriften werden die Götter einerseits von aller Bosheit sowie vom Vorwurf des Desinteresses an den menschlichen Verhältnissen freigesprochen, andererseits wird eine kosmische Gerechtigkeit etabliert, die das Verhalten der Guten belohnt und das der Bösen bestraft. Aber es finden sich auch wichtige Unterschiede.

Bemerkenswerterweise wird auch an einer engen Parallelstelle zum *Politikos*-Mythos in *Nomoi* IV (713a–714b) für den dort erzählten Mythos Wahrheit in Anspruch genommen (vgl. *alêtheia chrômenos*: 713e4). Seine Glaubwürdigkeit wird zudem dadurch herausgestellt, dass von einer Notwendigkeit, an ihn zu glauben, gesprochen wird (vgl. *anankê dêpou peithesthai*: 714b2). Der entscheidende Textpassus, in dem sich eine Wiederaufnahme und Fortführung des Mythos findet, ist folgender:

„Und so behauptet denn auch heute noch diese Geschichte und trifft damit die Wahrheit, dass es für alle Staaten, über die nicht ein Gott, sondern irgend-

⁷ Für die These von der Diskontinuität plädiert besonders Bobonich. Der späte Platon, so Bobonich, möchte sein Ideal der Frauen-, Güter- und Kindergemeinschaft jetzt auf alle Bürger ausdehnen, nicht mehr auf die zwei Wächterklassen beschränken. So gesehen meint die Rede von einer „zweitbesten“ Stadt in V 739a–740c gar nicht die *kallipolis* als die beste Verfassung, sondern eine Situation, in der sich der ‚Kommunismus‘ der *Politeia* auf die gesamte Polis erstreckt und demgegenüber selbst Magnesia nur eine Abschwächung darstellt. Bemerkenswert scheint auch, dass Platon die Gleichstellung der Frauen in Magnesia auf die gesamte Stadt ausdehnen will; den *Nomoi* zufolge können Frauen an Wahlen teilnehmen, Ämter bekleiden und zählen als volle Bürgerinnen (Bobonich 2002: 385–389).

ein Sterblicher herrscht, kein Entrinnen vor Unheil und Leiden gibt; vielmehr müssten wir, meint sie, mit allen Mitteln die Lebensweise, die unter Kronos bestanden haben soll, nachahmen (*mimēisthai*) und dem, was an Unsterblichkeit in uns ist, folgend, im öffentlichen wie im persönlichen Leben unsere Häuser und Staaten verwalten, indem wir die Verteilung der Vernunft als Gesetz bezeichnen“ (713e3–714a2; Übers. K. Schöpsdau, leicht modifiziert).

Der athenische Fremde aus den *Nomoi* vertritt mit hoher Wahrscheinlichkeit Platons eigene politische Spätphilosophie. Sollte dies ebenso richtig sein wie die Präsenz platonischer Überzeugungen im *Politikos*-Mythos, so liegt folgender Schluss auf die gemeinsame Intention der Texte nahe: In beiden Texten werden zwei kosmologische und historische Epochen gegeneinander abgesetzt, deren Hauptunterschied darin liegt, dass im ersten Zeitalter der Gott (Kronos) die Menschen betreut hat, während im zweiten Menschen über Menschen herrschen; die in der zweiten Epoche notwendigen menschlichen Staatsformen können auf bessere oder schlechtere Weise das Regiment des Kronos imitieren (*mimēisthai*).

Jedoch lassen sich in den *Nomoi* zwei wichtige Abweichungen von der Position der *Politeia* ausmachen. Erstens charakterisiert der Fremde aus Athen die Verfassung von Magnesia als Mittelposition zwischen Monarchie und Demokratie (*Nomoi* VI 756e ff.); da wir aber aus der Verfassungsdiskussion des *Politikos* wissen, dass Platon der Demokratie nur den dritten (bzw. vierten) Rang konzidierte und sie damit als die schlechteste unter den guten (bzw. als beste unter den schlechten) Verfassungstypen ansah (*Politikos* 302c–d), ist ihre Aufwertung hier nur pragmatisch zu erklären. Unter den gegebenen Bedingungen scheint die Verfassung von Magnesia für Platon die beste erreichbare Lösung darzustellen. Zweitens ist die Provokation, welche von der Frauen-, Kinder- und Gütergemeinschaft in der *Politeia* ausgeht, in den *Nomoi* zugunsten einer starken Stellung der Familie und zugunsten eines moderaten Privatbesitzes aufgehoben. Doch in *Nomoi* V findet sich eine ausdrückliche Bestätigung dafür, dass die beste (,erste‘) Staatsform an diesem ,kollektivistischen‘ Moment festhalten müsste, während in der augenblicklich vorgenommenen Untersuchung, die auf diese Elemente verzichtet, lediglich der ,zweite‘ Staat thematisiert werde:

„Der erste Staat also, die erste Verfassung und die besten Gesetze sind dort, wo möglichst im ganzen Staat der alte Spruch verwirklicht wird, der da lautet, dass Freundesgut wahrhaft gemeinsames Gut ist. Wenn dies einmal, sei es jetzt oder künftig, verwirklicht ist – dass die Frauen gemeinsam sind, gemeinsam die Kinder und gemeinsam alles Vermögen – [...], dann wird niemand, der für deren überragende Vollkommenheit einen anderen Maßstab setzt, damit jemals einen richtigeren oder besseren setzen. [...] Darum darf man nicht anderswo nach einem Muster für einen Staat ausschauen, sondern muss sich an diesen halten und dann nach Kräften einen suchen, der möglichst ebenso beschaffen ist. Derjenige Staat aber, dessen Gründung wir jetzt in Angriff genommen haben, dürfte wohl, wenn er verwirklicht würde, der Unsterblichkeit am nächsten kommen und dem Wert nach den zweiten Rang einnehmen [...]“ (*Nomoi* V 739b–e, übers. v. K. Schöpsdau).

Platon hält, so scheint es, an den leitenden Absichten aus der *Politeia* fest: An die Stelle seines früher formulierten ‚Kommunismus‘ tritt aber nun die staatliche Kontrolle und Korrektur der allgemeinen Lebensführung und die Beschneidung von Luxus und Reichtum, welche er stets für besonders glücksdestruktiv hielt. Seine Intention besteht somit unverändert darin, einen staatlichen Rahmen für sein Ideal einer gelingenden Lebensführung (*eudaimonia*) bereitzustellen; jedoch sind die Mittel hierfür wesentlich moderater gewählt als in der *Politeia*. Dies stützt die These, dass er sein Modell nicht modifiziert, sondern nur für die reale Anwendung umformuliert hat. Und schließlich macht eine kühne Passage zusätzlich plausibel, dass Platon die *Nomoi* als den Programmtext zu einer wirklichen künftigen Staatsgründung betrachtet haben muss: In dem zu etablierenden Staat soll just der Text der *Nomoi* selbst als vorbildliche Unterrichtslektüre dienen (VII 811c–812a).

In den *Nomoi* wird schließlich noch ein Punkt erneuert, der – wie wir sahen – für Platons Vorstellung der Verknüpfung von Ideentheorie, Religionsphilosophie und Politischer Philosophie von besonderer Bedeutung ist: die astronomisch-kosmologische These von der Regularität und Vernünftigkeit der göttlichen Welteinrichtung. Vielleicht die aussagekräftigste Stelle für Platons Schluss von der Regularität der Himmelsbewegungen auf die göttlich-vernünftige Ordnung des gesamten Kosmos findet sich in Buch XII der *Nomoi* (966e–967b):

„Das andere betrifft nun aber den Umlauf der Gestirne in seiner Regelmäßigkeit und ebenso den Umlauf alles anderen, über das die Vernunft herrscht, die das Weltall geordnet hat. Denn kein Mensch, der das nicht bloß oberflächlich und laienhaft beobachtet hat, ist je von Natur so gottlos gewesen, dass ihm nicht das Gegenteil von dem widerfahren wäre, was die große Menge erwartet. Diese meinen nämlich, diejenigen, die sich mit solchen Gegenständen befassten, würden durch die Astronomie und die damit notwendig verbundenen sonstigen Wissenschaften zu Atheisten, weil sie entdeckt hätten, wie die Menge glaubt, dass die Dinge durch bloße Notwendigkeit entstünden und nicht durch die planenden Absichten eines Willens, der auf die Verwirklichung des Guten aus ist. [...] Verwunderung regte sich freilich schon damals hierüber, und diejenigen, die sich um eine genauere Kenntnis hiervon bemühten, vermuteten bereits damals das, was heute als wirklich ausgemacht gilt: dass die Gestirne, wenn sie unbeseelt wären, sich niemals Berechnungen von so wunderbarer Genauigkeit fügen könnten, weil sie ja keine Vernunft hätten“ (Übersetzung K. Schöpsdau; geringfügig modifiziert).

Die hochgradige Regelmäßigkeit der Himmelsbewegungen und ihre exakte Beschreibbarkeit mit den Mitteln der Mathematik ruft bei Experten der Astronomie, so Platon, eine wissenschaftlich reflektierte Form von Religiosität hervor, während die breite Masse irrigerweise annimmt, Astronomen müssten unter dem Eindruck ihres Fachgebiets stets zu Atheisten werden. Gerade unsere Vernunft ist es, die uns auf den grundlegenden Zusammenhang zwischen der Ideenordnung, der göttlichen und der kosmischen Ordnung aufmerksam machen kann. Gelingt es zudem, die politische Ordnung daran auszurichten, so sind damit die Bedingungen für ein gelingendes menschliches Leben erfüllt.

5. Literatur

- Bobonich, C. 2002: *Plato's Utopia Recast. His Later Ethics and Politics*, Oxford.
- Bordt, M. 2006: *Platons Theologie*, Freiburg/München.
- Ferrari, F. 1998: *Theologia*, in: M. Vegetti (Hg.) *Platone, La Repubblica. Traduzione e commento*, vol. I (libro I–III), Napoli, 403–425.
- Horn, Ch. 1997: Einleitung, in: Augustinus, *De civitate dei* (Reihe ‚Klassiker Auslegen‘, Bd. 11), Berlin, 1–24.
- 2001: Kontinuität, Revision oder Entwicklung? Das Verhältnis von *Politeia*, *Politikos* und *Nomoi* bei Eric Voegelin und in der aktuellen Forschung, in: *Occasional Papers des Eric Voegelin Archivs München*, München.
- 2002: Warum zwei Epochen der Menschheitsgeschichte? Zum Mythos des *Politikos*, in: M. Janka/Ch. Schäfer (Hgg.), *Platon als Mythologie*, Darmstadt 2002, 137–159.
- Klosko, G. 2006: *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford.
- Laks, A. 1990: Legislation und Demiurgy: on the Relationship between Plato's *Republic* and the *Laws*, in: *Classical Antiquity* 9, 209–229.
- 1996: Platons legislative Utopie, in: E. Rudolph (Hg.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Darmstadt, 43–54.
- 2005: *Médiation et coercion. Pour une lecture des Lois de Platon*, Paris.
- Lisi, F. L. 1985: Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffs, *Köngistein/Ts.*
- Lisi, F. L. (Hg.) 2001: *Plato's Laws and Its Historical Significance*, Sankt Augustin.
- Menn, S. 1995: *Plato on God as Nous*, Carbondale.
- Otto, D. 1994: *Das utopische Staatsmodell von Platons Politeia aus der Sicht von Orwells Nineteen Eighty-Four*, Berlin.
- Popper, K. R. 1980: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I: Der Zauber Platons*, Bern (engl. 1945).
- Rowe, Ch. J. 1995: *Plato, Statesman*. Edited with an Introduction, Translation and Commentary, Warminster.
- Rowe, C./Schofield, M. (Hgg.) 2000: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge.
- Saunders, T. J. 1992: *Plato's Later Political Thought*, in: R. Kraut (Hg.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, 464–492.
- Schofield, M. 2006: *Plato: Political Philosophy*, Oxford.
- Schöpsdau, K. 1994: *Platon, Nomoi (Gesetze)*, Buch I–III. Übersetzung und Kommentar, Göttingen.
- 2003: *Platon, Nomoi (Gesetze)*, Buch IV–VII. Übersetzung und Kommentar, Göttingen.
- 2011: *Platon, Nomoi (Gesetze)*, Buch VIII–XII. Übersetzung und Kommentar, Göttingen.
- Solmsen, F. 1942: *Plato's Theology*, Ithaca NY.
- Voegelin, E. 1956–1987: *Order and History*, 5 Bde., Baton Rouge.
- Wilke, B. 1997: *Vergangenheit als Norm in der platonischen Staatsphilosophie*, Stuttgart.