



Das der Ursprung des Eides bei den Griechen, wie bei allen andern Kulturvölkern, in uralten Zeiten zu suchen sei, würden wir auch ohne das ausdrückliche Zeugnis des Aristoteles¹⁾ annehmen können. Denn schon in der Zeit, welche die homerischen Gedichte schildern, finden wir einen ziemlich ausgedehnten Gebrauch des Eides; nicht nur beim Abschluss aller staatlichen Verträge und Bündnisse, sondern wahrscheinlich auch in der Rechtspflege²⁾, ja sogar in wichtigen Angelegenheiten des Privatlebens wurden Aussagen und Versprechungen durch Eide bekräftigt. Ein typisches Beispiel für die Form dieser Eide und das bei ihrer Ableistung beobachtete Ritual bietet die bekannte Stelle der Ilias (3, 245 ff.),

¹⁾ Metaph. I, 3, 983 b. (Das kosmogonische Princip des Thales ist das Wasser.) *εἰσὶ δὲ τινες οἱ καὶ τοὺς παμπάλαιους καὶ πολλὰ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς ἡσέως ὑπολαβεῖν. Ὡκεανὸν τε γὰρ καὶ Τηθὸν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας καὶ τὸν ὄρμον τῶν θεῶν ἕθωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Σίγυα τῶν ποιητῶν. τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὄρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν.*

²⁾ Vgl. Buchholz, homerische Realien, 2, 1, S. 66 ff. Er setzt den Eid als Beweismittel im gerichtlichen Verfahren ohne Weiteres voraus; doch ist in den angeführten Stellen, namentlich auch Il. 18, 497 ff., ein deutlicher Beleg dafür nicht zu finden. Uebrigens ist eine Geschichte des Eides, zumal nach seiner Form, Auffassung und Anwendung zu den verschiedenen Zeiten, noch nicht vorhanden. Material dazu bietet Lasaulx, Studien des classischen Alterthums, Regensburg 1854, S. 177 ff.

derben stürzte; τοὺς θεοὺς, erklärt der Redner Lykurgos (c. Leocr. 79), οὐτ' ἂν ἐπιорκήσας τις λάθῃ οὐτ' ἂν ἐκφύγοι τὴν ἀπ' αὐτῶν τιμωρίαν, ἀλλ' εἰ μὴ αὐτός, οἱ παῖδες γε καὶ τὸ γένος ἅπαν τοῦ ἐπιорκήσαντος μεγάλοις ἀτυχήμασι περιπίπτει¹⁾.

Als Ergänzung zu diesem Glauben bildete sich schon früh, auf dem Wege ethischer Reflexion, die Anschauung heraus, dass, wie die Frömmigkeit überhaupt, so auch die Eidestreue von den Göttern im Leben oder nach dem Tode belohnt würde. Verheissend und drohend sagt Hesiod (Opp. 280):

ὅς δέ κε μαρτυρήσῃν ἐκὼν ἐπίορκον ἑμύσσει
ψεύσεται, ἐν δὲ δίκῃν βλάβας νήκεστον ἀσπιδῆ,
τοῦ δὲ τ' ἀμαυροτέρῃ γενεῇ μετόπισθε λέλειπται.
ἀνδρὸς δ' εὐόρκου γενεῇ μετόπισθεν ἀμείνων.

und in ähnlichem Sinne heisst es bei Pindar (Ol. 2,65):

ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίσι
θεῶν, ὄττινες ἔχαιρον εὐορκίαις, ἄδακρον νέμονται
αἰῶνα· τοὶ δ' ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνον.

Diese Anschauung trat schliesslich, als Segenswunsch neben dem Fluche, in der Eidesformel selbst zu Tage; so lautet der Schluss des Eides der athenischen Heliasten: καὶ μὲν μοι εὐορκοῦντι πολλὰ καὶ ἀγαθὰ, ἐπιορκοῦντι δ' ἐξώλεια αὐτῶν τε καὶ γένει.²⁾ Zwar tritt die Lehre von der belohnenden Gerechtigkeit der Götter, zumal sie durch die Erfahrung oft genug nicht bestätigt werden mochte, in der national-helle-

1) Liban. 4, 73, 22 Reisk. πᾶς ὄρκος ἐκ τοῦ πρὸς τοὺς θεοὺς φόβου τὴν ἰσχὴν λαμβάνει. Vgl. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie des griech. Volksglaubens, 1857, S. 34 ff. u. 242 ff.

2) Dies wäre wohl das älteste nachweisbare Beispiel einer solchen Fassung, vorausgesetzt, dass die Herstellung durch Fränkel (Hermes 13, 452 ff.) zutreffend ist; vgl. Gilbert, Handbuch der griech. Staatsaltertümer, I², S. 440, 1. — Später findet sie sich regelmässig; so Andoc. de myst. 98. καὶ ἐπειγέσθαι εὐορκοῦντι μὲν εἶναι πολλὰ καὶ ἀγαθὰ, ἐπιορκοῦντι δ' ἐξώλη αὐτῶν εἶναι καὶ γένος., Corp., Jnscri. Graec. 2554, 202. εὐορκοῦντι μὲν ἡμεῖν πολλὰ καὶ ἀγαθὰ, ἐπιορκοῦντι δὲ τὰ ἐναντία.; vgl. 3137, 69 u. 78; 2255, 25; Corp. Jnscri. Att. 2,578. Der oben angeführte Amphiktyonen-eid enthält die Segensformel noch nicht.

nischen Ethik viel weniger hervor als die von der strafenden; doch kann immerhin dies als gewiss gelten, dass der griechische Volksglaube wenigstens zwei Antriebe zur Heilighaltung des Eides dargeboten hat, die Furcht, die ja den Anfang und Grund aller Gottesverehrung im Altertum bildete, und daneben noch die Hoffnung.

So lange nun die althergebrachte Religion mit voller Kraft die Gemüter der Griechen beherrschte, war auch der von ihr sanktionierte Eid zur Not gesichert; denn jene beiden Motive, noch unterstützt durch die Scheu vor bürgerlicher Missachtung¹⁾, waren bei sonst unverdorbenen Sitten wohl geeignet, auch hinsichtlich des Eides, wenngleich nicht wahrhaft sittliches, so doch wenigstens legales Verhalten zu erzielen. Gar bald aber erstand der Volksreligion und mit ihr dem Eide ein anfangs wenig gefährlicher, weil nur in engen Kreisen wirkender, später aber ihre Grundlagen weit hin erschütternder und zerstörender Gegner in der philosophischen Aufklärung. Den ersten entschiedenen Angriff auf den herkömmlichen Volksglauben machte Xenophanes, der Begründer der eleatischen Schule († um 480), und zwar bekämpfte er dessen Polytheismus und bis zur Bildung unsittlicher Mythen ausgearteten Anthropomorphismus zugleich, da er diesen wie jenen mit seiner Idee der Gottheit als unendlich umfassenden Wesens nicht in Einklang zu bringen vermochte. Wohl im Zusammenhange damit verwarf er auch den Eid als Beweismittel: οὐκ ἔστι πρόκλησις αὐτῆ ἀσεβεῖ πρὸς εὐσεβῆ²⁾; er hielt also die aus dem Volksglauben hervorgehenden sittlichen Antriebe nicht mehr für stark genug, um die Menschen vor dem Missbrauch des Eides zu bewahren. Minder scharf war die Polemik des Herakleitos und Empedokles. Ohne die Volksreligion im Ganzen und insbesondere die Vielheit der Götter zu verwerfen, missbilligte der eine vornehmlich die Bilderverehrung

¹⁾ (Aristot.) Rhet. ad Alex. 18, 1432 a, 33 οὐδεὶς ἂν ἐπινοεῖν βούλοιο, φοβούμενος τὴν τε παρὰ τῶν θεῶν τιμωρίαν καὶ τὴν παρὰ τοῖς ἀνθρώποις αἰσχύνην.

²⁾ Nach Aristot. Rhet. 1,15. 1377 a, 19; vgl. Ziegler, die Ethik der Griechen und Römer, S. 260.

und das gebräuchliche Opferwesen, während der andere die über das Wirken der Götter den Menschen gegenüber herrschenden falschen Vorstellungen beklagte und sie durch reinere und geistigere zu ersetzen suchte.¹⁾ Erwähnenswert ist, dass Empedokles sich noch veranlasst sah, in seinem Lehrgedichte die Frevelthat des Meineides als eine der grössten und deren Strafe nach seinen phantastischen Anschauungen als eine der schwersten, die Wanderung nämlich durch andere Klassen von Wesen hindurch²⁾, nachdrücklich hervorzuheben. In ganz schroffen Gegensatz zum Volksglauben aber trat der Begründer der Atomistik, Demokrit. Nicht übernatürliche Wesen, sondern die Atome sind ihm die Ursache alles Seins und Geschehens, aller himmlischen Erscheinungen, wie Blitz, Donner, Kometen, Finsternisse u. a., welche der gewöhnliche Glaube für Kundgebungen höherer Mächte, für Zeichen, Drohungen und Strafen der Götter hält; solche Mächte giebt es in der Welt nicht, sie sind nur Erzeugnisse menschlicher Furcht und Einbildung. Von diesem Aberglauben und von jeder Besorgtheit vor angeblich höheren Gewalten befreit, ohne Aussicht auf Belohnung durch eine Gottheit, ganz auf sich selbst angewiesen, kann der vernünftige Mensch dem höchsten Ziele, seinem eigenen Wohle nämlich, ungestört nachstreben³⁾.

Man sollte meinen, in seiner entgötterten Welt sei kein Platz für den Eid. Leider ist in den Fragmenten seiner Schriften eine Aeusserung über diesen nicht enthalten; doch mag er es absichtlich vermieden haben, sich mit der bestehenden Religion und Ordnung des Gemeinwesens in offenen Widerspruch zu setzen⁴⁾, woraus sich auch erklären würde, dass er gleich den vorhergenannten Denkern wegen seiner Lehrmeinungen

1) Vgl. Zeller, die Philosophie der Griechen, I², S. 556 ff.

2) Vgl. Köstlin, Gesch. der Ethik, Tübingen, 1887, I, S. 193.

3) Vgl. Köstlin, a. a. O. S. 198 ff.

4) So Zeller, a. a. O. I, S. 644; er meint übrigens, dass Demokrit die Götter nicht gänzlich geleugnet, sondern nur zu Dämonen herabgedrückt habe, um so zwischen Volksglauben und Philosophie zu vermitteln.

keinerlei Anfechtungen von Seiten des Staates zu erleiden hatte. Dies begegnete zuerst dem Klazomenier Anaxagoras, dem Freunde des Perikles; er musste Athen verlassen, wegen Leugnung der Staatsgötter verklagt, in Wahrheit aber wohl aus politischen Gründen, was um so mehr Glauben verdient, als abgesehen davon, dass er vermeintliche Wunder (τέρατα) auf natirliche Weise zu erklären versuchte, auffällige religionsphilosophische Lehren von ihm nicht bekannt geworden sind. Dagegen steht historisch fest, dass Diagoras von Melos, ein Sophist und Schüler des Demokrit, im Jahre 415 aus Athen verbannt wurde, weil er die eleusinischen Mysterien verspottete und sich öffentlich als ἄθεος bekannte. Dasselbe Schicksal erlitt bald darauf der Sophist Protagoras wegen seiner Schrift *περὶ θεῶν*, welche mit dem Satze begann: „Von den Göttern kann ich nicht wissen, weder dass sie sind noch dass sie nicht sind; denn daran hindert vieles, die Ungewissheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens.“¹⁾ Deswegen des Atheismus angeklagt, musste er aus Athen fliehen; sein Buch ward eingezogen und auf dem Markte verbrannt.

Sonach bedeutet das Auftreten der Sophisten am Ende des 5. Jahrhunderts einen wichtigen Wendepunkt in der Geschichte der griechischen Religion, da sie es gewesen sind, die zuerst mit ihren gottesleugnerischen Lehren sich ungescheut vor die Oeffentlichkeit wagten. Jene Kritik des Protagoras könnte auf den ersten Blick noch milde und die Strafe dafür allzu hart erscheinen; doch ist zu erwägen, wie sehr die herkömmlichen religiösen Einrichtungen das gesamte Volksleben der Griechen durchdrangen, wie tief sie in alle staatlichen und bürgerlichen Verhältnisse hineinragten. Die sittlichen Momente der Religion waren neben den rechtlichen Formen immer noch für den Staat ein erwünschtes Mittel, um namentlich durch die Furcht, aus welcher sie hervorgegangen, den bürgerlichen Satzungen und Vereinbarungen Ansehen und Gehorsam zu sichern; die gottesdienstlichen Gebräuche

¹⁾ Diog. Laert. 9,51. *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἶναι οὔθ' ὡς οὐκ εἶναι. πολλὰ γὰρ τὰ ζωύοντα εἰδέναι, ἥτε ἀδηλόγη καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.*

ersetzen vielfach, wie das ungeschriebene Herkommen (*νόμοι ἄγραφοι*), den Mangel juristischer, polizeilicher, ja finanzpolitischer und staatswirthschaftlicher Veranstaltungen für gemeinnützige Zwecke. Durch Eid und Opfer wurden nicht allein Friedensbündnisse und Verträge, wie in der homerischen Zeit, sondern auch privatrechtliche Akte jeder Art vor dem Angesichte der Götter bekräftigt¹⁾; der Eid diente nicht blos als Beweismittel vor Gericht und zur Verpflichtung der Beamten, sondern auch als Stütze von Treu und Glauben überall im geschäftlichen Verkehr. Mit Recht sagt daher Lysias (*de solut. reip.* 28): *διεκελεύσαντο τοῖς ὄρκοις καὶ συνθήκαις ἐμμένειν, ἡγούμενοι ταύτην δημοκρατίας εἶναι φυλακὴν*, mit Recht nennt der Redner Lykurgos (*c. Leocr.* 79) den Eid das den Staat zusammenhaltende Band, *τὸ συνέχον τὴν δημοκρατίαν*. Da aber mit dem alten Glauben die Autorität des Eides stand und fiel, so hieß das Dasein der Götter zu bezweifeln nichts weniger als den Boden, auf dem fast das ganze Rechtsleben des Staates beruhte, zu unterwühlen und unsicher zu machen²⁾.

Und mit dem Zweifel allein begnügten sich jene Neuerer keineswegs. Die jüngere Generation der Sophisten nahm die Nichtexistenz der Götter schon als unbestreitbar an und suchte lediglich den Ursprung des Götterglaubens nach ihren wissenschaftlichen Principien zu erklären. Prodikos aus Keos, der sich auch in Athen bedeutenden Ansehens erfreute, meinte, die Menschen der Vorzeit hätten die Himmelskörper, die Flüsse und Quellen und die sonstigen nützlichen Dinge in der Natur für Götter gehalten, und in einer dem Kritias, dem bekannten Führer der Dreissig, zugeschriebenen Tragödie „Sisyphos“ wurde die Ansicht ausgesprochen, die alten Gesetz-

1) K. Fr. Hermann, *Lehrb. der gottesdienstl. Alterth. der Griechen*, S. 35 ff. Vgl. Hermann-Thalheim, *Lehrb. des griechischen Rechtsalterth.*, S. 93.

2) So bemerkt Kant, *Tugendlehre*, *Beschluss* (Kirchmann) Bd. 29, S. 345, über die Verbannung des Protagoras; „Hierin thaten ihm die Richter von Athen als Menschen zwar sehr unrecht; aber als Staatsbeamte und Richter verfahren sie ganz rechtlich und consequent; denn wie hätte man einen Eid schwören können, wenn es nicht öffentlich und gesetzlich von hoher Obrigkeit wegen befohlen wäre, dass es Götter gäbe?“

geber hätten die Gottheit als eine über gute und böse Thaten der Menschen wachende Macht erfunden (ἐπίσκοπόν τινα τῶν ἀνθρωπίνων κατορθωμάτων καὶ ἀμαρτημάτων ἔπλασαν τὸν θεόν), damit Niemand auch nur heimlich den Nächsten zu schädigen wage, aus Furcht vor der göttlichen Strafe¹⁾. Der Götterglaube also war diesem Manne eine eben solche willkürliche Satzung, von den jeweiligen Machthabern in ihrem eigenen Interesse aufgestellt, wie der jüngern Sophistik überhaupt alle positiven Gesetze. Dass aber diese Ansicht nicht vereinzelt geblieben ist, sondern in der Folge auch Anhänger gefunden hat, ergibt sich aus Plat. Legg. 10,889 E, wo der „Athener“ eine Klasse von Leuten erwähnt, die ebenfalls behaupteten, die Götter seien nicht von Natur, sondern blosse künstliche Phantasiegebilde, auf Satzungen beruhend (τέχνη, οὐ φύσει, ἀλλὰ τισι νόμοις); daher denn auch in jedem Lande andere verehrt würden, je nachdem man eben bei der Gesetzgebung hier so und dort so übereingekommen (ἕπη ἕαστοι ἑαυτοῖσι συναμολόγησαν νομοθετούμενοι).

Wenn wir nun fragen, wie es in einer Zeit, wo derartige Lehren so keck an die Oeffentlichkeit traten, um die Heiligkeit des Eides gestanden hat, so ist zunächst klar, dass er in den Augen eines Anhängers jener Ideen zu einer Formel herabsinken musste, deren Geltung und Kraft nur noch auf Herkommen und Gesetz beruhte. Brauchte der Eidesfrevler nicht mehr die Rache der beleidigten Götter zu fürchten, so fiel damit die stärkste Stütze, die der Eid bisher bei den Griechen gehabt hätte. Dazu kam, dass die Wirren und Schrecken des peloponnesischen Krieges, die Fehden und Parteikämpfe jenes Zeitalters der Gesinnungslosigkeit, der

¹⁾ Plut. de superstit. 13; Sext. Empir. c. math. 9,54. — Köstlin, a. a. O. S. 242 bezweifelt die Autorschaft des hyperkonservativen Aristokraten Kritias nicht ohne Grund und bemerkt, dass Andere Euripides als Verfasser jener Tragödie genannt haben. Für die Sache selbst ist diese Streitfrage nicht erheblich, da sowohl Kritias als Euripides, wie bekannt, Schüler und Anhänger von Sophisten gewesen sind. Noch Andere haben den Staatsmann Kritias von dem Sophisten scheiden wollen; vgl. Zeller I S. 746, 4.

Auflehnung gegen Gesetz, Sitte und Recht grossen Vorschub leisteten und mannigfachen bisher im Verborgenen schleichenden Leidenschaften und Begierden zum Durchbruch verhelfen. In seiner Schilderung der „menschenswürgenden“ Pest hebt Thukydides nachdrücklich hervor, wie mit dem physischen auch moralisches Elend jeglicher Art über sein Vaterland hereinbrach, wie in der allgemeinen Verwirrung schliesslich alles für gut und nützlich (*καλὸν καὶ χρήσιμον*) galt, was nur für den Augenblick Genuss versprach und dazu förderlich erschien. „Die Furcht vor den Göttern oder ein menschliches Gesetz war keine Schranke mehr, da man es für gleichgiltig hielt, ob man die Gottheit ehrte oder nicht, zumal man ja alle ohne Unterschied umkommen sah und für Verbrechen die Strafe nicht mehr zu erleben hoffte.“ (2,53.) Und als die verderblichen Folgen des Krieges immer weiter um sich griffen, da begann, wie an einer andern Stelle (3,82 f.) ausgeführt wird, die Sicherheit der gegenseitigen Verpflichtungen nicht mehr auf göttlichem Gesetze (*θεῖον νόμον*) zu ruhen, sondern nur noch auf gemeinschaftlicher Teilnahme am Verbrechen (*τῷ κοινῇ τι παρανομῆσαι*). Wo etwa durch Eidschwüre ein Vertrag zwischen Gegnern bekräftigt war, blieben diese so lange in Kraft, als man anderswoher keinen Zuwachs an Macht erhielt. Entsittlichung aller Art (*πᾶσα ἰδέα κακιστοπίας*) nahm unter den Hellenen überhand; die redliche Einfalt (*τὸ εὐθές*), mit welcher die edle Gesinnung (*τὸ γενναῖον*) so nahe verwandt ist, wurde zum Gespötte und verschwand. Das Misstrauen war so gross, dass es zu heben „weder ein Wort kräftig noch ein Eid furchtbar genug war. Man trachtete mehr danach, sich durch kluge Voraussicht vor Schaden zu bewahren, als dass man Einem hätte trauen können.“

Im Hinblick auf das trübe Bild, dass der auch in der Beurteilung ihm widriger Verhältnisse so massvolle Historiker hier von den sittlichen Zuständen in Hellas und namentlich von dem Ueberhandnehmen selbstsüchtiger, treuloser und eidbrüchiger Gesinnung entwirft, ist um so bemerkenswerter die gut beglaubigte Ueberlieferung, dass bei der Aufführung von Euripides' HIPPOLYTOS im Jahre 428 die Athener die Worte (v. 612):

Ἡ γλῶσσ' ἁμώμοχ', ἥ δὲ φρήν ἀνώμοτος.

mit dem höchsten Unwillen aufgenommen, ja nachher den Dichter mit einer Anklage wegen Asebie bedroht hätten¹⁾, obgleich jener dem Helden der Tragödie in den Mund gelegte Satz für sich allein genommen zwar eine Mentalrestriktion zu enthalten scheint, im Zusammenhange aber keineswegs anstössig oder unsittlich genannt werden kann. Trotzdem ist ein Widerspruch in beiden Ueberlieferungen nicht vorhanden. Die Denkweise jener Zeit in Bezug auf Götter, Eid und Treue hat Thukydides ohne Zweifel den Thatsachen gemäss geschildert; doch zu hindern, dass die Möglichkeit, im Schwure Wort und Gedanken zu trennen, an öffentlicher Stelle dem Volke zum Bewusstsein gebracht würde²⁾, gebot schon die Staatsräson aus den oben berührten Gründen. Euripides hatte sich eben eines ähnlichen Verbrechens schuldig gemacht wie später Protagoras. Der im Dienste des Staates stehende und von ihm gewährleistete Cultus, zu welchem auch der Eid gehörte, musste vor Allem gesichert bleiben, schon weil man nichts Besseres an dessen Stelle zu setzen hatte. Fromme Scheu vor den Göttern war sicherlich nicht die Hauptursache jenes Unwillens der Athener gewesen, sie hatte ihre alte Kraft längst verloren. Die Religion war schon damals in weiten Kreisen zur leeren Formsache geworden³⁾, und dass selbst bei Führern des Volkes Trug oder gar spitzfindiger Missbrauch des Eides nicht als etwas Ungewöhnliches betrachtet wurde, zeigt die beissende und auf diese Seite des öffentlichen Lebens ein helles Schlaglicht werfende Aeusserung des Allantopoles bei Aristophanes Eq. 422:

εἰ δ' οἶν ἴδοι τις αὐτῶν,
ἀποκρυπτόμενος εἰς τὰ κοχῶνα τοὺς θεοὺς ἀπώμυνν.
ὥστ' εἶπ' ἀνὴρ τῶν ῥητόρων ἰδὼν με τοῦτο ὀρῶντα·
οὐκ ἔσθ' ὅπως ὁ παῖς ἴδ' αὐτὸν ὀῆμον ἐπιτροπέσει.

1) Aristot. Rhet. 3, 15; (Plutarch.) Plac. philos. 1,7.

2) Nägelsbach, Nachhomer. Theol., S. 438 ff.

3) W. Roscher, Leben, Werk u. Zeitalter des Thukydides, S. 274 ff.

Auffällig bleibt nur, dass Auflehnung gegen den väterlichen Glauben, Verhöhnung der Götter und göttlichen Dinge nur an Einzelnen, die zudem nicht immer die Schlechtesten waren, vom Staate geahndet wurde.

Wo der Boden so vorbereitet war, da musste die Saat der späteren Sophisten, eines Kallikles, Polos, Thrasymachos, üppig gedeihen. Gab es für sie keine göttliche Einrichtung mehr, war ihnen der Eid nur noch menschliche Satzung, so konnten sie in ihrem schrankenlosen Subjektivismus auf ihn dasselbe Princip anwenden, welches sie nach Platos „Gorgias“ und „Republik“ gegen alle positiven Gesetze, politische wie moralische, geltend gemacht haben: wer die Kraft in sich fühle, die Gesetze zu missachten, und wer die Macht habe, sich über sie hinwegzusetzen, ohne sich selbst zu schädigen, der habe dazu auch das Recht. Dass sie dies öffentlich gethan, wird nicht berichtet, fällt auch für die Frage, wie sie sich dem Eide gegenüber verhalten haben, wenig ins Gewicht. Es steht jedoch fest, dass die Vertreter solcher Anschauungen die Erziehung der vornehmen Jugend zum grössten Teil in Händen hatten und dass diese, herangewachsen, die mit Begier aufgenommenen Lehrsätze in der Volksversammlung oder vor den Gerichtshöfen¹⁾ zu verwirklichen trachtete. Bekannt ist ferner, dass, je mehr der althergebrachte religiöse Glaube vor der sophistischen Skepsis dahinschwand, der roheste Aberglaube, der stete Begleiter frivoler Aufklärung, desto grössere

1) Plat. Gorg. 461 E. ὦ μακάριε, ὁ ητοριζῶς γάρ με επιχειρεῖς ἐλέγγειν, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἡγούμενοι ἐλέγγειν. καὶ γὰρ ἐκεῖ οἱ ἔτεροι τοὺς ἑτέροισι δοκοῦσιν ἐλέγγειν, ἐπειδὴ τῶν λόγων, ὧν ἂν λέγῃσι, μάρτυρας πολλοὺς παρέχονται καὶ ἐδοξίμους, ὁ δὲ πάναντία λέγων ἕνα τινα παρέχεται ἢ μηθέν. οὗτος δὲ ὁ ἐλεγχος οὐδενὸς ἄξιός ἐστι πρὸς τὴν ἀλήθειαν. ἐπίστε γὰρ ἂν καὶ καταψευδομαρτυρηθεῖη τις ὑπὸ πολλῶν καὶ δοκούντων εἶναι τι. Vgl. Legg. 11, 937 E; Apol. 34, 13 ff. Eine ψευδομαρτυρία bedeutete immer einen Meineid, da jedes Zeugnis vor Altar und Opfer beschworen wurde. Schon Perikles musste einem Freunde, der ihn um ein falsches Zeugnis anging, die Antwort geben: μέγχι τοῦ βωμοῦ γίλος εἰμί. Plat. Mor. 643,6. 980,44 (Didot). Vgl. auch (Aristot.) Rhet. ad Alex. 18,1432a, 33.

Ausdehnung gewann¹⁾. Darum liegt der Schluss nicht fern, dass auch nach dem Kriege, unter der Herrschaft der Oligarchen und während der folgenden Jahrzehnte, trotz einer scheinbaren Reaktion, wie sie sich auch in den letzten Dramen des Euripides zeigte und der dann in der Folgezeit selbst ein Sokrates zum Opfer fiel, Sittlichkeit und Religion eine solche Kräftigung nicht erfahren haben, um die noch vorhandene Achtung vor dem Eide gegen das weitere Andringen jener Irrlehren mit Erfolg schützen zu können. Einige Andeutungen wenigstens über diese Frage sind aus dem zu entnehmen, was Plato Legg. 10, 908 über den Atheismus und Aberglauben seiner Zeitgenossen sagt: Es gebe zwei Klassen von Gottesleugnern. Wenn Jemand zwar nicht an Götter glaube, aber doch eine natürliche Rechtschaffenheit des Charakters besitze, so werde er trotzdem schlechte Menschen verabscheuen und meiden; er werde aber auch dadurch, dass er sich viele freien Reden über Götter, Opfer und Eidschwüre erlaube und die Uebrigen um ihres Glaubens willen verspottete, vielleicht Andere auf seine Seite bringen (*λόγω τε ἄν περὶ θεοῦ παρήρησις εἴη μεστὸς καὶ περὶ θυσίας καὶ ὄρκου, καὶ ὡς τῶν ἄλλων καταγελῶν τάχ' ἄν ἑτέρους τοιοῦτους ἀπεργάζοιτο*). Viel gefährlicher aber seien die Leute, bei denen zu dem Glauben, die Welt sei leer von Göttern, auch noch Unmässigkeit in Lust und Schmerz (*ἀκράτεια ἡδονῶν καὶ λυπῶν*) hinzukomme, denen aber zugleich ein treffliches Gedächtnis und eine schnelle Fassungsgabe (*μνημαὶ ἰσχυραὶ καὶ μαθήσεις ὀξεῖαι*) zu Gebote stehe. Sie dächten ebenso wie die ersteren, ohne sich jedoch etwas davon merken zu lassen; sie beuteten aber die ihnen von Allen zuerkannte geistige Begabung mit Betrug und Arglist aus. „Aus solchen Leuten geht dann eine Menge von Wahrsagern hervor und von Menschen, die sich mit allerlei Zauberkünsten abgeben, zuweilen auch Tyrannen, Volksredner und Heerführer, ausserdem aber noch Männer, welche trügerisch Privatmysterien stiften, und solche, welche die ränkevollen Künste der sogenannten Sophisten treiben.“ — Den Schein, nicht die Wahrheit zu erstreben, die schwächere Sache

1) Klix, Thukydides und die Volksreligion, S. 20 ff.

zur stärkeren zu machen (auch gegen ihre Ueberzeugung), die rechtsverdrehende Beredtsamkeit (*ἐναντία δίκῃ φθέγγεσθαι* Legg. 10, 938), das waren jene Künste, durch welche die jüngeren Sophisten den Zeitgeist verdarben (Rep. 2, 365 D). Dass sie aber bei deren Ausübung auch mit dem Eide nicht allzu gewissenhaft umgegangen sind, ist mit Rücksicht auf ihre sonstigen, Staat und Sitte untergrabenden Tendenzen mehr als wahrscheinlich; sie haben gewiss den Eid nicht bloß, wie jene ehrlichen Atheisten, herabzusetzen gesucht und verspottet, sondern ihn auch, wo es ohne Gefahr anging, zu ihrem Vortheile gemissbraucht.

Ausser der sophistischen Freigeisterei finden wir bei Plato noch ein anderes, die Folgeerscheinung jener bildendes Moment angegeben, das nach seiner Meinung zum Verfall des Eides wesentlich beigetragen hat. Es ist dies die seit dem Tode des Perikles mit geringer Unterbrechung immer weiter um sich greifende Zuchtlosigkeit der athenischen Demokratie, deren Ausartung dem vornehmen, aristokratischen Sinne des grossen Philosophen von jeher widerstrebt hat. Das Grundübel dieser Staatsform besteht für ihn darin, dass sich Jeder aus dreister Zuversicht (*θράσος*) einbildet, er verstehe sich auf Alles, Dadurch verliere sich — eine gewöhnliche Folge der sich allzu viel herausnehmenden Freiheit — die Ehrfurcht vor dem Urtheil der Besseren; weiterhin wolle man sich der Obrigkeit nicht mehr fügen, suche sich der Unterwürfigkeit unter Vater, Mutter und ältere Leute und deren Vorschriften zu entziehen und trachte, wenn es beinahe zum Aeussersten gekommen ist, dem Gehorsam gegen die Gesetze auszuweichen. Das Aeusserste jener Freiheit aber sei, dass man sich um Schwüre und Treu und Glauben und überhaupt um die Götter nicht mehr kümmere (*ἔργων καὶ πίστεων καὶ τὸ παράπαν θεῶν μὴ φροντίζειν*), „die alte Titanenart kundgebend und nachahmend, aber auch demselben Schicksal wie diese verfallend, ein unseliges Leben zu führen und nie ein Ende seiner Plagen zu finden“ (Legg. 3, 701). Dass Plato an dieser Stelle wie an vielen ähnlichen die zerrütteten Zustände seiner Vaterstadt im Auge gehabt hat, bedarf keines besonderen Beweises; auch ist kein hinreichender Grund vor-

handen, mit Grote anzunehmen, der Philosoph habe aus Unmut über die Verderbnis seiner Zeit sich vielfacher Uebertreibungen in der Beurteilung der sophistisch gebildeten Rhetoren und der mit ihnen geistesverwandten Staatsmänner schuldig gemacht¹⁾.

Auf einige Fälle speciell in der athenischen Sitte und Gesetzgebung begründeten Missbrauchs und daraus folgender Entheiligung des Eides werden wir unten an geeigneter Stelle zurückkommen. Hier genüge es, soweit es bei der Spärlichkeit der Quellen anging, gezeigt zu haben, dass in der Zeit, wo Plato lebte und lehrte, eine arge, Treu und Glauben zu vernichten drohende Missachtung des Eides bei seinen Volksgenossen wirklich bestanden hat und von ihm als eine dringend Abwehr erheischende Gefahr für das Staatsleben empfunden worden ist.

Durch welche Mittel hat nun Plato der weiteren Herabwürdigung des Eides Einhalt zu thun und dessen so tief gesunkenes Ansehen wieder emporzuheben versucht? Einem Manne, der wie er mit scharfem Blicke die Gebrechen seiner Zeit erkannte und an die Bekämpfung aller Uebel, die nach seinem Ermessen der Verwirklichung des Guten in der Welt hinderlich waren, die ganze Kraft setzte, konnte es unmöglich verborgen bleiben, dass der althellenische Volksglaube allein, zumal wenn er, fast nur noch durch die Staatsautorität aufrecht erhalten, in äusserlichem Formalismus sich bethätigte, dem Eide keine genügende Stütze mehr zu gewähren vermochte. Er sah, dass für ihn vor Allem eine festere sittliche Grundlage geschaffen werden müsste, die jedem Angriffe des Zweifels an seiner Heiligkeit unbedingt widerstehen könnte: nicht blos die in der volkstümlichen Ethik vorherrschenden äusserlichen Motive der Furcht und Hoffnung, sondern innere Ueberzeugung sollten den Sinn der Menschen zur Heilhaltung des Eides antreiben; kurz, nicht blos gesetzmässiges, wie vordem, sondern sittliches Verhalten sollte fortan auch dem Eide gegenüber als höchstes Ziel gelten. Da aber der

¹⁾ Vgl. die ausführlichen und überzeugenden Darlegungen Köstlin's, a. a. O. S. 235 ff.

Eid ohne Religion nicht gedacht werden kann, vielmehr in ihr gerade seine stärksten Wurzeln hat, so ging der uner-müdliche Denker ferner darauf aus, auch in Ansehung des Eides den religiösen Volksglauben von allen unwürdigen, ja unsittlichen Elementen, die er im Laufe der Zeit allmählich in sich aufgenommen hatte, zu reinigen und durch Einfügung wahrhaft sittlicher Anschauungen zu vertiefen, schon des-wegen, damit eine Collision sittlicher und religiöser Normen von vorneherein ausgeschlossen bliebe. Aus diesen beiden Gesichtspunkten werden wir Plato's Auffassung des Eides zu betrachten haben; doch ist vorweg zu bemerken, dass seine Aeusserungen über den Eid mit Ausnahme einer Stelle (Legg. 12, 948 f.) nur gelegentliche sind, weshalb ihre Erörterung zum grossen Teil sich an gewisse Grundlehren seiner Ethik anschliessen muss.

Auf dem Gebiete der Moral wurzelt der Eid¹⁾ in den hervorragend socialen Pflichten der Wahrhaftigkeit und der mit ihr eng verbundenen Treue, und zwar in dieser der promissorische, in jener der assertorische. Wie die einfache Verletzung der einen die Lüge, der andern die Untreue, so bedingt die Verletzung des assertorischen Eides den Meineid, die des promissorischen den Eidbruch. Stränges Vermeiden des letzteren nennen wir darum auch Eidestreue; dagegen hat unsere Sprache, bezeichnend genug, für die gewissenhafte Beobachtung des assertorischen Eides kein besonderes Wort. Der Grieche nannte beides *εὐορκία*, und deren Gegenteil *ἐπιορκία*²⁾.

Neuere Moralphilosophen, die den Eid, als auf Superstition beruhend, am liebsten gänzlich verwerfen möchten, haben

1) „Der Eid ist die ausdrückliche oder stillschweigende Anrufung Gottes als Zeugen der Wahrheit entweder zur Bestätigung einer Aussage oder zur Bekräftigung einer Zusage.“ Goeptert, der Eid, 1883, S. 152.

2) Erst der Stoiker Chrysispos (geb. um 282 v. Chr.) unterscheidet die beiden Arten des Eides. Vgl. Stob. Floril. 28,15: *Χρύσιππος διαφέρειν ἔφη τὸ ἀληθορκεῖν τοῦ εὐορκεῖν καὶ τὸ ἐπιορκεῖν τοῦ ψευδορκεῖν κτλ.* Doch scheinen diese Bezeichnungen niemals in den allgemeinen Sprachgebrauch eingedrungen zu sein.

gegen ihn geltend gemacht, dass die ihm beigelegte grössere Wichtigkeit die gemeine Lüge beinahe erlaubt erscheinen lasse¹⁾. Zu einer ähnlichen Ansicht, wenn auch wohl auf anderem Wege, soll schon Pythagoras gelangt sein, indem er lehrte, man solle nicht lügen und über Alles die Verletzung des Eides, ja wo möglich alles Schwören überhaupt vermeiden, vielmehr sich darin üben, auch ohne Eid als Mann von Wort sich zu bewähren (*μηδὲ ὀμνόναι θεούς, ἀσχεῖν γὰρ αὐτὸν δεῖν ἀξιόπιστον παρέχειν* Diog. Laert. 8, 22); doch scheint sich seine Warnung am meisten gegen den Missbrauch des Eides im gewöhnlichen Leben gerichtet zu haben. Plato, der bekanntlich in der zweiten Periode seines Philosophierens vielfach pythagoreische Lehren übernommen und verwertet hat, glaubte, wie wir unten sehen werden, ebenfalls auf eine angemessene Beschränkung des Schwörens dringen zu müssen; als einsichtiger Politiker aber die Unentbehrlichkeit und Bedeutung des Eides wohl erkennend, sucht er dessen Wirksamkeit dadurch aufrecht zu erhalten, dass er die ihm zu Grunde liegenden Pflichten der Wahrhaftigkeit und Treue jeglichen selbstsüchtigen Meinungen und Strebungen gegenüber als in der Tugend notwendig enthalten erweist. Denn wie sehr auch namentlich die Wahrhaftigkeit von den Dichtern empfohlen und gepriesen wurde²⁾, so nahm sie in dem Verkehrsleben der Griechen ebensowenig wie die Treue den gebührenden Platz ein, und die Graeca fides war später geradezu berüchtigt³⁾. Dass man Lüge und Untreue keineswegs als etwas schlechthin Verwerfliches ansah, zeigt u. A. schon der Satz des trotz seines Individualismus durchaus sittlich denkenden Demokrit, Wahrheit müsse man reden, wo es

1) So vor Allen Kant; vgl. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 2. Aufl., S. 240 f. Goepfert, der Eid, S. 135 ff.

2) Pind. Ol. 10,5: ὦ Μοῖσ', ἀλλὰ σὺ καὶ θνητῆρ' / Ἀλάθεια Διός, ὀρθῶς χειρὶ / ἐρύσσεται φρεσῶν / ἐνὶ πᾶν ἀλιτόξενον., fragm. 118 (Mommsen): ἀρχὴ μεγάλας ἀρετᾶς, ὄνομασ' Ἀλάθεια, μὴ πταισῆς ξυμὴν / σύνθεσιν τραχέϊ ποτὶ ψεύθει. Mehr bei Stob. Floril. 11.

3) Vgl. Hermann-Blümner, Lehrb. des griech. Privatalterth., S. 44 ff.; bes. 46, A. 2 u. 4.

das Zuträglichere sei (*ἀληθομυθεύειν χρεών, ἔπου λώιον* Stob. Floril. 11,13), und ferner Plato's Bemerkung, die gemeine Rede der Leute behaupte gar übel, dass Lug und Trug (*ψεῦδος καὶ ἀπάτη*), wenn man nur den rechten Augenblick dafür wahrnehme, vielfach ganz wohl angebracht seien (Legg. 11, 916 D). Solchen zum Teil im griechischen Nationalcharakter begründeten Anschauungen, die überdies bei den Spartanern durch gewisse, auf Uebung in List und Verschlagenheit ausgehende Erziehungsgrundsätze in bedenklicher Weise gefördert wurden¹⁾, meint Plato in erster Linie entgegentreten zu müssen.

Im ersten Buche der „Republik“ stellt Sokrates, durch eine beiläufige Aeußerung des alten Kephalos angeregt, die Frage, ob die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) schlechthin in der Wahrhaftigkeit, *ἀλήθεια*²⁾, und darin, dass man wiedergebe, wenn man etwas von Jemandem empfangen habe (*ἀποδιδόναι, ἂν τίς τι παρά του λάβῃ*), d. h. in einer gewissen Bethätigung der Treue bestehe, oder ob beides bisweilen recht, bisweilen unrecht sei (1,331 C). Dass diese Begriffsbestimmung mangelhaft ist, liegt auf der Hand; erinnert sie doch lebhaft an die unvollkommenen Definitionen, die in den Dialogen der sog. sokratischen Periode bald für Einzeltugenden, bald für die Tugend überhaupt zur Einleitung des Gesprächs aufgestellt werden³⁾. Sie wird auch sofort durch einen der Casuistik entnommenen, weiter unten (2,382 C) zur Rechtfertigung der Notlüge dienenden Einwand kurzweg abgethan: wenn Jemand von einem befreundeten Manne, der bei Verstand ist, Waffen erhalte und dieser in wahnsinnigem Zustande sie zurückverlangte, so ist es ebensowenig gerecht, sie zurückzugeben, wie gegen den in solchem Zustande Befindlichen in allen Dingen die Wahrheit zu sagen. Sie ist aber deswegen wichtig, weil sie trotz ihrer Einseitigkeit zwei wesentliche, wenn auch nur äusserliche, Momente der Gerechtigkeit aufzeigt und zugleich die Anregung giebt, jene beiden Pflichten

1) Xen. Laced. resp. 2,2; Anab. 4, 6, 14; bes. Isocr. Panath. 211 ff.

2) Dass hier *ἀλήθεια* in diesem Sinne zu verstehen ist, zeigt das Folgende.

3) Vgl. Steinhart, Einleit. 5, S. 128 ff.

im Gegensatz zur volkstümlichen Moral einer genaueren Prüfung zu unterziehen, in welcher auch der Eid am Ende zu seinem Recht gelangt. Nach des Kephalos Weggang nämlich giebt dessen Sohn Polemarchos eine zweite Definition der Gerechtigkeit, anknüpfend an ein Wort des Simonides, Gerechtigkeit sei Jedem zu geben, was man ihm schuldig sei (τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι), was sodann dahin berichtigt wird, gerecht sei Jedem das ihm Gebührende (τὸ προσήκον ἐκάστῳ) zu erweisen, d. h. den Freunden Gutes und den Feinden Böses (332 D), ein Verleugnen der Pflicht der Nächstenliebe, das auch sonst als hervorstechender Mangel der hellenischen Weltanschauung uns entgegentritt¹⁾. Da er nun, von Sokrates mit freilich recht sophistischen Gründen gedrängt, die Gerechtigkeit im Frieden auf das Halten der im Handel und Verkehr üblichen Verträge und die gewissenhafte Verwaltung anvertrauter Güter²⁾ beschränkt, wird er von jenem mit Recht verspottet, weil, wer ein Gut wohl aufbewahren wolle, auch verstehen müsse, es vor jedem listigen Angriffe klug zu behüten; so sei mithin der Gerechte ein Ueberlister, der zum Nutzen der Freunde und zum Schaden der Feinde. Das schein er von Homer gelernt zu haben; denn auch dieser schätze des Odysseus mütterlichen Grossvater Autolykos hoch und sage, er sei durch trügerischen Eidschwur (χλεπτοσύνη θ' ἕρκω τε Od. 19, 393) vor allen Menschen weit berühmt gewesen (334 B). Damit weist Plato auf einen zweiten schon von uns angedeuteten Mangel des griechischen Nationalcharakters hin, die Freude am listigen Truge, der aber hier bis zur Entheiligung des Eides geht. So naiv sie sich bei

1) Xen. Mem. 2, 6, 25. Vgl. Nägelsbach, Nachh. Theol., S. 248 ff.

2) Derartige Verträge und Uebereinkünfte, *ξυμβόλαια, ξυνθήκαι, ὁμολογίαι*, wurden bei den Griechen, wie hier besonders hervorzuheben ist, vielfach der grösseren Sicherheit halber vor Zeugen eidlich bekräftigt; vgl. Jsae. 5,7: ἐπειδὴ δὲ ἐνείμαντο τὸν κλῆρον, ὁμόσαντες μὴ παραβῆσθαι τὰ ὁμολογημένα, ἐξέτιγο ἕκαστος κτλ.; (Demosth.) 18,10: ἐγράψαμεν ἕως συνθήκας καὶ ὄρκους ὁμόσαμεν, ὅπως κτλ., καὶ μάρτυρας ποιησάμεθα περὶ τούτων πρῶτον μὲν τοῖς θεοῖς, οὓς ὁμόσαμεν ἀλλήλοις, καὶ τοὺς οἰκειοὺς τοὺς ἡμετέρους αὐτῶν, ἔπειτ' Ἀνδροκλείδην κτλ.; Hermann-Thalheim, Rechtsalterth. S. 93 f.

Homer äussert und so wenig Schaden ihr Ausdruck bei mangelnder Reflexion gestiftet haben mag, so bedenklich musste sie in einer Zeit erscheinen, wo schon viele andere Umstände Selbstsucht und Eigennutz beförderten und so die allgemeine Sittlichkeit gefährdeten. Darum hat hier die Ironie, mit welcher Sokrates dem ersten Dichter der Nation entgegentritt, augenscheinlich einen ernsten Hintergrund und deutet schon auf die umfassende Kritik der Dichtermoral hin, der wir im ferneren Verlauf des Dialogs begegnen¹⁾. Vorläufig begnügt sich Sokrates mit dem schon im „Kriton“ versuchten Beweise, dass der Gerechte Niemandes Schaden, auch nicht den des Feindes oder des Bösen, bezwecken könne und dürfe und giebt durch die Aufstellung dieser allgemeinen Pflichtformel implicite zu erkennen, dass die Gerechtigkeit eine Schädigung des Nächsten durch Lüge oder Untreue principiell ausschliesse, ein über die gewöhnliche Anschauung sich weit erhebender Satz, der, um als sittliche Stütze der *εὐνομία* vollkommen hinreichend zu sein, nur noch seiner positiven Ergänzung bedürfte.

Durch das ungestüme Eingreifen der Sophisten Thrasy-machos nimmt das Gespräch eine andere Richtung. Es würde indessen zu weit führen, wollten wir der weiteren Erörterung, durch welche nach Zurückweisung der sophistischen und sodann der landläufigen, im Volksglauben wurzelnden Ansichten über die Gerechtigkeit schliesslich eine psychologische Grundlegung der Tugend versucht wird, im Einzelnen folgen. Wir halten uns nur an das erst im vierten Buche (435 ff.) gegebene Resultat. Danach ist die Tugend die Harmonie der drei Seelenteile oder -kräfte, des Vernünftigen (*λογιστικόν*), des vernunftlosen Begehrenden (*ἀλόγιστον ἐπιθυμητικόν*) und des gegen die Begierde und für die Vernunft kämpfenden Mutigen (*θυμωιδές*). Auf dem richtigen Verhältnisse der Vernunft, des Mutes und der Begierde beruht, im Staate wie im einzelnen Menschen, die Tugend überhaupt als auch jede Einzeltugend, nämlich die Weisheit, Tapferkeit, Mässigung und die alle umfassende Gerechtigkeit. *Δίκαιος* ist der, welcher das Sei-

1) Vgl. Steinhart, Einleit. 5, S. 131.

nige thut (τὰ ἐαυτοῦ πράττει) und keiner jener drei Seelenkräfte erlaubt, in das Gebiet der andern überzugreifen (πολυπραγμανεῖν), so dass im Menschen volle Eintracht aller Strebungen seines Innern herrscht und er auch in seinem Thun (ἢ περὶ χρημάτων κτήσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια ξυμβόλαια 443 E) als ein Mensch sich zeigt, der diese Harmonie seiner Seele stets bewahrt¹⁾. Ein Solcher — so sagt Sokrates mit unverkennbarer Rückdeutung auf die im ersten Buche vorgebrachten Definitionen — wird weder anvertrautes Gut unterschlagen noch Untreue oder Verrat üben noch auch in irgend einem Falle unzuverlässig sein in Bezug auf Eide oder auf sonstige vertragsmässige Uebereinkünfte (οὐδ' ὁπωσιῶν ἄπιστος ἢ κατὰ τοὺς ὅρκους ἢ κατὰ τὰς ἄλλας ὁμολογίας 443 A). Hierdurch wird die εὐορκία auf eine rein sittliche Basis gehoben, deren wesentlichsten Bestandteil jene schon im ersten Buche aufgestellte Pflichtformel bildet, die jedwedem aus Lüge oder Untreue hervorgehende Unrecht gegen den Nächsten verbietet. Hier werden die untergeordneten Motive der Furcht und Hoffnung, welche ja an sich einer Handlung sittlichen Wert nicht verleihen können, stillschweigend beiseite gesetzt, und die εὐορκία lediglich als eine hervorragende Bethätigung der δικαιοσύνη hingestellt: der Gerechte wird sich beim Schwören stets bewusst sein, dass er dadurch eine Verpflichtung eingehe nicht blos gegen die von ihm angerufene Gottheit, sondern auch gegen sich selbst und seine Mitmenschen; von ihm kann man also mit Sicherheit erwarten, dass er sich durchaus wahrhaft und treu — denn beides liegt in dem οὐδ' ἄπιστος enthalten — bei seinem Eide erweisen werde. Somit bedeuten jene Sätze im Verein mit der gesammten Tugendlehre Plato's eine wissenschaftliche Begründung und Ausführung dessen, was schon Solon durch seinen Spruch: τρόπου καλοκάγαθίαν ὅρκου πιστοτέραν ἔχει (Diog. Laert. 1,60) und Aischylos durch die bedeutsamen Worte: οὐκ ἀνδρὸς ὅρκου πίστις, ἀλλ' ὅρκων ἀνὴρ (Stob. Floril. 27,3) in aphoristischer Form kundgegeben hatten.

1) Köstlin, Gesch. d. Eth., 1, S. 400.

In welcher Weise die so befestigte εὐορχία sich in den verschiedenen Lebensverhältnissen praktisch zu bewähren habe, ist von Plato allerdings ebenso wenig gezeigt worden, wie er eine systematische Darstellung der speciellen Moral zu geben versucht hat¹⁾. Doch ein vollendetes Vorbild seines Gerechten hat er ja in jenem Manne geschaut, den er fast alle seine idealen Lehren entwickeln lässt, dessen Gestalt ihm, wo es sich um die Erkenntnis der höchsten Sittlichkeit im Menschen handelte, stets vor Augen geschwebt haben mag. Sokrates hat über Wahrhaftigkeit und Treue nicht blos philosophiert, er hat beide Tugenden während seines ganzen Lebens durch die That bewiesen und ist für sie am Ende ohne Zagen in den Tod gegangen. Von ihm erzählt Xenophon (Mem. 1, 1, 18), er habe als Buleut und Vorsteher der Prytanen sich geweigert, über den Antrag, die Arginuischen Sieger hinzurichten, in gesetzwidriger Weise abstimmen zu lassen, trotz der Wut des Volkes und der Drohungen mächtiger Männer; es sei ihm vielmehr als eine höhere Pflicht erschienen, seinem Amtseide²⁾ getreu zu bleiben (εὐορχεῖν), als wider das Recht (παρὰ τὸ δίκαιον) dem Volke willfährig zu sein und vor Drohungen ängstlich zurückzuschrecken. Denselben Vorgang lässt Plato ihn mit schlichten Worten, ohne Selbstlob berichten in seiner Verteidigungsrede, mit welcher der Schüler den Lehrer ein so unvergängliches Denkmal gesetzt hat (Apol. 32; vgl. Gorg. 473 E). In derselben Rede aber zeigt Sokrates sich nicht nur als pflichttreuen Bürger, sondern auch als wahrhaften Redner. Zu wiederholten Malen hebt er hervor, wie sehr vornehmlich dem öffentlichen Redner Wahrhaftigkeit gezieme, ja er verschmäht es sogar, nach der Sitte seiner Zeit die Richter durch Bitten und Klagen zu beeinflussen, um nicht ihren Rechtssinn zu beugen und sie so zu einem Eidbruche zu verleiten; denn sie hätten ja geschwo-

1) Zeller, Philos. d. Griech. II², 1, S. 568.

2) Durch diesen hatte er sich verpflichtet, den Gesetzen gemäss sein Amt zu führen und dem Volke stets das Beste zu raten; vgl. Xen. Mem. 1, 2, 31 ff.; 4, 4, 2 f. Ueber den Buleuteneid vgl. Gilbert, Handb. d. griech. Staatsalterth. S. 297 mit A. 1.

ren, nicht nach Gunst, sondern nach den Gesetzen ihren Spruch zu fällen. Und als nun dem zum Tode Verurteilten Krito und andere Freunde zur Flucht aus dem Gefängnis verhelfen wollten, lehnte er dies Anerbieten mit Entschiedenheit ab, weil er den Gesetzen unbedingt gehorchen müsse: der Gehorsam gegen die Gesetze beruhe auf heiliger, unverletzlicher Ordnung, gleichsam auf Verträgen und Uebereinkünften (*ξυνθήκαι καὶ ὁμολογίαι* Crit. 52 D) zwischen dem Staate und dem Einzelnen, denen sich dieser unter keinen Umständen entziehen dürfe. So starb der Gerechte, auch noch im Tode seinem Vaterlande Treue beweisend¹⁾.

Aber auch in den sog. nachsokratischen Dialogen finden sich mannigfache Hinweise auf die Bedeutung der Wahrhaftigkeit und Treue für das sittliche Wollen und Handeln des Menschen und ihren bleibenden, über das Diesseits hinaus dauernden Wert. So legt Plato im „Charmides“ (157 C), wo es sich um die Erfüllung eines privaten eidlichen Versprechens handelt, dem Sokrates die einfachen Worte in den Mund: *ὁμώμοκα γὰρ αὐτῷ, καὶ μοι ἀνάγκη πείθεσθαι*. Also nicht äussere Furcht, sondern innere, sittliche Notwendigkeit — in diesem Sinne meinen wir hier *ἀνάγκη* auffassen zu müssen — treibt ihn dazu, seinem Eide treu zu bleiben. Im „Gorgias“ ferner, wo die das Volk berücksichtigenden trügerischen Rednerkünste ganz besonders heftig bekämpft werden (vgl. 502 E ff.) und noch die zornige Entrüstung über die ungerechte Verurteilung des Sokrates zu spüren ist, wird in dem Mythos vom Todtengerichte (523 ff.) die Seele eines Tyrannen, Staatsmannes oder eines andern Mächtigen dieser Erde als überaus missgestaltet und hässlich geschildert: sie ist „zergeisselt und infolge von Meineiden und Ungerechtigkeit (*ὅπῃ ἐπιτοριῶν καὶ ἀδικίας*) mit Narben bedeckt, die ihr Thun in sie eingrub, und alles verkrümmt von Lüge und Frevelmut (*ὅπῃ ψεύδους καὶ ἀλαζονείας* cf. Theaet. 173) und nichts Gerades an ihr, weil sie ohne Wahrhaftigkeit (*ἄνευ ἀληθείας*) heranwuchs“; deshalb wird sie als unheilbar ohne Verzug zu qualvoller

1) Xen. Mem. 4, 4, 4. *προείλετο μᾶλλον τοῖς νόμοις ἐμμένων ἀποθανεῖν ἢ παρανομῶν ζῆν.*

Haft im Hades verdammt, „ein Schauspiel und eine Warnung für die fort und fort dorthin kommenden Ungerechten“. Erschaut hingegen irgend einer der Todtenrichter „bisweilen eine andere Seele, die fromm und in der Wahrheit (*δσιως και μετ' αληθειας* 526 C) gelebt, die eines schlichten Bürgers, zu meist eines Philosophen, der im Leben das Seinige gethan und um die ihn nichts angehenden Dinge sich nicht gekümmert hat (*τα αυτου πραξαντος και ου πολυπραγμονησαντος*), so hat er seine Freude an ihr und sendet sie nach den Inseln der Seligen.“

Hier treten uns in mythischer Form und gedrängter Kürze schon Gedanken entgegen, die wir in weiterer Ausführung teils aus dem ersten und vierten Buche der sicherlich später als der „Gorgias“ abgefassten „Republik“ vorher herausgehoben haben, teils in den folgenden noch wiederfinden. Wahrhaftigkeit und Eidestreue gehören zu den wichtigsten Merkmalen der Gerechtigkeit d. h. der Tugend. Diese bedeutet, wie Harmonie, so Gesundheit der Seele, wird aber leider nur bei wenigen Menschen angetroffen, meist bei den wahren Philosophen, wie Sokrates einer war, der ohne Zweifel an jener Stelle des „Gorgias“ gemeint ist. Philosophisch begabte und gebildete Naturen sollen darum auch die Hüter (*φύλακες*) des besten Staates sein (Rep. 2 376 C); denn nur bei ihnen findet man Truglosigkeit (*αψευδεια*) und die Eigenschaft, aus freiem Antriebe sich niemals die Lüge zu erlauben, sondern sie zu hassen und vielmehr die Wahrheit zu lieben (*το εκοντας εινα μηδαμη προσδεχεσθαι το ψευδος, αλλα μσειν, την δ' αληθειαν στεργειν* 6, 485 C). Aus der Wahrheitsliebe der Weisheitsfreunde (*φιλοσοφοι* 6, 490) entspringt dann die wahre Selbstbeherrschung, aus dieser die Tapferkeit (das standhafte und thatkräftige Behaupten der richtigen Meinung über das wirklich Gefährliche 4,430), und diese wiederum offenbart sich als die Gerechtigkeit, so dass hier die *αληθεια*, allerdings im höchsten Sinne genommen, als der Anfang aller Tugend hervortritt¹⁾. Die Staatshüter aber, ihrerseits einsichtsvoll beherrscht von den aus ihnen erwählten Staatslenkern (*αρχοντες*),

1) Steinhart, Einleit. 5, S. 185 ff.

die sich stets als fest (*βέβαιοι*) und treu (*πιστοί* 6, 503 D) bewährt haben¹⁾, werden genugsam durch ihr Vorbild und insbesondere durch die Erziehung zur Verbreitung der Sittlichkeit im Staate Sorge tragen, damit wenigstens die bürgerliche, durch Gewöhnung zu erwerbende Tugend unter den übrigen Staatsangehörigen herrsche²⁾.

Noch dringender wird die Heranbildung, und zwar aller Bürger ohne Unterschied, zur Wahrheitsliebe und Redlichkeit im wechselseitigen Verkehr gefordert in den „Gesetzen“, in denen überhaupt eine reinere und humanere Auffassung einzelner Seiten des Sittlichen zu erkennen ist³⁾. Namentlich tritt die in der „Republik“ in den Vordergrund gestellte Tapferkeit weit zurück, während die socialen Tugenden, unter ihnen vornehmlich die Wahrhaftigkeit und Treue, nunmehr an die erste Stelle rücken. Ein tüchtiger Staatsmann, ein sorgfältiger Gesetzgeber wird seine Thätigkeit nicht so sehr auf den Krieg richten, als vielmehr auf den Frieden und die Freundschaft der Menschen unter einander (*εἰρήνην πρὸς ἀλλήλους ἄμα καὶ φιλοφροσύνην* 1,628); er wird als Endzweck insbesondere die Erzeugung der grössten unter den Tugenden im Auge behalten. Diese ist aber, wie Theognis sagt⁴⁾, Treue

1) Hiermit ist schwer in Einklang zu bringen, was Plato über die Zulässigkeit der Lüge sagt. Er gestattet sie den Staatslenkern zum Nutzen des Staates (*ἐπ' ὀφελείᾳ τῆς πόλεως* 3, 389 B) bei der Erziehung, ferner den Privatleuten gegenüber den Feinden im Kriege und wenn Freunde aus Raserei (*μωρία*) oder Unverstand (*ἄνοια*) etwas Schlimmes zu thun im Begriffe sind (2, 383 C); vgl. Zeller, *Philos. d. Griech.* II², 1, S. 568; Köstlin, *Gesch. d. Eth.* 1, S. 452 A. Andererseits gehen neuere Moralphilosophen wohl zu weit, wenn sie, wie dies z. B. J. G. Fichte, zur Rechts- und Sittenlehre, *Sämmtl. W.* 4, 2, S. 283 ff. thut, absolute Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit verlangen.

2) Dies kann man wohl mit Rücksicht auf die „Gesetze“ als Plato's Ansicht vermuten; er selbst übergeht die Lebensordnung des dritten Standes mit Stillschweigen; doch vgl. *Rep.* 4, 423 u. 433.

3) Hierüber sowie über das Folgende vgl. Köstlin, *Gesch. d. Eth.*, S. 461 ff.

4) *Theogn.* 77 (Bergk) *πιστὸς ἀνὴρ χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου ἀντερέσασθαι / ἄξιος ἐν χαλεπῇ, Κύρνε, διχαστασίῃ.*

und Zuverlässigkeit in gefährlichen Umständen (*πιστότης ἐν τοῖς δεινοῖς*), die man auch vollkommene Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit (*δικαιοσύνη τελέα*) nennen mag (1,630 C). Um den Staat aber und seine Mitbürger macht sich der am meisten verdient, welcher es als den höchsten Ruhm betrachtet, sein ganzes Leben hindurch den heimischen Gesetzen so treu wie kein Anderer gewesen zu sein; ja auch den Gastfreunden und Fremdlingen gegenüber (*πρὸς τοὺς ξένους*) muss man Verträge als hochheilige, *ἀγιώτατα*, betrachten (5,729 D), eine Lehre, die in Rücksicht auf die volkstümliche Moral als ein weiterer Fortschritt der Platonischen Ethik erscheint. In gleicher Weise wird auch die Wahrhaftigkeit emporgehoben. Ein jeglicher Bürger im Staate muss vor allen Dingen darum bemüht sein, sich gegen Jedermann nie falsch (*πίβδηλος*), vielmehr stets einfach und wahr (*ἀπλοῦς καὶ ἀληθής*) zu zeigen (5,738 E), um des allgemeinen Vertrauens willen. Denn „unter allen Gütern steht bei den Göttern wie bei den Menschen die Wahrheit, *ἀλήθεια*, obenan, und wer zufrieden und glücklich leben will, muss ihrer sogleich von vorneherein teilhaftig sein, um so in ihr so lange als möglich zu wandeln. Nur wer wahrhaftig ist, erweist sich auch als treu und zuverlässig (*πιστός*). Wer aber unzuverlässig und treulos (*ἄπιστος*) ist, der ist auch ohne Freunde, und im Laufe der Zeit als solcher erkannt, bereitet er sich eine vollständige Vereinsamung für die schweren Tage seines Alters und das Ende seines Lebens, also dass dieses beinahe gleich sehr verwaist ist, ob ihm Freunde und Kinder noch am Leben sind oder nicht“ (5,730 B). Hier verschmäht unser Philosoph, wie man sieht, auch rein eudämonistische Motive nicht, um darzuthun, wie wichtig für den Staat und für den Einzelnen es sei, wenn Treu und Glauben unter den Bürgern herrschen; offenbar will er so dem niedrigeren Standpunkte gerecht werden, den in Ansehung der Tugend fast alle Mitglieder des Gesetzesstaates einnehmen, da sie ja die höhere, auf philosophischer Einsicht beruhende Tugend zu erlangen nicht fähig sind.

Dies ist es ungefähr, was Plato über die sittlichen Vorbedingungen der *εὐνομία* gelehrt hat. Es ergiebt sich daraus, dass er, von der persönlichen Thätigkeit seines grossen Leh-

rers ausgehend, diese zunächst als nachahmenswertes Muster hinstellt, um sie sodann in der weiteren Entwicklung seiner Lehre, vornehmlich in der „Republik“, wissenschaftlich zu begründen. Durch die Aufstellung und den Erweis des Satzes: „Schädige Niemanden, auch nicht Deinen Feind!“ durch den Versuch einer philosophischen Grundlegung der Tugend, speciell der Gerechtigkeit, in der die εὐνομία einbegriffen ist, durch die Hervorhebung ihres unvergänglichen Wertes (Gorg. 523 ff.) und endlich durch die Erkenntnis, dass im Leben die Pflichterfüllung in sich selbst schon ihren Lohn finde (Rep. 1,353), hat er, wie gegen alles Böse, so auch gegen Lüge und Untreue, gegen Meineid und Eidbruch eine wirksamere sittliche Schutzwehr errichten wollen, als sie die schon vorhandene, zumeist auf vereinzelte Sittensprüche sich gründende, oft sogar irregeleitete populäre Lebensweisheit zu bieten vermochte. Freilich vermissten wir in der „Republik“ noch die positive Ergänzung jenes obigen Satzes, die Pflichtformel nämlich: „Diene Deinem Nächsten! d. h. mit der Wahrheit“; aber auch auf diese wird in den „Gesetzen“ schon hingedeutet, indem einerseits Menschenliebe (φιλία), Neidlosigkeit, Mittheilbarkeit gefordert, andererseits die allzugrosse Selbstliebe (ἡ σφόδρα ἑαυτοῦ φιλία) als das grösste aller Uebel und die Quelle aller Fehltritte und Vergehen energisch zurechtgewiesen wird, weil sie den Menschen zu einem verkehrten Urteil über seine Mängel verführe, so dass er sich selber stets höher als die Wahrheit (τὸ ἀληθές) schätzen zu müssen glaube (5,731 D). Jedenfalls kann dies mit gutem Grunde gesagt werden: Plato hat, indem er die Wahrheit als eins der höchsten Güter der Menschen und die Erziehung zur Wahrhaftigkeit und Treue als eins der wesentlichsten Momente eines gesunden Staatslebens kennzeichnete, eine wunde Stelle in der Moral seines Volkes zu heilen versucht und hierbei zugleich auf ein Mittel hingewiesen, durch welches am ehesten die fast ganz dahingeschwundene Kraft des Eides von Neuem belebt werden könnte.

Zur wahren Tugend gehört aber nicht allein gerechtes Verhalten gegen die Menschen, sondern auch Erfüllung der Pflichten gegen die Götter. Neben der δικαιοσύνη περὶ τοὺς

ἀνθρώπους gab es schon in der Volksethik eine solche περί τοῦ θεοῦ, die auch Plato in den älteren Dialogen als die besondere Tugend der ὁσιότης festgehalten hat. Auf der Frömmigkeit im volkstümlichen Sinne beruhte zunächst der ganze Opferkultus mit seinen mannigfachen, durch uralte Sitte befestigten Gebräuchen, ferner das Gebet und endlich der mit beiden eng zusammengehörige, zugleich aber tief ins bürgerliche Recht eingreifende Eid, so zwar, dass, wie wir gesehen, durch die Furcht vor dem feindlichen und Hoffnung auf freundliches Walten der Götter der Einzelne sowie die staatliche Gemeinschaft zu gewissenhafter Beobachtung aller äusseren religiösen Satzungen angetrieben wurde. Die Menschen schlossen dabei gleichsam mit den Göttern einen Vertrag, der sie nicht nur vor bösen Schickungen sicher stellte, sondern auch mancherlei Vorteile für die Zukunft erwarten liess¹⁾. Denkende Naturen freilich, vor allen die grossen Dichter, wie Pindar, Aischylos und Sophokles, erhoben sich, mit bewusster Sittlichkeit den alten Glauben läuternd, weit über diesen niedrigen Standpunkt der Werkgerechtigkeit und wurden so als Träger und Verbreiter sittlicher Ideen auch von der Nachwelt verehrt. Dass aber noch in der Zeit, wo der Götterglaube längst in seinen Grundfesten erschüttert war, jene seichte Auffassung selbst von höher gebildeten Leuten geteilt und verteidigt wurde, erhellt aus den Aeusserungen des Euthyphron in Plato's gleichnamigem Dialog: ihm ist das ζῆλον nichts anderes als das τοῖς θεοῖς φῖλον, und dies beweist, wer es versteht, den Göttern Angenehmes zu sprechen und zu thun durch Beten und Opfern (ἐρχόμενός τε καὶ θύων); das sei heilsam für den Privatmann wie für den Staat (14 B). Ebenso mag wohl die grosse Masse des Volkes auch vor der Auflösung des alten Glaubens gedacht und gehandelt haben. Aber schon ein Theognis, gewiss ein Mann von ehrenhafter Gesinnung und gläubiger Frömmigkeit, hadert mit Zeus und fragt, wie es gerecht sei, wenn Einer, der sich frei von Unrecht gehalten, der weder Gewalt geübt noch freveln Eid (ἔργον ἀλιτρόν), dass der Ungerechtes erdulde, während der

1) Steinhart, Einleit. 2, S. 187 ff.

Lasterhafte in Reichtum schwelge (743 ff.). Diese Stelle ist in doppelter Hinsicht lehrreich. Sie zeigt, dass man selbst die *εὐορκία* nur als ein Kennzeichen des Wohlverhaltens gegen die Götter auffasste, dass man durch sie in besonderem Maasse Anspruch auf äussere Belohnung zu erwerben glaubte, und ferner, wie die im Volke allgemein verbreitete Vorstellung, dass die Götter ganz willkürlich und oft nicht nach Verdienst ihre Gaben unter die Menschen verteilten, notwendig zur Unzufriedenheit oder gar zur Gleichgiltigkeit gegen das Gute führen musste.

Aehnlichen Gedanken giebt Adeimantos, einer der Unterredner in der „Republik“, Ausdruck bei seiner in Plato's Sinne geübten Kritik der griechischen Volksreligion (2, 362 ff.). Auch er stellt (363 D) den Frommen und Eidgetreuen (*ἴσιον καὶ εὐορκον*) den Gottlosen und Ungerechten (*ἀνοστοῖς καὶ ἀδίκοις*) gegenüber und weist darauf hin, wie nach der gewöhnlichen Meinung die Götter aus Neid, Laune oder Willkür vielen Guten Unglück und ein trauriges Leben, den Bösen aber oft ein entgegengesetztes Schicksal zuerteilen. Im Anschluss hieran aber hebt er einen andern Mangel des griechischen Volksglaubens hervor, die Anschauung, dass jede Schuld bei den Göttern durch Gebete, Opfer und Weihgeschenke gesühnt werden könne, so dass der reiche Ungerechte vor dem armen und gewissenhaft handelnden Gerechten auch hierin einen Vorzug habe¹⁾. Bettelpriester und Wahrsager zögen vor die Thüren der Reichen und redeten, sich auf Dichteraussprüche berufend²⁾, ihnen ein, dass sie eine von den Göttern durch Opfer und Zaubersprüche erlangte Kraft besässen, jegliche Uebelthat durch Lustbarkeiten und Feste (*μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἐσπερῶν*) zu sühnen. Darum sei es am vorteilhaftesten, Unrecht zu thun und dann von dem dadurch erworbenen

1) Ebd. 5, S. 150.

2) II. 9, 493. *λιστοὶ δὲ τε καὶ θεοὶ αὐτοί, | καὶ τοὺς μὲν θυσίαισι καὶ εὐχολαῖς ἀγαυαῖσιν | λοιβῆν τε κνίσην τε παρατροπῶσ' ἄνθρωποι | λισσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβῆη καὶ ἀμάοιη.* Vgl. Legg. 10, 906 C. Ueber die kathartischen und hilastischen Gebräuche vgl. K. Fr. Hermann, Gottesdienstl. Alterth. § 23.

Gewinn den Göttern zu opfern. Gegen die etwa zu befürchtenden Strafen im Hades aber seien wiederum die Weihen, τελεταί, und die lösenden Götter, λύσιοι θεοί, sehr wirksam. Aus welchem Grunde, so fragt Adeimantos am Ende seiner Darlegung (2,366 B) mit Recht, sollten die Menschen noch die Gerechtigkeit der Ungerechtigkeit vorziehen, da es ihnen ja, wenn sie sich diese nur mit erheuchelter Ehrbarkeit¹⁾ aneignen, bei Göttern und Menschen, im Leben und nach dem Tode, nach Wunsch ergehen wird?

Für uns erhebt sich die besondere Frage: Woher sollten, wenn derartige Meinungen über das Verhalten der Götter unter den Gläubigen herrschten, selbst für diese die Antriebe kommen, den Eid heilig zu halten, da ja unter so bewandten Umständen auch die Triebfedern der Furcht und Hoffnung versagen mussten?

Soweit diese Frage die eigentliche Moral betrifft, haben wir sie oben auf Grund der einschlägigen Sätze aus der Tugendlehre Platos zu beantworten versucht. Dass der Philosoph aber auch ihrer religiösen Seite sein volles Interesse zugewendet hat, erscheint nach dem religiösen Charakter seiner Ethik nur natürlich. Ausser jenen in der „Republik“ bekämpften abergläubischen Vorstellungen noch den Unglauben seiner Zeit bitter beklagend, betont er in den „Gesetzen“, wie sehr durch diese Uebelstände die frühere Wirksamkeit des Eides vermindert worden sei: nicht rätlich sei es, den Eid in so ausgedehntem Maasse wie vordem anzuwenden, weil ein Teil der Menschen jetzt nicht mehr an Götter glaube, ein anderer meine, dass sie sich nicht um die Menschen kümmern, der grösste und schlechteste Teil endlich, wie gesagt, die Ueberzeugung hege, dass sie für kleine Opfer und allerlei Schmeicheleien den Raub grosser Schätze begünstigen und vielfach den Uebelthätern grosse Strafen er-

¹⁾ μετ' εὐσημωσύνης κισθῆλου, womit zu vergleichen sind die von Plato angeführten Dichterstellen: Pindar, fragm. 197 (Bergk) πότιρον δίχα τεῖχος ὄψιον / ἢ σκολίαις ἀπάταις ἀναβαίνει / ἐπιθρόνιον γένος ἀνθρώπων, / δίχα μοι νόος ἀρέζειαν εἰπεῖν. Simonid. fragm. 76 (Bergk) τὸ δοκεῖν καὶ τὸν ἀλάθειαν βῆται.

lassen (Legg. 12, 948 C). Wohl also auch im Hinblick auf den sittlichen Verfall des Eides hielt er in beiden von ihm aufgestellten Staatsformen eine durchgreifende Reform der Volksreligion, die Einführung reinerer, sittlicher Ansichten vom Wesen des Göttlichen für unbedingt erforderlich.

Plato's eigene religiöse Weltanschauung freilich ist, wie er an vielen Stellen seiner Schriften kundgiebt, in ihren Grundbestimmungen ein sehr reiner und geistiger Monotheismus: die weltbildende, unsichtbare Gottheit (Tim. 28 ff.) ist ihm im Grunde nichts Anderes als die Idee des Guten, die höchste metaphysische und ethische Vollkommenheit, die Ursache alles Seins und Wissens¹⁾. Diese Gottheit würden, wie er meint, auch die der philosophischen Erkenntnis fähigen Hüter und Herrscher des besten Staates erkennen und verehren; doch hat er aus alledem keine Folgerungen in Betreff der Persönlichkeit Gottes und, was immerhin bemerkt werden muss, in Betreff des Eides gezogen. Für die übrigen Staatsbürger aber, und in dem Gesetzesstaat für fast alle, will er, offenbar um die überlieferten religiösen Institutionen, wie Opfer und Eid, auch fernerhin für das staatliche Leben brauchbar zu erhalten, vor Allem den hergebrachten, von Anthropomorphismen durchsetzten Gottesbegriff läutern und erheben. Darum eifert er, wo sich die Gelegenheit bietet, gegen die Gottesleugner und gegen die Stifter der zu seiner Zeit immer mehr in Aufnahme kommenden Privatgottesdienste, ferner gegen die Dichter, auf deren Mythen und Aussprüche die letzteren sich zu berufen pflegten; ja er unternimmt es sogar, das Dasein von Göttern in populärer Weise ausführlich darzuthun (Legg. 10, 893 ff.; vgl. 12, 950). Mag er aber von den Ideen als den ewigen oder von der Weltseele und den Gestirnen als den gewordenen Göttern oder von den Volksgöttern als den Symbolen jener sprechen²⁾, der Grundsatz, für den er immer wieder mit allem Nachdruck eintritt, ist der, dass keinem von ihnen irgend etwas Schlechtes anhafte.

¹⁾ Zeller, *Philos. d. Griech.*, II², 1, S. 598 ff. Vorträge u. Abhandl. S. 20 ff.

²⁾ Susemihl, *Platons Werke*, S. 995.

So lehrt er, die gegenteiligen Anschauungen des gewöhnlichen Glaubens zurückweisend, dass das Böse nicht bei den Göttern, sondern nur in der menschlichen Natur und auf der Erde seinen Sitz habe; Gott ist im höchsten Grade gerecht (ὡς οἶόν τε δικαιοτάτος Theaet. 176), niemals ungerecht; er ist weder missgünstig (Tim. 29 E) noch neidisch (Phaedr. 247), sondern gütig (ἀγαθός), und selbst das von ihm den Menschen gesandte Leid bezweckt nur Läuterung und Besserung (Rep. 2, 379), ist also im Grunde auch nur Gutes¹⁾. Mit besonderer Schärfe aber spricht er sich (Rep. 2, 380 ff.; vgl. Legg. 5, 730) gegen die Mythen aus, welche den Göttern Arglist, Trug und Lüge zuschreiben. Ein Gott kommt niemals wie ein Gaukler in täuschender Verhüllung zu den Menschen, um ihnen Gutes oder Böses zu erweisen, noch giebt er ihnen durch äussere, oft trügerische Zeichen seinen Willen zu erkennen²⁾. Vielmehr ist die Gottheit in jeder Hinsicht frei von Täuschung (ἀψευδοτής), sie ist „durchaus ein Einfaches und Wahres in That und Wort (ἀπλοὺν καὶ ἀληθῆς ἐν τε ἔργῳ καὶ λόγῳ), und weder verwandelt sie sich selbst noch täuscht sie Andere, weder in Erscheinungen noch in Reden, noch in Zeichen, die sie sendet, weder im Wachen noch im Traume“ (2,382 E). Auch möge Niemand glauben, dass ein Gott jemals an List und Gewaltthat Freude gehabt oder gar das, was von den Menschen als gesetzwidrig zu verabscheuen ist, selbst ausgeführt habe³⁾; das sei weder wahr noch auch nur wahrscheinlich (Legg. 12, 941 B). Darum tadelt Plato durch den

1) Köstlin, Gesch. d. Eth., S. 382 f.

2) Rep. 2, 383. πολλὰ ἔρα Ὀμήρου ἐπαινοῦντες ἄλλα τοῦτο οὐκ ἐπαινεσόμεθα, τὴν τοῦ ἐνπνίου πομπὴν ὑπὸ Μιῶς τῷ Ἀγαμέμνονι. Plato meint den οἶλος ὄνειρος II. 2, 1 ff. Ebenso wird dem Apollo Lüge und Betrug vorgeworfen in einem an der obigen Stelle citierten Fragmente des Aischylos; vgl. Steinhart, Einleit. 5, S. 161.

3) Diese Polemik richtet sich besonders gegen die dem Hermes angedichteten Eigenschaften und Thaten; vgl. auch Xenophan. fragm. 7 (Mullach): Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὀμηρός τ' Ἡσίοδος τε, | ὅσα παρ' ἀνθρώποισιν ὄνειδα καὶ φόγος ἐστί, | καὶ πλείσι' ἐφθέγγαντο θεῶν ἀθεμίσιαι ἔργα, | κλέπτειν, μοιχεύειν καὶ ἀλλήλοισιν ἀπατεῦειν.

Mund des Sokrates die Erzählung Homers (Il. 4,86 ff.), Athene habe im Auftrage des Zeus den Pandaros veranlasst, durch einen Pfeilschuss auf Menelaos den mit den Achäern geschlossenen und durch einen feierlichen Eid bekräftigten Vertrag zu brechen: τὴν δὲ τῶν ἔρκων καὶ σπονδῶν σύγχυσιν, ἣν ὁ Πάνδαρος συνέχευεν, ἐάν τις φῆ δι' Ἀθηναῖς τε καὶ Διὸς γεγονέναι, οὐκ ἐπαινεσόμεθα (Rep. 2,379 E).

Galt es hier, einen offenbaren Widerspruch in der vornehmlich auf homerischer Ueberlieferung beruhenden Götterlehre zu beseitigen, den nämlich, dass dieselben Mächte, welche von den Menschen im Schwure zu Zeugen angerufen wurden und denen es oblag, über die Heiligkeit des Eides zu wachen, sich der Anstiftung eines Eidbruches schuldig machten, so wollte Plato wohl zunächst dem arglistigen Treiben solcher Leute entgegenzutreten, die Lug, Trug und Missachtung des Eides durch das Beispiel der Götter rechtfertigen zu können glaubten und mit ihren Scheinargumenten viel Unheil anrichteten. Doch hatte er hierbei wie bei der ganzen Umbildung des alten Glaubens noch ein höheres, ethisches Ziel im Auge. Schon Pythagoras soll (Stob. Floril. 11,25) auf die Frage, was die Menschen den Göttern Aehnliches (θεοῖς ὅμοιον) thäten, geantwortet haben: ἐὰν ἀληθεύωσιν. Diese Lehre, welche natürlich ebenfalls einen geläuterten Gottesbegriff zur Voraussetzung hat, ist von Plato aufgenommen und nach verschiedenen Seiten hin erweitert worden. Um zum Guten zu gelangen, sagt er Theaet. 176, muss man trachten nach möglichster Verähnlichung mit Gott (ὁμοίως θεῷ κατὰ δύνατόν), d. h. mit Einsicht gerecht und fromm zu sein. Der Tugendhafte wird nimmer, weder im Leben noch nach dem Tode, der göttlichen Fürsorge entbehren (Rep. 10, 613); er ist Gott wohlgefällig (προσφιλής), und sein Gottesdienst findet stets eine gute Statt. Der Lasterhafte dagegen ist Gott unähnlich (ἀνόμοιος) und lebt im Widerstreit und Feindschaft mit ihm (Legg. 4,716 f.). Wer aber vollends in Worten und Werken mit Lüge und Betrug umgeht, indem er dabei die Götter anruft, wer also um die Götter sich so wenig kümmert, dass er sich nicht scheut, falsche Eide zu schwören, der ist ihnen aufs Höchste verhasst (θεομισέστατος 11, 916 E).

Vergeblich sind eines Solchen wie eines jeden andern Frevlers Bemühungen, die Gottheit „durch Weinguss und Gedüft“¹⁾ zu besänftigen und zu lenken, er wird ihrer strafenden Hand nicht entinnen (10,905 ff.).

So besteht denn die wahre Frömmigkeit nicht in äusserlicher Beobachtung der Cultusvorschriften, wie der altgläubige Euthyphron meint, sondern vor Allem in dem Streben, innerlich der Gottheit möglichst ähnlich zu werden, d. h. in dem Streben nach jeglicher Tugend. Da aber bei der Gottheit auch die höchste Wahrheit wohnt, so bietet Plato's geläuterte Auffassung des göttlichen Wesens ausser den Trieben der Furcht und Hoffnung, welche aber im Gegensatz zur Volksreligion nunmehr dem festen Glauben an die unwandelbare Gerechtigkeit der Gottheit entspringen, noch ein anderes, wahrhaft sittliches Motiv zur Heilighaltung des Eides dar, das Bewusstsein der Verpflichtung, jener höchsten Wahrheit stets nachzueifern, Lüge und Untreue nach Kräften zu vermeiden, unbedingt aber beim Eide, durch den ja das göttliche Zeugnis für die Wahrheit ausdrücklich angerufen wird. Da ferner der Eid seine Wurzel in der Religion hat, seine Wirksamkeit aber in der bürgerlichen Gemeinschaft äussert, so erscheint gerade in der εὐορκία die Frömmigkeit gegen die Götter und die Gerechtigkeit gegen die Menschen innig vereint, und deshalb wird in der Schrift, welche die platonische Tugendlehre in ihrer vollkommensten Gestalt enthält, in der „Republik“, die ἐσιότης von der δικαιοσύνη, wenigstens wo es sich um die Erziehung der reiferen Jugend zur Philosophie handelt, nicht geschieden: was dort (4, 442 D) von einem δίκαιος gesagt wird, dass er „durchaus zuverlässig beim Eide sein werde“, dasselbe kann auch als vom ἕσιος gesagt gelten. So begegnen sich Religion und Moral auf dem Wege zu dem gleichen Ziele, der Tugend.

Es gehört noch zu unserer Aufgabe zu untersuchen, welche praktischen Folgerungen Plato, dessen Ethik und Po-

1) λοιβῆ τε κνίσθη τε II. 9, 500.

litik ja im engsten Zusammenhange stehen¹⁾, aus seiner höheren Auffassung des Eides für das Staats- und Rechtsleben gezogen hat. Hierbei ist der Unterschied zwischen den beiden umfassenden Werken, welche er der Untersuchung und Aufstellung der besten Staatsform gewidmet hat, nicht ausser Acht zu lassen. Während die „Republik“ in der Philosophie die Grundlage jedes vernünftigen Staatswesens erkennt und den Staat unter Voraussetzung philosophisch gebildeter Hüter und Lenker von der Ideenlehre aus entwirft, wird in den „Gesetzen“ von dieser Grundlehre des platonischen Systems und namentlich auch von der philosophischen Bildung der Regierenden fast ganz abgesehen. Vielmehr wird hier nur eine solche Staatsform aufgestellt, welche die Hellenen jener Zeit möglicherweise hätten in Anwendung bringen können, wengleich nicht geleugnet wird, dass die Einrichtungen des ersten Musterstaates weitaus die vorzüglichsten seien. Da aber in diesem letzteren die herrschenden Philosophen von der Liebe zum Guten und Wahren durchdrungen sind und ausserdem die gesammte Erziehung auf die Erzeugung der höchsten Tugend hinzielt, so ist Plato überzeugt, dass in einem solchen Staate alles Weitere, was zur Sitte und Ordnung gehört, wie von selbst sich einfinden und so das ins Einzelne gehende Gesetzeswesen sich als unnötig herausstellen werde. Namentlich aber, so hofft er mit aller Bestimmtheit, werde sich die Rechtspflege ungemein vereinfachen; schimpflich werde es erscheinen sich eines von Andern, als Gebietern und Richtern, hergeholtten Rechtes zu bedienen aus Mangel an eigenem, noch schimpflicher, den grössten Teil des Lebens als Beklagter oder Klagender in Gerichtsstätten zu verbringen und dort um geringfügiger und nichtsnutziger Dinge willen geschickt sich zu drehen und zu wenden oder mit allen möglichen Ausflüchten sich durchzuschwindeln, ohne zu wissen, wieviel schöner und besser es sei, sein Leben so einzurichten, dass man eines nickenden Richters (*νυστάζοντος δικαστοῦ*) nicht bedürfe (3, 405). Deshalb aber verwirft er den Eid keineswegs, da er ja, wie wir gesehen, bei der Definition der Ge-

¹⁾ Vgl. Steinhart, Einleit. 5, S. 24 ff.

rechtigkeit gerade auf ihn mehrfach Bezug nimmt; vielmehr ist zu vermuten, dass er, wie es der Fall ist, besondere Bestimmungen über den Gebrauch des Eides nicht getroffen habe, weil er eben eine Einzelgesetzgebung für nicht erspriesslich erachtete¹⁾ und wohl auch glaubte, in diesem besten Staate würden häufige Vergehen gegen die Tugend der *εὐνομία* nicht zu erwarten sein. Für den Staat der „Gesetze“ dagegen, in welchem gute Gesetze, mit begründenden, zum sittlichen Handeln (nicht aus blindem Gehorsam, sondern aus innerer Ueberzeugung) auffordernden Einleitungen versehen, die Stelle der philosophischen Herrscher vertreten sollen, waren auch ausdrückliche Verordnungen über den Eid erforderlich, wie ja hier überhaupt alle religiösen Verrichtungen durch genaue Vorschriften eingeschärft und geregelt werden, so dass die Grundlage des Staatswesens als eine fast theokratische erscheint²⁾. Weil ferner die „Gesetze“ sowohl in den staatlichen als in den gesellschaftlichen Einrichtungen zwischen den Aufstellungen der „Republik“ und den vorhandenen Zuständen zu vermitteln suchen, so finden wir gerade in ihnen eine Reihe praktischer Vorschläge, durch deren Ausführung Plato das so tief gesunkene Ansehen des Eides wieder emporheben zu können vermeinte.

Eine sonderbare Bestimmung der attischen Processordnung war die *ἀνωμοσία*, auch *διωμοσία* genannt: nach Eingabe einer Klage nämlich setzte die kompetente Behörde einen Tag fest zur Untersuchung (*ἀνάκρισις*), in welcher der Kläger und der Beklagte einen Eid leisteten, der erstere auf die Richtigkeit seiner schriftlich eingereichten Klage, der letztere auf die Richtigkeit seiner Entgegnung, die gleichfalls schriftlich einzureichen war³⁾. Dieses Verfahren wird von dem Platonischen

1) Köstlin, Gesch. d. Ethik, S. 451.

2) Susemihl, Pl.'s W., S. 993 ff.

3) Harpocr. 41. *ἀνωμοσία, ἐπειδὴ ἀνώμων οἱ διώζοντες καὶ οἱ γείνοντες, οἱ μὲν ἀληθῆ κατηγοροῦσαι, οἱ δὲ ἀληθῆ ἀπολογήσασθαι.* Vgl. Gilbert, Handb. d. griech. Staatsalterth. 1², S. 432 f. u. 458 f., Meier-Schömann, Att. Process, S. 264 ff. Hermann-Thumser, Lehrb. d. griech. Staatsalterth. 1⁶, S. 573. Der Wortlaut der Schwurformel ist nicht erhalten.

Gesetzgeber entschieden gemissbilligt. „Bewundernswert“, sagt er Legg. 12, 948 B, „ist was man von der Art erzählt, wie Rhadamanthys seine gerichtlichen Entscheidungen fällte. Er sah nämlich, dass die Menschen seiner Zeit von dem Glauben an das Dasein der Götter und ihr leibhaftiges Walten erfüllt waren, wie dies auch natürlich war zu einer Zeit, in welcher so viele von ihnen selber von Göttern entsprossen waren, zu denen Rhadamanthys selbst gehörte, wie die Sage lautet. Demnach scheint er denn nun auch gedacht zu haben, man müsse nicht Menschen die Entscheidung von Rechtssachen anvertrauen, sondern den Göttern selbst, und infolge dessen wurden jene von ihm einfach und schnell entschieden. Er liess nämlich in Bezug auf jeden streitigen Punkt (περὶ ἐκάστων τῶν ἀμφισβητούμενων) die streitenden Parteien einen Eid leisten und machte so den Rechtshändeln rasch und sicher ein Ende.“ Dass diesen Mythos Plato selbst erdichtet hat, ist sicher; denn nach der gewöhnlichen Sage soll Rhadamanthys, um dem Missbrauche des Eides zu steuern, geboten haben, im täglichen Leben nur beim Hunde oder bei der Gans oder auf ähnliche Weise zu schwören, eine Eidesform, die unter der Bezeichnung Ῥαδάμανθυος ὄρκος allgemein bekannt war¹⁾. Weil nun der Philosoph besonders auch dann zur mythischen Darstellung greift, wenn Zustände geschildert werden sollen, in welchen sich die menschliche Gesellschaft unter wesentlich veränderten idealen Bedingungen befinden könnte²⁾, so sehen wir wohl nicht ohne Grund in jenem Mythos zunächst eine Hindeutung auf die einfache und zuverlässige Rechtsprechung, welche in dem Idealstaate der „Republik“ obwalten würde; in solchem Falle bewiese auch diese Stelle, dass er gerade für seinen besten Staat den Eid als ein geeignetes und unzweifelhaft wirksames Mittel zur Schlichtung von Rechtsstreitigkeiten erachtet habe. Hauptsächlich aber will er darthun, dass die ἀνωμοσία, offenbar ein uralter Rechtsbrauch, nur für jene Zeiten zweckmässig gewesen sei, wo der alte

1) Vgl. Stallbaum z. d. St., Schol. zu Aristoph. Av. 524., Hoeck, Kreta, 2, 198 f.

2) Zeller, Philos. d. Gr., II², 1, S. 362.

Glaube an die Götter noch unerschüttert dastand. Demgemäss erklärt er unumwunden, dass bei seinen Zeitgenossen, die theils dem Unglauben, theils dem Aberglauben ergeben wären, das Verfahren des Rhadamanthys sehr wenig angemessen erscheine, dass vielmehr, da sich die Meinungen der Menschen über die Götter geändert hätten, auch veränderte Gesetze gegeben werden müssten (μεταβεβληκειῶν τῶν περὶ τοῦ θεοῦ δοξῶν ἐν τοῖς ἀνθρώποις μεταβάλλειν χρὴ καὶ τοὺς νόμους). „Es ist doch fürwahr ein schreckliches Ding, darum mit Bestimmtheit zu wissen, dass nahezu die Hälfte der Bürger Meineidige sind (εὖ εἰδέναι συμφορῶ δὲ τὸς ἡμίσεις αὐτῶν ἐπιωρκιχότας), die trotzdem unbedenklich mit den Uebrigen bei den gemeinschaftlichen Mahlzeiten und in allen andern öffentlichen und privaten Zusammenkünften sich vereinigen“ (948 D).

In der That, eine sehr häufige Folge jenes Brauchs, den die athenischen Gesetzgeber mit übel angebrachter Treue bewahrt hatten, war ohne Zweifel, dass mindestens eine der beiden Parteien einen Meineid schwor, und es scheint fast, als ob der Eid hier nicht mehr zur Ergründung und Bekräftigung der Wahrheit diene, sondern nur um festzustellen, dass die Beteiligten ernstlich gesonnen seien, ihre Sache zum Austrage zu bringen; denn auch von einer Bestrafung desjenigen, welcher sich einer Verletzung des Parteieides schuldig gemacht hatte, verlautet nichts. Auf jeden Fall lag in dem ganzen Verfahren ein gefährlicher Missbrauch, der sicherlich viel dazu beigetragen hat, die Autorität des Eides bei den Athenern herabzuwürdigen, zumal in einer Zeit, wo das persönliche Interesse des Schwörenden alle religiösen und sittlichen Bedenken, wenn solche überhaupt noch in Frage kamen, leichtlich zurückdrängen mochte¹⁾. Von solchen Erwägungen geleitet, untersagt daher der „Athener“ (948 D) den Eid beider Parteien bei der Einreichung von Privatklagen

¹⁾ Ueberhaupt erscheint die Massregel der ἀντιμοσία so auffallend, dass noch neuerdings Zweifel an der Zuverlässigkeit der Ueberlieferung (S. o.) geäussert worden sind. So meint, wie ich aus Gilbert, Staatsalterth. 1, S. 458 ersehe, Philippi („der Areopag und die Epheten“), dass nur der Kläger geschworen habe. Damit lässt sich unsere Stelle, wo ausdrücklich auch auf einen Eid des Beklagten Bezug genommen wird, nicht vereinigen.

und verordnet positiv, dass sowohl der Kläger seine Klage als auch der Beklagte seine Verteidigung ohne eidliche Beteuerung (*ἀνώμωτος*) den Behörden schriftlich einzureichen habe; überhaupt solle in allen Fällen, in welchen es einleuchtend sei, dass durch Ableugnen und Abschwören ein grosser Gewinn zu erreichen stehe, die Streitsache vor Gericht ohne Eide (*ἔρκων χωρίς*) entschieden werden. Bemerket sei noch, dass den Fremden (*ξένοι*) rechtsgiltig gestattet wird, nach bisherigem Brauche einander Eide abzufordern und zu leisten; οὐ γὰρ καταγγράσουσιν οὐδ' ἐννεοττεύοντες ἐν τῇ πόλει ὡς τὸ πολλὸν τοιούτους ἄλλους κυρίως τῆς χώρας παρέξονται ξυντρόφους, ein Grund freilich, der für eine solche Ausnahmestellung wenig hinreichend erscheinen dürfte.

Dass Plato sein Bestreben, durch Einschränkung der Eidesleistungen das Ansehen des Eides zu erhöhen, auf noch andere Gebiete ausdehnt, ist durchaus zweckmässig; denn nichts wirkt verderblicher auf den Ernst und die Heiligkeit eines feierlichen Aktes, wie es der Eid ist, als wenn er ohne Not angewandt oder gar im gewöhnlichen Leben profaniert wird. Allerdings wurde bei den Griechen der amtlich geforderte Eid von dem aus eigenem Antriebe geleisteten nicht so streng geschieden wie heute; nach der althergebrachten Vorstellung traf die Rache der beleidigten Gottheit den Eidesfrevler in beiden Fällen gleich schwer. Doch bewirkte der Verfall der Sitte und Religion gar bald, dass die Griechen und namentlich die Athener kein Bedenken trugen, auch bei den unbedeutendsten Veranlassungen mit feierlichen Eid- und Fluchformeln zu schwören, so dass diese allmählich zu blossen Beteuerungsformeln herabgedrückt und in Rücksicht auf ihre bindende Kraft auch nur als solche betrachtet wurden. Die von Plato in ihrer Tragweite wohl erkannten übeln Folgen dieser Unsitte, welche in den Komödien des Aristophanes, diesem treuen Abbilde des athenischen Volkslebens, sehr deutlich hervortritt, veranlassten ihn da, wo es überhaupt anging, mit gesetzlichem Verbote einzuschreiten. „Gewiss ist es doch“, sagt er Legg. 11,917 B mit Bezug darauf, „ein rühmliches Bestreben, die Namen der Götter nicht leichtsinnig zu beflecken (*θεῶν ὀνόματα μὴ χραίνειν βραδίως ἔχοντα*) und ihnen nicht so gegenüberzutreten, wie es leider in den meisten

Stücken die meisten Menschen in Ansehung der Reinheit und Lauterkeit ihres Verhaltens gegen sie thun.“

Alle Missbräuche des Eides, welche im gewöhnlichen Leben vorkommen, zu strafen ist der Staat weder vermögend noch berufen; hier muss ja auch die öffentliche Meinung, wenn sie noch irgend welchen sittigenden Einfluss besitzt, das Richteramt ausüben. Wenn aber missbräuchliches Schwören an Orten, wo viele Menschen zusammenkommen, stattfindet und so zu einem Verstöss gegen die öffentliche Sitte wird, dann hat der Staat unleugbar die Pflicht, dagegen Vorkehrungen zu treffen, schon um urteilslose Menschen vor schlimmer Nachahmung zu bewahren. Darum verordnet Plato mit offenkundiger Beziehung auf die oben erwähnten, von wahrhaft sittlicher Auffassung der gerichtlichen Beredsamkeit zeugenden Worte, mit denen Sokrates in seiner Verteidigungsrede sich an seine Richter wendet (Apol. 34 B ff.), nunmehr Folgendes: es sollen die Vorsitzenden Keinen vor Gericht sprechen lassen, der seine Aussagen eidlich beteuert, um sie glaubwürdig zu machen (*πιθανότατος γάρῃ*), oder sich und sein Geschlecht verflucht, wenn er die Unwahrheit rede¹⁾, oder sich in unziemlichen Bitten oder weibischen Klagen ergeht; andernfalls soll ihm das Wort abgeschnitten und er dazu angehalten werden, in geziemender Weise zu sprechen (Legg. 12, 949 A; vgl. 11, 937 D). Diese Verordnung steht in engem Zusammenhange mit den Bestimmungen, in welchen der Gesetzgeber überhaupt auf wohlständiges Betragen der Bürger an öffentlichen Orten dringt. Wie er jeden, der in einem Heiligtume bei öffentlichen Opfern, Wettkämpfen, auf dem Markte, vor Gericht oder in einer öffentlichen Versammlung sich Scheltworte und Schmähungen, Flüche und Verwünschungen erlaubt, mit Strafe bedroht (11,934), so verbietet er noch aus-

1) Den letzten Satz fügt Susemihl treffend hinzu zur Erklärung der Worte *επαρώμενον ἐναντὶ καὶ γένει*. Gemeint sind die schon am Eingang unserer Erörterung erwähnten execerativen Schwurformeln, welche fast ebenso häufig wie die contestativen zu Beteuerungen im gewöhnlichen Leben benutzt wurden. Auch in den förmlichen Eidschwüren verwünscht, wie die dort angeführten Belegstellen zeigen, der Schwörende sich und sein Geschlecht für den Fall, dass er sich einer *επιπορία* schuldig mache.

drücklich alle eidlichen Beteuerungen beim Marktverkehr, welche bei seinen Landsleuten wohl ganz gewöhnlich waren und kaum mehr Anstoss erregten. Hier lag, wie Plato (11,917) hervorhebt, eine besonders gefährliche Versuchung vor, den Eid zu entheiligen, wenn nämlich ein Händler, um schlechte oder verfälschte Waren loszuschlagen, die Götter anrief und bei ihnen Eide schwor „nach den Gesetzen und unter dem Schutze der Marktaufseher¹⁾, ohne Scheu vor den Menschen und ohne Ehrfurcht vor den Göttern.“ Das Gesetz hierüber lautet kurz und bündig: *ἔπαινος δὲ ὄρκος τε περὶ παντὸς τοῦ πωλουμένου ἀπέστω*. Eigentümlich ist die Strafe, die den Uebertreter treffen soll. Jeder mindestens Dreissigjährige, der einen Menschen solche verbotenen Eide schwören hört, wird verpflichtet, jenen körperlich zu züchtigen²⁾, und nicht blos soll dies ungeahndet bleiben, sondern er soll sogar, wenn er dieser Verpflichtung nicht nachkommt, eine öffentliche Rüge darüber erfahren, dass er die Gesetze im Stiche gelassen habe.³⁾

1) *ἐν τοῖς τῶν ἀγορανόμων νόμοισι τε καὶ φυλακηρίοις*. Diese Stelle ist nicht ganz klar, deshalb vielleicht verdorben; Winkelmann (vgl. Stallbaum z. d. St.) vermutet *βωμοῖσι* für *νόμοισι*. Es ist nicht unmöglich, dass Plato hier nicht blos an eidliche Beteuerungen zur Empfehlung der Waren, sondern auch an die beim Abschluss von Handelsverträgen zum Schutze gegen Betrug oft geforderten Eide gedacht habe; vgl. Hermann-Thalheim, Lehrb. d. griech. Rechtsalterth., S. 75 u. 93. Schon ein Gesetz des Solon bedrohte Betrug beim Marktverkehr mit Strafe; vgl. K. Fr. Hermann, *de vestigiis institutorum veterum, imprimis Atticorum, per Platonis de Legibus libros indagandis*, p. 66; Hermann-Thalheim, S. 48.

2) Ueber diese Strafart vgl. Susemihl, *Pl.'s W.*, S. 1485, A. 294.

3) Hier sei noch erwähnt, dass Sokrates in den Platonischen Gesprächen auch die leichteren Schwurformeln verhältnismässig selten anwendet, dafür aber einige Male nach Art des Rhadamanthys bei dem Hunde oder bei der Gans oder, ohne den Namen eines Gottes zu nennen, *μὰ τὸν* (Gorg. 466 E.) schwört, aus *δαισιδαιμονία*, wie man sagte, d. h. um die Namen der Götter nicht zu missbrauchen; vgl. Schol. zu Aristoph. *Vesp.* 83. *οὕτως (μὰ τὸν κύνα) διὰ δαισιδαιμονίαν ὄμνον ἢ τέχα μιμείται τοὺς φιλοσόφους εἰς κύνα καὶ χῆνα ὀμνόντας*, u. zu Plat. Gorg. 466 E. *ἐλλίπῳς ὄμνονσι πρὸς τε εἰλαβείας καὶ πραότητος ἐνθεῖξιν*. Lehrs, *Platons Phädrus und Gastmahl*, A. 1., meint, dass man wegen der Klangähnlichkeit *τὸν κύνα* für *τὸν Δία*, *τὸν χῆνα* für *τὸν Ζῆνα* gesagt habe.

Sehen wir endlich, in welchen Fällen Plato den Eid wirklich vorschreibt, so zeigt sich, dass er in erster Reihe dem sog. Amtseide eine grosse praktische Wichtigkeit beigelegt hat. Einen Eid leisten soll der Richter, wenn er im Begriffe steht, Recht zu sprechen (12,948 E); namentlich soll jeder Richter des höchsten Staatsgerichtshofes, wenn er nach genügender Aufnahme der Beweisgründe und Abhörng der Zeugen zum Urteilsspruche schreitet, bei der Hestia schwören, dass er nach Kräften ein wahres und gerechtes Urteil fällen wolle (*εἰς δύναμιν τὰ δίκαια καὶ ἀληθῆ κρίνειν*¹⁾), und so seine Stimme als eine durch diesen Eid geheiligte abgeben (9,856). Schwören sollen ferner die Aufseher und Richter über die Wettkämpfe der Chöre und die über alle musischen sowie gymnastischen Wettstreite und Pferderennen; überhaupt mag — dies wird als allgemeiner Grundsatz aufgestellt — bei allen Anlässen geschworen werden, wo nach menschlichem Ermessen der Eid dem Schwörenden keinen Gewinn bringt (12, 949). Nach der letzten Bestimmung scheint Plato also auch den übrigen Beamten den Eid zu lassen, den nach attischem Recht jeder Beamte unmittelbar vor seinem Amtsantritte zu schwören hatte²⁾.

Aber auch sonst offenbart er, über die entsprechenden Vorschriften des attischen Rechts zum Teil hinausgehend, eine bemerkenswerte Vorliebe für den promissorischen Eid. So fordert er grundsätzlich, dass bei der Wahl von Beamten jeder Art der Wähler zuvor eidlich versichern solle, er werde nur solche Männer vorschlagen, die er nach bestem Wissen und Gewissen für die Tüchtigsten halte (12, 948 E; vgl. 6,755 D). Bei der Wahl der obersten Staatsbehörde soll dieser Eid sogar mit feierlichem Opfer verbunden werden, und jeder Wähler, zwischen zerstückten Opfertieren einherwandelnd³⁾,

1) Zu gleichem Zwecke mussten die Könige des fingierten Staates Atlantis, denen auch das Richteramt oblag, einen mit feierlichsten Opfern und Förmlichkeiten verbundenen Eid schwören (Critias 120).

2) Vgl. Gilbert, Staatsalterth., I², S. 245 f.

3) *διὰ τομίων πορευόμενος*. Vgl. K. Fr. Hermann, Gottesdienstl. Alterth., S. mit A. 10 u. 11., Aristot. *Πολιτεία Ἀθηναίων* 55,5 *βαδίζουσι πρὸς τὸν λίθον ὑφ' ᾧ τὰ τόμια εἰσίν.*, Demosth. 23, 68 *ὁμνῶσι σιὰς ἐπὶ τῶν τομίων κάπρον καὶ κριοῦ καὶ ταύρου*.

seine Stimme abgeben (6, 753). Ein anderes Gesetz bestimmt, dass die Oberfeldherren von den Gesetzesverwesern (*νομοφύλακες*) vorzuschlagen und von denen, welche Kriegsdienste geleistet haben oder noch leisten, zu wählen seien; wenn aber ein Wähler einen Gegenvorschlag machen wolle, so dürfe er das nur unter eidlicher Bekräftigung seiner redlichen Absicht thun (6,775 D.) Auch in Bezug auf die Wahl des obersten Gerichtshofes¹⁾, der sog. auserlesenen Richter (*ἔκκριτοι δικασταί*), wird (6,767 C) verordnet, dass sich dazu alle obrigkeitlichen Behörden in einem Tempel zusammenfinden und, nachdem sie bei dem Gotte geschworen, jede aus ihrer Mitte den Besten und Tüchtigsten auf ein Jahr zum Richter erwählen sollen, gleichsam als Erstlingsgabe für den Gott. Ausserdem schärft Plato (8,842 E) die Heiligkeit des auf uraltem Brauche beruhenden Eides ein, durch welchen zur Sicherung der Grenzen jeglichen Eigentums von den Beteiligten versprochen wurde, die Grenzsteine niemals zu verrücken²⁾. Endlich ist noch zu erwähnen, dass, wie wohl auch in Athen, dem, welcher bei einem Bürger Haussuchung abhalten wolle, ein Eid bei den vom Gesetze geheiligten Göttern (*νομίμοις θεοῖς*) auferlegt wird darüber, dass er wirklich das Gesuchte zu finden erwarte (12,954).

Der letzte Eid kann schon als ein assertorischer aufgefasst werden, insofern der Schwurpflichtige ja seine Ueberzeugung, also etwas schon Vorhandenes, zu versichern hat. Sonst wird der assertorische Eid nur noch zweimal direkt geboten, und zwar ist in beiden Fällen die Assertion eine negative. Der eine ist ein Eid der *νομοφύλακες*, durch welchen sie ihre Aussage in der wegen einer Disciplinarysache bei den Volksgerichten eingereichten Klageschrift erhärten³⁾. Der

1) Ueber diese sowie über die übrigen gerichtlichen Behörden des Gesetzesstaates vgl. Susemihl, Pl.'s W., S. 1489, A. 315 u. F. Fr. Hermann, de vestigiis etc., p. 44 sqq.

2) Vgl. Hermann-Thalheim, S. 50 ff.

3) Legg. 6,784 C. *ἀν δὲ ἐκεῖνοί (οἱ νομοφύλακες) πως ἀδυνατήσωσι, πρὸς τὸ δημόσιον ἀπορηνάντων, ἀναγράφαντές τε καὶ ὁμόσαντες ἢ μὴν ἀδυνατεῖν τὸν καὶ τὸν βελτίω ποιεῖν.* Dieser Eid bildet keineswegs eine Ausnahme von dem erwähnten Verbot der Beedigung einer Klageschrift, da die Kläger allein schwören, auch kein persönliches Interesse an der Sache haben, sondern als öffentliche Anwälte auftreten.

andere betrifft die sog. *ἐξωμοσία*, welche im attischen Processverfahren streng gehandhabt wurde. Das Platonische Gesetz darüber (11,936 E) lautet: Will Einer nicht gutwillig Zeugnis ablegen, so soll ihn derjenige, welcher seines Zeugnisses benötigt ist, öffentlich vorladen lassen, und er soll auf diese Vorladung vor Gericht erscheinen und entweder das verlangte Zeugnis ablegen oder bei den drei Göttern Zeus, Apollo und Themis schwören, dass er nichts von der Sache wisse; erscheint er aber nicht, so soll der Vorladende ein gesetzliches Klagerecht auf Schadenersatz wider ihn haben¹⁾.

Hier fragt es sich, was Plato über den wichtigsten gerichtlichen Eid, den Zeugeneid, gedacht hat. Ausdrücklich erwähnt er diesen nirgends in den „Gesetzen“. Doch dass er ihn nicht etwa habe fallen lassen wollen, lehren schon seine an das vorher erwähnte Gesetz sich anschliessenden Bestimmungen über die *ἐπίσκηψις* (Einsprache wegen falschen Zeugnisses während des Processes) und die *δίκη ψευδομαρτυριῶν* (Privatklage gegen falsche Zeugen nach erfolgtem Urteilspruche), die gleichfalls dem attischen Rechte entlehnt sind²⁾. Diesem analog bestimmt er auch die Strafe für falsches Zeugnis, nur dass er sie bedeutend verschärft. Während nämlich in Athen gegen den, welcher dreimal jenes Verbrechens überführt worden war, auf Atimie erkannt wurde³⁾, setzt Plato für den gleichen Fall die Todesstrafe fest. Bezeichnend aber für die Auffassung des Eides im griechischen Altertum ist dies, dass die weltliche Strafe erst nach dreimaliger *ψευδομαρτυρία* eintrat und im Grunde nur wegen der wiederholten Täuschung

1) Diese Vorschriften stimmen im Wesentlichen mit denen des attischen Rechts überein; vgl. Meier-Schoemann, Att. Proc., S. 671 ff. u. 478, wo auch von der *δίκη βλάβης* und der *λειπομαρτυριῶν* gehandelt wird. Ueber die Sitte, bei drei Göttern zu schwören, vgl. Teuffel zu Aristoph. Nub. 1234.

2) Vgl. Hermann, de vestigiis etc., p. 68 sqq.; Hermann-Thumser, Staatsalterth., I, S. 574 und 590.

3) Andoc. 1,74. *οἳτοι δ' αὖ ἦσαν (ἄτιμοι), ὅποσοι . . . ἢ τοῖς ψευδομαρτυριῶν ἢ τοῖς ψευδοκλητείαις ὄφλοινεν.* Vgl. Meier-Schoemann, S. 380 ff., Hermann-Thumser, I, S. 475.

des Gerichts (*ἀπάτησις τοῦ δικαστηρίου*) erfolgte, während die Ahndung des eigentlichen Meineides, wie in alter Zeit, den Göttern allein überlassen blieb. Dass Plato sich von dieser herkömmlichen Anschauung wenigstens etwas freigemacht und die Notwendigkeit des Zusammenwirkens göttlicher und menschlicher Strafgerechtigkeit bei Eidesverletzungen anerkannt hat, beweist sowohl die von ihm geforderte Strafverschärfung als auch jene schon erwähnte Stelle (8,843), wo er die Verrückung der durch Eide geheiligten Grenzsteine verbietet und dann hinzufügt: *καὶ ὁ μὲν πεισθεὶς τῷ νόμῳ ἀναίσθητος τῶν ἀπ' αὐτοῦ (sc. τοῦ Διὸς) κακῶν γίγνεται ἄν, καταφρονήσας δὲ διτταῖς δίκαις ἔνοχος ἔστω, μᾶ μὲν παρὰ θεῶν καὶ πρώτη, δευτέρα δὲ ὑπὸ νόμου.*

Lückenhaft sind diese Verordnungen über den Eid, ebenso wie vieles Andere in den „Gesetzen“, allerdings geblieben. Doch liegt dies zunächst wohl an der Unfertigkeit, in der das Werk hinterlassen wurde¹⁾, ferner auch daran, dass Plato keineswegs ein Corpus des gesamten Rechts geben, sondern, vornehmlich vom attischen Rechte ausgehend, dessen Mängel beseitigen und vieles Neues und Zweckmässiges einfügen wollte; so wird an einer Stelle (8,843 E) auch erklärt, dass man sich über minder wichtige Dinge aus älteren Gesetzgebungen Rats erholen müsse. Aus dem aber, was er über den Gebrauch des Eides wirklich bestimmt hat, — und manches davon erscheint auch heute, wo ja die Eidesfrage im Vordergrund des Interesses steht, noch der Erwägung wert —, treten folgende Tendenzen ziemlich klar hervor: alles unnütze und leichtfertige Schwören soll vermieden und unterdrückt, der Eid, namentlich der promissorische, fast nur den Besseren und sittlich Tüchtigeren anvertraut werden; wo aber alle Bürger ohne Unterschied zum Schwure zugelassen werden müssen, nämlich beim Zeugnis vor Gericht, da soll die strengste Strafe von Verletzungen des Eides abschrecken.

1) Es soll erst aus dem Nachlasse Plato's von dessen Schüler Philippos aus Opus in der uns vorliegenden Gestalt herausgegeben worden sein. Vgl. Köstlin, *Gesch. d. Eth.* I, S. 477 ff.

Ob Plato's Vorschläge in der Folgezeit in irgend einem Staate praktische Verwertung gefunden haben, lässt sich schwerlich entscheiden, obwohl berichtet wird, dass mehrere seiner Schüler zu gesetzgeberischer Ordnung kleinerer oder grösserer Gemeinwesen herangezogen wurden. Welche Beachtung aber seiner Eideslehre auch in späteren Jahrhunderten zu teil geworden ist, bezeugt am deutlichsten der Umstand, dass selbst, nachdem Christus durch seine erhabenen Worte in der Bergpredigt (Matth. 5, 33—37) das wahre Wesen des Eides gekennzeichnet hatte, kirchliche Schriftsteller¹⁾ bei ihren Auslegungen jener Stelle mehrfach, wenn auch nicht immer mit vollem Rechte, sich auf Platonische Sätze berufen zu können glaubten.

¹⁾ Vgl. u. a. Clemens Alex., Stromm. 5,14; Paedag. 3,11. Euseb. Praep. Ev. 13, 673.

Berichtigung. — S. 3 Z. 3 v. u. ist hinter „Eides“ einzuschalten: „bei den Griechen“.

der Oberflächlichen Beschaffenheit der Luft, die in einem
 Raum verweilt, ist eine wichtige Sache, die nicht
 leicht zu übersehen ist. Die Luft, die wir
 einathmen, ist nicht rein, sondern enthält
 verschiedene Stoffe, die die Gesundheit
 schaden können. Diese Stoffe sind
 Staub, Gase, Dämpfe, etc. Die
 Luftreinigung ist daher eine wichtige
 Aufgabe, die in jedem Hause
 beobachtet werden sollte.

Die Luftreinigung kann auf verschiedene
 Weisen geschehen. Man kann die Luft
 durch Lüften reinigen, oder man
 kann sie durch Filtern reinigen.

Die Lüftung ist die einfachste Methode,
 die Luft zu reinigen. Man sollte
 jedoch darauf achten, dass die Luft
 nicht zu kalt ist, wenn man sie
 einathmet.

Die Filterung ist eine andere Methode,
 die Luft zu reinigen. Man kann
 Filter in die Lüftungslöcher setzen,
 die die Luft reinigen, bevor sie
 in den Raum strömt.

Die Filterung ist eine gute Methode,
 die Luft zu reinigen, wenn man
 in einem Raum verweilt, der
 sehr verschmutzt ist.

Die Filterung ist eine gute Methode,
 die Luft zu reinigen, wenn man
 in einem Raum verweilt, der
 sehr verschmutzt ist.

Die Filterung ist eine gute Methode,
 die Luft zu reinigen, wenn man
 in einem Raum verweilt, der
 sehr verschmutzt ist.

Die Filterung ist eine gute Methode,
 die Luft zu reinigen, wenn man
 in einem Raum verweilt, der
 sehr verschmutzt ist.

TIFFEN® Gray Scale

© The Tiffen Company, 2007



R

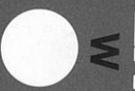


G



B

- A 1
- 2
- 3
- 4
- 5
- 6
- M 8
- 9
- 10
- 11
- 12
- 13
- 14
- 15
- B 17
- 18
- 19



W



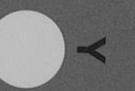
G



K



C



Y



M