

Über den Bildungswert der altsprachlichen Lektüre.

Ein Beitrag zur Gymnasialpädagogik.

(Zweiter Teil.)

Von

Dr. Johannes Moeller,

Oberlehrer an der Lateinischen Hauptschule in den Franckeschen Stiftungen.

Beilage zum Jahresbericht der Lateinischen Hauptschule in den Franckeschen Stiftungen zu Halle a. S.
Ostern 1911.

Halle a. S.

Druck der Buchdruckerei des Waisenhauses.

1911.

1911. Progr. Nr. 332.

9ha
14 (1911)



332



Inhaltsübersicht.*)

	Seite
B. Für die Bildung des Gemütes und des Willens	61
Vorbemerkung: Darlegung und Motivierung der bei der Ausführung befolgten Grundsätze	61
a) Der Mensch im Verhältnis zu sich selbst:	
1. Die Bedeutung des Wollens für das sittliche Handeln	63
2. Sittliches Handeln	64
3. Charakter	66
4. Sittliche Ordnung des Trieblebens	67
<i>Pflege des Körpers und Übung seiner Kräfte</i>	—
5. Ethische Bewertung des Ruhmes und des Reichtums	69
6. Wertschätzung der Arbeit	70
7. Wert und Ziel des Lebens	73
b) Der Mensch im Verhältnis zur Familie:	
<i>Die Bedeutung der Familie</i>	—
1. Der Mensch als Nachkomme seiner Vorfahren	76
2. Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern	77
3. Das eheliche Verhältnis	80
4. Das geschwisterliche Verhältnis	83
5. Die Stellung der Haussklaven	84
c) Der Mensch im Verhältnis zu den Mitmenschen:	
1. Allgemeine Pflichten (darunter Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Treue)	87
<i>Die Wohltätigkeit</i>	—
2. Die Freunde	89
3. Die Feinde	91
4. Die Nachbarn	91
5. Die Fremden	92
6. Die Schutzlehenden	93
7. Die Verstorbenen	94
d) Der Mensch im Verhältnis zum Vaterland und zum Staat:	
1. Die Liebe zur Heimat und zum Vaterland	96
<i>Wesen, Ursprung und Aufgaben des Staates</i>	—
<i>Die Staatsverfassung</i>	—
2. Die Teilnahme am politischen Leben	98
<i>Gesetz und Freiheit</i>	—
<i>Das Heer</i>	—
<i>Der Krieg</i>	—
e) <i>Der Mensch im Verhältnis zu Gott und dem Jenseits</i>	—
f) <i>Der Mensch im Verhältnis zur Natur und zur Tierwelt</i>	—
g) <i>Der Mensch im Verhältnis zur Wissenschaft und zur Kunst</i>	—

Die durch *Kursivdruck* näher bezeichneten Abschnitte werden erst in der geplanten Buchausgabe Aufnahme finden; bis dahin gelte das Wort Hesiods *πλέον ἤμισυ παντός*.

*) Vgl. die Inhaltsübersicht des als Beilage zum Jahresbericht Ostern 1908 erschienenen ersten Teiles (Progr. Nr. 309).

B. Für die Bildung des Gemütes und des Willens.

„Soll die höhere Schule auch in erzieherischer Hinsicht ihre Aufgabe lösen, so hat sie . . . aus allen, besonders den ethischen Unterrichtsstoffen fruchtbare Keime für die Charakterbildung und tüchtiges Streben zu entwickeln. Indem so der jugendliche Geist mit idealem sittlichen Gedankeninhalt erfüllt und sein Interesse dafür nachhaltig angeregt wird, erfährt zugleich der Wille eine bestimmte Richtung nach diesem Ziele“

Lehrpläne u. Lehraufgaben von 1901, Allgem. Bemerkg. 7.

ἦθος ἀνθρώπων δαίμων Heraklit fr. 119 D.

„Nicht genug also, daß alle Aufklärung des Verstandes nur insofern Achtung verdient, als sie auf den Charakter zurückfließt; sie geht auch gewissermaßen von dem Charakter aus, weil der Weg zu dem Kopf durch das Herz muß geöffnet werden. Ausbildung des Empfindungsvermögens ist also das dringendere Bedürfnis der Zeit, nicht bloß weil sie ein Mittel wird, die verbesserte Einsicht für das Leben wirksam zu machen, sondern selbst darum, weil sie zu Verbesserung der Einsicht erweckt.“

Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, achter Brief, Ende.

Vorbemerkung: Darlegung und Motivierung der bei der Ausführung befolgten Grundsätze.

Durch Lehre und Übung (*Protag. fr. 10 D, Plato, Meno p. 70a*)¹ — diese als Belehrung und Vorbild (*Xenoph., Mem. IV 5; Hor. sat. I 4, 106 ff.*)², jene als Gewöhnung und Betätigung verstanden³ — lassen sich Gemüt und Willen eines Menschen bilden. Unter den generell und graduell verschiedenen Bildungsmöglichkeiten innerhalb des wissenschaftlichen Unterrichtes soll hier nur von der Wirkung die Rede sein, die von dem Stoff der altsprachlichen Schullektüre und seiner Behandlung ausgeht. Dabei wird sich zeigen, daß beide das Interesse für sittliche Fragen wecken, zum Nachdenken über Wesen und Erscheinungsformen des Sittlichen anregen und last not least Normen für das eigene sittliche Leben gewinnen lassen.⁴ Da aber nicht mit Notwendigkeit aus

1) Man unterscheidet im Altertum drei Bildungsfaktoren: Naturanlage (*φύσις* — ingenium), Gewöhnung oder Übung (*ἔθος, ἀσκησις* — exercitatio) und Belehrung (*διδασχία, μάθησις* — artes) vgl. *Protag. fr. 3 D; Thucyd. I 121, 4; Plato, Meno p. 70a, Phaidr. p. 269 d; Aristot. Ethic. Nic. p. 1179 b 20; Cic. de orat. II 5; Hor. e. IV 4, 29—34; dazu Willmann „Aristoteles“ (Berlin 1909), S. 77 und Busse, Neue Jahrb. f. d. kl. A. XXVI (1910), S. 465 ff*

2) Beachte aber Senecas Wort (epist. VI 5) *longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla*. Hübsche Belege hierfür gibt O. Altenburg („Ein lateinisches Sachbuch. II Aus dem Kinderleben“. *Gymn.-Progr. Glogau 1910*, S. 12f.) aus der römischen Literatur.

3) Wer nicht, wie hier geschieht, passive und aktive Willensbildung unterscheidet, sondern wie P. Barth („Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre“, 2. Aufl., Leipzig 1908, S. 54) mittelbare und unmittelbare, wird die Gewöhnung unter dem Einfluß des Vorbildes zusammen mit der Übung zur letzteren rechnen.

4) Vgl. P. Geyer, Monatschrift für höhere Schulen I, 1902, S. 15; R. Lehmann „Erziehung und Erzieher“ (Berlin 1901), S. 261. 274f.; R. W. Trine „Charakterbildung durch Gedankenkräfte“ (übers. von Christlieb, Stuttgart 1910) und besonders J. Baumanns Worte („Wille und Charakter“, 3. Aufl., Berlin 1910, S. 47). „Sehr wertvoll ist es, ehe man in die wirkliche Menschenwelt mit ihrer Mischung von Gut, Böse und Schwachheit eintritt, alles das im klaren

Gedanken Empfindungen und daraus Grundsätze und Handlungsweisen werden⁵, so ist das gemüt- und willensbildende Moment vor allem in der Art der Betrachtung und in der Gemeinschaft der Betrachter zu suchen und das betrachtete Objekt⁶ weniger nach seiner wissenschaftlichen als nach seiner erzieherischen Bedeutung zu würdigen.

So gestattet der platonische Dialog Kriton der systematischen Philosophie auf Grund der Unterscheidung von autonomer und heteronomer, von Reflexions- und Gefühlsmoral in Sokrates einen Anhänger der Reflexionsmoral zu sehen, und er ermöglicht der Geschichte der Philosophie, in jenem Weisen im Gegensatz zu den Sophisten und der landläufigen griechischen Auffassung den Begründer der autonomen Moral zu verehren. Beide Ergebnisse sind, trotz ihrer Bedeutung für die Wissenschaft, für die Schule im Grunde belanglos, während umgekehrt der pädagogische Wert dieses Dialoges — die Erweckung des philosophischen Interesses und die Anregung zum Nachdenken über die Gründe des sittlichen Handelns — für jene völlig zurücktritt. Dieses erzieherische Moment, das seinem Wesen nach im Dialog selber liegt, hängt nun in seiner Wirkung in hohem Grade ab von der Art der Betrachtung und von den betrachtenden Personen. Stehen sich hier nach sokratisch-platonischem Vorbild Lehrender und Lernender als Gleiche gegenüber, jener eingedenk des Demokritischen Ausspruches, daß das Vorbild erzieht⁷, dieser voll ernstem Streben, nicht Wissen übernehmen zu wollen, sondern die eigenen Kräfte gebrauchen zu lernen, und sind beide darauf bedacht, in wechselseitigem Austausch auf Erkenntnis hinzuwirken⁸ — *συζητεῖν* nennt dies Plato (*Crat. p. 384a*) —, dann ist nicht nur ihre gemeinschaftliche Tätigkeit wirklich fruchtbar, sondern es wird auch der ethische Gehalt des behandelten Objektes erst richtig für die Erziehung ausgemünzt.

Da nun einerseits weder der Rahmen des Unterrichtes gesprengt noch auch das Erfahrungs- und Wissensgebiet des Schülers überschritten werden darf, andererseits vom konkreten Einzelfall ausgegangen werden muß, so kann die Erörterung sich nicht dem ganzen Gebiet der Ethik zuwenden, sondern nur einzelnen ethischen Problemen, und auch diese vermag sie weder abschließend zu behandeln — denn über jedes läßt sich ein Buch schreiben — noch in ihrer geschichtlichen Entwicklung vom Anfang bis zum Ende zu verfolgen⁹, vielmehr muß sie sich begnügen¹, wo ein solches Problem bei der Lektüre entgegentritt, die Stellungnahme des antiken Menschen und unsere eigene zu präzisieren und vorurteilslos zu prüfen. Hierbei empfiehlt es sich, den Blick nicht nur auf die

Bilde kennen gelernt und sich in seiner Beurteilung geübt zu haben. Dies ist die Bedeutung einer klassischen, d. h. die Grundzüge menschlichen Wesens klar und doch edel darstellenden Literatur“. Fr. Paulsen („Ethik“ 8. Aufl., Stuttgart 1906, Bd. II, S. 4f.) empfiehlt einen gewissen abstrakten Moralunterricht in der Schule.

5) Vgl. Baumann a. a. O. S. 24ff. 89f. und Chr. von Ehrenfels' („Grundbegriffe der Ethik“, Wiesbaden 1907, S. 3) Worte „Aufgabe der Ethik ist die intellektuelle Belehrung des Willens zum sittlich Guten, nicht etwa dessen Erreichung. Der Wille zum sittlich Guten ist in erster Linie Ergebnis der Veranlagung, in zweiter der Erziehung. Und in der Erziehung selbst sind die Wirkungen der sittlichen Ermahnungen verschwindend klein gegen diejenigen der Lebensführung, des Beispiels, der Suggestion“.

6) Daß dieses an sich durchaus nicht ganz bedeutungslos ist, sagt Goethe zu Eckermann (am 1. April 1827; S. 490 der Houbenschen Ausgabe) „Allein ein edler Mensch, in dessen Seele Gott die Fähigkeit künftiger Charaktergröße und Geisteshöhe gelegt, wird durch die Bekanntschaft und den vertraulichen Umgang mit den erhabenen Naturen griechischer und römischer Vorzeit sich auf das herrlichste entwickeln und mit jedem Tage zusehends zu ähnlicher Größe heranwachsen“.

7) Fr. 208 D *πατὴρ ὁ σωφροσύνη μέγιστον τέκνοισι παράγγελλει*.

8) Vgl. Natorp „Sozialpädagogik“ (3. Aufl., Stuttgart 1909), S. 91f.

9) Zielinski („Schaffen und Schauen“, Leipzig 1909, Bd. II, S. 124) sagt: „die Historie, besonders die kritische hat keine begeisternde Kraft und legt jeden Schöpfertrieb lahm“. Die Richtigkeit dieser Ansicht erkennt man aus der Vergleichung irgend einer Weltgeschichte mit Jakob Burckhardts „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“.

bekanntem Fluren des altsprachlichen Gebietes zu heften, sondern ihn auch über dessen Grenzen hinaus schweifen zu lassen — allerdings nicht ins Unermeßliche — und zu suchen, wo Zustimmung und Widerspruch laut wird¹⁰, um durch diese die Betrachtung zu vertiefen. So fördert — jedoch mit dem Anspruch, auch ihrerseits gefördert zu werden — die altsprachliche Lektüre die ähnlichen Bestrebungen verwandter Unterrichtsfächer wie Religion, Deutsch und Geschichte und arbeitet eng mit diesen verbunden einer zusammenfassenden Schulphilosophie vor, ohne daß der Vertreter einer dieser Disziplinen fürchten müßte, als Kärner angesehen zu werden, wenn er der βασιλική τέχνη (Plato, *Euthyd.* p. 291b) und mater omnium artium (Cic. *Tusc.* I 26, 64) behauene Steine zuträgt.

Aus der großen Zahl der im Unterricht berührten und behandelten ethischen Probleme treffe ich hier, wo ja nur an Beispielen vor Augen geführt werden soll, wie man es machen kann, und wie es einer macht, eine kleine, vielleicht auch für die sogenannten freien Arbeiten nicht wertlose Auswahl, indem ich zeige, wie Äußerungen und Darstellungen antiker Autoren den Schüler zwingen, nachzudenken über sich selbst und über sein Verhältnis zu seinen Mitmenschen, zu seinem Vaterland und zu seinem Gott, und wie er daraus im Unterricht Normen für sein eigenes Handeln gewinnen kann.¹¹ In der Anordnung und Behandlung folge ich nicht den bekannten Führern Paulsen oder Wundt, sondern ich gehe, nicht unbeeinflusst von Leopold Schmidt, mehr elementar von dem eigenen Ich aus, um mich dann den genannten Verhältnissen zuzuwenden, die jenes, wie konzentrische Kreise ihren Mittelpunkt, umschließen. Wie im ersten Teile und aus demselben Grunde (vgl. dort S. 12) wähle ich hier weder den im Unterricht eingeschlagenen Weg, noch bemühe ich mich, alle Belege zusammenzustellen oder die ganze benutzte Literatur anzuführen. Denn im reiferem Alter erkennt man das Streben nach absoluter Vollständigkeit als die Jagd nach einem Phantom, und wer sich ernstlich mit diesen Fragen beschäftigt, wird schon selber finden, was er braucht. Nur Leopold Schmidts „Ethik der alten Griechen“ (2 Bände, Berlin 1882) und ihre historisch-philosophische Ergänzung, Max Wundts „Geschichte der griechischen Ethik“ (Bd. I, Leipzig 1908), muß ich hier aus Dankbarkeit nennen.

a) Der Mensch im Verhältnis zu sich selbst.

1. Die Bedeutung des Wollens für das sittliche Handeln.¹ Wenn Sokrates behauptet, die Tugend sei Wissen des Guten und dieses Wissen führe den Menschen zum sittlichen Handeln (*Xenoph., Mem.* III 9, 4f.; Plato, *Prot.* p. 345e, 352e, 357d) — hierin ein Antipode des Kirchenvaters Augustin —, so bewundern wir den Mann, dem das Wissen zu einem Erlebnis und zu einer anspruchsvollen und alles beherrschenden Kraft wurde², aber wir müssen aus der eigenen Er-

10) Den Widerspruch unbeachtet zu lassen, wie es Paul Geyer in seiner wertvollen „Schulethik auf dem Untergrund einer Sentenzenharmonie“ (2. Aufl., Berlin 1907) vorwiegend tut, halte ich nicht für richtig, denn πόλεμος πάντων πατήρ ἐστίν.

11) Vgl. Cic. de off. I 2, 4 nulla enim vitae pars neque publicis neque privatis neque forensibus neque domesticis in rebus, neque si tecum agas quid, neque si cum altero contrahas, vacare officio potest, in eoque et colendo sita vitae est honestas omnis et neglegendo turpitude.

1. 1) Literatur: P. Cauer „Palaestra vitae“, 2. Aufl., Berlin 1907, S. 129f.; Fr. W. Förster „Lebensführung“, Berlin 1909, S. 21; P. Geyer „Schulethik auf dem Untergrund einer Sentenzenharmonie“, 2. Aufl., Berlin 1907, S. 10ff.; Th. Gomperz „Griechische Denker“, 2. Aufl., Leipzig 1903, Bd. II, S. 53; P. Natorp „Sozialpädagogik“, 3. Aufl., Stuttgart 1909, S. 316; Fr. Paulsen „System der Ethik“, 8. Aufl., Stuttgart 1906, I S. 59ff.; A. Rausch „Elemente der Philosophie“, Halle a. S. 1909, S. 316; L. Schmidt „Die Ethik der alten Griechen“, Berlin 1882, Bd. I, S. 162; E. Schwartz „Probleme der antiken Ethik“, im Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts, Frankfurt a. M. 1906, S. 82ff.; E. Wentscher „Der Wille“, Leipzig 1910, S. 108ff.; O. Willmann „Aristoteles“, Berlin 1909, S. 74ff.; W. Windelband „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“, 5. Aufl., Tübingen 1910, S. 65f.

2) Nach Ansicht des Römers verleiht nicht das Wissen und Denken, sondern das Wollen (volo) dem Gesichte seinen charakteristischen Ausdruck (voltus) [allerdings ist diese Etymologie nicht unbestritten].

fahrung heraus seiner, bei den Griechen, die *σώφρων* und *ἀγαθός*, *ἄφρων* und *κακός* identifizierten (*Soph. Ai. 132, 964*), allerdings weit verbreiteten Ansicht widersprechen, weil sie, wie schon Antisthenes, Plato, Aristoteles und die Stoiker sahen, das Wesen der menschlichen Natur verkennt.² Erleben wir doch alle an uns die Wahrheit des Wortes, das Ovid Medea in den Mund legt, *video meliora proboque: deteriora sequor* (*met. VII 20*), und tun aus Schwachheit des Willens, nicht aus Mangel an Einsicht, was wir selber für schlecht halten. Gewiß verleiht uns die Erkenntnis des Guten auch die Neigung zum Guten³, aber nicht die Kraft, dieses Gute trotz aller Widerstände, die in der Schwäche unserer Natur und in der Stärke unserer Begierden liegen, auch wirklich zu tun. Dieser Ansicht gibt Paulus, der wie kaum ein Zweiter das Menschenherz durchschaut, in dem verzweiflungsvollen Bekenntnis des guten, aber vorchristlichen Menschen Ausdruck⁴ durch die Worte „Wollen habe ich wohl, aber Vollbringen das Gute finde ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich“ (*Röm. VII 18 f.*). Aber dann stellt derselbe Apostel dieser verzagten Stimmung das Hochgefühl und die Kraft gegenüber, die dem Christen⁵ aus seinem Glauben zuströmen durch das Erlebnis der religiösen Beseligung und Gottesgemeinschaft (*Röm. VIII und Philip. II 13*). Wer wie Paulus durch den Glauben oder wie Sokrates durch das Wissen sich zu einem neuen Menschen umgewandelt fühlt, der darf hoffen, daß ihn die bloße Erkenntnis des Guten auch zu sittlichem Handeln führe, wir anderen müssen durch Gewöhnung und Übung (*Xenoph.⁶, Mem. I 2, 10. 23; Cic. de off. I 18, 60. 23, 79*) unseren Willen in ernster Arbeit stählen⁷ (*Hesiod. op. 289; Demokrit. fr. 240—42*), auf daß wir das Gute nicht nur wissen, sondern auch tun. So steht für uns, wie neben dem Denken das Wollen, die Willensbildung neben der Intellektbildung⁸, und so tritt neben die intellektualistische Philosophie des Altertums die voluntaristische der neueren Zeit.

2. Sittliches Handeln.¹ Intellektbildung ist die unbedingte Voraussetzung für sittliches Handeln. Denn nur wo Klarheit besteht über das Weshalb und Wozu, über Motiv und Zweck ist dieses möglich. Wenn Sokrates trotz der Gelegenheit zur Flucht im Gefängnis verharrt und ruhigen Auges dem Tode entgegentritt, so leitet ihn dabei die Einsicht in das Richtige, die ihn zum Gehorsam gegen die Gesetze zwingt, und die ihn zurückhält von einem Verstoß gegen die sittliche Ordnung (*Plato, Crito p. 48a, 50a—54c*). Damit erfüllt er Ciceros (*pro Milone 35, 96*) und Goethes² Forderung „Gutes tu rein aus des Guten Liebe!“ und trennt sich von der großen Menge, die in ihrem Handeln besonders von Furcht vor Nachteil und von Hoffnung auf Gewinn bestimmt wird

3) Vgl. die interessante Parallele auf sprachlichem Gebiete, die Löfstedt und Hey behandeln (*Gött. Gel. Anz.* 1909, Nr. 4, S. 338f), nämlich den Gebrauch der *verba sentiendi* in voluntativer Bedeutung: *scrutari putabit=velit discere, puto faciendum = volo facere*, vgl. Vergil. *Aen. X 623*.

4) In dieser Auffassung der Stelle folge ich Jülicher (in der „Gegenwartsbibel“, 2. Aufl., Göttingen 1908, Bd. II, S. 271f.) und Niebergall (im „Handbuch zum Neuen Testament“, Tübingen 1906, Bd. V 2, S. 26).

5) Vgl. W. Herrmann „Ethik“, 4. Aufl., Tübingen 1909, S. 129ff. und W. James „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit“ (übers. von Wobbermin), Leipzig 1907.

6) Xenophon gibt hier nicht die Ansicht des historischen, sondern des antisthenischen Sokrates wieder.

7) Die Bedeutung der Übung und Gewöhnung haben besonders die Kyniker und Stoiker betont, vgl. W. Capelle, *Neue Jahrb. f. d. kl. A. XXV* (1910), S. 698ff.

8) Vgl. Paulsen a. a. O. Bd. II, S. 6. 11ff. Die allgemeine Schulpflicht ist die staatliche Anerkennung des Sokratischen Satzes „Tugend ist Wissen“, vgl. W. Kinkel „Grundriß der Ethik“, Gießen 1908, S. 29.

2. 1) Literatur: Außer der unter a 1, Anm. 1 genannten noch Rausch a. a. O. S. 310—312, und C. Stumpf „Vom ethischen Skeptizismus“, *Internationale Wochenschrift II* (1908), Sp. 993ff. Vgl. zur Ergänzung auch den Abschnitt a 7.

2) „Westöstlicher Divan“, Buch der Sprüche. Es ist ethisch wertvoll, die beiden Fassungen dieses Spruches miteinander zu vergleichen (*Jubil.-Ausg. Bd. V, S. 55 u. 57*).

(*Thucyd. I 76, 2; Aristot. Ethic. Nic. p. 1179b 11*)³: Eumaeus, der den Bettler gastlich aufnimmt (*Od. XIV 56 ff.*), die Freier, die Antinous' Roheit gegen Odysseus tadeln (*Od. XVII 485*), der Jude, der gegen seinen verarmten Bruder Milde übt (*III Mose 25, 43*), sie alle handeln gut aus Furcht vor ihrem Gott, und ähnlich hält die Scheu vor übler Nachrede — die *reverentia famae* (*Ovid. met. VII 146*) — Phoenix vom Vatermorde zurück (*Il. IX 460*), läßt Menelaus bei der Leiche des Patroklos ausharren (*Il. XVII 95*) und Eumaeus die bissigen Hunde bei Odysseus' Nahen zurückrufen (*Od. XIV 38*).⁴ „Wohltun bringt Nutzen“, diesen Satz empfiehlt Odysseus selber als Lebensregel (*Od. XXII 374 f.*), und mit diesen Gedanken spornt Paulus die Kolosser an (*Kol. III 24*). Nicht aus wirklicher Reue und um sein Unrecht wieder gut zu machen, sondern in der Hoffnung drohendes Unheil so abzuwehren zu können, will sich Agamemnon mit Achilles versöhnen (*Il. IX 117*), und einzig in derselben Absicht entschließt sich Kreon endlich dazu, Polyneikes zu bestatten und Antigone freizulassen (*Soph. Antig. 1064 ff.*). Alle diese suchen die Begründung ihres Handelns außer sich⁵, Sokrates findet sie in sich; sie dienen ihrem leiblichen Leben, Sokrates opfert es seiner Überzeugung, wissend, daß schlimmer ist Schaden an seiner Seele zu nehmen als das Leben zu verlieren (*Plato, Apol. p. 28b—c*).⁶

Wie bei ihnen, so ist bei den meisten Griechen das Handeln auf den persönlichen und sichtbaren Nutzen berechnet — am deutlichsten erkennbar bei Meno, einem Vertreter des rücksichtslosen Egoismus (*Xenoph. Anab. II 6, 21 ff.*) —, und als letztes Ziel ihres Strebens erscheint allen die *εὐδαιμονία*. Diese ist aber dem Philosophen Sokrates gleichbedeutend mit der *εὐπραξία* (*Plato, Gorg. p. 507c⁷; Xenoph. Mem. III 9, 14*), doch macht er weder das Glück zum Maßstab des Guten und Schlechten, noch begnügt er sich, dem Sprachgebrauch folgend (*Aristot. pol. p. 1323b 31*), »gut handeln« und »sich wohl befinden« (*εὖ πράττειν*) gleichzusetzen⁸, sondern er bemüht sich unaufhörlich die Voraussetzung, eben dieses *εὖ*, in der wahren Bedeutung zu erkennen⁹ und seiner bei jedem Tun eingedenk zu sein (*Plato, Apol. p. 28b, Crito p. 48c, Protag. p. 351b; Xenoph. Mem. IV 6, 8 f.*). Würde er auch nicht wie Thoas auf Iphigeniens Worte „Um Guts zu tun, braucht's keiner Überlegung“ entgegen „Sehr viel! Denn auch dem Guten folgt das Übel“, so könnte er jener doch nur zustimmen, wenn er von dem Guten überzeugt wäre. So zeigt Sokrates, daß unser Tun geleitet werden muß von der Erkenntnis des wahrhaft Guten (*Xenoph. Mem. IV 6, 6*)¹⁰, und daß wir das Gute tun müssen, nicht weil Gott, Staat oder Herkommen es fordern, sondern eben weil es gut ist. Welch ein Unterschied zwischen ihm, der den Bestand des Staates auf die Einsicht seiner Bürger gründet (*Plato, Apol. p. 36c*) und Menelaus, nach dessen Ansicht er auf der Furcht der Untertanen vor ihrem Herrn beruht (*Soph. Ai. 1074; Cic. de off. II 7, 23*)!

3) Vgl. dazu besonders Ciceros Schrift über die Pflichten, Buch III, das vom Widerstreit des Guten und Nützlichen handelt.

4) Andere Belege finden sich bei C. F. Nägelsbach „Homerische Theologie“, 3. Aufl., von Autenrieth, Nürnberg 1884, S. 308 u. 313.

5) Vgl. dagegen Demokrit fr. 41. 244. 264 D.

6) Luther hat durch seine freie Übersetzung den Sinn der überlieferten Worte (*Mark. VIII 36*) genial vertieft.

7) *ἀνάγκη . . . τὸν δὲ ἀγαθὸν εὖ τε καὶ καλῶς πράττειν, ἃ ἂν πράττει, τὸν δ' εὖ πράττωντα μαζαρίον τε καὶ εὐδαιμονία εἶναι*; vgl. auch *Aristot. Ethic. Nic. p. 1095a 19*.

8) Vgl. Paulsens (a. a. O. I, S. 35 f.) Ausdeutung der Erzählung von Solon und Krösus (*Herod. I 30*).

9) Es ist zu beachten, daß Sokrates die objektive Begriffsbestimmung des Guten nicht gefunden hat, vgl. *Windelband* (a. a. O.), S. 64 f.

10) Sokrates und das Christentum sagen »gut oder böse«, die Sophisten und die Renaissance »zweckentsprechend oder nicht«.

Bestimmen nun Motiv und Zweck den sittlichen Wert einer Handlung, so ist diese nach der Gesinnung des Handelnden, nicht nach dem Erfolge zu beurteilen.¹¹ Daher sagt Demokrit „Nicht, wer keinen Frevel begeht, ist gut, sondern wer auch nicht einmal freveln will“ (*fr.* 62) und „Nicht, wer mir unrecht tut, ist mein Feind, sondern wer es mit Willen tut“ (*fr.* 89), und daher stellt Jesus in der Bergpredigt, den Sinn der jüdischen Gebote vertiefend, den Zorn mit dem Mord, das sündige Begehren mit dem Ehebruch auf eine Stufe (*Matth.* V 21 f. 27 f.).

Da sittliches Handeln also Erkenntnis und Wissen des Richtigen (*φρόνησις*) voraussetzt, so genügt es für den Menschen, der wirklich sittlich handeln will, durchaus nicht, diese Erkenntnis einmal erworben zu haben und dann einem dunkelen Drange zu folgen, er muß vielmehr bei jedem einzelnen Falle sein Tun und dessen Motive in stets wiederholtem ernstem Nachdenken auf ihre Richtigkeit hin prüfen. Solche Selbstprüfung übten Sokrates (*Plato, Apol. p.* 28c, 38a) und Horaz (*sat.* I 4, 132 ff.), und Pythagoras machte sie seinen Schülern zu einer täglichen Pflicht (*πῆτι παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη* [*Cic. de senect.* II, 38]).¹²

Indem so Sokrates wie die meisten alten Philosophen vorwiegend über die Motive reflektiert, ist seine Ethik vorzugsweise Tugendlehre im Gegensatz zur neueren, die, nach den Zwecken fragend, mehr Güterlehre ist.¹³ Aber, da er die Normen für sein Handeln in sich selber und zwar in der eigenen Erkenntnis findet — zum Teil unter scharfer Abweisung dessen, was die große Menge urteilt (*Plato, Crito p.* 46c; *Cic. de re publ.* VI 25) —, tritt er in Gegensatz zu seinen Vorgängern und wird zum Begründer der autonomen Ethik.¹⁴

3. Charakter¹: Wie sittliches Handeln Intellektbildung, so setzt erfolgreiches Handeln Willensbildung voraus. Werden Motiv und Zweck durch die Einsicht in das Richtige bestimmt, so wird Erreichung des Zieles nur durch Entschlossenheit und Beharrlichkeit ermöglicht. „Die Hauptsache ist“, sagte Goethe zu Eckermann (*am* 17. Febr. 1732), „daß man ein großes Wollen habe und Geschick und Beharrlichkeit besitze es auszuführen“. Aber da es für die menschliche Natur schwerer ist, einem einmal gefaßten Vorsatz treu zu bleiben als ihn erst zu fassen², so muß die Erziehung noch mehr auf konsequentes Wollen und Handeln hinarbeiten als auf bestimmtes Entschließen. Aus dieser Erkenntnis heraus fordert Cicero in dem Alterswerk über die Pflichten, das ja seinem Sohne eine Anleitung zur Lebensführung sein soll, vor allem Stetigkeit im Denken und Tun und durchgängige Übereinstimmung mit sich selbst (*Cic. de off.* I 4,¹ 14. 33, 119), und dieselbe Forderung richtet

11) Von diesem Standpunkte aus (vgl. Teil I, S. 48) sprechen wir Oedipus von Schuld frei, während ihn der Delphische Gott für den Vatermord und die Ehe mit der Mutter bestrafte. Wir werten die Gesinnung, jener, indem er die Tat und den Erfolg für ausschlaggebend hält, die Leistung. Schmidt (*Ethik* II, S. 294f.) sagt: „im allgemeinen ist der Grieche geneigt, in seiner Vorstellung die Handlung und den Handelnden nicht auseinanderzuhalten“. Daß diese Neigung, die sich auch bei den alten Juden findet (vgl. H. Meinhold „Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung“, Leipzig 1908, S. 131), und die im griechischen Rechte auch Gesetze gegen Sachen veranlaßte (*Demosth.* 23, 76), nicht erst durch die Erörterungen der Philosophen zurückgedrängt wurde, zeigt Herodots Erzählung von Krösus und Adrastus (I 35—45).

12) Cicero hat nicht richtig erkannt, was Pythagoras mit dieser Forderung bezweckte.

13) Daß auch dem Altertum die Güterlehre nicht fremd war, sieht man schon aus Horaz (*sat.* II 6, 76): *agitamus... quae sit natura boni summumque quid eius*.

14) Es ist ein, wenn auch unbeabsichtigtes Verdienst der Sophistik, daß sie durch Untergraben der heteronomen Moral für Sokrates' Bestrebungen die Bahn erst frei gemacht hat (vgl. W. Wundt „Einleitung in die Philosophie“, 5. Aufl., Leipzig 1909, S. 425).

3. 1) Literatur: vgl. die unter a 1, Anm. 1 genannte, besonders Geyer S. 36; Rausch S. 308f.; ferner Th. Elsenhaus „Charakterbildung“, Leipzig 1908, S. 10ff.

2) Der Grieche litt eher an einem Übermaß als an einem Mangel an Tatkraft, dies zeigt u. a. seine Unterschätzung des Willens und seine Deutung der *σωφροσύνη* als Maßhalten, vgl. den Abschnitt a 4.

die Stoa zu allen Zeiten und mit allem Nachdruck an ihre Anhänger (*Seneca, epist. ad Lucil. 20, 2. 35, 4. 120, 22*).³ Wie Herakles müssen wir frühzeitig die richtige Entscheidung treffen und auf dem einmal eingeschlagenen Wege treu verharren (*Xenoph. Mem. II 1*).

Damit aber diese einheitliche Willensrichtung, der Charakter, weder zu Starrsinn führe noch dem Schlechten diene, sondern sittlich wertvoll sei, bedarf sie der Leitung durch die richtige Einsicht: sowohl *tenax propositi* als auch *iustus* soll der Mann sein (*Hor. c. III 3, 1*). Wir müssen also, was Sokrates im Gefängnis durch Wort und Tat bezeugt (*Plato, Crito p. 50a*)⁴, verbleiben bei dem einmal als recht Erkannten ohne Rücksicht auf unsere augenblickliche Lage oder Stimmung (*Plato, Apol. p. 30b*), aber nicht mit Ausschluß einer Sinnesänderung auf Grund besserer Erkenntnis. Wer so denkt und handelt hat Charakter.⁵

4. Sittliche Ordnung des Trieblebens¹: Hinderlicher als äußere Widerstände erweisen sich dem geistigen und sittlichen Streben des Menschen die entgegenwirkenden Kräfte seiner eigenen Natur, seine Begierden und Affekte, seine Neigungen und Leidenschaften (*Plato, Phaedo p. 64d-e*). Deshalb soll der Mensch diese durch die Außenwelt hervorgerufenen Bewegungen des Gemütes und Erregungen des Willens nicht übermächtig werden lassen, sondern suchen ihrer Herr zu werden und zu bleiben. Gelingt ihm dieses, so erlangt er die innere Freiheit und überwindet damit in sich selbst die Außenwelt, der er sonst machtlos gegenübersteht.² Nach Ansicht der alten Philosophen, die jene Zustände (*πάθη*) für aus Irrtum hervorgehende (*Cic. Tusc. IV 6, 11. 37, 80*) Störungen oder Krankheiten des Gemütes halten (*Cic. Tusc. III 4, 7. 10, 22. IV 10, 24*)³, wird dieses Ziel einzig durch die richtige Erkenntnis erreicht. Daher stellen sie jenen seelischen Erregungen die Sinnesgesundheit oder *Sophrosyne* entgegen.⁴ In ihr sieht Platon die Herrschaft des vernünftigen Willens über die Naturseite unseres Wesens und die innere Harmonie der Seele, wenn er im Gorgias⁵ durch Gleichsetzung der Begriffe *σώφρων* und *κόσμος* die Sinnesgesundheit als Wohlordnung unseres Innern bezeichnet (*p. 506ef.*). Dagegen halten sie weitaus die meisten Griechen, was bei diesem jugendlichen und südlichen Volke wohl begreiflich ist, vorzugsweise für die Eindämmung der Triebe, die als Selbstbeherrschung (*ἐγκράτεια Xenoph. Mem. I 5. II 1; Plato, leg. p. 840c*) der Zügellosigkeit (*ἀκρατεια Xenoph. Mem. III 9, 4. IV 5, 7*) gegenübersteht. Ähnlich sieht Aristoteles, gemäß seiner Ansicht, daß jede ethische Tugend, auf der *ἀνδρεία* basierend, die Resultante zweier polarer Fehler ist⁶, in ihr den Ausgleich von Zügellosigkeit und Empfindungs-

3) Vgl. P. Barth „Die Stoa“, 2. Aufl., Stuttgart 1908, S. 125f.

4) Den Dialog Kriton kann man geradezu das Hohelied der Charakterfestigkeit nennen.

5) Vgl. Kant „Anthropologie“ S. 264: „Einen Charakter aber schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die es sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat.“

4. 1) Literatur: vgl. die unter a 1 Anm. 1 genannte, besonders Geyer S. 53; Natorp S. 126ff.; Paulsen II S. 11ff.; Rausch S. 25; Schmidt I S. 309ff.; Windelband S. 136ff.; ferner Herrmann (vgl. a 1 Anm. 5) S. 16 u. 22f.

2) Vgl. Goethe „Die Geheimnisse“ v. 190—192: „Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, . . .“

3) Vgl. Schwartz (vgl. a 1 Anm. 1) S. 83. — Außer den Leidenschaften gelten auch schlechte Eigenschaften vielfach als Krankheiten, vgl. Cic. in Verr. IV 1, 1. 12, 29; Hor. sat. I 4, 26, carm. II 2, 13 [avarus=hydrops]; Liv. 21, 48, 3 [contactos defectione].

4) Sokrates machte zwischen *σοφία* und *σωφροσύνη* keinen Unterschied; vgl. Xenoph. Mem. III 9, 4. Den lateinischen Ersatzwörtern *temperantia*, *moderatio* und *modestia* (Cic. Tusc. III 8, 16) fehlt der im griechischen Ausdruck *σωφροσύνη* enthaltene Begriff der Gesundheit.

5) Im Charmides wird die Frage „Was ist *σωφροσύνη*?“ ohne endgültige Antwort behandelt; vgl. Gomperz (vgl. a 1 Anm. 1) II S. 244f. und Wundt (vgl. S. 5) S. 434.

6) Vgl. Fr. Ueberweg „Grundriß der Geschichte der Philosophie“, Bd. I Das Altertum. 10. Aufl. von K. Praechter, Berlin 1909, S. 226 u. 229. Demokrit ging hierin Aristoteles schon voran, vgl. fr. 102 D.

losigkeit (*ἀκολασία* und *ἀναισθησία* Aristot. *Ethic. Nic. p. 1107b 5*). Dieses Maßhalten im Triebens, das Horaz mehr im aristotelischen als platonischen Sinne durch den Hinweis auf die aurea mediocritas empfiehlt (*Hor. carm. II 10, 5; sat. I 1, 106 f.*, dazu *Cic. de off. I 29, 102. 36, 131. 39, 140 [aus Panaetius]*) und selber übt⁷, steht also im schroffsten Gegensatz sowohl zu den ungezügelter Affekten der homerischen Helden⁸ wie zur Ausrottung der Affekte durch Aufstellung der *ἀπάθεια* als Ideal in der stoischen Philosophie (*Seneca, epist. 116*).⁹ Aber eine Folge dieser zu engen Auffassung der Sophrosyne als Besonnenheit oder Selbstbeherrschung, deren Wert natürlich niemand bestreiten wird, ist die einseitige Wertschätzung der Selbstüberwindung und Entsagung: In Griechenland fand die Bedürfnislosigkeit und Enthaltbarkeit nicht nur in den Kynikern und Stoikern begeisterte Anhänger, und immer von neuem ertönte dort die Warnung vor der Hybris (*Soph. Ant. 604 ff.; OR. 872 ff.*) und die Mahnung zur Mäßigung (*Xenoph. Mem. I 3, 5. 5*), und bei uns stehen Askese und Weltflucht¹⁰, obschon sie ebenso oft kraftloser Feigheit und verwerflicher Selbstsucht wie vertiefter Einsicht und sittlicher Stärke entspringen, vielfach in hohem Ansehen, und die Selbstbezwungung galt (*Demokr. fr. 214; Plato, leg. p. 840c*) und gilt¹¹ als der schönste Sieg und die größte Tugend. Demgegenüber ist unter Berufung auf Plato, der die Sophrosyne *κόσμος τῆς ψυχῆς* nennt (*Phaedo p. 68e*), nachdrücklich zu betonen, daß das Sichhindergewalt-haben oder Seinerherrsein nur die negative Seite dieser Tugend bezeichnet, ihre positive aber die sittliche Entfaltung (*κόσμος*) des Triebens ist, wie ja auch die Tapferkeit nicht nur im passiven Aushalten und Widerstehen¹², sondern auch im aktiven Ausführen oder Führtwaseintreten besteht. Denn die Affekte und Leidenschaften wirken nicht nur niederreißen und zerstörend wie Zorn und Haß, sondern auch aufbauend und neuschaffend wie Begeisterung und Liebe und veredelnd und erhebend wie Scham und Hoffnung. Gewiß ist die Selbstüberwindung notwendig¹³, aber sie darf nicht Selbstzweck sondern — bestehend in der Unterordnung der Triebe unter den sittlichen Willen (*Xenoph. Mem. II 1, 28*) — nur Mittel zum Zweck sein¹⁴), da sie ja auch wertvolle Triebe lähmt und vernichtet, aber keine positiven Werte für die Gesamtheit schafft.

Als eigentliches Ziel also ergibt sich — und das ist die von Plato erkannte, sonst meist¹⁵ verkannte Bedeutung der Sophrosyne — nicht Ausrottung oder bloße Bändigung der Triebe, sondern

7) Vgl. O. Weißenfels „Horaz. Seine Bedeutung für das Unterrichtsziel des Gymnasiums“, Berlin 1885, S. 125 ff.

8) Vgl. G. Finsler „Homer“, Leipzig 1908, S. 330 ff.

9) Gegen Barths Auffassung (vgl. a 3 Anm. 3) S. 132 vgl. Wundt (vgl. a 2 Anm. 14) S. 129 und vor allem E. Zeller „Die Philosophie der Griechen“ III 1 (4. Aufl. von Wellmann, Leipzig 1909) S. 238. — Panaetius, der überhaupt eine besondere Stellung in der stoischen Schule einnahm (vgl. G. Siefert „Plutarchs Schrift *περὶ εὐθυμίας* G.-Progr. Pforta 1908 S. 40 f.), verwarf allerdings die *ἀπάθεια* und verlangte *μετροπείθεια*.

10) Weltflucht darf man nicht verwechseln mit freiwilligem Verzicht auf eigenes Glück zum Wohle der Gesamtheit.

11) Vgl. Goethe „Die Geheimnisse“ v. 180—184; Schiller „Der Kampf mit dem Drachen“ v. 284—300.

12) So definiert sie allerdings Cic. *Tusc. V 14, 41*; doch vgl. dagegen denselben *de off. I 19, 62*.

13) Vgl. Goethe „Zahme Xenien“ VIII, „Wer mit dem Leben spielt usw.“; Nietzsche „Der Wanderer und sein Schatten“ 65 (Taschenausgabe Bd. IV S. 236 f.) „Ein Mensch, der über seinen Jähzorn, seine Gall- und Rachsucht, seine Wollust nicht Meister werden will und es versucht, irgendworin sonst Meister zu werden, ist so dumm wie der Ackermann, der neben einem Wildbach seine Acker anlegt, ohne sich gegen ihn zu schützen.“

14) Vgl. Nietzsche a. a. O. 53 S. 231 „Der Mensch, der seine Leidenschaften überwunden hat, ist in den Besitz des fruchtbarsten Erdreiches getreten; wie der Kolonist, der über die Wälder und Sümpfe Herr geworden ist. Auf dem Boden der bezwungenen Leidenschaften den Samen der guten geistigen Werke säen, ist dann die dringende nächste Aufgabe. Die Überwindung selber ist nur ein Mittel, kein Ziel.“

15) Allerdings halten auch die Peripatetiker manche Affekte wie den Zorn für berechtigt, ja für nützlich und notwendig; vgl. Cic. *Tusc. IV 19, 43* (dazu vgl. Schmidt, „Ethik“ II S. 320—322).

ihre kraftvolle aber reine und geregelte Ausbildung¹⁶ und die sittliche Steigerung aller unserer Kräfte, d. h. ein Großziehen unseres eigenen Selbsts im sittlichen Sinne.

5. Ethische Bewertung des Ruhmes und des Reichtums.¹ Auf Ruhmsucht² und Geldliebe, die das Menschenleben in weitem Umfang beherrschen (*Plato, Apol. p. 29d; Cic. Tusc. V 3, 9*), führen Thukydides (*III 82, 8*), Aristoteles (*pol. p. 1271a 18*) und Sallust (*b. Cat. 10*) den Sittenverfall zurück; gegen die *φιλότιμοι* und *φιλοχρήματοι* wenden sich Platon³ (*Phaedo p. 68c, 82c; leg. p. 632c. 831a*) und Horaz⁴ (*sat. I 1, 4, 26. 6; carm. II 2, 9. III 24; epist. I 1, 33*); den Ruhm als Ziel unseres Handelns und den Reichtum als Voraussetzung unseres Glückes verwirft Cicero (*de re publ. VI 22; Tusc. V 36, 103; de off. I 20, 68. II 22, 77*). Aber für die Begriffe »glücklich« und »reich« gebrauchen Griechen und Römer dieselben Worte *μακάριος*, *ὄλβιος* und *beatus*, *fortunatus*; Krösus hält sich um seiner Schätze willen für glücklich (*Herod. I 30*); Wohlhabenheit nennt Homer unter den edlen Eigenschaften des Charakters (*Od. XVIII 126 f.*), und das Wort »Geld macht den Mann« entspricht, wenigstens in der Praxis, auch antiker Anschauung (*Alcaeus fr. 59 B—Cr; Hor. sat. I 1, 62*). Das Beste aber, was es gibt, ist der Ruhm⁵ (*Heraclitus fr. 29 D*): er läßt Antigone den Verlust des Lebens verschmerzen (*Soph. Antig. v. 72. 97. 502. 817, vgl. Ai. 1310*); er verleiht Elektra den Mut des Mannes (*Soph. El. 973 ff.*); er spornt Themistokles (*Cic. Tusc. IV 19, 44*) und Agricola (*Tacit. Agr. c. IV*) zu großen Taten an; er steht den Helden Aias (*Soph. Ai. 768*), Hektor (*Il. VII 87*) und Sarpedon (*Il. XII 407*), den Dichtern Horaz (*carm. III 30*) und Ovid (*met. XV 871 ff.*) als Ziel vor Augen und er erscheint Cicero als der Weg zum Himmel⁶ (*Cic. pro Mil. 35, 97*). Aus diesen verschiedenen, scheinbar sich widersprechenden Ansichten ergibt sich, daß Ruhm und Reichtum an sich nicht verwerflich sind (*Ps. Plato, Eryx. p. 397e*), ja sie besitzen — selbst nach Ansicht Platons (*Conviv. p. 178d*) und der Stoiker⁷ — als Ansporn und Belohnung einen nicht geringen Wert für das Leben, aber sie dürfen weder das letzte Ziel unseres Handelns sein, als dessen Folgen, wenn es treu und erfolgreich war, sie sich von selber einstellen (*Seneca, epist. 79, 13*) noch ist es bedeutungslos, wie sie erworben werden (*Democrit. fr. 78 D; Cic. de off. III 10, 42*). Wer sie um ihrer selbst willen⁸ oder wegen des eigenen Nutzens erstrebt, ist ebenso zu tadeln als wer sie auf unredliche Weise unter eigener oder fremder Schädigung erlangt (*Cic. de off. I 7, 24—26*). In dieser Überzeugung wenden sich Horaz und Paulus

16) R. Wagner läßt Wotan zur Entsagung gelangen nicht dadurch, daß er seine Willenskraft abschwächt, sondern dadurch daß er sie erhöht (Siegfried, Text S. 77).

5. 1) Literatur: vgl. die unter a 1 Anm. 1 genannte, besonders Geyer S. 90; Paulsen I S. 80—82, II S. 66—69, 97—99; Schmidt I S. 188—190; ferner Herrmann (vgl. a 1 Anm. 5) S. 189 und F. Kattenbusch »Ehre und Ehren«, Gießen 1909, S. 22 ff.

2) Ruhmsucht (*φιλοδοξία*) und Ehrsucht (*φιλοτιμία*) sind für das Altertum kaum verschieden (vgl. Plato, *Apol. p. 29c, Phaedo p. 82c* und die Wortverbindungen *φιλοχρήματος και φιλότιμος* neben *φιλοχρηματεῖν και φιλοδοξεῖν*). Denn der antike Mensch sah in der Ehre fast ausschließlich die Geltung bei anderen. Doch soll damit nicht gesagt sein, daß ihm das, was wir innere Ehre nennen, gefehlt habe.

3) Platons in den Gesetzen (p. 721c) ausgesprochene Ansicht steht hiermit nicht in Widerspruch, denn er redet dort nicht von der Begierde des einzelnen nach Ruhm, sondern von seinem natürlichen Anteil an der Unsterblichkeit durch die Fortpflanzung seines Geschlechtes.

4) Horaz zeigt in *sat. I 1*, wie die *φιλοτιμία* und besonders die *φιλοπλουτία* (über die Plutarch eine besondere Schrift verfaßte), beide bestimmte Arten der *πλεονεξία*, zur *μεψυμοιρία* führen.

5) Schiller läßt also Neoptolemus im Siegesfest v. 101f. echt antikes Empfinden aussprechen mit den Worten »Von des Lebens Gütern allen Ist der Ruhm das höchste doch«.

6) Vielleicht unter dem Einfluß der homerischen Wendung *κλέος οὐρανὸν ἔχει* (*Od. IX 20*).

7) Vgl. Barth (vgl. a 3 Anm. 3) S. 179f.

8) Für die Griechen, denen das Leben ein *ἀγών* war (vgl. Schmidt a. a. O. I S. 190), lag dies sehr nahe.

mit scharfen Worten gegen den Habsüchtigen; doch jener verspottet in dem Geiz, da er den Menschen nicht zum Lebensgenuß kommen läßt, nur eine Torheit (*sat. I 1. II 6, 6—8; carm. II 2*), während dieser, der wie Sophokles (*Antig. v. 296*) die schlechte Einwirkung der Geldliebe auf den Charakter kennt, in ihr ein Laster bekämpft (*I Timoth. VI 9 f.*). Dagegen redlich erworbener Ruhm (*Paulus, Röm. XIII 7*) und ehrlich verdienter Reichtum (*Cic. de off. I 8, 25*), mit Einsicht gebraucht (*Democrit. fr. 77; Ps. Plato, Eryx. p. 397 e*) und dem Wohle der Allgemeinheit dienstbar gemacht⁹ (*Cic. de off. I 20, 68. II 12, 42*), stehen mit Recht in Ansehen und sind als Mittel für einen höheren Zweck erlaubte Ziele sittlichen Handelns.

6. Wertschätzung der Arbeit¹:

- „Die Tätigkeit ist, was den Menschen glücklich macht;
- „Die erst das Gute schaffend, bald ein Übel selbst
- „Durch göttlich wirkende Gewalt in Gutes kehrt.“

Diesem Goetheschen Lobgesang („*Paläophron und Neoterpe*“ v. 180—82) auf die Arbeit als ein beglückendes Moment im menschlichen Leben² vermag das Altertum kaum etwas Gleichwertiges zur Seite zu stellen.³ Selbst die Dichtung des Hesiod, der nicht müde wird seinem Bruder Perses die redliche und gewissenhafte Arbeit zu rühmen, macht hiervon keine Ausnahme. Denn wie auch immer er jene preist, daß sie vor Hunger schütze und den Reichtum begründe (*op. 298—308*), daß sie allein die Erreichung großer Ziele ermögliche (*op. 289 f.*; ebenso *Ps. Phocylides v. 162* [danach *Hor. sat. I 9, 59*]; *Soph. El. 945* und *Xenoph. Mem. II 1, 20—33*)⁴ und dem Tätigen Gottes Wohlgefallen erwerbe (*op. 309*), nie erscheint sie ihm als das, was dem Leben Wert und Schönheit verleiht und den Menschen freudig und glücklich macht.⁵ Während Schiller („*Das Lied von der Glocke*“ v. 318 f.) die tägliche Arbeit, auf die unsere Existenz sich gründet, für eine Zierde hält und den Segen rühmt, der von ihr ausströmt, schreibt ihr dagegen Hesiod nicht eine Erhöhung des Lebens, sondern nur seine sittliche Erhaltung zu⁶, wenn er sie vom goldenen Zeitalter ausschließt (*op. 91, 113*; ähnlich *Vergil. Geo. I 125 f., Eclog. IV 33*) und in ihr das Mittel sieht, dem Elend der jetzigen Zeit erfolgreich zu begegnen.⁷ So gilt ihr sein Lob, nicht weil sie den einzelnen

9) Vgl. J. Ruskin „Arbeit“ übers. von Severin, Halle a. S. 1907, S. 73 und des Jenaer Gelehrten und Industriellen Abbé vorbildliche Erwerbung und Verwendung des Reichtums.

6. 1) Literatur: aus der unter a 1 Anm. 1 genannten bes. Geyer S. 14; Paulsen II S. 46; Schmidt II S. 435 bis 439; ferner K. Bücher „Arbeit und Rhythmus“, 4. Aufl. Leipzig 1909, Kap. I u. VIII; E. Curtius „Arbeit und Muße“ in „Altertum und Gegenwart“ Bd. I, 3. Aufl. Berlin 1892, S. 14 f.; Herrmann (vgl. a 1 Anm. 5) S. 187 ff.; G. Kerschensteiner „Die staatsbürgerliche Erziehung der deutschen Jugend“, 4. Aufl. Erfurt 1909, § 4, 6 u. 8; Ed. Meyer „Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums“ in Kleine Schriften, Halle a. S. 1910, S. 79 ff.; M. Müller „Griechische Muße“ G.-Progr. Posen 1907; G. Naumann „Arbeit“ in Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. I, Tübingen 1909, Sp. 657 ff.; J. Ruskin (vgl. a 5 Anm. 9).

2) Vgl. auch Schiller „Die Ideale“, letzte Strophe.

3) Wenn Aristoteles die *εὐδαιμονία* in der *ἐνέργεια τῆς ψυχῆς κατὰ λόγον καὶ κατ' ἀρετήν* erkennt (*Ethic. Nicom. p. 1177 a—78 b*), und Cicero die denkende und erforschende Tätigkeit des Verstandes *unum suavissimum pastum animorum* nennt (*Tusc. V 23, 66*), so schwebt beiden etwas anderes vor als Goethe.

4) Vgl. J. Fischart „Das glückhafte Schiff von Zürich“ v. 81 f. „Arbeit und fleis, das sind die flügel So führen über Stram und hügel“.

5) Vgl. A. Feuerbach „Vermächtnis“, 6. Aufl., Berlin 1910, S. 66 „Nur in der Arbeit finde ich Ruhe und wirkliche Freudigkeit“.

6) Hätten Tyrtaeus und Solon sich über jenes Problem geäußert, so würden sie wohl wie Schiller geurteilt haben. Denn ihre Lebensfreudigkeit, die sie von vielen anderen griechischen Lyrikern unterscheidet, ist eine Folge ihres tätigen Sinnes.

7) Vgl. Ed. Meyer „Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern“ im Genethliakon für Carl Robert, Berlin 1910, S. 187.

erquickt, sondern weil sie allein die Menschheit vor dem Untergang retten kann. Und doch steht Hesiod mit diesem Urteil hoch über der gewöhnlichen Anschauung.

Schon der lateinische Ausdruck labor (vgl. *franz. labeur*) bezeichnet ähnlich wie der französische travail (*zu trabs gehörig*) und der deutsche »Arbeit« ursprünglich eine Last⁸ — richtiger das Wanken unter ihr (labi), also die Mühsal, Plage —, und der griechische πόνος zeigt durch seine Doppeltbedeutung »Mühe« und »Mühsal« (*Soph. Ai. 866*) durch seine Verwandtschaft mit πένης⁹ und πένομαι und durch das von ihm abgeleitete Adjektiv πονηρός, daß nur, wen des Lebens Not dazu zwingt, sich der Arbeit unterzieht, und daß dieser nicht nur unglücklich, da von Mühe beschwert, sondern auch schlecht (vgl. *κακός Il. II 190*), weil gering ist.¹⁰ Diese antike Auffassung, mit der sich die altjüdische (*I Mose 3, 19*)¹¹, die in der Arbeit eine Strafe für Ungehorsam und Schlechtigkeit sieht, berührt aber nicht deckt, ist hervorgegangen aus ganz bestimmten sozialen Verhältnissen. Wo der Herrenstand sich abschließt, überläßt der Adlige andern die Bewirtschaftung des Besitzes, während er selber dessen Erwerbung und Verteidigung mit den Waffen auf sich nimmt. So sind Krieg und Kampf die eigentliche Arbeit der homerischen Helden¹² (*Il. IV 374. V 84; Verg. Aen. XII 435*), der Spartiaten (*Herod. II 176*), aber auch der Thraker (*Herod. V 6*) und der freien Germanen (*Tacit. Germ. c. 14 f.*), die Bebauung des Feldes aber die ihrer Frauen (*Herod. V 6; Tacit. Germ. c. 15*)¹³, Sklaven (*Plut. Lyc. 24*) und Hörigen (*Tacit. Germ. c. 25*). Hier entsteht eine ähnliche Verachtung der friedlichen und mühseligen (*Tacit. Germ. c. 14 pigrum*) Arbeit, die ja die Freiheit des einzelnen beschränkt und von geringeren Personen (Kleinbauern vgl. *Hesiod. op. 405*) oder gar verachteten (Tagelöhnern und Leibeigenen) verrichtet wird, wie bei den Nomadenvölkern gegenüber ihren seßhaft gewordenen Stammesgenossen.¹⁴ Eine solche Geringschätzung der Feldarbeit, gegen die Hesiod, den unverschuldetes Unglück aus einem Bauern zum fahrenden Manne gemacht hatte, mit Recht ankämpft (*op. 311*), kommt nicht auf, wo der Herr, sei es als Großgrundbesitzer sei es als Kleinbauer, selber die Wirtschaft des Gutes leitet wie Atilius Regulus (*Liv. perioch. lib. XVIII*) oder den Pflug führt wie Odysseus (*Od. XVIII 368 ff.*) und Cincinnatus (*Cic. de sen. 16, 56; Liv. III 26*). Besonders in Rom wird sie, die ja die erste wirkliche Arbeit seßhafter Völker war¹⁵, vielmehr hochgewertet (*Cic. de off. I 42, 150; de sen. 15, 51 ff.; Verg. Georg. I*),

8) Ist »Arbeit« aus *arba und *aidi entstanden, so ist allerdings die Grundbedeutung dieses Wortes »Knechtswerk«.

9) M. Much (Indog. Forsch. XVIII 246) stellt arm zu arare (got. arjan). Die älteste Bedeutung ist dann »pflügend«, die spätere »elend« und »jammervoll« (vgl. arme Seele), die jüngste »unbemittelt«.

10) Die Anschauung, daß der sozial tiefer Stehende auch sittlich tiefer stehe, spricht sich auch im Bedeutungswandel der Wörter »schlecht«, »gemein«, »gewöhnlich« aus und in der Übertragung der Wörter ἐλεῦθερος (Plato, *Apol. p. 38e ἀνελεύθερον*) und »edel« vom sozialen auf das sittliche Gebiet.

11) Diese Stelle zeigt, daß die Worte I Mose 2, 15 nicht von schwerer, also wirklicher Arbeit zu verstehen sind. Dagegen möchte man aus Psalm 104, 23 und Predig. Salom. III 22 schließen, daß bei den Juden allmählich eine andere Auffassung herrschend wurde.

12) In den homerischen Gedichten ist die Sonderung der Stände noch nicht völlig durchgeführt. Daher gilt zwar vor Troja der Kampf als der πόνος des homerischen Helden, in der Heimat aber nimmt dieser auch teil am Pflügen und Mähen (*Od. XVIII 368 ff.*), ähnlich wie die Herrin am Waschen (*Od. VI 25 ff.*) und Baden (*Od. III 464*). Auch ist zu beachten, daß bei Homer die Feldbestellung gegenüber der Viehzucht und Milchwirtschaft zurücktritt.

13) Vgl. L. Tolstoi »Die Kosaken«, übersetzt von Balte, Berlin 1908, S. 45 »Und obgleich der Kosak die feste Überzeugung hegt, daß Arbeit für den Kosaken eine Schande sei und sich nur für den nogaischen Arbeiter und für das Weib schicke, . . .«. Dagegen wurde bei den Altbabyloniern die Frau nie zur Feldarbeit herangezogen, vgl. Fr. Delitzsch »Handel und Wandel in Altbabylonien«, Stuttgart 1910, S. 51.

14) Vgl. das Verhältnis des Beduinen zu dem Fellachen und des Ranchman zu dem Farmer.

15) Wie sehr die Feldarbeit einst »die Arbeit« war, geht aus der Grundbedeutung der Wörter pflügen (Pflug), bauen, üben, wohnen, gewinnen u. a. hervor (vgl. R. Meringer, *Indogerm. Forschungen XVII 100*) und aus dem frz. Wort labour.

während der Handel als eine ihr und dem Krieg gegenüber scheinbar mühelose Beschäftigung (*Od. VIII 158ff*; *Liv. XXI 63, 3f*)¹⁶ und das Handwerk, die Tätigkeit kleiner Leute und Sklaven (*Herod. II 167*), der Verachtung der Großen verfallen.¹⁷ Die Abneigung gilt hier weder, wie bei den Naturvölkern, der geregelten Arbeit an sich etwa wegen des Zwanges, den sie dem einzelnen auferlegt, noch besteht sie allgemein, sondern sie beschränkt sich auf bestimmte Kreise und richtet sich gegen bestimmte Arten. Dieses tritt dort noch schärfer in die Erscheinung, wo neben den durch ihr Vermögen einflußreichen Großgrundbesitzern, Großkaufleuten und Industriellen — letztere beiden seit der gewaltigen Kolonisation des achten Jahrhunderts in den griechischen Städten allmählich hochgekommen — der Stand der Gelehrten emporwächst. Sie, die das vorübergehende Anhalten (*σχῆν*) in der Handarbeit auf das ganze Leben ausdehnen (*σχολή*), so daß ihnen jede nichtgeistige Tätigkeit *ἀσχολία* (*Plato, Phaedo p. 66d*; *Xenoph. Oecon. IV 3*)¹⁸ oder *negotium* heißt, blicken noch geringschätziger als jene anderen Verächter auf den, der zwar frei ist wie sie, aber im Gegensatz zu ihnen durch handwerksartige körperliche Arbeit¹⁹ sein Brot verdienen muß (*Plato, Gorg. p. 512c*; *Xenoph. Mem. II 7, 8, 1*; *Oecon. IV 2. VI 5*; *Cic. de off. I 42, 150ff.*). *Βάνασος*, die Bezeichnung für den Handwerker, wird zu einem Wort des Tadels (*Soph. Ai. 1121*; *Plato, leg. p. 741c*; *Aristotel. pol. p. 1337b, 8*) und von seiner Hände Arbeit zu leben gilt für einen Schimpf (*Lucian. somn. c. IX*), am wenigsten noch in den ohne freie Arbeiter und Handwerker undenkbar Industri- und Handelsstädten Korinth und besonders Athen (*Xenoph. Mem. II 7, 7*), wo nicht das Armsein sondern das Armbleiben Schande machte (*Thucyd. II 40, 1*), wo durch ein Solonisches Gesetz (*νόμος ἀργίας*) die Berufslosigkeit verboten war (*Herod. II 177*; *Plut. Sol. 22*), und wo die *Ἀθηναῖοι Ἐργάνη* und ein *δαίμων σπουδαίων* verehrt wurden (*Pausan. I 24, 3*). Dieser Abneigung der Gelehrten und literarisch Gebildeten — aber nicht des Sokrates (*Xenoph. Mem. II 7, 7f.*) — gegen die streng geregelte und auf den Lebensunterhalt gerichtete, vorzugsweise körperliche Arbeit entspricht als Ursache und Folge die Hochschätzung der Genügsamkeit. Soweit diese Einfachheit der Lebensführung ist, verdient sie das reich gespendete Lob; doch mit den Epikureern und Horaz (*sat. I 1*; *carm. II 16, 9.18*) sie für der Weisheit letzten Schluß zu halten, verbietet ihr Ursprung aus Selbstsucht und ihre das Streben lähmende Wirkung.²⁰

Während somit das Altertum den wahren Wert der Arbeit, ihre sittliche und kulturelle Bedeutung, kaum erkennt²¹, indem es sie entweder als eine Last verachtet, oder, wie Hesiod unter dem Einfluß einer pessimistischen Lebensanschauung, nur als Schutz gegen den sittlichen Verderb

16) Noch bei den Byzantinern gilt der Großkaufmann nicht als Gentleman im vollen Sinne (vgl. H. Gelzer „Byzantinische Kulturgeschichte“, Tübingen 1909, S. 105), und Hesiod, der die Seefahrt mit dem befrachteten Schiff neben dem Ackerbau als einen zweiten für den anständigen Mann zulässigen Erwerbszweig gelten läßt, erkennt sie doch nur widerwillig an (vgl. Ed. Meyer „Kleine Schriften“ S. 104f.).

17) Man beachte auch die niedere Stellung des Hephästus, des Gottes der Arbeit, unter den Göttern des griechischen Olympos (II. I 599). Andererseits zeigt die Tätigkeit dieses Eindringlings und die germanische Siegfriedsage die Wertschätzung der Schmiedekunst und überhaupt der Metallbearbeitung gegenüber den anderen Arten des Handwerks, wohl wegen ihrer Bedeutung für die streitbaren Helden und wegen ihres Kunstcharakters.

18) Vgl. das allerdings in etwas anderem Sinne von Sokrates gebrauchte Wortspiel *ἀσχολία* — *σχολή* (*Plato, Apol. p. 23b.*).

19) Diese ist zu unterscheiden von der höher geschätzten geistigen und schöpferischen Tätigkeit des Künstlers und Gelehrten (*Cic. de off. I 42, 151*).

20) Wie philisterhaft die Mahnung zur Genügsamkeit einem wirklichen Dichter erscheint, zeigt Goethes Gedicht „Adler und Taube“, und wie sehr Poesie und Wissenschaft der Fülle bedürfen, sprechen C. F. Meyer („Fülle“ Gedichte S. 3) und Tacitus (*dial. c. 31f.*) auf Grund eigener Erfahrung aus.

21) Denn Vergil preist in den *Georgica* nicht die Arbeit, sondern den Landbau; dagegen vgl. Sokrates *Xenophon, Mem. II 1, 20. 7, 8.*

der Menschheit würdigt, läßt ihr die neuere Zeit allmählich eine gerechte Beurteilung und eine immer höhere Schätzung widerfahren. Schon Paulus, der ja dem Handwerkerstand angehörte²², sieht, durchdrungen von ihrer sittlichen Bedeutung, mit Recht in ihr sowohl die Grundlage unserer Existenz wie auch eine von uns durch die Moral geforderte Gegenleistung für den Genuß des Lebens (*II Thess. III 10*). Diese Forderung „Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen“ verbunden mit der Erfahrung, daß die Arbeit durch Befriedigung des im Menschen liegenden Schaffenstriebes ihn vom Schlechten zurückhält (*Plato, leg. p. 835 d-e*)²³, über Widerwärtigkeiten tröstet²⁴ und seinem Leben Erquickung bringt²⁵ und einen Wert verleiht²⁶, verschaffte ihr in der christlichen Ethik besonders der späteren Zeit eine hervorragende Stellung. Damit kommt aber auch zugleich eine neue, leider mehr in der Theorie als in der Praxis gültige Wertung der Arbeit auf, um die sich Luther ein nicht geringes Verdienst erworben hat. Nicht mehr bestimmen jetzt die Organe (Kopf und Hand)²⁷, die sie leisten, oder die Gebiete (Ackerbau, Handel, Gewerbe, Wissenschaft und Kunst), denen sie gilt, ihren Wert, sondern die Intensität²⁸ und Gewissenhaftigkeit, mit denen sie unternommen wird, und der Zweck, dem sie dient.²⁹ Produktive Arbeit für das Wohl der Gesamtheit³⁰, nicht in eigennützigem Interesse, freudige Einsetzung aller Kräfte, nicht erzwungene oder laue Betätigung wird heute von einem jeden verlangt. Je mehr er dieser Forderung gerecht wird, um so mehr wird er mit Goethe darin die höchste Weisheit erkennen (*Faust II v. 11445 ff., 11574 ff.*) und mit Luther ein solches an Mühen und Plagen reiches Leben köstlich nennen (*Übers. des Psalms 90, 10*).³¹

7. Wert und Ziel des Lebens¹: Als Odysseus auf seiner Hadesfahrt den Peliden Achilles preist wegen seines ruhmvollen Schicksals, erwidert ihm dieser: „Wolle mir doch den

22) Vgl. A. Deissmann „Licht vom Osten“, 2. Aufl., Tübingen 1909, S. 235f. und „Paulus“, Internationale Wochenschrift IV 1910, Sp. 845f.

23) Vgl. das Sprichwort „Müßiggang ist aller Laster Anfang“.

24) Voltaire sagt (wo?): *travaillons sans raisonner; c'est le seul moyen de rendre la vie supportable*. Schiller schreibt am 27. April 1801 an Körner: „Ich wünschte wieder in einer neuen Arbeit zu stecken. Es ist nichts als die Tätigkeit nach einem bestimmten Ziel, was das Leben erträglich macht“.

25) Vgl. J. P. Jacobsen „Niels Lyhne“, übersetzt von v. Borch, Leipzig (Reclam) 1889, S. 225f. „er hatte das Glück kennen gelernt, das die rein körperliche Arbeit gewährt, . . .“.

26) Goethe „Iphigenie“, I. Akt, 2. Szene, v. 115 „Ein unnütz Leben ist ein früher Tod“. Schiller an Körner am 15. Nov. 1802 „Die Hauptsache ist der Fleiß, denn dieser gibt nicht nur die Mittel des Lebens, sondern er gibt ihm auch seinen alleinigen Wert“.

27) In den religiösen Orden blieb diese Anschauung lebendig, wie die Scheidung in Mönche und Laienbrüder zeigt.

28) Warum diese im Süden geringer ist als im Norden, erklären Goethe („Italienische Reise“, Neapel am 28. Mai 1887) und Viktor Hehn („Italien“, 9. Aufl., Berlin 1905, S. 88ff.).

29) Vgl. die moderne Verherrlichung der Arbeit in Literatur (Goethe, Faust II, Wilhelm Meisters Wanderjahre; Fr. Reuter, Stromtid; Zola, Germinal) und Kunst (Meunier).

30) Als solche kennt das Altertum nur die Tätigkeit des Staatsmannes und der fahrenden Leute (*δημοουργοί* Od. XVII 382ff., XIX 135), von denen diese freiwillig für den Staat, jene, außerhalb der politischen Gemeinde stehend, gegen Entschädigung für deren Angehörige arbeiten. — Auch der altjüdische Fromme ist nicht darauf bedacht, glücklich zu machen, sondern glücklich zu sein, vgl. Meinhold (vgl. a 2, Anm. 11) S. 116. 132.

31) Die Luthersche Übersetzung dieser Stelle gibt nicht wieder, was der Psalmist ausspricht, sondern was der große Reformator in seinem arbeitsreichen Leben selber empfand.

7. 1) Literatur: aus der unter a 1) Anm. 1 genannten bes. Geyer S. 92ff.; Paulsen II, S. 122ff.; Schmidt II, S. 440ff.; ferner O. Apelt „Der Wert des Lebens nach Platon“, Göttingen 1907; E. Dühring „Der Wert des Lebens“, Leipzig 1902; R. Eucken „Sinn und Wert des Lebens für den Menschen der Gegenwart“, 2. Aufl., Leipzig 1910; E. Sigall „Der Wert des Lebens im Lichte der antiken Philosophie“, G.-Progr. Czernowitz 1907; L. Stein „Der Sinn des Daseins“. Tübingen 1904. Vgl. zur Ergänzung den Abschnitt a 2. — Bei keiner ethischen Frage ist mehr zu bedauern als bei dieser, daß der griechischen Lyrik nur wenig und den ethischen Schriften Plutarchs und Senecas fast

Tod nicht wegreden, denn lieber möchte ich für den ärmsten Mann auf Erden arbeiten als über die Schatten herrschen“ (*Od. XI 488-91*). Solche natürliche Liebe zum Leben beseelt vor allem die Heroen und Helden des epischen Liedes², unter ihnen auch Sophokles' Antigone (*v. 806ff. 920*), obschon sie doch den Tod dem Leben vorzieht (*v. 464. 555*). Nur die größte Verzweiflung über den Verlust dessen, was das Leben wertvoll macht, und die Überzeugung von der Unmöglichkeit es fortzusetzen läßt auch Haimon und Eurydike (*Soph. Antig. 764. 1235. 1301ff.*), Iokaste (*Soph. O.R. 1240ff.*) und Aias (*Soph. Ai. 430ff.*) freiwillig aus ihm scheiden.³ Zu dieser frischen Bejahung des Lebens trotz seiner Schwere und Vergänglichkeit (*Il. XVII 446, XXIV 525*) stehen — nicht am wenigsten hervorgerufen durch die wirtschaftlichen Umwälzungen im 7. und 6. Jahrhundert — der Pessimismus und die müde Weisheit der dem Epos folgenden Zeiten⁴ in schroffem Widerspruch (*Herod. I 31. VII 46*), bis schließlich die Menschen, irre geworden an den alten Idealen, nicht geboren zu sein für das Beste halten (*Bacchyl. Epin. V 160f.⁵; Theogn. 425ff.; Herod. V 4; Soph. OC. 1224f.; Cic. Tusc. I 48, 114*) und, in der orphischen Mystik Erklärung findend, Sterben Leben nennen (*Plato, Gorg. p. 492c [aus Euripides] und danach Cic. de republ. VI 14, de sen. 21, 77, Tusc. I 31, 75*). Wer so, in der festen Hoffnung auf ein jenseitiges Leben, im Körper nur ein Gefängnis der Seele sieht (*Plato, Gorg. p. 493a, Cratyl. p. 400b, Phaedo p. 62b. 67d; Cic. de republ. VI 14. 15, Tusc. I 30, 74*) und den Tod, ihre Befreiung daraus, als ein Glück begrüßt, als die Rückkehr in die Heimat (*Plato, Crito p. 44b*) und das Einlaufen in den ersehnten Hafen (*Cic. Tusc. I 49, 118*)⁶, wird leicht in Versuchung kommen, den Selbstmord für den kürzesten Weg zur Erreichung dieses Zieles zu halten.⁷ Aber gegen diese Folgerung wenden sich mit aller Entschiedenheit gerade wie heute

kein Raum im Unterricht gewährt werden kann; sonst ließ sich hier im Anschluß an die erste Satire des Horaz auch die *μεμψιμοιρία* behandeln. Ebenso ist es zu bedauern, daß in der Schule auf den großen Unterschied zwischen iranischer und indischer Lebensauffassung nicht eingegangen werden kann (vgl. Ed. Meyer „Geschichte des Altertums“, Bd. I, zweite Hälfte, 2. Aufl., Stuttgart 1909, § 590).

2) Vgl. E. Rohde „Psyche“ I, 2. Aufl., Tübingen 1898, S. 2. — Nur in scheinbarem Widerspruch zu dieser Bejahung des Lebens steht die vereinzelte Klage über seine Vergänglichkeit (*Il. VI 146—49, XVII 446f.; Od. XVIII 130f.*), da sie sich ja nirgends zu dem Wunsche, aus dem Leben zu scheiden, steigert: man hängt am Leben, auch wenn es leidvoll ist (*Od. XV 400*).

3) Don Cesar in Schillers „Braut von Messina“ verübt nicht wie diese aus Verzweiflung Selbstmord, sondern um an sich die vom Recht geforderte Strafe zu vollziehen; so stirbt er als sein eigener Richter (vgl. v. 2823ff.); und ebenso handelt Adrast (*Herod. I 45*).

4) Über die Zeit der Lyrik vgl. A. Baumstark „Der Pessimismus in der griechischen Lyrik“, Heidelberg 1898, S. 12ff. Ein ähnlicher Pessimismus wie in der griechischen Lyrik ertönt auch im Buch Hiob c. 7 u. 14 und in den Klageliedern der Propheten Israels.

5) Vgl. v. Wilamowitz „Bakchylides“, Berlin 1898, S. 31.

6) Euripides gibt im Hippolytos v. 732 dem Wunsche, aus dieser Welt entrückt zu werden, in begeisterten Worten Ausdruck. — Es verdient beachtet zu werden, wie verschieden der Gedanke an den Tod auf die einzelnen wirkt: den natürlich empfindenden Menschen schreckt er, Sokrates erfüllt er mit Freude (*Plato, Apol. p. 41d, Phaedo p. 84eff.*), Horaz mahnt er zum Lebensgenuß (*c. 1 4*), Michelangelo führt er zur Selbsterkenntnis (vgl. v. Gerstfeld und Steinmann „Pilgerfahrten in Italien“, Leipzig 1911, S. 231).

7) Vgl. R. Hirzel „Der Selbstmord“, im Archiv für Religionswissenschaft Bd. XI (1908) S. 75ff.; und E. Grünwald „Der Selbstmord in antiker Beleuchtung“ in Veröffentlichungen der Vereinigung der Freunde des humanistischen Gymnasiums in Berlin, Heft 2 (1910) S. 57. — Es lohnt sich, mit Sophokles' Aias in diesem Punkte zu vergleichen Shakespeares Hamlet, Goethes Faust, Hesses Peter Camenzind. Diesen hält die Erinnerung an den Tod der Mutter im Leben fest, wo er den Tod in seiner Erhabenheit als den natürlichen und feierlichen Abschluß eines gesunden und guten Lebens kennen lernte (*S. 128*). Faust, der zum Gifte greift, weil ihm das Leben, dessen Rätsel er nicht lösen kann, schal geworden ist, unterläßt den Selbstmord, der ihm zum Ziele führen soll, unter dem Eindruck der durch die Osterglocken erweckten Jugenderinnerungen (*I v. 769ff.*). Hamlet, ganz erfüllt von der Wertlosigkeit des Lebens,

die Kirche so im Altertum sowohl die Orphiker und Pythagoreer als auch Platon (*Phaedo* p. 61c—62c⁸; *Cic. de senect.* 20, 73. *de re publ.* VI 15). Denn dem Menschen als einem Geschöpf und Besitztum Gottes steht die eigenmächtige Entscheidung über sein Leben nicht zu (*Cic. de re publ.* VI 15; *Epictet*, *διατριβ.* I 9), und die zu ihrer Strafe und Läuterung in den Körper eingeschlossene Seele darf nicht nach der gewaltsamen Befreiung aus ihm, sondern muß nach der friedlichen Abkehr von ihm (*κάθαρσις*) und der Herrschaft über ihn streben (*Plato*, *Phaedo* p. 67a-c, 80a-b; *Cic. de re publ.* VI 26 u. 29). So ist das Leben eine dem Menschen von Gott gestellte Aufgabe, ein Handeln kein Genießen (*Hor. c.* I 31, 17), ein Gottesdienst (*Λιὸς λατρεία καὶ ἡ τῷ θεῷ ἐπιηρεσία*), wie es Sokrates erschien (*Plato*, *Apol.* p. 23c. 28e. 29d. 30a), kein Gastmahl, wie besonders die Epikureer glaubten (*Cic. Tusc.* V 41, 118; *Hor. sat.* I 1, 119. *carm.* I 31, 17). Es ist der Kampf zwischen des Menschen göttlicher Seele und seinem vergänglichen Leibe, als der Ursache alles Übels (*Plato*, *Phaedo* p. 66b-c), mit dem Ziele, diesen durch jene zu überwinden und durch das Streben nach Verähnlichung mit Gott dem sinnlichen und leiblichen Leben zu entfliehen (*Plato*, *Theaet.* p. 176a-b).

Mit dieser Forderung des rechten Lebens, des εὖ (*καὶ καλῶς καὶ δικαίως*) ζῆν (*Plato*, *Crito* p. 48b. *leg.* p. 707d), sind sein Ziel und sein Wert bestimmt. Aber da das Wissen von jenem εὖ ζῆν dem Menschen nicht angeboren ist, so muß er es sich mit Hilfe der Philosophie erwerben (*Plato*, *Phaedo* p. 67d. 69d. 82e-f). Auch Ajas, der ebensowenig wie Sokrates (*Plato*, *Apol.* p. 28b-d. 39a; *Phaedo* p. 117a) das Leben für der Güter höchstes hielt, stand ja dieses Ziel beim Tode vor Augen und doch verfehlte er es aus Unkenntnis (*Heraclitus* fr. 5 D). Denn ihm schien jenes εὖ identisch mit der Hochschätzung von Seiten der Menschen (*Soph. Ai.* 479f)⁹, während Tekmessa, der Wahrheit bedeutend näher, es für die Erfüllung der sittlichen Pflichten hielt (*v.* 492ff.)¹⁰. Wenn wir ihm auch ebensowenig wie Themistokles (*Thucyd.* I 138), Cato (*Cic. de off.* I 31, 112; *Hor. c.* I 12, 35. II 1, 24) und Kleopatra (*Hor. c.* I 37, 21ff.) unsere Achtung versagen, da das Motiv ihres Handelns nicht schlecht ist, und die Ausführung der Tat persönlichen Mut beweist, obschon geringeren als das weitere Aushalten im Leben (*Eurip. Heracles* v. 1347ff.; *Caes. b. g.* VII 77, 5), so können wir doch Ajas' Selbstmord nur verstehen¹¹, aber trotz seiner schwierigen Lage nicht gutheißen. Denn er stellt die eigene äußere Ehre höher als die sittlichen Pflichten, besonders die gegen Eltern, Sohn und Frau. Wer wie er das Glück des Lebens abhängig macht von dem, was außer uns liegt¹², wird es nie erreichen oder leicht verlieren, wer es dagegen im sittlichen Denken und Handeln sucht¹³ (*Aristotel. Ethic. Nicom.* p. 1172b—1173a; *Cic. de off.* I 20, 66. *de sen.* II 4), schafft es sich selber und macht es sich zum unverlierbaren Besitz (*Cic. Tusc.* V 12, 36 nach *Plato*, *Menex.* p. 247e). Das Leben aber wird ihm, unabhängig von den vermeintlichen Freuden oder Leiden, zu einem wertvollen Gute, da es sein Streben nach sittlichem Sein erst ermöglicht. Während seiner Dauer, die dessen Wert aber nicht bestimmt (*Il.* IX 410ff., XVIII 98ff.; *Cic. Tusc.* I 39, 93f.), hat er an seinem sittlichem Selbst zu arbeiten (*Plato*, *Apol.* p. 28e. 38a; *Xenoph.*

scheut sich doch, den letzten Schritt zu tun, weil er nicht weiß, was nach dem Tode kommt (Akt III, Szene 1): er fürchtet ein schlimmeres, Sokrates hofft ein besseres Leben (*Plato*, *Apol.* p. 40c—41c).

8) Vgl. Hirzel a. a. O. S. 271—273.

9) Vgl. damit Schillers Erzählung „Der Verbrecher aus verlorener Ehre“ und Tellheim in Lessings „Minna von Barnhelm“ bes. IV Akt, 6. Szene.

10) Vgl. Menander fr. 507 τούτ' ἔστιν τὸ ζῆν, οὐχ ἑαυτῷ ζῆν μόνον.

11) Auch der moderne Mensch kann in Lagen kommen, in denen der freiwillige Tod als eine begreifliche und nicht durchaus verwerfliche Tat erscheint, vgl. Paulsen „Ethik“ II S. 125ff. (dazu vgl. *Cic. Tusc.* V 40, 116).

12) Die gegenteilige Ansicht vertraten am krassesten die Kyniker.

13) Dieser Gedanke ist besonders lebendig in Plutarchs Schriften *περὶ εὐθυμίας* und *περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας*.

Mem. II 6, 9; Hor. sat. I 4, 133. carm. III 24, 51f.) und sich bei jedem Fortschreiten in der Unterwerfung der inneren Triebe und der Außenwelt unter seinen Geist gegenwärtig zu halten, daß die eigene Gesinnung ihn zu einem nützlichen oder unnützen Gliede der Gemeinschaft macht (*Soph. Antig. 365ff.*)¹⁴, und daß sittliches Denken und pflichtgemäßes Handeln sein Leben nach Wert und Ziel bestimmen. Wer im Diesseits nach Weisheit strebt, den Körper und seine Begierden bezwingt und die Seele reinhält von allem, was sie beflecken kann, der geht im Jenseits zu den Göttern ein (*Plato, Phaedo p. 67a. 69d. 114c.*). „So ist das Leben nicht das höchste Gut, aber es besitzt einen unschätzbaren Wert als das einzigmögliche Mittel uns der Idee des Guten immer mehr zu nähern“ (*Plato, Phaedo p. 114c ὥστε ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ βίῳ μετασχεῖν.*)

b) Der Mensch im Verhältnis zur Familie.*)

1. Der Mensch als Nachkomme seiner Vorfahren. Zu dem Erbe, das der einzelne von seinen Vorfahren empfängt, gehören auch die Pflichten, die ihm aus deren Leben und Sterben erwachsen, und der Segen oder Fluch, der auf dem ganzen Geschlechte ruht. Der Ahnen Taten und ihr Ruhm weisen dem Nachkommen den Weg (*Cic. de off. I 33, 121*): froh soll er seiner Väter gedenken, aber auch als würdiges Glied sich ihnen anreihen (*Goethe, Iphigenie v. 351*).¹ Das ist der Wunsch, dessen Erfüllung Hektor, Aias und Äneas für ihre Söhne in bewegter Stunde erleben (*Il. VI 476ff.; Soph. Ai. 550; Vergil. Aen. XII 438*). Der Tod eines Verwandten verpflichtet die Überlebenden zur Bestattung² und bei gewaltsamem Ende zur Rache (*Il. XIV 483; Od. III 196, XXIV 433f.; Soph. El. 34ff. 729; Lysias, orat. XIII 42*). Hierbei verlangt die älteste Zeit, wie die Tat des Orestes zeigt (*Soph. El. 955. 1496.*), eine Sühne durch Blut (*Il. II 661ff. XVI 572ff. XXIV 480; Od. I 299. XV 272ff. XXIII 118ff.*), die spätere eine Entschädigung in Vieh oder Geld (*Il. IX 632ff. XVIII 498ff.; Tacit. Germ. c. 21*). Drückender als diese Pflichten, die ja meist mit den eigenen Wünschen zusammenfallen, ist der unentrinnbare Fluch des Hauses. Die enge Zugehörigkeit des einzelnen zur Familie im Altertum begünstigt den Glauben, daß der Vorfahre auch in seinen Nachkommen gestraft wird (*Il. III 301; Solon fr. 12, 29ff. B-Cr; Soph. Ai. 1178; Plato, Apol. p. 41e; Demosth. III Phil. 42; II Mose 20, 5*) und der Nachkomme für die Vorfahren büßt (*Herod. I 91 [I 13]; Hor. carm. III 6, 1*). So lastet auf den Labdakiden in Theben (*Soph. Antig. 583ff.*) und den Alkmäoniden in Athen (*Herod. I 61; Thucyd. I, 127*) ein Fluch, den als unheilvolles Erbe eine Generation nach der anderen überkommt.

14) Da das Altertum vorzugsweise nach dem Glück des einzelnen fragte und suchte, so konnte diese Forderung in der antiken Philosophie nicht zu ihrem Rechte kommen.

*) Da Tragödien des Euripides, griechische und römische Komödien, nichtpolitische Reden der griechischen Redner, Dichtungen der römischen Elegiker und Schriften der Peripatetiker, Stoiker und Epikureer in der Schule nur ganz vereinzelt, meistens aber gar nicht gelesen werden, so enthält dieser Abschnitt vorzugsweise eine Darstellung der älteren griechischen Anschauungen, wie sie sich bei Homer und Sophokles finden, mit gelegentlichen Hinweisen auf Plato, Cicero, Horaz und Tacitus. Diese Beschränkung und das jugendliche Alter der Schüler nötigen aber außerdem auch, die Probleme in einer von der gewöhnlichen (vgl. Paulsen „Ethik“ II S. 253ff.) verschiedenen Weise zu behandeln.

Literatur: von der unter a 1 Anm. 1 genannten besonders: Paulsen II S. 253ff.; Schmidt II S. 133ff.; ferner v. Wilamowitz „Staat und Gesellschaft der Griechen“ (Hinnebergs Kultur der Gegenwart Teil II Abt. IV 1), Berlin 1910, S. 31ff.; O. Willmann „Aristoteles“ (vgl. Vorbemerkung Anm. 1) S. 95ff.

1. 1) Die Beobachtung, daß die dritte Generation den von der ersten erworbenen und von der zweiten behüteten Reichtum zu vergeuden pflegt (vgl. J. Ruskin „Arbeit“ [a 5 Anm. 9] S. 74) und meist von der ersten verzogen wird, führte im Lateinischen zur Verwendung des Wortes «Enkel» nepos für Verschwender (*Cic. Cat. II 4, 7; Hor. epod. I 34*).

2) Vgl. Abschnitt c. 7.

2. Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern.¹ Der Zweifel an der Echtheit der Abstammung gilt als die höchste Beleidigung² (*Vergil. Aen. II 540*) und die Abstammung von unfreien (*Soph. Ai. 1228, 1235. OR. 1062; Hor. sat. I 6, 8*) oder fremdländischen (*Soph. Ai. 1292, 1295*) Eltern, wofür der einzelne doch nicht verantwortlich ist, als der größte Schimpf. Da sich auch die geistigen und moralischen Eigenschaften vererben, so müssen kluge oder bedeutende Eltern verständige und große Söhne haben (*Od. XVIII 126; Verg. Aen. I 606*) und edle und tapfere Kinder (*Il. XIV 472, XXIV 377; Soph. Ai. 472, 547; Plato, Menex. p. 237a; Hor. carm. IV 4, 29; Schiller, Braut v. Messina v. 744*) oder unglückliche und schlechte (*Soph. OR. 1397*) von ebensolchen Vorfahren stammen. Dieses erscheint so natürlich (*Aristot. pol. p. 1255b 1*), daß es Verwunderung erregt, wenn der Sohn den Vater übertrifft (*Il. XV 641*) oder, wie der freche Antinoos (*ἀντι-νόος*), des Eupheithes (*εὐφειθοῦ*) Sohn (*Od. XVII 394f.*), hinter ihm zurückbleibt.³

Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern soll herzlich und innig sein (*Cic. de off. I 4, 12*). Zärtliche Vaterliebe gepaart mit dem Stolz des Helden spricht aus den Abschiedsworten des Aias an seinen Sohn (*Soph. Ai. 550 ff.*) und aus Hektors Gebet an Zeus beim Anblick des kleinen Astyanax (*Il. VI 476 ff.*). Den tiefsten Schmerz erleiden Priamos und Hekabe durch den Tod des Hektor (*Il. XXII 25 ff. 407 ff. 431 ff.; XXIV 162 ff. 748 ff.*)⁴ — denn glücklicher die Eltern, die nie ein Kind besaßen, als die es wieder verloren (*Eurip. Hec. 792*) —; die Liebe zum Sohne treibt den hilflosen Greis in das Lager des erbarmungslosen Feindes (*Il. XXII 416 ff. XXIV 198. 226*), und dieser, der keine Milde kennt, wird weich bei dem Namen des eigenen Vaters (*Il. XXIV 486 ff. 507*) und ehrt den fremden Vater in dem feindlichen König (*Il. XXIV 582 ff.*). Liebe und Freude durchglühen Penelope, als wider ihr Erwarten Telemach gesund von der gefährvollen Reise zurückkehrt (*Od. XVII 38 ff.*)⁵; von den Göttern erbittet Eriböa, Aias lebend wiederzusehen (*Soph. Ai. 508. 850*); schmerzvolle Sehnsucht nach dem Sohne Odysseus raubt Antikleia das Leben (*Od. XV 358 f.*) und aus Gram um den Verlust beider Söhne gibt sich Eurydike den Tod (*Soph. Antig. 1282 ff. 1302 ff.*). Andromache aber vergißt bei der Nachricht von Hektors Ende ihr eigenes Leid und beklagt nur das Schicksal ihres Sohnes (*Il. XXII 484 ff.*), und in Thetis Herz verdrängen die Liebe zu Achill und die Sorge um ihn jede andere Empfindung und jeden anderen

2. 1) Es wird hier nur das normale Verhältnis selber behandelt, so daß sowohl die Bedeutung der Nachkommenschaft an sich und der Kinderlosigkeit als auch alle besonderen Fälle (wie Vater-, Mutter-, Kindesmord; Ungehorsam gegen die Eltern, Mißraten der Kinder, verschiedenartige Wertschätzung und Anklage der Eltern, Verstoßung der Kinder usw.) außer acht bleiben.

Literatur: unter der b, Anm. * genannten besonders: Paulsen II, S. 266 ff.; Schmidt II, S. 139 ff.; Willmann, S. 97 ff.; ferner Finsler (vgl. a 4, Anm. 8), S. 357 f.

2) Bei den Babyloniern durfte ein Sklave nicht als Sohn des und des Vaters bezeichnet werden, vgl. Delitzsch (vgl. a 6, Anm. 13), S. 24. Auch bei den Griechen deutet der zugesetzte Vatersname die freie Geburt an, vgl. v. Wilamowitz (vgl. b, Anm. *), S. 42.

3) Eine Weiterführung dieser Vorstellung ist es, wenn man die menschliche Abstammung eines Gefühllosen bezweifelt (*Il. XVI 32 ff.; Verg. Aen. IV 365 ff.*).

4) Vgl. Plato, Io p. 535 b. — Man beachte den Unterschied in beider Eltern Worten: die Mutter beklagt den Sohn (*Il. XXII 38—76*), der Vater auch sich selber (*Il. XXII 82—89*), aber, als er den Sohn wirklich verloren hat, da verschwindet dieses egoistische Gefühl völlig (*XXII 416, XXIV 194*).

5) Wenn Homer (*Od. XVI 22*) seinen Hörern verschweigt, was Odysseus beim ersten Anblick seines erwachsenen Sohnes empfand, den er zuletzt als kleines Kind gesehen hatte, so ist dies ebenso zu beurteilen wie seine nur die äußere Handlung berührenden Berichte über des Dulders Abschied von Kalypso (*Od. V 262 ff.*), über Briseis' gewaltsame Trennung von Achilles (*Il. I 346 f. 429 f.*) und über Priamos' Abschied von Hermes, als ihm dieser den Weg zu Achilles gezeigt hatte (*Il. XXIV 459 ff.*). Es liegt hier nicht ein Mangel an Empfindung vor, sondern ein frühes Stadium in der Entwicklung der Umgangsformen, vgl. W. Brachmann „Die Gebärde bei Homer“, Progr. G. Dresden-Neustadt 1908, S. 21.

Gedanken⁶ (*Il. I 357. XVIII 35. XXIV 128; Od. XXIV 47*), und doch verblassen Angst und Leid aller dieser neben Niobes Kummer⁷ (*Il. XXIV 602 ff.*). Diese Liebe zu den Kindern, die in Demeters Schmerz ihren göttlichen Ausdruck gefunden hat, gehört nach antiker Anschauung so sehr zum Wesen der Eltern, daß mit ihr die Dichter den höchsten Grad zarter und treuer Fürsorge bezeichnen (*Il. IV 130, IX 142. 481, XII 435, XXIII 222. 783, XXIV 770; Od. II 234, XVI 17*), und daß sie zum schönsten Ruhmestitel besonders der Mutter (*Aristot. Eth. Nicom. p. 1159a 30; Plut. Tib. Gracch. c. 1*) und des ganzen weiblichen Geschlechtes (*Eurip. Phoen. 356, Plut. Tib. Gracch. c. 1; Paul. an Tit. II 4*) geworden ist.⁸ Daher wird durch das völlige Fehlen dieser Eigenschaft Iokaste, die von der grausamen Beseitigung ihres kleinen Sohnes geradezu mit Herzlosigkeit redet (*Soph. OR. 717 ff.*) ebenso charakterisiert wie durch ihre Frivolität. Allerdings hat das Altertum außer Theben (*Aelian. v. h. II 7*) an der Aussetzung der Kinder und der willkürlichen Beschränkung ihrer Zahl weniger Anstoß genommen als wir (*Plut. Lycurg. c. 16; Sueton. Octav. 65, 4*)⁹, doch wurden auch schon damals bedeutende Stimmen dagegen laut (*Polyb. XXXVII 9; Tacit. Germ. c. 19 Ende*). Jedenfalls aber weist ein solches Vorgehen auf ein in kurzsichtiger Selbstsucht verhärtetes Gemüt, das sich vom natürlichen¹⁰ (*Il. V 409; Hor. epod. II 40; Verg. Georg. II 523*) wie vom jüdisch-christlichen¹¹ Empfinden gleich weit entfernt. Denn selig die Eltern, denen ein treffliches Kind geworden ist (*Il. XXIV 377*), aber unselig, die dieses Glück entbehren (*Il. IX 455 ff. 493*) oder nicht mehr besitzen (*Eurip. Hec. 955—60*).

Zu der herzlichen Liebe der Erzeuger (*Il. V 409*) bildet die innige und ehrfürchtige Liebe der Erzeugten (*Od. V 394 ff.*) die sittliche Ergänzung.¹² Die selbstlose Güte und die treue Sorge der Eltern, in der Empfindung und in der Sprache (*ἡπιόδωρος μήτηρ Il. VI 252; κεδνοὶ τοκῆς Il. XVII 28*) mit ihnen eng verbunden, machen ihre Nähe zur glücklichsten Stätte für die Kinder (*Soph. OR. 998 f.*) und wecken in diesen die Gefühle der Ehrfurcht und der Dankbarkeit (*vgl. die Erzählung von Kleobis und Biton bei Herod. I 31*). *Πότνια* ist das stehende Beiwort der Mutter im Epos (*Il. XXIV 126; Od. VI 30; Hor. carm. III 6, 37 ff.*)¹³, selbst wenn ihr Sohn als Bettler verachtet wird (*Od. XVIII 5*), und Dank gegen die Eltern ist nächst dem gegen Gott die heiligste Pflicht des Menschen nach Platons Worten (*leg. p. 717b-c*) und nach Horaz' Taten (*sat. I 6, 65 ff.*). Denn die mühe- und sorgenvolle Erziehung¹⁴, durch die die Eltern zwar eine Pflicht, besonders auch gegen das Vaterland (*Cic. in Verr. III 69, 161*), erfüllen aber auch den Grund zum Glück der Kinder legen (*Plato, Crito p. 50d; Xenoph. Mem. II 2, 4 ff.; Marc. Aurel. Anton. εἰς ἑαυτὸν II—4; Hor. sat. I 4, 105 ff. 6, 65 ff.; carm. IV 4, 26 ff.; Tacit. dialog. c. 28 f.*), verpflichtet diese — in

6) Vgl. H. v. Pestalozza „Homers Frauengestalten“, Straßburg i. E. 1910, S. 49 ff.

7) Vgl. E. Maaß „Die Schmerzensmutter der Antike“, Neue Jahrb. f. d. kl. A. XXVII (1911), S. 23 ff.

8) Auf einem pergamenischen Grabstein aus Hadrians Zeit rühmt Julius Bassus diese Eigenschaft (*φιλοτεχνία*) an seiner verstorbenen Frau, vgl. Deissmann „Licht vom Osten“ (a 6 Anm. 22). S. 236 f.

9) Vgl. Schmidt „Ethik“ II, S. 137 f.; dazu Deissmann a. a. O. S. 111.

10) Vgl. H. Wegener „Das nächste Geschlecht“, Gießen 1909, S. 8 ff.

11) Vgl. Herrmann „Ethik“ (a 1 Anm. 5), S. 179 f.; ferner Tertullian ad nat. I 15, Apolog. 9 und besonders die in Ägypten entstandene Petrusapokalypse [in Antilegomena, her. v. E. Preuschen, 2. Aufl., Gießen 1905, S. 86] § 26.

12) Die konfuzianische Ethik kennt nur Pflichten der Kinder gegenüber den Eltern, nicht solche des umgekehrten Verhältnisses, vgl. W. Grube „Die chinesische Philosophie“ (in Hinnebergs Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. V), Berlin 1909, S. 84.

13) Ähnlich ist *φιλη* ein stehendes Beiwort, vgl. *Il. IX 555 ὁ μητρὶ φιλη ἄλθαίη ζωόμενος*.

14) Besonders der Mütter, die ihre Kinder selber nährten (*Od. II 130; Xenoph. Mem. II 2, 5; Tacit. Germ. c. 20; dial. c. 28*). Daher beschwören Hekabe (*Il. XXII 80 f.*), Klytämestra (*Aeschyl. Choeph. v. 896 f.*) und Iokaste (*Eurip. Phoen. v. 1565*) ihre Söhne bei der Brust, an der sie gelegen haben, indem sie diese entblößen (eine andere Absicht verbinden mit dieser Geste wohl die Germaninnen, Tacit. Germ. c. 8).

Athen sogar durch Staatsgesetz (*Xenoph. Mem. II 2, 13; Dinarch. II 67*) — zur Vergeltung der empfangenen Güte (*Hesiod. op. 188*) und zur Unterstützung der Eltern im Alter (*Il. IV 477; Xenoph. Mem. II 2, 13. Oecon. VII 12; Plato, leg. p. 712c; Plut. Sol. c. 22*).¹⁵ Achilles beklagt auf der Ober- und in der Unterwelt, daß er seinem greisen Vater diesen Liebesdienst nicht erweisen kann (*Il. XXIV 540; Od. XI 494 ff.*); Aias bleibt selbst in der Todesstunde dieser Pflicht eingedenk (*Soph. Ai. 570*), und einen angeklagten Athener erfüllt der Gedanke, die hilflose Mutter verlassen zu müssen, mit Schrecken (*Lysias VII 41*); Äneas' Heldentum aber beruht nicht so sehr auf seinen Kriegstaten (*Il. XIII 541, XVI 608 ff., XVII 342 ff., XX 79*) als auf seiner Rettung des alten Vaters aus dem brennenden Troja (*Verg. Aen. I 378 ff., II 717; Ovid. fast. IV 37*).¹⁶ Gilt diese Liebe der Kinder beiden Eltern auch in gleicher Weise, so pflegt sie doch von seiten des Sohnes sich der Mutter gegenüber, in der sich dem Manne die Heiligkeit des Weibes (*Tacit. Germ. c. 8*) am reinsten offenbart¹⁷, zarter und versteckter zu äußern als gegenüber dem Vater.¹⁸ Unverhohlen und laut geben Horaz (*sat. I 4, 105 ff. 6, 71 ff.*) und Carlyle¹⁹ dem Dank und der Achtung, die sie dem Vater schulden, Ausdruck, aber nur verstohlen und leise zeigen Achill (*Il. XVIII 86 ff.*), Hektor (*Il. VI 252 ff.*), Telemach (*Od. II 372, XVI 33*)²⁰ und Aias (*Soph. Ai. 849—51*), Goethe und Mörike²¹, wie sie die Mutter lieben. Denn die Selbstlosigkeit der Mutter und ihre hingebende Treue²², von der Antikleias verzehrende Sehnsucht nach ihrem fernen Sohn Odysseus (*Od. XI 201 ff. XV 358*) und Rizpas Sorge um ihre toten Kinder (*II Samuel 21, 10*) herrliche Beispiele sind, und die in ihrem Wesen Xenophon (*Mem. II 2, 5. 10*), Lysias (*or. 31, 22*)²³ und Aristoteles (*Ethic. Nicom. p. 1159 a 28 ff.*) treffend charakterisieren, löst zwar in dem Sohne edle Gefühle aus, aber eine gewisse Keuschheit hindert ihn, diese auch in Worten auszusprechen.²⁴

15) Vgl. Chrysostomus, Homil. X c. 3 über die gegenseitigen Pflichten der Eltern und Kinder.

16) Vgl. auch Philonides' sorglichen Brief an seinen alten Vater Kleon in Wilamowitz' Griechischem Lesebuch II, S. 397.

17) Vgl. v. Wilamowitz in seiner Ausgabe der Aeschyleischen Choephoren, Berlin 1896, S. 27—29. Es verdient Beachtung, daß die weiblichen Kulte, auch der Mariendienst, die Mutter, nicht die Gattin heiligen, vgl. v. Wilamowitz „Staat und Gesellschaft“ (b, Anm. *) S. 33.

18) Die ähnliche, jedoch anders geartete Liebe der Tochter zum Vater schildern Euripides (*Hec. v. 1099 ff.*) und Plinius (*epist. V 16*), mit deren Darstellung man das Verhältnis zwischen Zeus und Athene, und zwischen Wotan und Walküre (bei Rich. Wagner) vergleichen mag. — Ob Vater oder Mutter größere Liebe zu ihrem Sohne hegen, erörtert der Florentiner Alberti in seinem Paradiso vom Jahre 1389 mit der Entscheidung zugunsten der Mütter [ebenso Aristoteles, *Ethic. Nic. p. 1161 b 26*], vgl. K. Brandi „Die Renaissance in Florenz und Rom“, 3. Aufl., Leipzig 1909, S. 41f. Vater- und Mutterrecht haben natürlich mit diesen zarten Empfindungen nichts zu tun.

19) Th. Carlyle „Lebenserinnerungen“, übers. von P. Jäger, Göttingen 1897, S. 1 ff.

20) Es ist begreiflich, daß Telemach diesem zarten Gefühl in einer Volksversammlung keinen Ausdruck gibt (*Od. II 130 ff.*).

21) Goethe „An meine Mutter“ (Brief an Cornelia, Leipzig den 11. Mai 1767), dazu A. Biese „Goethe und seine Mutter“, G.-Progr. Neuwied 1910; E. Mörike „An meine Mutter“, dazu H. Maync „Eduard Mörike“, Stuttgart 1902, S. 189 f.

22) Hübsch ist der Ausspruch Jennys von Gustedt, der Weimarer Jugendfreundin der verstorbenen Kaiserin Augusta: „Da Gott nicht überall sein kann, schuf er die Mütter“, vgl. Lily Braun „Im Schatten der Titanen“, Braunschweig 1908, S. 292.

23) Die Stelle verdient im Wortlaut hergesetzt zu werden: *μήτηρ, ἢ πέφυκε καὶ ἀδικουμένη ὑπὸ τῶν ἑαυτῆς παιδῶν μάλιστα ἀνέχεσθαι καὶ μικρὰ ὀφελουμένη μεγάλη ἔχειν ἡγεῖσθαι διὰ τὸ εὐνοῖαι μᾶλλον ἢ ἐλέγχει τὰ γινόμενα δοκιμάζειν.*

24) Ausgesprochen wird diese Liebe in der Grabschrift des im 4. Jahrh. v. Chr. auf dem athenischen Friedhof am Eridanos neben Vater und Mutter beigesezten Telemach *τάρον δ' ἐπὶ δεξιᾷ, μήτηρ, κείμεν σῆς φίλας οὐκ ἀπολειπόμενος*, vgl. A. Brueckner „Der Friedhof am Eridanos bei der Hagia Triada zu Athen“, Berlin 1909, S. 106. Mit diesem Bekenntnis vgl. die Anklage einer Mutter durch ihren Sohn wegen schlechter Verwaltung der Vormundschaft auf einem Oxyrhynchus-Papyrus, den L. Wenger im Wiener Eranos, Wien 1909, S. 271 bespricht. — Ob auch für

Die vorzeitige Lösung dieses Verhältnisses durch den frühen Tod der Eltern gilt im Altertum für ein noch größeres Unglück als heute. Denn da die Vormünder, wie Hesiod (*op.* 330) und Lysias (*or.* X 5 und XXXII 23) mit klaren Worten sagen, und Demosthenes selber erfahren mußte (*or.* XXVII u. XXVIII), ihren Pflichten trotz staatlicher Beaufsichtigung (*Demosth. or.* XLIII 75) oft sehr gewissenlos nachkamen und, abgesehen von den späteren Jahrhunderten, Erziehungshäuser für Waisen nicht existierten, so verloren diese mit dem Vater auch den Beschützer und Ernährer und waren auf die Gnade und Milde ihrer Mitmenschen angewiesen. Mit den schmerzlichsten Worten beklagen daher Andromache (*Il.* XXII 484 ff., XXIV 726 ff.) und Tekmessa (*Soph. Ai.* 510. 653) bei dem Tode Hektors und Aias' das Schicksal ihrer Söhne, und Kriton hofft, daß der Gedanke, seine Söhne verwaist zurücklassen zu müssen, Sokrates zur Flucht aus dem Gefängnis bestimmen werde (*Plato, Crito p.* 45c).

Somit trägt auch im Altertum, von Ausnahmen abgesehen, das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, das auf gegenseitiger Liebe und Verpflichtung gegründet ist²⁵, einen durchaus herzlichen Charakter.

3. Das eheliche Verhältnis.¹ Der Wunsch, sein Geschlecht fortzupflanzen, bestimmt den Griechen² eine Ehe einzugehen (*Herod. V* 39 f., VI 61–63; *Xenoph. Mem. II* 2, 4; *Ps. Demosth. orat.* LIX 122). Denn er hofft, daß ihm aus ihr in den Kindern Freude erblühe und Hilfe erwachse (*Eurip. Io v.* 472 ff.), Söhne, die ihm gegen die Feinde beistehen (*Soph. Antig.* 641 ff.), ihn im Alter pflegen (*Xenoph. Oecon. VII* 12), später bestatten und sein Grab schmücken (*Xenoph. Mem. II* 2, 13, *Lysias or.* XIII 45) oder seinen Tod rächen (*Od. III* 196; *Lys. or.* XIII 42). So ist die Kinderlosigkeit ein verhaßter Zustand (*Cic. Tusc. I* 36, 87). Auch das griechische Mädchen sehnt sich nach einem Gatten (*Od. VI* 244 f. 276 ff.; *Herod. III* 124) und der Ehe (*Soph. Ant.* 813. 876); auch es fühlt sein Sehnen erst gestillt und hält sein Ziel erst für erreicht, wenn es Mutter geworden ist und Kinder besitzt (*Soph. OR.* 930).³ Aber diese Auffassung der Ehe, die den Mann

Horaz dieses keusche Gefühl bestimmend war, seine Mutter in den Gedichten nicht zu erwähnen, lasse ich, obwohl ich es nicht glaube, dahingestellt, vgl. E. Rosenberg „Horazens Mutter“, Monatschrift für höhere Schulen V (1906), S. 645 ff. Jedenfalls verlohnte es sich, das Verhältnis des heranwachsenden und des erwachsenen Sohnes zur Mutter einmal gründlich zu behandeln; hierbei wäre besonders auf Aristoteles, Augustin, Chrysostomus, Goethe, Heine, Mörike, Feuerbach, Keller, C. F. Meyer und Bismarck zu achten und auf Shakespeares Coriolan, Schillers Demetrius, R. Wagners Siegfried und auf die Novellen von P. Heyse („Der verlorene Sohn“) und E. Zahn („Die Mutter“) näher einzugehen, doch sollte man auch Michael Bernays' Kondolenzbrief an Jakob Baechtold beim Tode von dessen Mutter am 31. Dez. 1883 (Briefe von und an Michael Bernays, Berlin 1907, S. 85 ff.) heranziehen.

25) Von dem heutigen Griechen sagt A. Thumb (Deutsche Rundschau, Bd. 91 [1897], S. 225): „Der Eltern größte Sorge ist das Fortkommen der Kinder, der Kinder erste Pflicht die Sorge um die alternden Eltern“.

3. 1) Literatur: außer den schon zitierten Werken von Paulsen „Ethik“ II, S. 261 ff., Schmidt „Ethik“ II, S. 165 ff. und Wilamowitz „Staat und Gesellschaft“, S. 33. 93. 113. 120 und vielen anderen längeren und kürzeren Abhandlungen noch besonders J. Bruns „Frauenemanzipation in Athen“ in Vorträge und Aufsätze, München 1905, S. 154 ff.; v. Lasaulx „Zur Geschichte und Philosophie der Ehe bei den Griechen“ in Studien des class. Altertums, Regensburg 1854, S. 374 ff.; Th. Matthias „Zur Stellung der griechischen Frau in der klassischen Zeit“ Progr. R.-G. Zittau 1893, und Fleckeisens Jahrb., Bd. 147 (1893), S. 261 ff.; C. F. Nägelsbach „Homerische Theologie“, 3. Aufl. von Autenrieth, Nürnberg 1884, §§ 177–80; M. Schneidewin „Die antike Humanität“, Berlin 1897, S. 175 ff.; V. Thumser „Die Stellung der Frau bei den alten Griechen“, Wien 1903.

2) Ebenso den Altbabylonier, vgl. Delitzsch (vgl. a 6, Anm. 13), S. 22. Die Abneigung gegen die Ehe und das Familienleben, wie sie sich bei Platon zeigt, war in der vorhellenistischen Zeit nicht weit verbreitet, jedenfalls nicht so weit wie in der Renaissance, wo viele Künstler (Donatello, Botticelli, Leonardo da Vinci) unverheiratet blieben.

3) Daher vielfach Lutrophoren auf dem Grab der unvermählt Gestorbenen. Deutlich spricht diese Ansicht der Scholiast zu der Sophoklesstelle aus: *τοῦτο πρὸς τὸ ἐγγυῆ δὲ μήτηρ ἦδε τῶν κείνου τέκνων* τοῦτο γὰρ τέλειον ἐν γάμοις ὄθεν καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου Ὀμηρὸς φησι (II. II 701) καὶ δῶμος ἡμιτελής. Der Frau, die keine Kinder hat

bei der Wahl seiner Frau leitet (*Xenoph. Mem. II 2, 4*), und die sich von der staatlichen Beurteilung nicht wesentlich unterscheidet (*Thucyd. II 44, 3*; *Plut. Lycurg. c. 15*), hält durchaus nicht herzliche Liebe zwischen den beiden Geschlechtern fern (*Soph. Antig. 570*; *Herod. I 111, V 39*). Im Gegenteil, wer in der Frau nichts als das Mittel zur Fortpflanzung sieht wie Kreon (*Soph. Antig. 569*)⁴, erscheint auch dem Griechen gefühlsroh. Seine Dichter nennen ein gutes Weib den schönsten und besten Besitz des Mannes (*Hesiod. op. 702*; *Theognis 1225*); und sie werden nicht müde die eheliche Liebe in den Gestalten der Sage zu verherrlichen und mit lauten Worten zu preisen (*Od. VI 182*).⁵ Schlicht aber innig läßt Homer Achilles aussprechen, wie sehr er Briseis liebt (*Il. IX 340—43*):

Haben Atriden allein von uns wenig erlebenden Menschen
 Lieb ihre Frauen? Nein, jeglicher Mann, der verständig und gut ist,
 Liebt und schützt sein Weib. Ich selbst auch habe von Herzen
 Jene geliebt, obwohl ich sie nur mit dem Speer mir erbeutet. (Übers. v. W. Jordan.)

Diese Empfindung des Peliden (*Il. IX 398*) teilen alle Helden der homerischen Zeit. Liebe zu seinem Weibe bestimmt Meleager, den Zorn aufzugeben und Kalydon gegen die Kureten zu schützen (*Il. IX 590 ff.*). Tiefer als das Schicksal seiner Eltern und Brüder und das Unglück des troischen Volkes schmerzt Hektor das Los seines Weibes (*Il. VI 450 ff.*). Gram um die aus dem Leben geschiedene Jugendgemahlin läßt den Laertes vorzeitig altern (*Od. XV 356 f.*); Liebe zu seiner Braut Antigone treibt Haimon zum Bruch mit dem Vater und schließlich in den Tod (*Soph. Antig. 683—765. 1224—41*). Und selbst Aias, der rauhe Kriegermann, liebt Tekmessa von Herzen (*Soph. Ai. 211 f.*), wenn er auch dieses Gefühl unter äußerer Schroffheit verbirgt (*Soph. Ai. 293. 527 f.*) und ihm nur versteckt oder mittelbar Ausdruck gibt (*Soph. Ai. 559. 652*); unterläßt er doch ihretwegen den Mord im Zelte (*nach v. 595*) und nimmt entgegen seiner sonstigen Ehrlichkeit seine Zuflucht zu einer doppeldeutigen Rede (*v. 646 ff.*).⁶ So vergelten diese Helden Liebe mit Liebe (*Soph. Ai. 522*). Denn aus dem magdlichen Sehnen nach dem Manne, wie es Nausikaas jugendliches Herz erfüllt (*Od. VI 244 f., VIII 459 f.*), wird in der Ehe die opferfreudige Liebe des Weibes zu seinem Gatten. Alles, Vater, Mutter, Bruder und Gatte ist Hektor seinem Weibe Andromache (*Il. VI 429 f.*), deren Schicksal ihn hinwiederum tiefer schmerzt als das seiner Eltern und Brüder (*Il. VI 451 ff.*), und Tekmessas ganzes Sein ruht in ihrem Gatten Aias (*Soph. Ai. 519*). Daher sehen beide Frauen in dem Tod des Mannes das Ende ihres Glückes (*Il. XXII 477—83; XXIV 725 ff.; Soph. Ai. 392. 496 [Il. XVI 36]*). Viele Jahre wahrt Penelope von Freiern umdrängt mit kluger List dem fernen Odysseus die Treue⁷, und Euadne, Iphis' zarte Tochter, springt auf ihres Gatten, des riesigen Kapaneus, brennenden Scheiterhaufen, denn „der schönste Tod ist, dem Geliebten, so Gott ihn uns nimmt, im Tode begleiten“ (*Eurip. Hec. 1006 ff. [übers. v. v. Wilamowitz]*).⁸ Diese Liebe, die die Frau gibt und empfängt (*vgl. Tigranes' Liebe zu seiner Frau,*

und keine mehr erwarten darf, fehlt auch nach unserem Empfinden der größte Segen des Himmels, vgl. H. v. Moltke an seine Frau, Muskau 31. VIII 1854.

4) So beurteilen auch die Japaner die Ehe, vgl. Internationale Wochenschrift II, 1908, Sp. 735.

5) R. C. Jebb („Homer“, übers. von E. Schlesinger, Berlin 1893, S. 35) bemerkt, daß die in hohem Grade menschlichen Gestalten des Zeus und der Hera das einzige homerische Beispiel für häuslichen Zank liefern.

6) Vgl. W. Büchner „Über den Aias des Sophokles“, Progr. G. Offenbach a. M. 1894, S. 16. Die Deutung, die Adolf Müller („Ästhetischer Kommentar zu den Tragödien des Sophokles“, Paderborn 1904, S. 339) von Aias' Charakter gibt, scheint mir aus mehreren Gründen nicht richtig.

7) Vgl. Abschnitt c 1 S. 89.

8) Vgl. damit Xenophons Erzählung von Pantheas treuer Liebe zu Abradatas (*Cyrup. VII 3, 14*) und die Liebe der Frauen aus dem russischen Hochadel, die bald nach der Thronbesteigung Nikolaus I. trotz der Möglichkeit

Xenoph. Cyrup. III 1, 36), entspricht in der älteren Zeit auch ihre Stellung im Hause.⁹ Arete (*Od. VI 304, VII 65 ff. 146. 345, XI 335 ff.*), Andromache, Penelope und Iokaste (*Soph. OR. 579. 700. 769*), stehen von allen hochgeehrt¹⁰, gleichberechtigt neben ihren Gatten und teilen mit diesen Würde und Ansehen und, wie die Frau des italischen Bauern (*Hor. epod. II 39*) und des freien Germanen (*Tacit. Germ. c. 18*), auch Sorge und Leid. Mit reichen Geschenken (*Il. XVI 177. 190, XXII 472; Od. VI 159, VIII 138 f., XI 282, XIX 529; Tacit. Germ. c. 18*)¹¹ — daher ἀλφεσίβοιαι (*Il. XVIII 593*) und πολίδωροι (*Od. XXIV 294*) genannt —, oder durch Dienstleistung (*Il. XIII 366 ff.*), ähnlich wie Jakob um Rahel warb (*I. Mose 29, 18*), werden sie von den Männern gefreit, und sorgsam wachen sie während der Ehe, daß ihnen die Liebe des Mannes und die Leitung des Hauses erhalten bleibt (*Il. IX 449 f.; Od. I 433; Soph. Trach. 536 ff.; Xenoph. Conviv. IV 8*).¹² So steht die griechische Frau der ältesten Zeit¹³ hoch über der thrakisch-troischen, die wie Hekabe zwar nicht die Stellung in der Familie aber die Liebe des Mannes mit anderen teilen muß (*Il. VIII 304, XXI 85, XXIV 497*), und auch hoch über den meisten griechischen Frauen der späteren Zeit, die wie Xanthippe weder echte Liebe noch geistige Gemeinschaft mit ihren Gatten verbindet (*Plato, Phaedo p. 60a; Xenoph. Conviv. II 10*).¹⁴ Denn das athenische Mädchen, für das jetzt eine Heirat ohne Mitgift¹⁵ nicht mehr leicht ist, wird, wohl weil ihm meistens tiefere Bildung fehlt¹⁶, und die Lebensweise beider Geschlechter immer weiter auseinander geht (*Soph. Ai. 293; I. Korinth. 14, 34 ff.*), mehr und mehr aus der Gattin des Mannes zur Vorsteherin seines Hauses und zur Mutter seiner Kinder, und den Zweck ehelicher Verbindung sieht man nun vor allem im gegenseitigen Nutzen (*Xenoph. Oecon. III 10. 15, VII 6 ff. 15; Aristotel. Ethic. Nicom. p. 1162a, 16 ff.; Ps. Demosth. 59, 122*). Die Hetäre¹⁷, das schöne und gebildete Weib, nimmt in der Liebe des Mannes die erste Stelle ein (vgl. *Aspasia*), der schöne Knabe¹⁸ oder der treue Freund die zweite.¹⁹ Die allgemeine²⁰ Schätzung der Frau und der Ehe steigt also nicht, sondern sinkt allmählich aber einer Ehetrennung ihre in die Verschwörung der Dekabristen verstrickten Männer freiwillig nach Sibirien in die ewige Verbannung begleiteten.

9) Für die mykenische Zeit vgl. die Schlüsse, die R. Holsten („Griechische Sittlichkeit in mykenischer Zeit“, Progr. G. Pyritz 1908, S. 19 ff.) aus dem bildlichen Material zieht.

10) Selbst Feindesmund nennt in der Ilias die Gattin hochachtbar *αἰδοίη* (*Il. XXI 460*).

11) Vgl. P. Cauer „Grundfragen der Homerikritik“, 2. Aufl., Leipzig 1909, S. 286 ff.

12) Mit Recht bemerkt Salvian in seinem Werk de gubernatione dei VII 4 *haud multo enim matrona abest a vilitate servarum, ubi pater familias ancillarum maritus est.*

13) Nicht der homerischen Zeit. Denn schon damals machte zuweilen die Kebse der Herrin den Rang streitig (*Il. I 113, VIII 284, IX 449*). Wie in der Brautwerbung (vgl. Anm. 15), so muß sich auch in der Stellung der Frau zur Zeit des epischen Dichters eine Wandlung vollzogen haben.

14) Die Platonstelle und Sokrates' Worte in der Apologie p. 23 b zeigen, auf wessen Seite in diesem besonderen Falle wohl die Schuld lag (trotz Plato, *Phaedo p. 116 b* und *Xenoph. Mem. II 2*), vgl. E. Zeller „Zur Ehrenrettung der Xanthippe“ in Vorträge und Abhandlungen, Bd. I, 2. Aufl., Leipzig 1875, S. 56 ff.

15) Diese, zu allen Zeiten in fahrender Habe bestehend, kennt auch schon Homer (*Il. IX 146, XXII 51*), aber im allgemeinen ist diese Sitte gegenüber dem Brautkauf jünger, wie andererseits der Brautraub (vgl. den Raub der Sabinerinnen [*Liv. I 9. 10 ff.*]) älter ist. Beide Sitten bestehen im Epos nebeneinander, doch ist die eine im Absterben, die andere im Aufkommen, vgl. Cauer [vgl. Anm. 11], S. 290—95; C. Rothe „Die Ilias als Dichtung“, Paderborn 1910, S. 89—91.

16) Agamemnon rühmt an Chryseis neben *δέμας, φωνή* und *ἔργα* auch *φρένες* *Il. I 115*.

17) Die Hetäre (*ἑταῖρα*) nimmt der Athener *ἡδονῆς ἕνεκα*, die Kebse (*παλλακή*) wegen *τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος*, die Gattin (*γυνή*) wegen *τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν* (*Ps. Demosth. 59, 122*).

18) Auch beim Römer der Kaiserzeit, vgl. Th. Birt „Zur Kulturgeschichte Roms“, Leipzig 1909, S. 146.

19) Vgl. Gomperz „Griech. Denker“ (vgl. a 1 Anm. 1) II [2. Aufl.] S. 308; III S. 225.

20) Natürlich gab es viele Ausnahmen, bes. bei den Spartanern erfreute sich die Frau einer höheren Achtung.

stetig, bis schließlich im Rom der Kaiserzeit die Frau zur Geliebten und die Ehe zum Skandal wird (*Hor. c. III 6; Juven. sat. VI*).²¹ Altmodisch klang damals Odysseus' Wunsch für Nausikaa (*Od. VI 180—85*):

Dir aber mögen die Götter gewähren, was du dir wünschest:
Einen Gemahl und ein Haus, auch hinzutun herzliche Eintracht;
Nichts, das ersprißlicher ist zum Glück und köstlicher, gibt es,
Als wenn einig gesinnt im Hause walten die beiden,
Mann und Weib, den Feinden zur Qual, den Freunden zur Wonne;
Aber das beste Teil erkoren die beiden sich selber.

(Übers. v. W. Jordan.)

Zwar fehlte den Römern dieser Zeit weder das Verständnis für eheliches Glück (*Hor. epod. II 39ff., carm. III 24, 17; Ovid. met. XI 410ff.*) noch die Erkenntnis seiner Notwendigkeit für den Bestand des Staates (*Hor. c. s. 13ff.; c. III 6, 17ff.; 24, 19f.*), aber verwirklicht fanden sie es, von Ausnahmen (*Hor. c. II 14, 21; Ovid. trist. I 3, 79ff.; Tacit. hist. I 3*) — zum Teil eine Folge strenger Gesetze (*Hor. c. IV 5, 21*) — abgesehen, nur bei den Provinzialen, die von den Schäden der Großstadtkultur noch nicht angekränkt waren (*Verg. Ge. II 523; Hor. epod. II 41f.; carm. III 24, 17; Plin. ep. I 14, 4*), und bei ihren eigenen Vorfahren (*Hor. c. III 5, 47; 6, 36ff.*). Denn daß auch bei den Stadtrömern die Frauen einst große Achtung genossen, zeigt der Einfluß Veturias auf ihren Sohn Coriolan (*Liv. II 40*) und die Bewunderung, die Cornelia, der Mutter der Gracchen, zuteil wurde (*Plut. Tib. Gr. 3*). Diese Hochschätzung galt nicht nur den Müttern, den matronae, sondern jeder Frau, die ihren Platz ausfüllte (*Verg. Aen. VIII 408f.; Liv. I 57, 9*) und im Denken und Handeln sich dem Manne ebenbürtig zeigte. Wie hätte sonst der Römer eine Frau mit seinem Ehrenworte virtus bedacht (*Cic. de off. I 18, 61; Hor. c. III 24, 22*)? Die Ausdehnung der römischen Herrschaft über das ganze Mittelmeergebiet und das Eindringen fremder Sitten untergrub allmählich aber sicher ihre Stellung, die ihr das Christentum (*I Korinth. 11, 11f.*)²² aber auch dieses erst nach vielen Jahrhunderten, wie die Klage einer Frau auf einem Papyrus aus dem vierten nachchristlichen Jahrhundert zeigt²³, dadurch zurückeroberte, daß es als Grundlage der Ehe die gegenseitige Liebe von Mann und Frau forderte, daß es die Ehe selbst zur sittlichen Lebensgemeinschaft erhob, und daß es der Frau durch Übertragung der Armenpflege in der öffentlichen Tätigkeit neben dem Manne einen Platz anwies.

4. Das geschwisterliche Verhältnis.¹ Während in den altjüdischen Erzählungen Brudermord und Bruderhaß eine große Rolle spielen (*vgl. Kain—Abel, Esau—Jakob, Joseph—seine Brüder, Absalon—Amnon*), enthält das altgriechische Epos viele Beispiele herzlicher Bruderliebe, die dem Dichter nicht als etwas Seltenes, sondern als etwas Selbstverständliches und Alltägliches erscheint (*Il. XXIV 47; Od. VIII 546*), beruhend, wie Aristoteles sagt (*Eth. Nic. p. 1161a 25ff., b 30ff.*), auf der Abstammung und Charakterähnlichkeit. Agamemnon und Menelaus (*Il. II 408. IV 148—82. VII 107. X 240.*), Aias und Teucer (*Il. VIII 266f.; Soph. Ai. 562. 827. 992ff.*), Hektor und seine Brüder Alexander (*Il. VI 518—25*), Polydorus (*Il. XX 419ff.*) und Deiphobus (*Il. XXII 233ff.*), Anténors Söhne Koon und Iphidamas (*Il. XI 249*), Akamas und Archelochus (*Il. XIV 464—85*), Euphorbus und Hyperenor (*Il. XVII 34f.*) schützen und rächen sich gegenseitig

21) Vgl. L. Friedländer „Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms“, 8. Aufl. Leipzig 1910, Bd. I S. 457 ff. bes. S. 481 ff.

22) Vgl. H. Jordan „Das Frauenideal des Neuen Testaments und der ältesten Christenheit“, Leipzig 1909, besonders S. 20 ff.

23) Vgl. Wenger im Wiener Eranos (*vgl. b 2 Anm. 24*) S. 275 f.

4. 1) Bei dieser Betrachtung wird abgesehen von den gesetzlichen Rechten und Pflichten des Bruders gegenüber der Schwester.

Literatur: unter der b Anm. * genannten besonders Paulsen „Ethik“ II S. 269, und Schmidt „Ethik“ II S. 157 ff.

in echt brüderlicher Liebe (*Od. XVI 97*), frei von Neid und Haß, weil der eine berühmter oder mächtiger ist als der andere. Ihnen steht innerhalb der griechischen Heldensage eigentlich nur ein feindliches Brüderpaar gegenüber, Eteokles und Polyneikes, die jedoch nicht ihre eigene Gesinnung, sondern der Fluch des Vaters miteinander verfeindete (*Soph. OC. 1375 f.*; *Eurip. Phoen. v. 66 ff.*).² Dagegen wird in historischer Zeit bei den Griechen, wenigstens von den Dichtern, eine Abnahme der Bruderliebe bemerkt (*Hesiod. op. 184*; *Theognis v. 299*), die oftmals, wie bei Hesiod und Perses (*Hesiod. op. 9 ff.*) und bei Chärekrates und Chärephon (*Xenoph. Mem. II 3*) aus Übervorteilung oder Ungleichheit des Besitzes herrühren mag. Doch zeigt der Prozeß gegen Agoratos (*Lysias, orat. XIII*), daß selbst in dem Athen der sokratischen Zeit weder die Liebe zum Bruder noch die zur Schwester ausgestorben war, aber sie findet sich im Gegensatz zur heroischen Zeit in den späteren Jahrhunderten seltener. Denn warum würde sonst die unanimitas der Brüder Eumenes und Attalus, der Könige von Pergamon, von den Historikern besonders betont (*Liv. XL 8*)?

Von dieser Hinneigung zur Lockerung und Auflösung hat sich das Verhältnis zwischen Bruder und Schwester ziemlich frei gehalten, doch nimmt es infolge seines innigeren Wesens³ zuweilen eine nicht weniger einwandfreie Form an. Voll Stolz blicken Nausikaa's Brüder auf ihre Schwester (*Od. VI 155*) und bedienen sie (*Od. VII 4 ff.*); eng bleibt das Band zwischen Kreon und Iokaste trotz ihrer Ehe mit Ödipus (*Soph. OR. 639. 1448*); dem Orestes wird Elektra zur Beraterin und Helferin (*Soph. Electra*), Iphigenie sogar zur Retterin (*Eurip. Iphig. Taur.*), und für Polyneikes gibt Antigone ihr eigenes Leben hin (*Soph. Antig.*). Ihr (*Soph. Ant. 905 ff.*), wie der Gattin des Intaphernes (*Herod. III 19*) und Meleagers Mutter Althäa (*Il. IX 566—75*; *Ovid. met. VIII 462 ff.*), steht der Bruder näher als jeder andere Verwandte. Das ist der höchste Grad erlaubter Geschwisterliebe. Daher überschreiten diese, auch von den Juden (*V. Mose 27, 22*) gezogene, Grenze in mythischer Zeit Okeanos und Zeus, die ihre Schwestern Thetis und Hera heiraten (*Plato, Cratyl. p. 402 b*; *Il. XIV 156. 296, XVI 432*; *Hor. c. III 3, 64*; *Verg. Aen. I 48*)⁴, und Äolus, der seine Söhne zu Männern seiner eigenen Töchter macht (*Od. X 7*)⁵, in historischer Zeit aber der Perserkönig Kambyses (*Herod. III 31*), der jüngere Alkibiades (*Lysias, or. XIV 28*) und der berühmte Clodius (*Cic. pro Cael. XIII 32*). Der allgemeine Unwille, den diese letzten durch ihr Verhältnis, das sogar nicht mehr Geschwisterehe⁶ genannt werden konnte, in Athen und Rom erregten, und die Hochschätzung, in der Nausikaa, Elektra, Iphigenie und Antigone standen, zeigen jedoch, daß das Altertum die innige und reine Zuneigung zwischen Bruder und Schwester in ihrer sittlichen Bedeutung erkannt und richtig gewertet hat.

5. Die Stellung der Haussklaven.¹ Zu den Hausgenossen der Griechen und zur Familie des Römers gehörte auch der Sklave (*οἰκέτης, famulus, verna*), einerlei ob schon seine

2) Auch die Uneinigkeit der Brüder Don Manuel und Don Cesar in Schillers „Braut von Messina“ geht auf einen Fluch zurück, vgl. v. 960 ff.

3) Vgl. die Niobidengruppe „Bruder und Schwester“ in den Uffizien zu Florenz (vgl. W. Amelung „Führer durch die Antiken in Florenz, München 1897, S. 116 u. 125).

4) Vgl. bei den Ägyptern Osiris, der seine Schwester Isis heiratet.

5) Vgl. Siegmund und Sieglinde in R. Wagners Walküre und, wenn sie auch unbewußt handeln, Don Manuel und Beatrice in Schillers „Braut v. M.“ (dazu vgl. E. Harnack, Internationale Wochenschrift IV [1910] Sp. 1119 ff.) mit Wulfrin und Palma in C. F. Meyers Novelle „Die Richterin“.

6) Diese war ja nicht zu allen Zeiten und auch nicht bei allen Völkern verpönt. Denn es erschien die Geschwisterehe in Athen zwar im höchsten Grade anstößig (*Eurip. Androm. 175*; *Lysias, orat. XIV 41*), und in Persien jedenfalls ungewöhnlich (*Herod. III 31*), aber gewöhnlich bei den Magiern (*Xanthus fr. 28*) und in Ägypten, wo ja das Königspaar meist verschwistert war (*Pausan. I 7, 1*).

5. 1) Die wirtschaftliche Bedeutung der antiken Sklaverei bleibt ebenso wie die Stellung der Hörigen, Tagelöhner und Industriesklaven hier außer Betracht, da ihre Beurteilung eine Aufgabe des Geschichtsunterrichtes ist.

Eltern diesem Stande angehörten (*Od. XVIII 322*), oder er selber erst durch Kriegsgefangenschaft (*Il. XXI 102; Od. XIV 272*), Raub (*Il. XXI 35*) oder Kauf (*Od. XIV 297; XV 483. XX 382f.; Tacit. ann. IV 72*) in ihn geraten war, also einerlei ob *servus natus* oder *servus factus*. Hatten die homerischen Helden eine Stadt erobert, so töteten sie die Männer (*Il. IX 593; Od. IX 40. XIV 265; Thucyd. III 36, 68*) und führten Frauen und Kinder als Sklaven weg (*Il. II 227. 689. VI 455. IX 594. XXII 731ff.; Od. VIII 528; Soph. Ai. 498; Thucyd. III 36; Ps. Demosth. 59, 103*). Dieses Schicksal war zwar wegen des Verlustes der Freiheit schmerzlich (*Il. VI 455*), aber, besonders als in späteren Zeiten auch das Leben der Männer geschont wurde (*Thucyd. I 98; Xenoph. Mem. IV 2, 15*), doch immerhin erträglich. Denn erbeutet wurde die Frau nicht selten das geliebte Weib des Siegers, so Briseis (*Il. I 348. IX 336. 342f.*), Chryseis (*Il. I 114*), Cassandra (*Aeschyl. Agam. 950ff. 1440ff.*) und Tekmessa (*Soph. Ai. 211ff.*), und gekauft genoß sie zuweilen die Gunst des Herrn², wie die Sklavin des Menelaus (*Od. IV 11*), oder errang sich eine ehrenvolle Stellung in dessen Hause wie Eurykleia bei Laertes (*Od. I 432*). Die jugendlichen Sklaven wurden, wie bei den Germanen (*Tacit. Germ. c. 20*), nicht anders als die Kinder des Hauses gehalten (*Od. XV 365. XVIII 323*) und empfangen wie diese eine gute Ausbildung (*Cic. ad. Fam. XVI 3 [dazu Gellius VI 3, 8]; Plin. ep. V 19, 3*), die erwachsenen aber blieben in enger (*Od. XVI 17ff.*), oft bevorzugter (*Hor. epod. II 65. sat. II 6, 66*) Gemeinschaft mit dem Herrn und seiner Familie (*Od. XVII 34. XIX 22f. XXII 498*), vielfach mit der Erziehung der Kinder betraut (*Od. I 435. XV 450; Tacit. dial. c. 29*), oder sie gründeten einen eigenen Hausstand (*Od. XIV 63ff. XV 373. XXI 215ff.*) Bewährten sich die Sklaven, so erlangten sie leicht die Stellung eines Vertrauten oder eines Freundes (*Aristot. Eth. Nic. p. 1161b 5*), wie Euangelos bei Perikles (*Plut. Pericl. c. XVI*), Tiro bei Cicero (*Cic. ep. ad fam. XVI 6. 16*) und Zosimus bei Plinius (*Plin. ep. V 19*), oder sie erhielten sogar wie der genannte Tiro die Freiheit³ und damit in Rom auch das Bürgerrecht — beides für den Hörigen des Mittelalters unmöglich —, versuchten sie aber zu entlaufen oder belohnten sie die erwiesene Güte mit Untreue, so konnten sie gezüchtigt und gefesselt werden (*Xenoph. Mem. II 1, 16*), ja auf grausame Weise ihr Leben verlieren (*Od. XVIII 339, XXII 465—77*). Diese immerhin günstigen Verhältnisse der Haussklaven (*Plin. ep. V 19. VIII 16*)⁴ bestanden mit geringen Schwankungen während des ganzen Altertums in Griechenland und auch in Rom ziemlich unverändert. Der Stand der Sklaven war zwar verachtet⁵ und rechtlos⁶ (*Od. IV 743. XIX 488; Soph. O. R. 763;*

Literatur: Birt (vgl. b 3, Anm. 18) S. 62 ff.; Friedländer (vgl. b 3 Anm. 21) III S. 142 ff.; C. Jentsch „Die Sklaverei bei den antiken Dichtern“ in *Drei Spaziergänge eines Laien ins klassische Altertum*, Leipzig 1900, S. 119 ff.; Ed. Meyer „Die Sklaverei im Altertum“ in *Kleine Schriften*, S. 169 ff.; O. Neurath „Antike Wirtschaftsgeschichte“, Leipzig 1909, S. 29. 47. 72 ff. 87. 101. 140 ff. 152; v. Orelli und v. Dobschütz „Sklaverei“ in *Herzogs Realenzyklop. f. protest. Theol.* 3. Aufl. XVIII S. 417 ff.; W. Richter „Die Sklaverei im Griechischen Altertum“, Breslau 1886; L. Schmidt „Ethik“ II S. 203 ff.; Schneidewin (vgl. b 3 Anm. 1) S. 206 ff.; W. Soltau „Humanität und Christentum in ihren Beziehungen zur Sklaverei“, *Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.* XXI (1908) S. 335 ff.; A. Steinmann „Die Sklavenfrage in der alten Kirche“, Berlin 1910; v. Wilamowitz (vgl. b Anm. *) S. 36.

2) Auch im späteren Altertum sind die Sklavinnen oftmals angesehenere infolge ihrer Stellung als Konkubinen des Herrn, vgl. U. Wilcken „Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien“, Leipzig 1899, I S. 648 f.

3) Auch bei den Babyloniern konnten sie adoptiert werden, vgl. Delitzsch (vgl. a 6 Anm. 13) S. 24 und B. Meißner „Aus dem altbabylonischen Recht“, Leipzig 1905, S. 8 (wo auch weiteres über die Stellung der Sklaven zu finden ist).

4) Eumäus, obschon nicht einmal ein Haussklave, glaubt, daß es ihm sogar bei seinen Eltern nicht besser gehen könne als bei Odysseus (*Od. XIV 138 ff.*).

5) So sagt Cicero (*Verr. IV 8, 17*) *operae* statt *operarii*.

6) Doch nicht ganz, vgl. *digest. I 6, 1. 12, 1.*

Xenoph. Anab. IV 8, 27; Cic. pro Mil. 22, 59), so daß, wer ihm angehörte, gefoltert und getötet werden konnte (*Lysias, orat. VII 35; Caes. b. g. VII 9, 3*), aber der einzelne Sklave, obwohl wie das Tier eine Sache (*ἀνδράποδα* neben *τετραπόδα*) und ein *ἐμψυχον ὄργανον* (*Aristot. Eth. Nic. p. 1161b 4*), hatte Anteil an der Hausgenossenschaft und galt in vieler Beziehung geradezu als Glied der Familie, wenn auch als dienendes (*δοῦλος servus*). Ihn wie einen Tagelöhner, d. h. wie einen armen Freigeborenen, zu behandeln rät Cicero (*de off. I 13, 41, dazu Seneca, de benef. III 22, 1*); vor einem herrischen Wesen ihm gegenüber warnt Plato, den Gedanken eines athenischen Gesetzes (*Demosth. 21, 48*) weiter ausführend, in wahrhaft vornehmer Gesinnung (*leg. p. 777d*): „in keiner Weise darf man gegen das Gesinde Frevel und Übermut begehen, sondern man muß sich vor Unrecht gegen es noch mehr hüten als vor unsersgleichen. Denn in dem Verhalten gegen solche, denen man ohne Gefahr unrecht tun kann, zeigt sich am deutlichsten, wer in Wahrheit das Recht liebt und das Unrecht haßt“ (*vgl. auch Seneca, de Clem. I 18*). Da auch die Juden sich gegen die Sklaven freundlich zeigten (*II Mose 21, 2. 20f. 26f.*), und das Christentum weder nach der Abstammung noch nach der Stellung des Einzelnen fragte (*Galat. III 28; Koloss. III 11*), so ist es begreiflich, daß Paulus die Institution der Sklaverei — wenigstens in der Praxis — nicht verwarf (*I Kor. VII 20, Koloss. III 22, an Philemon*). Ihre Bekämpfung ging überhaupt nicht von dem Christentum aus, das nur ihre Veredelung (*August. de civ. dei XIX 16*), nicht ihre Aufhebung erstrebte⁸, sondern von bestimmten philosophischen Richtungen, darunter besonders der Stoa.

Die Griechen hatten sich oftmals die einheimische Bevölkerung leibeigen gemacht, so die Heloten in Sparta, oder, wie noch zu Tacitus' Zeit die Germanen (*Germ. c. 24*), auch Stammesgenossen als Sklaven gewonnen (*Thucyd. I 98*), aber meist war diese Form des Sklavenerwerbs bei ihnen ebenso verpönt (*Xenoph. Hell. I 6, 14; Plato, pol. p. 469 b-c*) wie bei den Israeliten (*III Mose 25, 44. 46*)⁹, und sie deckten deshalb, wie in älterer Zeit die Römer (*Caes. b. g. I 40, 5; Cic. Tusc. III 22, 53; Liv. XXXII 26, 5ff.*)¹⁰, den Bedarf vorwiegend im Ausland (*Xenoph. Mem. II 7, 6; Demosth. XXI 48 [vgl. I Mose 17, 12]*). Denn die Barbaren schienen von Natur zum Dienen bestimmt zu sein (*Aristot. pol. 1252b 7*).¹¹ So wurde frei mit griechisch und unfrei mit barbarisch gleichbedeutend. In den eleusinischen Mysterien, die alle ohne Rücksicht auf Stellung und Herkunft aufnahmen (*Soph. Antig. 1120*)¹², ward diese soziale und nationale Schranke zuerst durchbrochen, und alsdann haben, nach einzelnen Vorläufern unter den Sophisten¹³, die Stoiker — die Vertreter des Gedankens einer allgemeinen Menschenliebe (*Cic. de fin. V 23, 65*)¹⁴ — versucht, sie völlig niederzureißen (*Seneca, ep. 31, 11. 47, 1; de benef. III 28; de vitae beat. 24, 3; vgl. Hiob 31, 13*), hierbei gefördert durch das alle verbindende Band der allgemeinen Anrede Du und unterstützt

7) Vgl. W. Luekens Erklärung dieses Briefes in der Gegenwartsbibel (vgl. a 1 Anm. 4) II S. 328 ff.

8) Trotz der gegenteiligen Behauptung Leos XIII. in einem Brief an die brasilianischen Bischöfe vom 5. Mai 1888 (*Acta Leonis XIII., vol. VIII 185* [mir nur indirekt bekannt]). Auch wir dulden ja heute noch die Sklaverei in unseren Kolonien, und dies mit Recht.

9) Auch das altbabylonische Gesetz schreibt für Babylonier, die in Sklavenschaft geraten sind, baldige Freilassung vor, vgl. Delitzsch (vgl. a 6 Anm. 13) S. 24.

10) Vgl. M. Bang „Die Herkunft der römischen Sklaven“, *Mitteilungen des deutschen archäol. Instituts, Röm. Abtlg. XXV* (1910) S. 223 ff.

11) Gegen den Alexander dem Großen von seinem Lehrer Aristoteles gegebenen Rat, die Menschen in Hellenen und Barbaren einzuteilen, wenden sich Eratosthenes (vgl. Strabo I p. 66) und die kosmopolitisch denkenden Stoiker (vgl. Zeller-Wellmann [vgl. a 4 Anm. 9] III S. 307 f.)

12) Auch an den Anthesterien und Saturnalien nahmen die Sklaven teil, ebenso bei den Juden am Passah.

13) So Hippias und Alkidamas.

14) Vgl. Zeller-Wellmann a. a. O. S. 629 Anm. 1.

durch die Politik und die Erfolge Alexanders des Großen. Während Mäcen trotz seiner Vorurteilslosigkeit freie Geburt zur Voraussetzung für die Aufnahme in seinen Kreis erklärt (*Hor. sat. I 6, 1ff.*), schreibt Seneca seinem Freunde Lucilius, „nicht die Ahnen, nicht der Ruhm, sondern die Seele adelt den Menschen“ (*ep. 44, 5*). Dieser theoretischen Anerkennung der Würde des Menschen in der stoischen Ethik folgt, wenn auch langsam, die praktische in den Gesetzen des römischen Rechtes (*Digest. I 1, 4*). Doch bedurfte es auch dann noch großer Umwälzungen in den nationalen, völkerrechtlichen und kirchlichen¹⁵ Anschauungen und vor allem in den wirtschaftlichen Verhältnissen, bis die Sklaverei, wenigstens in den christlichen Staaten, aufgehoben wurde.

e. Der Mensch im Verhältnis zu den Mitmenschen.

1. Allgemeine Pflichten (darunter Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Treue). Über die Pflichten, die einem jeden aus seiner Stellung innerhalb der menschlichen Gesellschaft gegenüber dieser und ihren einzelnen Gliedern erwachsen, urteilt das Altertum im allgemeinen nicht wesentlich anders als wir (*Cic. de off. I 17, 53 f.*).

Aus Egoismus oder Haß sich zu isolieren (*Cic. de off. I 9, 29*), findet ebensolchen Tadel wie die grundsätzliche Nichtbeachtung des Urteils der Mitmenschen (*Cic. de off. I 34, 110*). Doch darf nicht das Gerede der großen Menge (*Od. VI 273; Soph. Ai. 1159, Antig. 657*), sondern nur die Ansicht der wirklich Urteilsfähigen (*Plato, Crito p. 48a*) für uns maßgebend sein.¹ Der Einfluß anderer soll uns zur Selbstbesinnung und Selbstkritik führen (*Cic. de off. I 31, 114*), nicht zur Preisgabe des eigenen Wesens und zur sklavischen Nachahmung fremder Art (*Cic. de off. I 31, 110*). Dem Alter schulden wir Ehre und Achtung (*Il. IX 161, XXII 419, XXIII 787; Od. XXIII 24; Xen. Mem. II 3, 16; Cic. de sen. 18, 63*)², dem Wohltäter Dankbarkeit (*Soph. Ai. 522 ff.; Phil. 672; Xenoph. Mem. IV 4, 24; Cic. de off. I 14, 47; pro Plancio 33, 80*)³, dem Helfer Vertrauen (*Soph. Phil. 811, OC. 650*) und freundliches Gedenken (*Od. IV 592, VIII 461 ff.*). Man schmähe keinen wegen seiner Armut (*Hesiod. op. 717*), tue Gutes im stillen (*Lysias, or. XIX 59; Ev. Matth. VI 3*) und achte fremdes Leid (*Il. XXIV 583, Od. IV 117, VIII 533 ff.*). Der Bedrängte verdient Schutz (*Il. IX 595; Cic. de off. I 7, 23*), der Unglückliche Mitleid (*Soph. Ai. 121 ff., OC. 555 ff.*)⁴, der Bedürftige Unterstützung (*Od. VI 208, XVII 475*)⁵, die Umgebung Rücksicht (*Cic. de off. I 28, 99*). Dem Reuigen zeige man sich versöhnlich (*Il. IX 496, Od. XI 552 ff.*), dem Bittenden milde (*Il. XXIV 158*), dem Kranken hilfreich (*Thucyd. II 51, 5*) und dem Fremden höflich (*Od. XXIV 261*).

15) Sowohl die katholische wie die protestantische Kirche haben die Sklaverei jahrhundertlang auch im christlichen Europa geduldet und gebilligt, vgl. z. B. die Beschlüsse der Synode von Gangra in Paphlagonien im Jahre 343 und des neunten Konzils von Toledo im Jahre 655, ferner die Bestimmungen der Päpste Gregors XI. und Nikolaus' V. und andererseits Luthers Kommentar zum dritten der zwölf Bauernartikel.

1. 1) Vgl. Paulsen „Ethik“ II S. 327.

2) Man denke an die allgemeine Achtung, deren sich Nestor erfreut, vgl. Finsler „Homer“ (vgl. a 4, Anmerkung 8) S. 365.

3) Hier nennt Cicero die Dankbarkeit die Mutter aller übrigen Tugenden (*mater virtutum omnium reliquarum*). Vgl. auch Paulsen „Ethik“ II S. 192.

4) Mitleid wird durch fremdes Leid hervorgerufen, indem wir entweder dieses selber nach- und mitempfinden (*Soph. Phil. 965, OC. 562*) oder dabei an eigenes — erlebtes (*Verg. Aen. I 630*) oder befürchtetes (*Soph. Ai. 124, OC. 566*) — denken. Meist dürfen wir uns aber nicht mit dem Mitleid begnügen, sondern müssen über es hinaus zu einem tätigen Wohlwollen schreiten, vgl. Paulsen „Ethik“ II, S. 132 — 133.

5) Das Altertum kennt zwar Gewohnheitsbettler (*Od. XVIII 1*), aber, wenigstens bis zur späteren Kaiserzeit, keine eigentliche Bettelplage.

Neben diesen im Grunde selbstverständlichen Pflichten stehen die feineren Gebote des Taktes, deren Befolgung die Griechen schon frühzeitig für eine Pflicht vornehmer und vornehm empfindender Menschen hielten. Diese ungeschriebenen, vom Herzen diktierten und durch den Brauch geheiligten Gesetze gebieten, den Fremden bei seiner Ankunft nicht mit Fragen voller Neugier zu überschütten, sondern ihn zuerst gastlich aufzunehmen und mit Speise und Trank zu erquicken (*Il. VI 174ff., Od. I 123, IV 60, VIII 549, IX 16ff., XIV 185*), das Peinliche diskret zu behandeln, Frauen ritterlich zu begegnen, niemand bloßzustellen und grundlos zu beleidigen, keinem mit eigenen Wünschen vorzugreifen oder mit Bitten lästig zu fallen. Hierfür liefern die homerischen Gedichte Beispiele in reicher Menge.⁶ Als Arete an Odysseus die verwunderte Frage richtet „wie kommst du hilfloser Fremdling zu dem bekannten Kleide?“ (*Od. VII 239f.*), antwortet er ihr so geschickt, daß seine Begegnung mit Nausikaa das für ihn und diese Peinliche verliert (*Od. VII 241—97*). Den Vorwurf ihres Vaters, sie hätte den Fremden sogleich mit in den Palast bringen sollen, weist er zurück und entschuldigt, allerdings nicht im Einklang mit der Wahrheit, ihr Vorgehen durch einen von ihm selber geäußerten Wunsch (*Od. VII 299—307*). Gegen Helena, von der alles Leid der Troer stammt (*Il. III 160, VI 353, IX 339, XIX 325*), äußern Priamus und Hektor nie ein hartes Wort, sondern behandeln sie mit ausgesuchter Zartheit (*Il. III 161f., XXIV 162ff.*)⁷ Odysseus bittet den Königssohn Laodamas, sich nicht mit ihm im Kampfe zu messen, da er seines Sieges gewiß den Stolz und die Empfindlichkeit des gastlichen Hauses nicht beleidigen möchte (*Od. VIII 206ff.*). Alkinous, der dem Gaste Besitz und Tochter anträgt, wird, als er in Odysseus' Mienen nicht die gewünschte Wirkung liest, weder aufdringlich noch ärgerlich, sondern stellt die Entscheidung in dessen Belieben und verläßt mit geschickter Wendung das mißliche Thema (*Od. VII 312ff.*). Ähnlich vermeidet es Menelaus seinem Gaste Telemach mit Bitten zuzusetzen, wohl wissend, daß es in der Freundlichkeit nicht nur ein Zuwenig, sondern auch ein Zuviel gibt (*Od. XV 68—73*).

Wichtiger als diese äußeren Formen des Zusammenlebens sind seine sittlichen Grundlagen: Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Treue (*Cic. de off. I 7, 23*). Wahrhaftigkeit⁸, die Lauterkeit im Denken und Handeln, verlangt den Mut des freien Mannes (*Eurip. Phoen. 392*).⁹ Sie steht zur Lüge (*Il. IX 313, Od. XIV 156; Neoptolemos in Sophokles' Philoktet; Iphigenie in Goethes Drama*) wie zur Verheimlichung (*ἀλήθεια* zu *λαθεῖν* gehörig; *Cic. de off. III 13, 54ff.*) im schroffsten Gegensatz. Daher muß, wer wahr sein will, einerseits auch die Notlüge verwerfen, obschon sie nicht nur in Odysseus (*Od. VII 304f., IX 281; Soph. Phil. 109*), sondern selbst in den Sokratikern (*Xenoph. Mem. IV 2, 17; Plato, polit. p. 382c*)¹⁰ und in Luther Verteidiger gefunden hat, andererseits die Pflicht auf sich nehmen, wo die Wahrheit durch Schweigen gefährdet ist, offen für sie einzutreten, indem er sie über jeden anderen Freund (*Plato, Phaedo p. 91c; Arist. Eth. Nic.*

6) Vgl. Finsler „Homer“ (vgl. a 4; Anm. 8), S. 137f.

7) Ähnlich ist Patroklos' Verhalten gegen Briseis (*Il. XIX 284ff.*).

8) Literatur: aus der a 1, Anm. 1 genannten besonders: Geyer S. 63; Natorp S. 112ff.; Paulsen II S. 201ff.; Schmidt II, S. 403ff.; ferner Nägelsbach „Homerische Theologie“ (vgl. b 3, Anm. 1) § 162.

9) Montaigne sagt (wo?) c'était aux serfs de mentir et aux libres de dire verité.

10) Die Griechen haben im allgemeinen — eine Ausnahme macht z. B. Pindar, *Nem. VIII 25ff.* — die Klugheit höher geschätzt als die Wahrhaftigkeit, vgl. die ehrenden Beiwörter des Odysseus *πολύμητις, πολυμήχανος, πολύτροπος* und seine und seines Großvaters Autolykos' Charakterisierung (*Od. IX 19f., XIII 291ff., XIX 396*), während die Perser die Wahrhaftigkeit am höchsten stellten (*Herod. I 136. 138*). Es verdient auch Beachtung, daß die Griechen beabsichtigte Unwahrheit, unbeabsichtigte Unwahrheit und poetische Ausschmückung, also Lüge, Irrtum und Fiktion mit demselben Worte *ψεῦδος* bezeichneten und somit auch hier nur die Tat, nicht das ihr zugrunde liegende Motiv beurteilten, vgl. a 2, Anm. 11.

p. 1096a 16), ja über das eigene Leben stellt (*Juven. IV 91 vitam impendere vero*) nach Sokrates' Vorbild (*Plato Apol. p. 37e*) und getreu den Worten des Binzerschen Liedes „Wer die Wahrheit kennt und spricht sie nicht, Der bleibt fürwahr ein erbärmlicher Wicht“. Wie die Wahrhaftigkeit, so rechnet Plato auch die Gerechtigkeit¹¹ unter die Tugenden (*Phaedo p. 114e*). Ihr Wesen besteht in dem Bestreben, jedem das Seine zuteil werden zu lassen, indem man weder den anderen verletzt, sei es mit Gewalt oder, was schlimmer ist, mit Betrug (*Cic. de off. I 13, 41*), noch ihm vorenthält, worauf er ein Recht hat (*Cic. de off. I 7, 20*). So umfaßt sie alle anderen ethischen Tugenden, die sich auf den Nebenmenschen beziehen (*Aristot. Ethic. Nicom. p. 1130b 19*) und kann geradezu als deren Summe gelten (*Theognis v. 147; Ev. Matth. V 20*). Ohne sie ist kein guter Bürger denkbar (*Xenoph. Mem. IV 2, 11*), kein Staatswesen auf die Dauer lebensfähig (*Cic. de off. I 5, 15; Augustin. de civ. dei IV 4*)— daher Suum cuique die Devise des preußischen Ordens vom schwarzen Adler —, doch darf sie nie, unter Verlust der Billigkeit, zum bloßen Rechte verkümmern; denn summum ius summa iniuria (*Cic. de off. I 10, 33*).¹² Zur Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit tritt als dritte Grundlage des sittlichen Verkehrs die Treue¹³, die feste und redliche Gesinnung (*Cic. de off. I 7, 23*), die staete und triuwe der mhd. Dichter. Sie verlangt, eingegangenen Verpflichtungen, ohne Rücksicht auf das eigene Wohl und Wehe, unaufgefordert und gewissenhaft nachzukommen: Treue läßt Penelope viele Jahre auf die Heimkehr des Odysseus warten und den Freiern widerstehen (*Od. II 88 ff., XX 61 ff.*) trotz ihres Gatten Erlaubnis zu einer zweiten Ehe (*Od. XVIII 270*) und entgegen ihrem eigenen Zweifel, Telemachs Wunsch (*Od. XIX 524 ff.*) und den Bitten ihrer Eltern und Brüder (*Od. XV 16, XIX 158*); Treue hält Leonidas und seine tapferen Gefährten bei Thermopylä fest, obschon jede Aussicht auf Rettung fehlt (*Herod. VII 219 ff.*), und Treue läßt Regulus wieder nach Karthago in die Hände seiner grausamen Feinde zurückkehren (*Cic. de off. III 26, 99; Hor. c. III 5, 41 ff.*), und den freien Germanen, der beim Spiele verliert, selbst in die verhaßte Knechtschaft gehen (*Tacit. Germ. c. 24*). Wer wie diese die Treue bis zum Tode wahr, darf den Kranz des Sieges erwarten (*Apokalypse II 10*); wer sie bricht, ist verachtet und rechtlos (*Tacit. Germ. c. 6 u. 14*).

2. Die Freunde.¹ Obschon der Grieche in seiner Sprache keinen Ausdruck besitzt, der sich mit unserem »Freund« völlig deckt², so ist ihm doch Begriff und Wesen der Freundschaft wohl bekannt, und diese selbst steht bei ihm in hohen Ehren (*Soph. Phil. 673*). In den Gestalten des Achilles und Patroklos (*Il. I, IX, XVI–XXIV*), des Orestes und Pylades (*Soph. Electra; Cic. Lael. VII 24*; dazu *Goethe, Iphig. IV Akt, Anf.*) verherrlichten seine Dichter diesen Seelenbund, in Epaminondas und Pelopidas, Alexander und Hephästion trat er ihm lebendig vor Augen und in den Vorträgen und Schriften seiner Philosophen (*Pythagoras, Plato, Aristoteles, Theophrast, Plutarch*) fand er ihn als Problem behandelt. Daß auch die Römer von der Freundschaft nicht geringer dachten, geht schon aus den Worten hervor, mit denen Horaz sein Verhältnis zu Vergil (*sat. I 5, 40; carm. I, 3, 8*) und Mäcen (*carm. II 17, 5*) charakterisiert. Doch war diese Wert-

11) Literatur: vgl. Anm. 8: Geyer S. 59, Natorp S. 135 ff., Paulsen II S. 139 ff.

12) Vgl. v. Wilamowitz „Staat und Gesellschaft“ (vgl. b, Anm. *), S. 59.

13) Literatur: vgl. Anm. 8, bes. Geyer S. 67, Natorp S. 125.

2. 1) Literatur: aus der unter a 1, Anm. 1 genannten besonders: Geyer S. 70; Gomperz III S. 224 ff.; Paulsen II, S. 332 ff.; Rausch S. 191; Schmidt II S. 337 ff.; ferner E. Curtius „Die Freundschaft im Altertum“ (vgl. a 6, Anm. 1) S. 183 ff.; C. Hilty „Briefe“, Leipzig 1903, S. 183 ff.; Nägelsbach (vgl. b 3, Anm. 1) § 172; Schneidewin (vgl. b 3, Anm. 1) S. 126 ff.; Th. Zielinski „Cicero im Wandel der Jahrhunderte“, 2. Aufl. Leipzig 1908, S. 101 ff.

2) Vgl. die Umschreibung *Od. VIII 584–6*; auch *φίλος* ist nicht gleichwertig. Denn es wird in einem viel weiteren Sinne gebraucht als die Wörter *amicus* und *Freund*, obwohl auch diese ursprünglich allgemein den Liebenden bezeichneten (*Cic. Lael. XXVII 100*).

schätzung gewiß nicht nur auf die von der epikureischen Philosophie beeinflussten Kreise beschränkt. Denn wie hätte sonst Cicero, den selbst enge Freundschaft mit Attikus verband, diesem seine Schrift *de amicitia* widmen und auf Leser für sie rechnen können (I 4), oder wie konnte anders Scipios Bund mit Lilius zu solcher Berühmtheit gelangen (*Cic. Lael. I 5, IV 15; Hor. sat. II 1, 65. 72*)?

Besonders beschäftigte die Alten die Frage nach dem Ursprung der Freundschaft (*Cic. Lael. VIII 26 ff.; Hor. sat. II 6, 75*). Die Epikureer³, die in ihr die höchste⁴, weil frei gewählte Form der menschlichen Gemeinschaft sahen (*Cic. de fin. II 25, 80, de off. I 17, 55; Lael. V 17, XXVII 104; Hor. sat. I 5, 44*), leiteten diesen aus dem Nutzen (*χρησιμὸν*, usus) und der Lust am Zusammensein (*ἡδὴ*, voluptas) her ([*Aristot. Eth. Nic. p. 1155 b 19, 1162 b 5 ff.*]; *Cic. de invent. II 55 167, de finib. I 20, 66; Lael. VI 22, VIII 26; Seneca ep. IX 8*), die Stoiker⁵ aus dem gemeinsamen Streben nach der Tugend (honestum, rectum, vgl. *Cic. Lael. VI 20, VIII 27 f., de off. I 17, 55 f.*). Dagegen glaubte Cicero, daß die Freundschaft aus natürlicher Zuneigung (amor) hervorgehe und auf einer Art Liebesgefühl (quidam sensus amandi) beruhe (*Lael. VIII 26 f., IX 29 ff.*). Diese Ansicht, der auch Schiller zustimmt, wenn er sagt „die Neigung gibt den Freund, es gibt der Vorteil den Gefährten“ (*Braut v. Mess. 364 f.*), hat den schönsten Ausdruck gefunden in den innigen Abschiedsworten, die Achill im Traume mit der Seele des Patroklos wechselt (*Il. XXIII 69—101*).

Verschieden wie der Ursprung der Freundschaft ist auch ihre Entwicklung. Wurde sie auch wegen des eigenen Nutzens gesucht, so kann sich doch auch aus ihr uneigennützig und opferfreudige Liebe entwickeln (*Cic. de fin. I 20, 69; II 26, 82*); ging sie hervor aus persönlicher Neigung und gegenseitiger Wertschätzung, so pflegt sie doch auch Vorteil zu bringen und Vergnügen zu bereiten (*Cic. de invent. II 55, 166; Lael. IX 30, XIV 51*), und entstand sie schließlich aus gemeinsamem sittlichen und geistigen Streben, so wird nicht selten ein solcher Geistes- zu einem Herzensbund (*Cic. Lael. VI 20*). Dieses zeigt im Altertum das Verhältnis des Pythagoras und Sokrates zu ihren Schülern (*Plato, Phaedo p. 116 a. 118*), in der neueren Zeit das zwischen Goethe und Schiller.⁶ Zugleich lehrt aber auch der Bund dieser Dichturfürsten ähnlich wie der zwischen den ritterlichen Helden Sickingen und Hutten⁷, daß Freundschaft nicht völlige Übereinstimmung voraussetzt, wie Cicero (*Lael. IV 15, VI 20, XIV 50*) und Sallust (*bell. Cat. XX 4*) glauben, und Achilles fordert (*Il. IX 613; vgl. les amis de mes amis sont mes amis*), sondern daß sie eine große Verschiedenheit der Charaktere und der einzelnen Ansichten zuläßt, wofern nur beiden Freunden als letztes Ziel das Gleiche vor Augen steht.⁸ Ja ihr Bestand erscheint sogar sicherer und ihr Wert bedeutender, wenn der eine Freund durch den anderen vor allem eine Ergänzung seiner eigenen Natur erfährt⁹, da dadurch, daß jeder Teil empfängt und gibt, beide Persönlichkeiten zu ihrem Rechte kommen. Deshalb wird eine so geartete Freundschaft im Gegensatz zu einseitiger Neigung und sklavischer Hingabe nicht zur Preisgebung eigener Grundsätze führen

3) Vgl. E. Schwartz (vgl. a 1, Anm. 1), S. 76. 80; Zeller-Wellmann (vgl. a 4, Anm. 9), S. 475.

4) Homer stellt das freundschaftliche Verhältnis mit dem elterlichen und geschwisterlichen gleich (*Il. XV 439, XIX 321, Od. VIII 585*).

5) Vgl. Zeller-Wellmann (vgl. a 4, Anm. 9), S. 297.

6) Vgl. deren Briefe vom 23. und 27. August 1794; vgl. dazu E. Kühnemann „Schiller“, München 1908, S. 387.

7) Vgl. D. F. Strauß „Ulrich von Hutten“, Leipzig 1858, II S. 77 f.

8) Vgl. Goethe zu Eckermann am 7. Oktober 1827 (S. 517 der Houbenschen Ausgabe): „Ein Glück für mich war es indes, daß ich Schillern hatte. Denn so verschieden unsere beiderseitigen Naturen auch waren, so gingen doch unsere Richtungen auf Eins, welches denn unser Verhältnis so innig machte, daß im Grunde keiner ohne den andern leben konnte“.

9) Vgl. den platonischen Mythos vom Wesen der Liebe, *Sympos. p. 191—192*, und Goethes Paralipomenon zu den Annalen „Fernerer in bezug auf mein Verhältnis zu Schiller“.

(Plato, *Phaedo* p. 91c; *Cic. de off.* III 10, 43 ff., *Lael.* XI 30), sondern vielmehr, wenn sie aus wahrer Liebe erwachsen ist, auf Treue und Vertrauen beruht und sich von Berechnung freihält (*Soph. Ai.* 680 f.; *Cic. Lael.* XIII 45, XVI 59; *Ovid. ex Ponto* II 3, 7), einerseits Selbstlosigkeit und Opferfreudigkeit wecken (*Cic. Lael.* XVI 57), andererseits aber auch das Pflichtgefühl steigern. So opfert ein Freund dem andern sein Vermögen (Kriton bei Plato, *Crito* p. 44e; vgl. das Wort *zovà τὰ φίλων* bei Aristot. *Eth. Nicom.* p. 1159b 31), sein Glück (Ernst von Schwaben in *Uhlands Drama*), seinen Stolz (Achilles II. XVIII 112 f., XIX 66), ja sein Leben (Achilles¹⁰ II. XVIII 98 ff.; Plato, *Apol.* p. 28c—d; Elephenor II. IV 463 ff.; Phintias *Cic. de off.* III 10, 45; *Tusc.* V 22, 63; *Valer. Maxim.* IV 7, 1; Schillers *Bürgerschaft*), aber er scheut sich auch nicht, eben weil dieses Verhältnis gegenseitige Offenheit bedingt (*Cic. Lael.* XXV 92, *de off.* I 7, 23), dem Freund, wenn er Unbilliges fordert, die Bitte abzuschlagen (*Hor. epist.* I 7) oder, wenn er irrt, entgegenzutreten (*Aristot. Eth. Nicom.* p. 1159b 4 ff.), wie Odysseus dem Agamemnon (*Soph. Ai.* 1329), und ihn zurechtzuweisen (*Cic. Lael.* XIII 44 f., XXIV 88 f., XXVI 98; *Goethe, Tasso* v. 249). Denn es ist ja unsere Pflicht, dem Freunde zu nützen (*Cic. de off.* I 7, 22) und in sittlichem Sinne auf ihn einzuwirken (*Xenoph. Mem.* I 6, 9). Ist ein schlechter Freund das größte Unglück (*Soph. Antig.* 652), so bedeutet eine Freundschaft, die sich auf Wahrheit aufbaut und von selbstloser Liebe durchdrungen ist, ein unverlierbares Gut im Wechsel des Lebens (*Schiller „Die Ideale“, vorletzte Strophe*).

3. Die Feinde.¹ Der Wunsch, den Aias, Antigone und Philoktet aussprechen, daß ihren Feinden einst dasselbe widerfahren möchte, was sie erleiden (*Soph. Ai.* 839—42; *Antig.* 927 f.; *Philoct.* 749. 1113), gibt die im Altertum und bei naiv empfindenden Menschen übliche² (*II Mose* 21, 24; *III Mose* 24, 20) Ansicht wieder von unserem Verhältnis zu den Feinden. Nach ihr erscheint es natürlich und selbstverständlich, den Feind zu hassen, über sein Unglück Freude zu empfinden (*II. III* 51; *Soph. Ai.* 79. 382 f. 956 f. 989; *Antig.* 647; *Schiller, Tell* IV 3 v. 2812), ihm Böses zu tun (*Soph. Ai.* 59 f.; *Eurip. Io* 1045 f.; Plato, *Meno* p. 71e, *polit.* p. 332d; *Xenoph. Mem.* II 6, 35) und uns an ihm, allerdings nicht übermäßig (*Herod.* IV 205; *Cic. de off.* I 11, 34), zu rächen (*II. XXIV* 212 ff.; *Archiloch. fr.* 60 B-Cr.; *Democrit. fr.* 193D; *Soph. Antig.* 643; Plato, *Crito* p. 49c; *Xenoph. Anab.* I 9, 11; *Cic. de off.* I 7, 20). Jahrhundertlanger Selbstzucht bedurfte es, die Menschheit von dieser Auffassung allmählich³ zu einer höheren hinaufzuführen. Zwar verbietet schon frühe ritterliche Gesinnung, über den gefallenen Feind zu frohlocken (*Od. XXII* 411; *Archil. fr.* 60 B-Cr.) oder die Rache über den Tod hinaus auszudehnen (*II. VI* 416 ff.; *Soph. Ai.* 1344 f.), aber erst Plato hält jede Schädigung des Feindes für unsittlich (*Crito* p. 49a—e, *Gorg.* p. 508e, *polit.* p. 335e), und erst Jesus fordert, die Feinde zu lieben, den Hassern wohlzutun, für die Beleidiger und Verfolger zu bitten (*Ev. Matth.* V 44), und er stellt diese Forderung nicht nur auf, sondern er erfüllt sie auch selber in seiner Todesstunde (*Ev. Luc.* 23, 34).

4. Die Nachbarn.¹ Das nachbarliche Verhältnis wurde im Altertum mehr unter dem Gesichtspunkt der Verschiedenheit der Interessen als dem ihrer Gemeinsamkeit betrachtet. Neu-

10) Wie David von Jonathan (II Samuel I 26), so könnte auch Achill von Patroklos sagen: „Deine Liebe war mir wundersamer als Frauenliebe“ (vgl. II. XVIII 23 ff., 81; XXIV 129).

3) 1) Literatur: Nägelsbach „Homerische Theologie“ (vgl. b 3, Anm. 1), § 169—171; Paulsen „Ethik“ II, S. 157 ff.; Schmidt „Ethik“ II, S. 355 ff.; Schneidewin (vgl. b 3, Anm. 1) S. 200 ff.

2) Vgl. die zwei jüdischen Rachegebete von Rhenaiä, Zeile 7—9, bei Deissmann „Licht vom Osten“ (vgl. a 6, Anm. 22), S. 318.

3) Der Verzicht auf eigene Rache und ihre Übertragung auf Gott (Paulus, Röm. 12, 19), also den Fluch, darf man hierbei nicht durchgängig als einen Fortschritt in dieser Entwicklung bezeichnen, denn oftmals veranlaßt ihn nur die eigene Ohnmacht, vgl. die antiken Fluchtafeln.

4) 1) Literatur: Schneidewin (vgl. b 3, Anm. 1) S. 174.

gierde (*Thucyd. II 37, 2; Lys. orat. VII 18*), Schadenfreude (*Hesiod. op. 701*) und Neid (*Hesiod. op. 23; Pindar. Ol. I 47*) sind charakteristisch für den Nachbar; nicht Hilfe sondern Abweisung hat man von ihm zu erwarten (*Hesiod. op. 400*), und Feindschaft gilt als die übliche Folge der Nachbarschaft (*Plato, leg. p. 843b; Demosth. orat. 55 πρὸς Καλλιλλέα*), so daß der Ausdruck οὐδὲν γειτονίας χαλεπώτερον zum Sprichwort wird (*Aristot. Rhet. II 11*). Diese Auffassung war bei den Römern (trotz *Cicero, de off. I 18, 59*) nicht weniger verbreitet als bei den Griechen. Wie hätte sonst das Wort rivalis, das den Wassernachbar bezeichnet (*Gellius XIV 1, 4*), die Bedeutung Nebenbuhler (*Hor. a. p. 444*) annehmen können?² oder warum würde sonst Cato (*de re rust. IV*) ausdrücklich zu guter Nachbarschaft raten und Columella (*de re rust. I 3*) vor schlechter warnen?

5. Die Fremden.¹ Die Mahnung des Hebräerbriefes „Der Gastfreundschaft vergesset nicht“ (*13, 2 vgl. Röm. 12, 13*) hat zwar stets Gültigkeit, aber veranlaßt ist sie durch die besonderen Verhältnisse früherer Zeiten, in denen man enger als heute mit der Heimat verwachsen war und fern von ihr der Hilfe anderer bedurfte. Denn ursprünglich war jeder außerhalb seiner Sippe und seines Stammes recht- und schutzlos und wurde in fremdem Lande als Feind behandelt (*vgl. Odysseus bei den Cyklopen [Od. IX 272 ff.] und in der von ihm nicht erkannten Heimat [Od. XIII 228 f.]; ferner die Gewohnheit der Phäaken [Od. VI 120, VII 32] und die Sitte der Taurier [Eurip. Iphig. T. 38 ff., Goethe, Iph. 102 ff.]*). Aber Verkehr und Handel — man denke an die *δημιουργοί* — konnten nur entstehen und sich entwickeln, wenn dieses grundsätzlich feindselige Verhältnis aufgegeben und der Fremde je nach seiner Gesinnung und Absicht verschieden gewertet wurde. Diese Entwicklung läßt sich noch aus der Sprache erkennen. Denn *hostis* und *ξένος* bezeichnen ebenso wie »Gast« ursprünglich den Fremden (*Cic. de off. I 12, 37; Hesiod. op. 225; Thomasins „Welscher Gast“*), dann aber nehmen sie eine engere Bedeutung an — »Gastfreund« das griechische und deutsche Wort, »Landesfeind« das lateinische — und treten die entgegengesetzte Spezialisierung ihrer Grundbedeutung an andere Wörter ab (*hospes, ἐχθρός, Feind*).

Wie alle menschlichen Verhältnisse war auch die Gastfreundschaft, deren Pflege im beiderseitigen Interesse lag (*Od. I 176 f.*), schon bevor sie gesetzlich geregelt wurde (*Od. XVI 427; Plato, leg. p. 879d—e und die Stellung der πρόξενοι*, durch den Brauch geheiligt (*Od. XIV 56*) und stand unter dem Schutze der Götter, besonders des *Ζεὺς ξένιος* (*Od. VI 207, IX 176, 270, XIV 57, 283; Plato, leg. p. 729c; V Mose 10, 19*). So erschien, wer sie verletzte, als Frevler (*Od. XIV 401 ff., XXI 28; Hesiod. op. 327; Aeschyl. Sept. 605; Xenoph. Anab. III 2, 4*) und mußte harter Strafe gewärtig sein (*Il. III 351 ff., XIII 624; Eurip. Hec. 1247; I Mose 19, 4 ff.*)², dagegen durfte, wer sie treulich übte, reichen Lohn erwarten (*Ovid. met. VIII 690 ff.*). Sie galt ebenso dem geringsten Manne (*vgl. Odysseus bei Alkinous [Od. VII 167 ff.] und bei Eumäus [Od. XIV 45 ff.]*) wie dem Fürsten (*vgl. Telemach bei Nestor [Od. III 345 ff.] und bei Menelaus [Od. IV 59 ff.]*), und sie bot dem Fremden außer Erquickung (*Il. VI 216; Od. IV 48 ff., VI 209, VII 167 ff., XIX 317*), mit der sie rechtskräftig wurde (*Il. XXI 76; Od. XXI 35*), und Geschenken (*Il. VI 218; Od. IV 589 ff., IX 267, XI 350, XV 52, XIX 239, 241, XXIV 273*) auch Schutz (*Od. XVI 61 ff., 87, 221 ff.; Caes. b. g. VI 23, 9; I Mose 19, 8; Richter 19, 23*) und Begleitung (*Od. XIII 211, XIV 517,*

2) Vgl. H. Nissen „Italische Landeskunde“ I, Berlin 1883, S. 301; Th. Zielinski „Die Antike und wir“, übersetzt von Schoeler, Leipzig 1905, S. 35.

5. 1) Literatur: Curtius „Die Gastfreundschaft“ (vgl. a 6, Anm. 1), S. 203; Finsler „Homer“ (vgl. a 4, Anm. 8), S. 366f.; Ed. Meyer „Geschichte des Altertums“, Bd. I, erste Hälfte, 3. Aufl., Stuttgart 1910, S. 71f.; Nägelsbach (vgl. b 3, Anm. 1), § 198—201; Rausch (vgl. a 1, Anm. 1), S. 166 und „Die Gastfreundschaft im Altertum“ in Deutsch-evangelischen Blättern 1906, Juniheft; Schmidt (vgl. a 1, Anm. 1) II, S. 325ff.; v. Wilamowitz (vgl. b, Anm. *), S. 38.

2) Vgl. die Beispiele aus anderen Literaturen bei O. Dähnhardt „Natarsagen“, Bd. II, Leipzig 1909, S. 123—153.

XV 80), und alles dieses nicht nur dem Fremden, sondern, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, auch dem verhaßten Feind (vgl. den Wälsen Siegmund bei Hunding in R. Wagners *Waldküre Akt I* und C. F. Meyers Gedicht „Die Füße im Feuer“).kehrte der Freund in die Heimat zurück, so entstand eine erbliche Gastfreundschaft zwischen beiden Familien (*Il. VI 215 ff.*; *Od. I 175. 187. XVII 522*; *Tacit. Germ. c. 21*; Freytag „*Ahnen*“ Bd. I Ingo c. 1), blieb er dauernd im gastlichen Haus¹, so trat er oft in ein freies Dienstverhältnis zum Herrn (vgl. *Phoenix zu Peleus [Il. IX 479 ff.]*, *Patroklos zu Achill [Il. XXIII 84 ff.]*, *Demaratus zum Perserkönig [Herod. VII 104]*).

Auf diese Weise trug die Gastfreundschaft, die, aus Egoismus und dem Gefühl der Verpflichtung (*Od. IV 33. XXIV 286*) hervorgegangen³, sich schon frühzeitig unter göttlichen Schutz gestellt hatte, wesentlich bei zur Erziehung der Menschheit, da sie ja den einzelnen zur Überwindung der Selbstsucht und zur Anerkennung höherer Gesetze zwang. Daher sah man mit Recht in ihrer Übung eine Zierde des Helden (*Il. VI 15*; *Od. XIX 239 f.*; *Hiob 31, 32*) und ein Zeichen der Gesittung (*Od. VI 120. XVIII 85 ff.*; *Xenoph. Mem. II 1, 14* [dagegen *Xenoph. Anab. VI 4, 2. VII 5, 13*]; *Polyb. IV 20, 1*). Vor allem durften die Athener, die einzelnen Bewohner (so *Miltiades [Herod. VI 34 f.]*) wie die ganze Stadt, den hohen Ruhm der Gastlichkeit für sich beanspruchen (*Soph. OC. 260 ff., 633*; *Thucyd. II 39, 1*). Denn sie beherbergten viele fremde Kaufleute (*Xenoph. de vect. III 12*), Gewerbetreibende und Gelehrte (so *Anaxagoras, Herodot, Metrodor [Cic. Tusc. V 37, 109]*) vorübergehend oder dauernd (Metöken) in ihren Mauern und gewährten, wie in der Neuzeit England, den Vertriebenen eine Freistatt, den Bedrängten Schutz und Hilfe (*Thucyd. II 37, 3*; *Xenoph. Hell. IV 5, 45*), stolz auf ihres Ahnhern Theseus Gastlichkeit gegenüber Ödipus und Adrast (*Soph. OC. bes. v. 630 ff.*; *Eurip. Suppl. bes. v. 188 f. 349 ff.*). Gewiß werden sie dabei auch an ihren eigenen Vorteil gedacht haben. Doch wer möchte darin eine Schmälerung ihres Ruhmes sehen oder gar ihnen dies zum Vorwurf machen?, wo ja selbst die vorn zitierte christliche Mahnung „Vergesst der Gastfreundschaft nicht“ mit den Worten begründet wird „denn durch sie haben etliche ohne ihr Wissen Engel beherberget“. Wer diese Mahnung gab, mag sich an Erzählungen erinnern haben wie die vom Besuche Jahwes und der Engel bei Abraham (*I Mose 18, 1 ff.*) und Lot (*I Mose 19, 1 ff.*) oder Jupiters und Merkurs bei Philemon und Baucis (*Ovid. met. VIII 618 ff.*), aber indem er diese Mahnung so nachdrücklich gab, zeigte er, daß er nicht nur den Nutzen, sondern auch die sittliche Bedeutung der Gastfreundschaft erkannt hatte. Wie diese in der Vergangenheit die Gesittung der Menschheit durch Schaffung des Völkerrechtes förderte und der Ausbreitung des Christentums durch die Pflege verwandter Gedanken (*Ev. Matth. 25, 35 ff.*) vorarbeitete⁴, liegt klar vor Augen; welche Aufgabe ihr in der heutigen modifizierten Form für die Gegenwart und Zukunft zu erfüllen bleibt, läßt sich unschwer erraten.

6. Die Schutzflehenden.¹ Als sich Priamus, um Hektors Leiche auszulösen, in Achills Zelt begibt, weiß er sich vor jeder Gewalttat sicher; denn als Flehender steht er unter dem Schutze des Zeus und ist unantastbar (*Il. XXIV 158. 187. 570. 586*). *Ζεὺς ἰκετήσιος*, der Hort der achtbaren Bittenden und Bedürftigen (*Od. VII 165. IX 270. XIII 213*), beschützt jeden, der Hilfe suchend sich mit vertrauensvoller Bitte an einen anderen wendet (*ἰκέτης* zu *ἰκέομαι*), mag ihn, wie Odysseus, unverschuldetes Leid getroffen haben (*Od. V 445 ff., VI 145 ff.*), oder, wie Epigenes

3) v. Wilamowitz (vgl. b, Anm. *), S. 38—41 leitet sie dagegen aus der Religion her.

4) Vgl. W. Heitmüller „Gastfreundschaft“ in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (vgl. a 6, Anm. 1), Bd. II (1910), Sp. 1134f.

6. 1) Literatur: F. Engel „Ethnographisches zum Homerischen Kriegs- und Schützlingsrecht“, Teil III, Progr. G. Passau 1906; Finsler (vgl. a 4, Anm. 8), S. 369f.; Nägelsbach (vgl. b 3, Anm. 1), § 199; Schmidt (vgl. a 1, Anm. 1) II, S. 283ff.

(*Il. XVI 573*), Patroklos (*Il. XXIII 85*), Theoklymenus (*Od. XV 273*), Adrast (*Herod. I 35*) und andere Helden (*Il. II 661ff.*), die Rache verfolgen, oder wie des Hegetorides Tochter, die Knechtschaft bedrücken (*Herod. IX 76*); mag er bittend die Knie des Retters umfassen (*Il. XXI 68, XXIV 465. 478, Od. V 147, XIV 276; Herod. IX 76, Eurip. Suppl. 165. 272. 277*) oder flehend die Hände vorstrecken (*Thucyd. III 58, 3. 66, 2. 67, 5*) oder ihm mit Zweigen und Bitten nahen (*Soph. OR. 3; Eurip. Suppl. 10. 32. 102; Ovid. met. XI 279*). Erhörung wird dem feierlich Flehenden durch die Aufforderung, sich zu erheben (*Il. XXIV 515, Od. VII 163; Soph. OR. 143, OC. 276; Thucyd. I 126, 11*) und die Binden aufzunehmen (*Soph. OR. 143; Eurip. Suppl. 359*). Gilt es auch für ruchlos und grausam, ihn abzuweisen oder gar, wie Achill² den Lykaon (*Il. XXI 64ff.*), zu töten (*Il. XXI 136; Thucyd. III 58 3; Plato, leg. p. 730a*), so schuldet ihm der Angeflehte zunächst doch nur Schonung und Pflege in augenblicklicher Not (*Od. VI 178f. 192f. 206f.*) und Schutz vor Auslieferung (*Herod. I 159*); was darüber hinausgeht, wie Erfüllung eines weiteren Wunsches (*Il. XXIV 501ff.*), fernere Unterstützung (*Od. VII 151ff.*), Hilfe gegen einen Dritten (*Herod. VI 108; Soph. OC. 656ff.; Eurip. Suppl. 262. 369ff.*) kann abgelehnt werden (*Thucyd. I 24, 7*), wird aber dem Schutzflehenden, der sich auf die Götter beruft, eher gewährt als dem, der ohne feierliche Anrufung der Himmlischen mit schlichten Worten bittet (*Herod. V 51*).

7. Die Verstorbenen¹. Die Bestattung ist das Ehrenrecht der Toten (*Od. XXIV 190*) und neben der Blutrache die Pflicht der Überlebenden (*Soph. El. 1138ff.; Lys. or. XIII 45*)² unabhängig von dem Seelenglauben und den Jenseitsvorstellungen, die nur ihre Form bestimmen. Um diese Pflicht zu erfüllen, fährt Priamus mit reichem Lösegeld furchtlos in das Lager der Griechen (*Il. XXIV 322ff.*), verfeindet sich Teukros mit den Atriden (*Soph. Ai. 1047ff.*), opfert Antigone ihr Leben (*Soph. Antig. 72*). Wer, wie die athenischen Feldherren nach der Schlacht bei den Arginusen (*Xenoph. Hell. I 7*), nicht für das Begräbnis der Toten sorgt oder, wie die Thebaner nach dem Zug der Sieben (*Eurip. Suppl. 18*), sie nicht zur Bestattung herausgibt, verdient sich den Zorn der Götter (*Il. XXII 358; Od. XI 73; Soph. Ant. 1070ff.*) und muß dafür büßen. Selbst gegenüber dem Feinde besteht diese Verpflichtung (*Herod. IX 79; Eurip. Suppl. 311; Thucyd. IV 98, 7*), außer in der ältesten Zeit. Damals ließ man — jedoch nicht immer (*Il. VI 417ff.*) — seinen Feind unbestattet liegen (*Od. XXIV 187*), den Vögeln und Hunden zum Fraß (*Il. I 4, XI 453, XXII 354; Soph. El. 1488*), um ihm bis zum äußersten zu schaden und die letzte Ehre zu rauben (*Il. XI 453f., XXII 335f., XXIII 183; Soph. Ai. 1177*). Ein Krieger und ein Held wie Hektor, der diese Ehre nicht missen konnte, mußte deshalb den Todfeind bitten, seine Leiche den Freunden auszuliefern (*Il. VII 79f., XXII 338ff.*). In fortgeschritteneren Zeiten ging der Ehre des Grabes, aber nur des in heimischer Erde — freilich damit auch der Pflege nach dem Tode, also des Kultus — einzig der Verräter verlustig (*Il. II 393; Thucyd. I 126, 12. 138, 6; Xenoph. Hell. I*

2) Odysseus' ähnliche Unerbittlichkeit gegenüber Leiodes (*Od. XXII 310ff.*) mildert in ihrer Härte der Dichter durch die anschließende Erzählung von seiner Nachsicht gegen Phemios und Medon (*Od. XXII 330ff.*).

7. 1) Soweit das Verhältnis zu den Verstorbenen im Unsterblichkeitsglauben und Totenkult Ausdruck findet, bleibt es hier außer Betracht.

Literatur: A. Chudzinski „Tod und Totenkult bei den alten Griechen“, Gütersloh 1907; H. Dragendorff „Grabschmuck und Totenkult der Griechen“ im Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts, Frankfurt a. M. 1907, S. 37—68; Finsler (vgl. a 4, Anm. 8), S. 463ff.; Friedländer (vgl. b 3, Anm. 21) III, S. 129ff.; A. Mau „Bestattung“ in Pauly-Wissowa „Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft“, Bd. III, Sp. 331ff.; E. Pernice „Tod und Bestattung bei den Griechen und Römern“ in Gercke-Norden „Einleitung in die Altertumswissenschaft“, Bd. II, Leipzig 1910, S. 58ff.; E. Rohde „Psyche“, 2 Bde., 6. Aufl., Freiburg i. Br. 1910; Schmidt (vgl. a 1, Anm. 1) II, S. 97ff.

2) Sind keine Überlebenden da, so verschaffen die Götter dem Toten sein Recht; daher bestatten sie Niobes Kinder (*Il. XXIV 612*) und schmücken Eetions Grab mit Blumen (*Il. VI 420*).

7, 22); doch wirkte auch hier religiöser Einfluß allmählich mildernd (*Thucyd. I 134, 4*), gleich als sühne der Tod jede Schuld. Neben dieser allgemeinen Hochschätzung der Bestattung steht ihre Verachtung durch den aufgeklärten Philosophen, der, weil ihm der Körper und seine Ehre nichts gelten, sich um die Bestattung seines Leibes nicht sorgt (*Plato, Phaedo p. 115c-e; Cic. Tusc. I 43, 102 ff.*).

Die Pflicht der Überlebenden besteht darin, dem Toten unter Fernhaltung aller ihm nicht Lieben (*Soph. Ai. 1393 ff.*) Augen und Mund zu schließen (*Od. XI 426, XXIV 295; Plato, Phaedo p. 118a; Verg. Aen. IX 487*), ihn zu baden, salben (*Il. XVI 669, XVIII 350 ff., Od. XXIV 44. 189; Plato, Phaedo p. 115a; Verg. Aen. VI 219, IX 487*) und auszustellen (*Od. XXIV 45; Thucyd. II 34, 2; Plato, Phaedo p. 115e*), die Totenklage anzustimmen (*Il. XVIII 29 ff. 354, XIX 284 ff., XXIV 721 ff.; Od. XXIV 58 ff. 190; Thucyd. II 34, 4*) — der sich Griechen (*Plut. Sol. c. 21*) und Römer (*Cic. de leg. II 23, 59*) im Gegensatz zu den Germanen (*Tacit. Germ. c. 27*) oft zu sehr hinzugeben pflegten — sich die Haare zu scheren (*Il. XXIII 46. 135 ff.; Od. IV 9, XXIV 46*) und dem Toten eine Locke zu opfern (*Il. XXIII 135 f. 141; Aesch. Choeph. 5; Soph. Ai. 1174, El. 52*).³ Hierauf folgt die Darbringung der Spenden (*Il. XXIII 218 ff.; Soph. Antig. 430 f.*), das Begraben (*Soph. Antig. 256. 429; Eurip. Suppl. 757; Plato, Phaedo p. 115e*) oder Verbrennen (*Il. XXIII 222 ff., XXIV 787; Cic. Tusc. I 35, 85; Tac. Germ. c. 27, ann. II 73*) der Leiche und die Beisetzung der Gebeine in heimischer Erde (*Il. VII 334 f.; Soph. El. 760; Thucyd. I 138, 6; Tacit. ann. II 75, III 4; dazu vgl. H. Heines Gedicht „Die Grenadiere“*), wobei in einer Rede die Verdienste des Verstorbenen dargelegt werden (*Eurip. Suppl. 857 ff.; Thucyd. II 34 ff.; Tacit. ann. III 5*). Zum Schlusse wird ein Hügel aufgeschüttet (*Il. VII 86, XXIII 245 f., XXIV 798; Od. XI 75; Verg. Aen. VI 232*) und ein Erinnerungszeichen errichtet (*Il. XVI 457; Od. IV 584, XI 77, XII 14 f.; Herod. VII 225*). Ist die Leiche nicht zur Stelle, so veranstaltet man ein Scheinbegräbnis (*Thucyd. II 34, 3*) und erbaut ein Kenotaph (*Od. IV 584; Vergil. Aen. III 304, VI 505; Ovid. met. XI 429*); findet man irgendwo eine unbedeckt liegen; so bestattet man sie wenigstens symbolisch (*Hor. carm. I 28, 23. 36*), wie Antigone ihren Bruder Polyneikes (*Soph. Antig. 246. 429 ff.*).

Mit der Zeit wurden die Reden und Erinnerungszeichen wie die ganze Bestattung, in Rom besonders auch der Leichenzug (*pompa, Hor. sat. I 6, 44. epist. I 7, 5; Tacit. ann. II 73. III 5*), immer prunkvoller (*Eurip. Troad. 1250*), so daß Solon (*Plut. Sol. c. 21*) und das Zwölftafelgesetz (*Cic. de leg. II 23, 59 ff.*) dagegen einschränkten, aber ziemlich erfolglos. Denn die Verbote mußten öfters erneuert werden, und die athenischen Grabmäler vom Ende des fünften Jahrhunderts und aus dem vierten auf dem Eridanosfriedhof vorm Dipylon und die römischen der Kaiserzeit an der Via Appia zeigen ähnlich wie die modernen auf dem cimitero monumentale zu Mailand, aber verschieden von den altgermanischen (*Tacit. Germ. c. 27*), daß man in ihnen nicht nur die Erinnerung an die Abgeschiedenen — diese freilich oft in sehr sinniger Weise und mit feiner Empfindung — wachhalten, sondern auch deren Bedeutung und vor allem den eigenen Reichtum anderen vor Augen führen wollte.

In den verschiedenen Zeiten und Kreisen, in denen der Glaube an eine Fortexistenz der Seele im Jenseits, an ihre vorübergehende Rückkehr ins Diesseits und an ihre meist feindselige Macht gegenüber Mitmenschen und Nachkommen herrschte, wurden den Toten bei der Bestattung auch Sklaven, Pferde, Hunde und Waffen nachgesandt (*Il. XXIII 171—175; Od. XI 74*), Gaben ins Grab gelegt (*Verg. Aen. VI 233 [dazu vgl. Norden]*)⁴, später auch Opfer dargebracht (*Il. XXIV 595; Od. X 521—26. XI 29—33; Aeschyl. Choeph. 21. 87; Soph. El. 52*), ihre Gräber geschmückt

3) Dies ist ein Rudiment des alten Menschenopfers (nach Wieseler und Rohde).

4) Über die Grabbeigaben orientieren die Ausgrabungen besser als die Literatur (vgl. Dragendorff [Anm. 1], S. 52 ff.).

(*Soph. El. 895*; *Xenoph. Mem. II 2, 13*; *Thucyd. III 58, 3*) und allgemein harte Worte über sie ängstlich gemieden (*Plut. Sol. c. 21*, dazu vgl. *Thucyd. II 45, 1* und den Spruch *de mortuis nil nisi bene*). Diese Bräuche erhielten und erhalten sich, wenn auch in abgeschwächter oder veränderter Form, aus einer gewissen Pietät auch da, wo der ihnen zugrunde liegende Glaube längst geschwunden ist (vgl. den Brief des Leonides an seinen Vater Kleon⁵ [abgedr. in Wilamowitz' Griechischem Lesebuch II S. 397, Zeile 17]).

d) Der Mensch im Verhältnis zum Vaterland und zum Staat.*)

1. Die Liebe zur Heimat und zum Vaterland¹. Schon Tacitus' Worte, nur wer in Germanien geboren sei, fände wohl an diesem reizlosen und unwirtlichen Lande Gefallen (*Germ. c. 2*), verbieten, was sonst Homers und Gottfried Kellers Dichtungen (*Il. III 244. V 687*; *Od. I 57f. IX 27—36*; Keller „An das Vaterland“⁴) nahelegen, in der Liebe zur Heimat eine spezifisch griechische und schweizerische Empfindung zu sehen. Vielmehr kennen wohl die meisten Völker und Menschen dieses Gefühl, nur geben sie ihm einen nach Art und Grad verschiedenen Ausdruck. Odysseus (*V. 151ff.*), die Phokäer (*Herod. I 165*) und die Schweizer (*G. Keller „Der grüne Heinrich“ IV S. 106*) verzehren sich in der Fremde vor Heimweh²; die Deutschen erfüllt der Gedanke an die Heimat mit stiller Wehmut (*Hölderlin „Rückkehr in die Heimat“*; *Chamisso „Schloß Boncourt“*; *Freiligrath „Die Auswanderer“*; *Storm „Die Stadt“*); die Athener (*Il. II 547f.*; *Herod. VIII 55*; *Soph. Ai. 202*), Gallier (*Caes. b. g. VI 18, 1*) und Germanen (*Tacit. Germ. c. 2*) ja selbst die Römer (*Verg. Aen. XII 823*)³ beseelt der Wunsch und Glaube, dem Heimatboden entsprossen zu sein.

Vielfach geht jedoch dies zarte Gefühl in einem verwandten, aber umfassenderen und kräftigeren auf, der Liebe zum Vaterlande. Der antike Mensch, der das Vaterland höher wertet als die Familie (*Il. VI 441ff.*; *Plato, Crito p. 51a—c*; *Lysias, or. XXI 23f.*; *Cic. de re publ. VI 16, de off. I 17, 57f.*) kennt wie unsere Vorfahren⁴ kein größeres Unglück als jenes meiden zu müssen (*Od. XVI 381*; *Eurip. El. 1314f.*, *Phoen. 388*; *Herod. VIII 61*; *Cic. pro Sest. XXII 49*; *Ovid. trist. I 3, 89*; *Seneca, dial. XII 6, 2*), keine größere Verworfenheit als seiner zu vergessen (*Hor. c. III 5, 5ff.*). Deshalb nimmt Alcibiades zu sophistischen Deutungen seine Zuflucht, um dem unausgesprochenen aber offensichtlichen Vorwurf der Lazedämonier zu begegnen, er besitze keine Vaterlandsliebe (*Thucyd. VI 92*; vgl. *Tac. ann. I 58*). Nur wer scherzt wie Hermes (*Aristoph., plut. 1152*) oder wen unverdiente Not dazu zwingt wie Teuker (*Cicero, Tusc. V 37, 108*; *Hor. carm. I 7, 21ff.*), huldigt dem Gedanken, daß, wo es uns gut gehe, unser Vaterland sei. Die kosmopolitisch gesinnten Philosophen, die nach diesem Worte lebten und es auf ihre Fahne schrieben (*Cic. Tusc. V 37, 107f.*), entfernten

5) Dazu vgl. v. Wilamowitz-Moellendorf „Reden und Vorträge“, 2. Aufl., Berlin 1902, S. 252, Anm. 1.

*) Altsprachlicher und Geschichtsunterricht können sich hier gegenseitig in hohem Maße fördern, besonders wenn letzterer nach den Vorschlägen H. Wolfs erteilt wird, vgl. dessen „Angewandte Geschichte“, Leipzig 1910; außerdem vgl. die von mir in dem früher erschienenen ersten Teil dieser Abhandlung S. 9, Anm. 27 zitierte Literatur, ferner W. Knoegel „Alte Geschichte und Gegenwart“ in Berufliche Streifzüge, Gotha 1910, S. 87ff., und R. Pöhlmann „Das klassische Altertum in seiner Bedeutung für die politische Erziehung des modernen Staatsbürgers“ in Aus Altertum und Gegenwart, 2. Aufl., München 1911, S. 1—51.

1. 1) Literatur: aus der unter a 1, Anm. 1 genannten besonders: Geyer S. 71; Paulsen II, S. 194ff.; Schmidt II, S. 220ff., 261ff.; ferner Schneidewin (vgl. b 3, Anm. 1) S. 210ff., bes. S. 217ff.

2) »Heimweh« ist — wie »anheimeln« — ein schweizerisches Wort; die damit bezeichnete Krankheit wird 1688 zum erstenmal beschrieben und benannt (vgl. F. Kluge, Zeitschr. f. deutsche Wortforschung II (1902) 234; derselbe „Unser Deutsch“, 2. Aufl., Leipzig 1910, S. 53).

3) Die Trojanersage ist, wie der Kult zeigt, ja nur ein aufgepropftes Reis.

4) Die Grundbedeutung des Wortes »Elend« ist »anderes, fremdes Land«.

sich also damit ebenso weit von der Anschauung ihrer Volksgenossen (*Lys. orat. XXXI 6*), wie sie mit ihrem Egoismus hinter dem sittlichen Empfinden Goethes und Schillers zurückbleiben, die dort ihr Vaterland sehen, wo sie nutzen oder beglücken (*Goethe „Wilhelm Meister“, Wanderjahre III 12 Ende; Schiller „Huldigung der Künste“ v. 140*).

Dem Schwinden der Vaterlandsliebe bei den Kosmopoliten steht ihre Übertreibung gegenüber, wie sie einerseits im Chauvinismus und Partikularismus, andererseits in der Beugung des Rechtes zutage tritt. Während Homer die Trojaner zwar im Gegensatz zu den Hellenen aber doch ohne Geringschätzung darstellte, betrachteten besonders die Athener, als sie sich ihrer geistigen Überlegenheit über andere Völker bewußt wurden, diese Barbaren, entsprechend unserer früheren Beurteilung der Japaner, Chinesen und Australier, mit ausgesprochener Verachtung (*Soph. Ai. 1264. 1292; Aristotel. pol. p. 1252b 7*), bis in der hellenistischen Zeit durch die genauere Kenntnis fremden Volkstums und durch den Ausgleich zwischen griechischer und orientalischer Kultur der nationale Dünkel allmählich wieder schwand.⁵ Neben diesem übertriebenen Nationalgefühl beherrschte die meisten Griechen, am wenigsten noch die Athener (*Herod. VII 139. VIII 2*) und Platäer (*Thucyd. III 54, 3. 58, 4*), zu allen Zeiten eine engherzige und kurzsichtige Vaterlandsliebe, die die einzelnen Staaten aus Angst vor dem Verlust ihres Prestiges oder gar ihrer Selbständigkeit nur selten zu einem gemeinsamen Handeln kommen ließ und, wenn auch nicht allein, sie erst den Persern (*Thucyd. III 17; Xenoph. Hell. IV 8, 12ff. VI 3, 12; Demosth. III Phil. § 71*), dann den Mazedoniern, schließlich den Römern auslieferte. Eine andere mögliche Begleiterscheinung der Vaterlandsliebe ist die Rechtsverletzung aus Liebe zum eigenen Staate, also aus Patriotismus.⁶ Denn so lange der Grundsatz „Macht geht vor Recht“ (*Goethe, Faust II 5 v. 11184*) in seiner Formulierung für die politischen Verhältnisse als *right or wrong: my country* (*Thucyd. I 76. II 63. V 105, 2; Plato, polit. p. 338c*), obschon er den sittlichen Geboten widerstreitet, ebensowenig wie die politische Lüge (*Soph. Phil. 109; Thucyd. I 90, 3ff.; Demosth. XX 74*) aus dieser unvollkommenen Welt wird verbannt werden können, besteht die Gefahr, daß auch da nach ihm vorgegangen wird (*Thucyd. V 105, 4; Xenoph. Hell. V 2, 32*), wo keine politische Notwendigkeit vorliegt oder gar die Existenz des Staates auf dem Spiele steht.⁷ So sind Chauvinismus, Partikularismus und Beugung des Rechtes die Klippen, vor denen jeder, der sein Vaterland wahrhaft liebt, sich ebenso hüten muß wie der Philosoph, dem das Wohl der ganzen Menschheit am Herzen liegt, vor einem phantastischen Kosmopolitismus.

Wer frei von falschem Patriotismus, sentimentaler Schwärmerei und versteckter Selbstsucht das Vaterland liebt, fühlt sich ihm, das ja als Staat dem einzelnen Existenz und Wirken erst ermöglicht (*Soph. Ant. 189f.; Plato, Crito p. 50d; Demokrit. fr. 252 D; Aristot. pol. p. 1253a 1ff.⁸; Schiller, Tell II 2 v. 924*) so zu Dank verpflichtet (*Cic. pro Planeio 33, 80. de re publ. I 4, 8; Hoff-*

5) Vgl. W. H. Jones „Greeks and Foreigners“ in *The Classical Review* XXIV (1910) S. 208f.; U. Wilcken „Hellenen und Barbaren“ in *Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.* XVII (1906) S. 463ff.; ferner J. Kaerst „Geschichte des Hellenistischen Zeitalters“ I, Leipzig 1901, S. 400ff., und v. Wilamowitz (vgl. b Anm. *) S. 142.

6) Vgl. Fr. Paulsen „Politik und Moral“ in *Gesammelte Vorträge und Aufsätze zur Ethik und Politik*, Berlin o. J., II S. 1—31; und H. Wolf (vgl. oben d, Anm. *) S. 194ff. Abschließend wird das Thema »Politik und Moral« wohl besser im Geschichtsunterricht behandelt.

7) In jedem Fall den Staat mit dem Maßstab der Privatmoral zu messen und nach ihr das politische Handeln zu bestimmen, ist nicht nur töricht und gefährlich (*Demosth. XV 25ff.*), sondern auch unsittlich. Denn der Bestand des Staates steht höher als die sittlichen Bedenken der einzelnen (*Soph. Phil. 66f.*): *salus populi suprema lex* (*Cic. de leg. III 3, 8*). Doch ist es auch für den Staat immer wünschenswert, nicht bloß die Macht, sondern auch das Recht auf seiner Seite zu haben (*Thucyd. VII 18, 2; Xenoph. Hell. V 4, 1*).

8) Vgl. E. Meyer „Geschichte des Altertums“ (vgl. c 5, Anm. 1) S. 11.

mann v. Fallersleben „Mein Vaterland“), daß er freudig die eigene Kraft in seinen Dienst stellt und Gut (*Demosth. de corona* § 113) und Blut für seine Ehre und Wohlfahrt opfert (*Plato, Apol. p. 28e; Demosth. de cor. § 205; Cic. de off. I 17, 57; Goethe, Hermann und Dorothea IV 95*). So darf der wahre Patriot Bismarcks Bekenntnis „Im Dienste des Vaterlandes gehe ich auf“ (*Patriae inseruendo consumidor*) auch für sich in Anspruch nehmen und den Tod in diesem Dienste für den schönsten und ehrenvollsten halten (*Il. XV 496. XXIV 215f.; Tyrtaeus VIII 1 B—Cr.; Cic. de off. I 17, 57; Hor. carm. III 2, 13*). Wer dagegen das Vaterland im Stiche läßt oder gar verrät, verwirkt mit dem Leben auch alle Ehren (*Soph. Antig. 198ff.; El. 1488 [Od. III 256ff.]; Thucyd. I 138, 6; Xenoph. Hell. I 7, 22*) und ist wie Ephialtes gebrandmarkt für alle Zeiten.

2. Die Teilnahme am politischen Leben.¹ Thukydides legt dem größten athenischen Staatsmann das stolze Bekenntnis in den Mund „Nur wir Athener sehen in dem Bürger, der sich um politische Angelegenheiten nicht kümmert, nicht allein ein ruhliebendes (*ἀνυράγμων*) sondern ein unnützes (*ἀχρηϊός*) Glied des Staates“ (*II 40, 2*). Mit diesen Worten gibt er der Anschauung Ausdruck, die das griechisch-römische Altertum in seinen nationalgesinnten Männern eigentlich zu allen Zeiten beherrschte. Denn diese glaubten, daß der Mensch ein *ζῶιον πολιτικόν* (*Cic. de fin. V 23, 66*) von Natur zur Teilnahme am staatlichen Leben bestimmt sei (*Cic. de re publ. I § 1—12*), und daß keine andere Tätigkeit sich mit ihr vergleichen lasse (*Cic. de re publ. I 3. 7. 13; de off. I 6, 19*) oder rascher zur Unsterblichkeit führe (*Cic. de re publ. VI 13. 16. 26. 29*). Allerdings gab es nicht wenige, wenn auch bei weitem nicht so viele wie heute, die, obschon sie nicht *ἄτιμοι* waren (*Demosth. III Phil. § 42*), doch nur selten oder vielleicht nie aktiven Anteil an den politischen Vorgängen nahmen. Die einen, wie Sokrates² (*Plato, Apol. p. 31c—32a, 35b*) und Plato³ (*epist. VII p. 324b, 325c*), bestimmte dazu der begründete Glaube, daß sie durch den wahrscheinlichen Konflikt mit der herrschenden Partei an der Ausübung ihres eigentlichen Berufes gehindert würden, die anderen veranlaßte ihre Bequemlichkeit und Selbstsucht zur Abkehr vom politischen Leben (*Cic. de off. I 20, 69*). Zu diesen gehörten besonders die Epikureer, die, das Glück in der beschaulichen Muße des Privatlebens und in der politischen *ἀπραξία* findend, schon durch ihren Wahlspruch *λάθε βίωσας* (*Hor. epist. I 10; Ovid. trist. III 4, 25*)⁴ fast jede Beteiligung am öffentlichen Leben verwarfen (*Hor. sat. I 6, 17—45; 90—131*).

Da aber ein jeder an den Segnungen eines geordneten Staatswesens teilhaben will, so ist eine völlige Abkehr von der Politik keinem erlaubt; doch wird, wer den Anstrengungen nicht gewachsen ist oder durch die Konzentrierung seiner Kräfte auf eine andersartige Tätigkeit, für die er sich besonders geeignet glaubt, dem Staate in noch höherem Grade nützen will und kann, besser von einer aktiven politischen Betätigung absehen (*Cic. de off. I 21, 71*) und sich mit der Erfüllung der einzelnen Bürgerpflichten, zu denen auch die Bürgerrechte gehören, und der interessierten Beobachtung der politischen Vorgänge begnügen.⁵ Wer dagegen nicht aus diesen Gründen sondern, was besonders in ruhigen Zeiten und geordneten Verhältnissen häufig der Fall ist (*Tacit. dial. c. 36*), aus Schüchternheit (*Xenoph. Mem. III 7*), Bequemlichkeit oder Egoismus der Politik

2. 1) Vgl. Fr. Naumann „Die Stellung der Gebildeten im politischen Leben“, Berlin-Schöneberg o. J.; Fr. Paulsen „Partei politik und Moral“ in *Gesammelte Vorträge und Aufsätze zur Ethik und Politik*, Berlin o. J., II S. 58—95; Schmidt (vgl. a 1, Anm. 1) S. 233ff.; Schneidewin (vgl. b 3, Anm. 1) S. 209ff., bes. S. 214—216.

2) Vgl. Th. Gomperz „Griechische Denker“ (vgl. a 1, Anm. 1) II S. 93.

3) Vgl. W. Christ „Geschichte der Griechischen Literatur“, 5. Aufl. von Schmid, Bd. I, München 1908, S. 616 Anm. 1; und C. Ritter „Platon“, Bd. I, München 1910, S. 57—63.

4) Von Plutarch gibt es eine Schrift *Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ λάθε βίωσας*.

5) Vgl. O. Weißenfels „Die Bildungswirren der Gegenwart“, Berlin 1901, S. 130—139.

fernbleibt, versündigt sich an dem Staate und an den Mitbürgern, und zwar um so mehr, je reicher sein Wissen und je größer seine Einsicht ist. Denn gerade die Einsichtsvollen und Gebildeten können in erregten Zeiten für die Allgemeinheit von höchster Bedeutung werden, wenn sie durch ihre Teilnahme am Staatsleben das Gute fördern und das Böse verhindern (*Cic. de re publ. I 5, 9*).⁶ Hierzu werden sie aber nur imstande sein, wenn sie schon vor dem Sturme den politischen Fragen Interesse entgegenbrachten und sich um die Handhabung des Staatssteuers bekümmerten (*Cic. de re publ. I 6, 10f.*).

Aus diesen Erwägungen ergibt sich für die dazu besonders Geeigneten die Pflicht, ihre Kraft vorzugsweise in den Dienst des Staates zu stellen, für die anderen das Gebot, an ihrem Platze das Möglichste zu leisten und ihrem Berufe getreulich nachzugehen⁷, doch so, daß sie dabei für Wohl und Wehe der Allgemeinheit ein offenes Auge (*Cic. de re publ. I 7, 12*) und eine offene Hand (*Cic. de off. I 9, 29*) behalten, und wie Sokrates ihre Meinung unverholen aussprechen (*Plato, Apol. p. 32b*) und dem Rufe des Vaterlandes im Kriege und Frieden gewissenhaft und furchtlos folgen (*Plato, Apolog. p. 28e, 32b-d*). Nur müssen sich jene davor hüten, über den allgemeinen Interessen die eigenen zu vergessen (*Plato, Lach. p. 179c, 180b*), diese über den eigenen die allgemeinen (*Cic. de off. I 6, 19; 9, 28f.*). Denn politischer Übereifer und politischer Indifferentismus (*Arist. pol. Athen. c. VIII*) der Bürger sind beide gleich gefährlich für einen Staat. Jedenfalls aber soll, wer über die Erfüllung seiner Pflichten und die Ausübung seiner Rechte hinaus seine Kräfte in den Dienst der Öffentlichkeit stellt, entschlossen sein, unparteiisch (*Il. XVI 387ff.*) und unbestechlich (*Thucyd. II 65, 8*) sich über alle Sonderinteressen zu erheben (*Cic. de off. I 25, 85*) und das Interesse der Gesamtheit am höchsten zu achten (*Demokrit. fr. 252D.*).

6) Vgl. Zeller-Wellmann (vgl. a 4, Anm. 9) S. 300.

7) Vgl. Goethe zu Eckermann am 20. Oktober 1830, S. 598 der Houbenschen Ausgabe.

fernbleibt, versündigt sich an
 sein Wissen und je größer se
 können in erregten Zeiten für
 ihre Teilnahme am Staatsleben
 Hierzu werden sie aber nur i
 Interesse entgegenbrachten un
re publ. I 6, 10f.)

Aus diesen Erwägung
 Kraft vorzugsweise in den Dien
 das Möglichste zu leisten und
 Wohl und Wehe der Allgemein
(Cic. de off. I 9, 29) behalten
Apol. p. 32b) und dem Rufe
 folgen *(Plato, Apolog. p. 28e, 5*
 Interessen die eigenen zu verg
 meinen *(Cic. de off. I 6, 19; 9*
(Arist. pol. Athen. c. VIII) de
 aber soll, wer über die Erfüll
 Kräfte in den Dienst der Öffent
 unbestechlich *(Thucyd. II 65, 8*
 und das Interesse der Gesamthe

6) Vgl. Zeller-Wellmann (y
 7) Vgl. Goethe zu Eckerman

und zwar um so mehr, je reicher
 Einsichtsvollen und Gebildeten
 utung werden, wenn sie durch
 ändern *(Cic. de re publ. I 5, 9).*⁶
 a Stürme den politischen Fragen
 ssteuers bekümmerten *(Cic. de*

ers Geeigneten die Pflicht, ihre
 ren das Gebot, an ihrem Platze
 n?, doch so, daß sie dabei für
 I 7, 12) und eine offene Hand
 nverholen aussprechen *(Plato,*
 len gewissenhaft und furchtlos
 r hüten, über den allgemeinen
 se über den eigenen die allge-
 und politischer Indifferentismus
 h für einen Staat. Jedenfalls
 ng seiner Rechte hinaus seine
 rteilisch *(Il. XVI 387ff.)* und
 erheben *(Cic. de off. I 25, 85)*
fr. 252D.)

chen Ausgabe.



...

...