

Mit dieser vorbildlichen Monographie wird ein in der neuesten Platonforschung nicht gerade im Rampenlicht stehendes Thema wieder in die Aufmerksamkeit der Platonkenner und der philosophisch-theologisch interessierten Leser gerückt. Denn in den letzten 60 Jahren, seit Solmsens wichtiger Arbeit (*Plato's Theology*, Cornell Studies in Classical Philology 27, Ithaca–New York, 1942), galt – sieht man von einigen neueren Artikeln zum Thema ab – Platons Theologie als beinahe erledigter Teil der Platon-Forschung. Jedenfalls gewinnt man diesen Eindruck, wenn man sich an den Veröffentlichungen zu diesem Thema orientiert. Oder – und diese Meinung vertritt der Autor – Platons Theologie hat, im Gegenteil, Interpretationen erfahren, die in ihrer alternativistisch gesetzten Verschiedenheit den Eindruck vermitteln, man müsse unter ihnen wählen. Es handelt sich nämlich um drei Arten von Interpretationen, die Bordt gut dokumentiert darstellt: die metaphysische (22ff.), die kosmologische (31ff.) und die religiöse (38ff.) Deutung. Sieht man von der religiösen Deutung ab, die sowieso nur von ganz wenigen Interpreten vertreten wird, ist die Diskussion über Platons Theologie “von einer Kontroverse zwischen der metaphysischen und der kosmologischen Deutung beherrscht: Ist Gott identisch mit der Idee des Guten oder mit der Seele, die zwischen den Ideen und der Erfahrungswelt vermittelt?” (41).

Nach Bordt ist es nicht nur wichtig, diese Frage zu klären, sondern zugleich der Gefahr zu entkommen, der die beiden vorhin genannten Thesen erlegen sind, und die darin besteht, dass sie “die Pointe der Interpretation Platonischer Dialoge in einer Rekonstruktion des Systems seiner Philosophie” sahen, während die Dialogform und die Frage nach den Kontexten, in denen Platon von Gott redet, keine Relevanz für die Deutung der Theologie Platons hätten. Nun sind die Dialoge Platons “voll von Hinweisen auf Gott, auf Götter und auf das Göttliche” (42); folglich besteht Bordt darauf, dass es von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der Philosophie Platons überhaupt sei, was man unter Theologie und wie man Gott und Götter bei Platon versteht. Die originelle und anregende Hypothese, die Bordt zu erhärten und durch seine Interpretation der Texte zu beweisen versucht, besteht darin, dass er alle drei eben genannten Deutungen der Theologie Platons in einer harmonisierenden Weise zusammennimmt und die Identität von Gott, dem *nous* und der Idee des Guten herauszustellen versucht. Obwohl der Weg der Argumentation einiges zu wünschen übrig lässt, vermag diese Sicht der Problematik der Erforschung der Theologie Platons sicherlich neue Impulse zu geben.

Zunächst gibt Bordt (Kap. 1) einen Überblick über die drei genannten Interpretationen von Platons Theologie, wie sie in den letzten 200 Jahren vertreten worden sind: eine metaphysische, eine kosmologische und eine religiöse Interpretation. Für die erste ist typisch, dass sie Platons Gott mit einem obersten metaphysischen Prinzip identifiziert: da “die Idee des Guten das oberste Prinzip in der *Politeia* ist”, sei “Platons Gott identisch mit der Idee des Guten” (15; 22ff.). Die Vertreter der kosmologischen Position bestreiten dies; orientiert am *Timaios* und dem zehnten Buch der *Nomoi* suchen sie zu erweisen, “Gott sei stets eine Seele, deren Funktion darin bestehe, zwischen metaphysischen Prinzipien und der Erfahrungswelt zu vermitteln” (16; 31ff.). Nach den Verfechtern der religiösen Interpretation hat die Theologie Platons “weder eine Verbindung zu seiner Metaphysik noch zu seiner Kosmologie, sondern müsse als Reflexion auf die Gottesvorstellungen der Polisreligion betrachtet werden” (16; 38ff.).

Um aus der Patt-Situation, die unter diesen Positionen herrscht, herauszukommen, klärt Bordt im Kap. 2 den Begriff der Theologie Platons (43ff). Von der einschlägigen Stelle im zweiten Buch der *Politeia* (379a 5) ausgehend, wird zunächst gezeigt, dass “*theologia* eine Erzählung über die Götter meint, die von einem Dichter verfaßt wird”; da nun aber Platon eigentlich “nach den *typoi* der *theologia*” fragt – also nach den Vorschriften, Gesetzen oder Regeln der Rede über Gott – geht es ihm nicht um ein Nachsagen der mythologischen Göttererzählungen, sondern um die Ausarbeitung der *typoi*, “nach denen die Dichter die Götter darstellen sollen”, und zugleich damit um die Hervorhebung der “Eigenschaften, die die Götter tatsächlich haben”: “Gott ist gut und Gott ist unveränderlich” (17). Nach Bordt handelt es sich hier um ein “philosophisches Forschungsprojekt” bei Platon, das damals noch keinen Namen hatte, das Bordt selbst in seiner Studie aber “Theologie” nennt. Was ist der Grund für diese nachträgliche semantische Erweiterung von *theologia*? “Wenn ein Dichter *theologia* treibt, dann wird er zwar Göttererzählungen schreiben, wenn aber ein Philosoph *theologia* treibt, d.h. von Gott redet, dann wird er zu begründeten Auffassungen über Gott und die Götter kommen wollen” (17). Es geht also darum, zu bestimmen, wie Gott und die Götter tatsächlich sind, und eben das wird hier Theologie genannt.

Was aber ergeben die beiden *typoi* der *theologia* – “Gottes Gutsein und Gottes Unveränderlichkeit” – für das Erfüllen der gestellten Aufgabe? Darum geht es im Kap. 2 der Studie. Nach einer ausführlichen, sehr übersichtlichen Diskussion der einschlägigen Stellen der platonischen Dialoge – auf die sog. ‘Ungeschriebene Lehre’ Platons geht Bordt nicht ein (20) – kommt er zu dem Ergebnis, Platon sei in einem zu differenzierenden Sinne Monotheist gewesen und habe die Auffassung gehabt, es gebe über die vielen Götter hinaus einen einzigen, obersten Gott, von dem die an-

deren Götter in einer bestimmten Weise abhängig sind. Dabei handelt es sich keinesfalls um eine unerlaubte Übertragung der jüdisch-christlichen Auffassung in die polytheistische Religion der Griechen, sondern um einen sog. "schwachen Monotheismus": "Es gibt im strengen Sinn nur einen einzigen Gott, auf den sich Platon mit dem Ausdruck *'ho theos'* bezieht. Es ist der Gott, auf den allein diejenigen Eigenschaften im vollen Sinn zutreffen, die einen Gott als Gott charakterisieren", nämlich gut, gerecht und unveränderlich zu sein (worüber im Kap. 3, S. 55–144 gehandelt wird). Dabei ist das Neue an der Argumentation Bordts der Aufweis, dass Platon der erste Grieche gewesen sei, der ausdrücklich Gottes Gutsein vertreten hat. Er steht zwar "in einer Tradition der kritischen Auseinandersetzung mit bestimmten Vorstellungen von Gott und den Göttern, der zufolge Götter vor keiner Schandtät zurückschrecken, ungerecht und bestechlich sind; ein genauer Blick auf die Tradition zeigt aber, daß das Gutsein Gottes eine genuin Platonische Auffassung ist" (17f.).

Dies wird in zwei Schritten entfaltet. Zunächst wird der individualisierende und generalisierende Gebrauch von *ho theos* besprochen und gezeigt, dass dieser Ausdruck am angemessensten mit 'Gott' zu übersetzen ist (S. 55–94), sodann die ganze Tradition über Gottes Gutsein diskutiert: Gott ist gut und die Ursache des Guten (125ff., das ist der erste *typos* der *theologia* bei Platon). Anschließend handelt Bordt über die Unveränderlichkeit Gottes (das ist der zweite *typos* der *theologia*) und zeigt, "daß Gott den Menschen nicht in unterschiedlicher Gestalt erscheinen kann, nicht zaubert und betrügt, sondern einfach, wahr und unveränderlich ist" (18; 135ff.). Die Annahme eines obersten Gottes schließt für Platon (wie auch für Xenophanes und andere vor ihm) nicht aus, dass es zahlreiche andere, untergeordnete Götter gibt; sein Monotheismus ist "ein Monotheismus im Polytheismus" (144; von der Sache her entspricht dies dem in der Religionswissenschaft üblichen Begriff des Henotheismus, den Bordt aber vermeidet). Allerdings weisen die Diskussionen um Gottes Gutsein und Unveränderlichkeit viele und wichtige Zusammenhänge mit den metaphysischen Untersuchungen in den mittleren Büchern der *Politeia* auf. Folglich unternimmt Bordt in Kap. 4 (145–166) – im Rahmen der Darstellung der Theologie Platons in der *Politeia* – eine Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Gott und der Idee des Guten.

Es gibt nun viele Hinweise bei Platon dafür, "daß nicht nur ein enger Zusammenhang zwischen Gott und der Idee des Guten besteht, sondern daß in gewisser Hinsicht die Ausdrücke 'Gott' und 'die Idee des Guten' dasselbe bedeuten" (18). Obwohl Platon diese Identität nahelegt, behauptet er sie nicht. Den Grund für diese Zurückhaltung sieht Bordt darin, "daß von Gott und von den Göttern nur in bestimmten Kontexten, vor allem im Kontext der Polisreligion, sinnvoll die Rede ist". Gott ist zwar "kein Ob-

jekt einer metaphysischen Untersuchung”, aber bei der Beantwortung der Frage nach den Eigenschaften Gottes (bzw. der Götter) “ist man auf Metaphysik angewiesen”. Warum? Weil man “nicht anders nach Gott fragen” kann, “als zu fragen, wie das letzte Prinzip der Wirklichkeit beschaffen ist. Diese Frage läßt sich aber nicht innerhalb der Sprache der Polisreligion beantworten” (vgl. 150ff.). So ist man auf Metaphysik angewiesen; sie zu treiben “ist die einzig mögliche Weise, zu wahren und begründeten Aussagen über Gott zu kommen” (18). Denn es gibt “kein der Dichtung inhärentes Kriterium für das, was richtig und falsch ist”; “innerhalb der Polisreligion und der mit ihr gegebenen mythologischen Sprache” gibt es “keine Möglichkeit, auf eine solche Art und Weise über Gott und die Götter nachzudenken, daß deutlich wird, ob das, was man über sie annimmt, wahr ist. Die einzige Möglichkeit etwas darüber herauszufinden, wie Gott und die Götter wirklich sind, besteht darin, zu untersuchen, wie die gesamte Realität strukturiert ist und vor allem, was die letzten Ursachen und Prinzipien der Realität sind” (162). Theologie ist auf Metaphysik angewiesen, denn nur die Metaphysik ist in der Lage, Aussagen über die wahre Struktur der Realität zu machen.

Dies aber bedeutet nicht, dass der Philosoph (bzw. der Philosophenherrscher in Platons Staat) die Religion überwunden hat und die Metaphysik die Religion ersetzt; vielmehr hat er “ein vertieftes Verständnis davon, wovon die Rede ist, wenn innerhalb der Polisreligion von Gott und den Göttern die Rede ist”. Nach Bordt gibt es also “keinen Grund zu der Annahme, die Idee des Guten und die Metaphysik ersetze in irgendeiner Form das, was Gott in der Polisreligion ist. Die Rede von Gott bleibt ebenso in den Kontext der Polisreligion eingebunden wie die Rede von der Idee des Guten in die Metaphysik eingebunden ist. In der Polisreligion ist nicht von der Idee des Guten die Rede, in der Metaphysik nicht von Gott” (163). Die Metaphysik macht die Rede von Gott nicht überflüssig, sondern – und das ist das vorläufige Resultat der Überlegungen Bordts – “jede metaphysische Untersuchung, die nach den letzten Prinzipien der Wirklichkeit fragt, [ist] in einem bestimmten Sinne eine theologische Untersuchung und [erlaubt] eine theologische Interpretation: Die Untersuchung eines jeweiligen ersten Prinzips kann nämlich auch als eine Untersuchung darüber interpretiert werden, wie der Gottesbegriff zu bestimmen ist” (164).

Es bleibt nun zu beweisen, dass Gott mit dem *nous* – dem letzten metaphysischen Prinzip – identisch ist. Unter Zuhilfenahme einschlägiger Passagen aus Platons *Nomoi* und *Timaios* zeigt Bordt, dass Gott mit der Vernunft – dem *nous* – zu identifizieren ist (vgl. den ersten und zweiten Teil des Kap. 5, 167–187). Die Diskussion des Zusammenhangs zwischen Gott, dem Gesetz und der Vernunft zeigt, dass die Verfassungsform der Polis eine Herrschaft der Gesetze ist bzw. sein muss; diese aber müssen

vernünftig sein, d.h. einer Ordnung angemessen, “der die ganze Natur gehorcht, insofern sie geordnet ist” (181). Diese Ordnung zeigt sich in der gleichmäßigen Kreisbewegung des Himmelfirmaments, welche “die sichtbare Manifestation der Vernunft selbst” ist (180). “Die Herrschaft Gottes ist die Herrschaft der Vernunft, und die Herrschaft der Vernunft ist die Herrschaft des Gesetzes, insofern das Gesetz selbst die Konkretisierung der Vernunft hinsichtlich der Struktur einer Polis ist” (181). “Sich in seinem Leben an der Vernunft auszurichten bedeutet u.a., den richtigen Gesetzen zu folgen, in denen die Vernunft ebenso wie in den Bewegungen der Himmelskörper zum Ausdruck kommt. Nur insoweit ein Bürger den richtigen Gesetzen und damit der Vernunft folgt, kann er selbst glücklich werden. Das Glück eines Menschen und die richtigen Gesetze einer Polis sind in einer den gesamten Kosmos umfassenden Ordnung der Vernunft begründet” (184).

Nun ist aber nicht die Vernunft selbst dasjenige, was zwischen den ersten Prinzipien und der Erfahrungswelt vermittelt, sondern es sind vielmehr “die Himmelskörper, deren Bewegung Ausdruck der Vernunft ist, die aber nicht mit der Vernunft selbst zu identifizieren sind, die eine derart vermittelnde Stellung einnehmen” (186). Die Verbindung zwischen Gott und den höchsten metaphysischen Prinzipien wird anhand der Interpretation des zehnten Buchs der *Nomoi* gezeigt. Platon beschreibt dort die Seelen, die die Himmelskörper bewegen, als Götter. Daraus folgt aber nicht, dass es notwendig ist, die Kosmologie zu bemühen, um etwas mehr über die Götter herauszufinden; denn wenn man das zehnte Buch der *Nomoi* mit dem vierten zusammennimmt, dann leuchtet ein, dass der eine oberste Gott dort mit dem *nous* identifiziert wird, und dass die Himmelskörper bzw. die Seelen oder Götter, die sie bewegen, von diesem höchsten Gott abhängen. Bordt hält es nun für ausgemacht, dass beide Dialoge, die für sein philosophisches Unternehmen tragende Bedeutung haben – nämlich *Politeia* und *Nomoi* –, zeigen, “daß es einen obersten Gott gibt, der mit dem obersten metaphysischen Prinzip identifiziert werden kann, von dem Götter ontologisch abhängig sind”. Was in der *Politeia* nur angedeutet wurde, ist in den *Nomoi* ausgesprochen: Gott ist mit einem obersten metaphysischen Prinzip identisch. Es gibt also viele Götter, die Seelen sind, und den einen Gott, welcher der *nous* ist. Die metaphysische und die kosmologische Deutung der Theologie Platons schließen sich nicht aus, sondern ergänzen einander. Wenn man nun dazunimmt, dass es Platon nicht um eine Beseitigung der Polisreligion geht, ferner dass die Kultfeiern weder abgeschafft noch in irgendeiner Form geändert, sondern so durchgeführt werden sollen, wie es die Tradition vorschreibt – weil sie sowohl der Verehrung der Götter als auch der Festigung der Gemeinschaft der Bürger dienen sollen (vgl. 163) –, dann wird deutlich, worum es Bordt geht: Er

will alle drei oben kurz dargestellten Deutungen der Theologie Platons zusammennehmen und ihre innere gegenseitige Verwiesenheit und ihren Zusammenhang herausstellen.

Es bleibt noch zweierlei aufzuzeigen: Wie lässt sich die Spannung zwischen den beiden Gottesbegriffen (Gott als Vernunft, Gott als Seele) lösen? Und sodann: “Wie verhält sich die Idee des Guten als oberstem Prinzip in der *Politeia* zur Vernunft als oberstem Prinzip in den *Nomoi*?” (20).

Die Spannung zwischen den beiden Gottesbegriffen hängt nach Bordt von zwei in den *Nomoi* verfolgten Argumentationsweisen ab. Platon verwendet nämlich einerseits Argumente, die auch durchschnittlich gebildete Polisbürger, die über kein besonderes philosophisches Fachwissen verfügen, nachvollziehen können. Diese Argumente zeigen, “daß eine Seele das letzte Prinzip der Bewegung ist, und daß diese Seele oder diese Seelen ein Gott bzw. Götter sind. Die Auffassung, daß die Seelen der Himmelskörper Götter sind, erlaubt es zu verstehen, wovon überhaupt vernünftigerweise die Rede sein könnte, wenn von Göttern die Rede ist” (19). Die zweite Art der Argumentation ist komplizierter und setzt philosophisches Fachwissen voraus – in den *Nomoi* wird sie in den ausgedehnten Monologen angewandt, die der führende Gesprächspartner (der Athener) entwickelt; zudem nimmt Bordt auf die entsprechenden Paralleltexte in anderen Dialogen Platons – vor allem im *Timaios* – Bezug. Dieser zweite Argumentationstyp zeigt, dass die (Welt)Seele selbst, damit die geordneten Bewegungen der Himmelskörper tatsächlich in Gang kommen, auf ein weiteres Prinzip angewiesen ist: auf die Vernunft, den *nous*. Er ist in den *Nomoi* das letzte metaphysische Prinzip, er existiert unabhängig von einer Seele und wird im zehnten Buch *Nomoi* ausdrücklich mit Gott identifiziert (220–237, bes. 231ff.). Es gibt also einen einheitlichen Gottesbegriff in den *Nomoi*. Bordt folgert: sowohl in der *Politeia* als auch in den *Nomoi* entspricht Gott einem obersten metaphysischen Prinzip (236f.).

Es bleibt nun zu klären, wie sich die Idee des Guten zur Vernunft verhält. Damit beschäftigt sich Bordt im abschließenden Kap. 6 seiner Arbeit. Im Anschluss an *Phaidon* wird zunächst gezeigt, wie der *nous* Ursache ist, um dann, anschließend, herauszustellen, dass die beiden Funktionen, die die Vernunft (insofern sie Ursache ist) innehat – nämlich die Welt zu ordnen bzw. zu strukturieren und zu erklären, “warum sich das, was durch den *nous* erklärt wird, im besten Zustand befindet” (242) – “sowohl von der Idee des Guten in der *Politeia* als auch von dem Demiurgen, der das mythologische Bild des *nous* im *Timaios* ist, erfüllt werden” (20). Demnach scheint Bordt anzunehmen, dass die Idee des Guten und der *nous* zwei Aspekte eines und desselben sind. Das Gute ist, im Unterschied zur Vernunft, eine Idee, aber – so Bordt – da diese Idee jenseits der *ousia* ist,

ist sie in einem wesentlich anderen Sinne Idee als es die übrigen Ideen sind (164, 246). Bordt schließt dieses Kapitel, indem er auf Probleme hinweist, die bei Platon offen bleiben und die aller Wahrscheinlichkeit nach in der Akademie diskutiert und, jedenfalls in der folgenden Zeit (z.B. bei Aristoteles und Speusipp), zum Gegenstand wichtiger Erörterungen wurden. Es geht, erstens, um die ontologische Abhängigkeit der Ideen von der Idee des Guten; dieser Sachverhalt hat keine Parallele im *Timaios*, wo über den Demiurg und seine Tätigkeit gehandelt wird. Wenn man Bordts Interpretationen folgt, erwartet man mit Recht, dass es eine Parallele geben müsste, denn Bordt identifiziert den Demiurgen mit dem *nous* (der Demiurg symbolisiert die Vernunft, 177; er ist das mythologische Bild der Vernunft, 221, das auch mit Gott identifiziert wird, 235 – eine genauere Begründung für diese Behauptung sucht man bei Bordt vergebens); nun sind aber die Ideen unabhängig vom Demiurg! Und zweitens, wie ist genauer das Verhältnis vom *nous* und der Idee des Guten zu bestimmen, wenn der *nous* Subjekt der Erkenntnis, das Gute jedoch Gegenstand der Erkenntnis ist. Platon selbst gibt keinen Hinweis zur Lösung dieses Problems; laut Bordt soll bei ihm aber bereits die aristotelische Lösung (*nous* als *noesis noeseos*) angelegt sein.

Dieses letzte Kapitel, von dem man eine gute und überzeugende Synthese der ganzen Argumentation erwarten dürfte, ist etwas kurz geraten (kaum 12 Seiten), während die (an sich sicherlich interessante) Diskussion der Stellen, an denen von *ho theos* die Rede ist, gute 40 Seiten in Anspruch nimmt. Denn die angezeigten offenen Fragen, die behauptete Identität vom *nous* und der Idee des Guten sowie die Gleichsetzung dieser Identität mit Gott verlangen doch nach eingehenderen Erörterungen, um voll zu überzeugen. Der Hinweis, dass die aristotelische Lösung des Problems vom *nous*, der das Beste denkt – das ist er selbst –, und seinem Objekt bereits bei Platon angelegt sei, folgt zwar aus der Konstruktion Bordts, die aber wirkt zu harmonisierend und lässt nach zusätzlichen und stärkeren Argumenten fragen. Eine weitere Frage bleibt unzulänglich diskutiert und beantwortet: Wenn es wahr sein sollte, dass die Gott betreffende Argumentation in den *Nomoi* eher so geführt wurde, dass sie auch von den nicht philosophisch gebildeten Bürgern der Polis verstanden werden kann, dass aber eine voll ausgearbeitete Darstellung der Theologie Platons auf strenge philosophische Argumentation nicht verzichten kann, fragt man sich, ob es nicht für die Sache selbst ergiebiger gewesen wäre, wenn Bordt sich mehr auf den *Timaios* gestützt hätte. Denn dieser Dialog kennt keine solche Einschränkung wie die *Nomoi*, und darüber hinaus gibt es dort eine klar ausgearbeitete Hierarchie zwischen dem einen Gott und den verschiedenen anderen (niedrigeren) Göttern. Ist das der Preis, der zu bezahlen ist, wenn man den Demiurgen zu schnell mit dem *nous* identifiziert? Die har-

monisierende Tendenz Bordts hat noch einen weiteren Preis zu bezahlen: Die vermittelnde Funktion des Demiurgen zwischen dem Kosmos, den er formt, und den Ideen als den Paradigmen der geformten Dinge, wird herabgesetzt und den niedrigeren Göttern aufgebürdet; es lässt sich fragen, ob und in welchem Maße dies dem Textbefund im *Timaios* entspricht. Es scheint, als würde eine stärkere Hervorhebung der vermittelnden Rolle des Demiurgen Bordts harmonisierende Interpretation in Frage stellen.

Zum Schluss seien noch eine Frage und ein Hinweis erlaubt. Die Aktivität des Demiurgen wird durchgehend als Schaffen bzw. als Schöpfung bezeichnet. Wäre es nicht sachgemäßer, von Formung zu sprechen, da der Demiurg sowohl die Ideen als auch eine Art “Materie” als Vorgaben seiner Aktivität besitzt, während der Schöpfungsbegriff – aufgrund seiner christlich-theologischen “Karriere” – gerade auf der Voraussetzungslosigkeit der Aktivität des Schöpfers insistiert? Es sei weiterhin auf eine meiner Meinung nach eigenwillige Übersetzung hingewiesen, die für die Argumentation folgenreich ist: Für die Identifikation des *nous* mit Gott (234ff.) gibt Bordt unter anderem auch die Stelle *Lg* 897b1 an: *noun men proslambousa aei, theon orthos theois*; es geht um die Seele, die sich an der Vernunft orientiert, um alles zum Guten hinzuführen: sie nimmt “immer die Vernunft (*nous*) zu Hilfe, die auch für die Götter der Wahrheit entsprechend ein Gott ist”. Soweit ich sehe, findet sich das Wörtchen “auch” nicht im Original, es trägt aber die Last der Argumentation: “Mit der Formulierung, der *nous* sei ‘auch für die Götter ein Gott’, ist offenbar gemeint, daß der *nous* nicht ausschließlich ein Gott für die Götter, sondern, so ist zu folgern, auch für Menschen ein Gott ist. Sowohl die Menschen als auch die Götter müssen den *nous* als einen Gott anerkennen” (234, Hervorhebung von Bordt). Wäre es möglich, die genannte Folgerung auch ohne diese übersetzerische Interpolation zu ziehen?

Es ist zu wünschen, dass die Arbeit Bordts die Diskussion um Platons Theologie wieder lebendiger und ergiebiger macht als es augenblicklich der Fall ist (in diesem Sinne möchten auch die formulierten Anfragen verstanden werden). Die originelle Arbeitshypothese Bordts verdient jede Achtung und verlangt nach weiteren Erörterungen, vielleicht auch unter Zuhilfenahme der sog. ‘Ungeschriebenen Lehre’ Platons.

Stjepan Kušar

2 Rue Verte, CH-1205 Genf
sni.kusar@bluwin.ch