

Platos Ethik in ihrem Verhältnis zum griechischen Volksglauben.

Vom Oberlehrer Dr. Robert Holsten.

Den Griechen verdanken wir die Wissenschaft, den Griechen verdanken wir auch die Philosophie. Der Begründer der Ethik ist Sokrates; daran werden wir festhalten, wenn auch schon vor ihm Versuche gemacht sind, ethische Fragen aufzuwerfen und zu beantworten. Aber er hat kein vollständiges Lehrgebäude aufgeführt; auch hat er seine Lehre nicht schriftlich aufgezeichnet. Plato ist es gewesen, der die unvollständige Sokratische Ethik weiter ausgebildet hat. Er ist der erste gewesen, der die Ethik in ein wissenschaftliches System gebracht und seine Ansichten schriftlich dargelegt hat. So bezeichnet Platos Ethik in gewissem Sinne für uns den Anfang der Entwicklung dieser Wissenschaft.

Diese Ethik Platos nun steht hoch über der Gedankenwelt, in der das griechische Volk lebte, so will es scheinen. „Sie bietet eine sinnenfüchtige, wenig griechische Moral.“ „Das irdische Leben, wie es ist, wird dem Philosophen, der nach ihr lebt, fremd und unheimlich bleiben, er selbst ein Fremder sein auf Erden, in irdischen Geschäften unbewandert, als ein Thor geachtet von der hierin so gewandten Menge der Menschen.“ „Über das Griechentum, wie es sich in Staat und Gesellschaft, in Lebenssitte und Kunst, einer Kunst, die ewig ist, so weit die Menschheit ewig sein mag, entwickelt hatte, wird hier achtlos hinausgeschritten.“ Das sind Äusserungen moderner Darsteller der platonischen Ethik.

Plato selbst ist sich dieser Stellung seiner Ethik sehr wohl bewusst. Sein Staat, in dem er sie praktisch durchführen will, geht weit über alles hinaus, was bis dahin in Griechenland vorgeschlagen und versucht war. Ihn zu errichten, ist zwar nicht unmöglich; aber er selbst erkennt, dass es schwierig sein dürfte.¹⁾ Ohne durchgreifende und gewaltsame Mittel kann er nicht zustande kommen. Alle Bewohner des Staates, die über 10 Jahre alt sind, müssen ausgetrieben werden, damit der Herrscher die übrigen nach seinen Grundsätzen erziehen kann;²⁾ man wird ihn also kaum noch einen Staat von Griechen nennen können. Im Staatsmann bezeichnet er Tötung, Verbannung und Versetzung in den Sklavenstand als die Mittel, durch die der wahre Staatskünstler schlechte Stoffe aus seinem Staate entfernt.³⁾ Er bricht mit aller geschichtlichen Entwicklung seines Volkes. Themistokles,

¹⁾ Staat 499 D: οὐ γὰρ ἀδύνατος γενέσθαι, οὐδ' ἡμεῖς ἀδύνατα λέγομεν χαλεπὰ δὲ καὶ παρ' ἡμῶν ὁμολογεῖται.

²⁾ Staat 540 D ff.

³⁾ Staatsm. 293 D. 308 D ff.

Kimon und Perikles waren Athener; er aber behauptet,¹⁾ es habe in Athen noch keinen grossen Staatsmann gegeben. Und für Homer, in dem doch viele mit Recht den Lehrer Griechenlands sahen,²⁾ ist in seinem Staate kein Platz.³⁾ Überhaupt weiss er sich oft im Gegensatz zu den Anschauungen, die in der Masse seines Volkes lebten. Oft kämpft er gegen Ansichten, die er mit Worten einführt wie *ὡς λέγουσιν, ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος λέγουσι, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, τοῖς πολλοῖς δοκεῖ*, oder schlechtweg als *λόγοι* bezeichnet.⁴⁾ Ganz besonders weiss er sich erhaben über die Ethik der Sophisten, die er der gewöhnlichen gleich setzt.⁵⁾ Die Tugend, die er verlangt, ist weit verschieden von der Tugend, an der die Menge sich genügen lässt; *τὴν δημοτικὴν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν* nennt er diese.⁶⁾ So will es also scheinen, als ob die erste wissenschaftliche Ethik, die das griechische Volk uns geschenkt, doch wieder kein Geschenk des griechischen Volkes wäre, sondern eines Mannes, der zwar als Grieche geboren war, aber wenigstens auf diesem Gebiete wissenschaftlichen Denkens kein Grieche sein wollte.

Wir Lehrer an höheren Schulen haben als edelste Blüte griechischen Geistes unseren Schülern die Platonische Philosophie zu zeigen und sie zu lehren, ihre Schönheit zu erkennen und zu bewundern. Mit Recht weisen die Lehrpläne von 1892 (S. 28) uns an, die Auswahl aus den platonischen Dialogen, die wir unseren Schülern vorlegen wollen, in erster Linie im Hinblick auf den pädagogisch bedeutsamen ethischen Gehalt zu treffen. Nach dem aber, was wir soeben gesehen haben, müssen wir uns fragen, ob es denn wirklich der griechische Geist ist, den wir aus dieser Ethik zu unseren Schülern sprechen lassen, oder nicht vielmehr der Geist eines Mannes, der zwar eine edle Gesinnung hatte und scharf zu denken verstand, der aber mit den Vorstellungen und Anschauungen, die im griechischen Volke über ethische Fragen herrschten, mit dem griechischen Volksglauben, nichts gemein haben wollte und auch wirklich nichts gemein hatte. Es ist klar, dass, wer seine Schüler mit Platos Ethik bekannt machen will, auf diese Frage die rechte Antwort gefunden haben muss.

Wo aber fassen wir den griechischen Volksglauben? Wo lernen wir die Vorstellungswelt kennen, in der das gesamte griechische Volk auf sittlichem Gebiete lebte, die sittlichen Fragen, die es aufwarf, die Antworten, die es darauf gab? Wir wollen uns zunächst klar machen, wo wir nicht suchen dürfen.

Nicht bei den Denkern, den Philosophen. Vieles haben sie alle ohne Zweifel aus dem reichen Quell der volkstümlichen Gedankenwelt geschöpft. Aber wir hätten immer mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Sätze, die sie aufstellen, Gebilde lediglich ihres eigenen schaffenden Geistes sein könnten.

Nur mit Vorsicht bei manchen Dichtern. Wir können zwar annehmen, dass die Dichter der Vorstellungswelt des Volkes, aus dem sie nicht nur hervorgegangen sind, an dessen Gesamtheit sie sich auch wenden, weit näher stehen als die Philosophen, welche die Wahrheit um ihrer selbst

¹⁾ Gorg. 517 A: *οὐδένα ἡμεῖς ἴαμεν ἄνδρα ἀγαθὸν γεγονότα τὰ πολιτικὰ ἐν τῇδε τῇ πόλει.*

²⁾ Staat 606 E. 600 A.

³⁾ Staat 595—608.

⁴⁾ Staat 358 C. 360 D. 364 A. 379 C. 505 B. 364 B. 365 E, um nur aus dieser Schrift einige Beispiele anzuführen.

⁵⁾ Staat 493 A.

⁶⁾ Phädo 82 A.

willen suchen und zeigen, gleichviel ob jemand sie erkennen will; aber es ist doch auch klar, dass ein Pindar, ein Äschylus geistig so hoch über der Masse des Volks stehen, dass nicht jede Vorstellung, die wir bei ihnen finden, volkstümlich sein muss. Befinden sie sich doch zuweilen in bewusstem Gegensatz zur Volksmeinung. Nachdem Äschylus im Agamemnon vorgetragen, was ein *παλαίφατος ἐν βροτοῖς γέρον λόγος* über Glück und Unglück der Menschen lehrt, fährt er in scharfem Gegensatz fort:¹⁾ *διχα δ' ἄλλων μονόφρων εἰμί*, und trägt nun seine eigene Ansicht vor. Auch von den Dichtern, die Kritik an den Sagen übten, die im Volke umgingen, wie Pindar und Xenophanes es thaten, werden wir nicht ohne weiteres annehmen können, dass sie mit ihren Ansichten auf volkstümlichem Boden standen.

Werden wir Homer unbedenklich als Quelle benutzen? Es kann freilich nicht genug hervorgehoben werden, dass Ilias und Odyssee Volksdichtung nur in beschränktem Sinne genannt werden dürfen, dass sie sich vielmehr in dem Geiste, der in ihnen weht, in der Art, wie in ihnen Welt und Menschenleben angeschaut und die Ansichten über sie gestaltet werden, als das Werk eines grossen Dichters zu erkennen geben. Aber trotzdem setzt dieser Dichter seine Vorstellungen nie in Gegensatz gegen die seines Volkes, giebt sie nie als sein besonderes Eigentum, und so dürfen wir wohl annehmen, dass sein Glaube der Volksglaube seiner Zeit war.²⁾

Also die Denker nicht, die grossen Dichter — ich weiss keine bessere Bezeichnung — nicht immer, aber alle, die noch heute in Lied, Sage, Erzählung, Inschrift zu uns sprechen, ohne dass wir Grund hätten zu der Annahme, sie erhoben sich über den Stand der geistigen Bildung ihres Volkes, sie sind die Quellen, aus denen wir unsere Vorstellungen von der volkstümlichen Ethik der Griechen schöpfen können.

Eins wollen wir nicht vergessen, wo es sich für uns darum handelt, den griechischen Volksglauben in sittlichen Fragen festzustellen: wir Christen haben ein Sittengesetz, dessen Wortlaut feststeht; wir haben zu allen Zeiten in der Christenheit Lehrer gehabt, die Kenntnis und Verständnis dieses Sittengesetzes im Volke verbreitet haben. Da ist es natürlich, dass die volkstümliche Sittlichkeit ein festes Gepräge zeigt. Trotzdem unterliegt sie selbst bei uns Christen gewissen Schwankungen: nicht zu allen Zeiten, nicht in allen Ständen und Lebensgemeinschaften werden dieselben sittlichen Fragen gleich beantwortet. Der Grieche hatte kein Sittengesetz; der Grieche hatte auch keine Lehrer, die sittliche Lehren aufstellten und verbreiteten; in Griechenland gab es nicht einmal einen Priesterstand, der über religiöse Vorstellungen lehrend aufgetreten wäre und damit auf die sittlichen Anschauungen mittelbar hätte einwirken können.

Wir wollen ferner nicht vergessen, dass die griechischen Stämme in ihrer Eigenart sich sehr von einander unterschieden. Es wäre geradezu wunderbar, wenn diese Verschiedenheit nicht auch bei der Beantwortung sittlicher Fragen zum Ausdruck gekommen wäre. Wir müssen daher grosse Schwankungen in den sittlichen Anschauungen erwarten.

So schwer festzulegen, wie es nach den eben angestellten Erwägungen scheinen könnte, sind die volkstümlichen sittlichen Anschauungen der Griechen nun allerdings in Wirklichkeit nicht. Es giebt eine Reihe sittlicher Forderungen, die zu allen Zeiten und an allen Orten griechischen Lebens ausgesprochen sind; und wo wir dann andererseits Schwankungen finden, da lässt sich die zeitliche Entwicklung

¹⁾ Äsch. Ag. 727 Kirchh.

²⁾ Vgl. Rohde, Psyche I², 38 ff.

oder die durch besondere Lebensverhältnisse bedingte Verschiedenheit deutlich erkennen. Wenn das so ist, so verdanken wir es nicht zum mindesten dem Umstande, dass schliesslich doch, ursprünglich unbeabsichtigt, dann oft auch mit voller Absicht Lehrer des griechischen Volkes aufgetreten sind, die Dichter. Sie sprachen zu jedem im Volke und verbreiteten damit sittliche Anschauungen und machten sie zu gemeinsamem Besitze; sie kannten sich untereinander und ermöglichten damit Zusammenhang und Fortschritt sittlicher Entwicklung. Das Volk sah in ihnen auch seine Lehrer. Mit klaren Worten lässt Aristophanes in den Fröschen 1054 Äschylus dieser Auffassung Ausdruck geben:

*τοῖς μὲν γὰρ παιδαγοῖσιν
ἔστι διδάσκαλος ὅστις φράζει, τοῖς ἡβῶσιν δὲ ποιηταί.*

Und nicht umsonst hekämpft Plato so oft gerade die Dichter; weiss er doch, dass sie die Lehrer des Volkes auch zu seiner Zeit noch waren.¹⁾

So mag denn im folgenden der Versuch gewagt werden, die Hauptsätze der Platonischen Ethik, die als Gegebenes in seinen Schriften uns vorliegen, dem griechischen Volksglauben, wie wir ihn auf dem eben bezeichneten Wege finden können,²⁾ vergleichend gegenüberzustellen, damit wir erkennen, ob Platos Ethik wirklich so fern über allem steht, was sonst in der Seele des griechischen Volkes lebte, oder ob auch ihre Wurzeln in den Anschauungen und Vorstellungen des gesamten griechischen Volkes liegen und aus ihnen Nahrung gezogen haben. Der geneigte Leser aber möge bedenken, dass der Verfasser diese Arbeit nicht geschrieben hat, um zu lehren, sondern um selbst zu lernen.

Die Hauptsätze der Ethik Platos sind in seinen Schriften gegeben. Sein ethisch-religiöses System ist in den allerwesentlichsten Bestandteilen folgendes: Gott ist gut, und weil er gut ist, ist er frei von Neid und will, dass alles ihm selbst so ähnlich wie möglich werde. Um die Idee des Guten darzustellen, beseelte Gott die Materie mit seinem Geiste und bereitete aus ihr eine gute und schöne Welt; und so schuf er den Menschen so gut wie möglich, ihm selber ähnlich. Der Mensch ist seinem inneren Wesen nach Geist vom Geiste Gottes, und Plato sagt vornehmlich im Hinblick auf dieses geistige Wesen des Menschen, Gott habe ihn so gut wie möglich geschaffen, ihm selber ähnlich. Daraus ergiebt sich für den Menschen die sittlich-religiöse Forderung, dass er mit aller Kraft danach strebe, Gott ähnlich zu werden. Denn die Gottgleichheit ist ihm seiner endlichen Natur wegen versagt. Diese Verähnlichung mit Gott aber besteht in der Tugend auf Grund der Erkenntnis, d. h. auf Grund wissenschaftlicher Erkenntnis. Damit ist aller wissenschaftlichen Forschung ihr höchstes und einzig wahres Ziel gesteckt: sie soll der Erkenntnis Gottes dienen und so dem Menschen helfen, Gott ähnlich zu werden. Diese ins Wissen und in die Erkenntnis gesetzte Tugend nun ist das wesentliche und einzige Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit. Denn wer gut ist, der ist glücklich. Ganz lässt sich diese Glückseligkeit aber nur durch die Flucht aus der Sinnlichkeit erreichen. Die Seele muss sich fern halten und sich

¹⁾ Rohde, Psyche II², 222 ff.

²⁾ Es wird natürlich erscheinen, dass ich im allgemeinen nur benutze, was der Zeit nach vor Plato liegt. Spätere Quellen können ja auch geeignet sein, Licht auf die vorplatonische Zeit zu werfen. Aber wo sie Neues bieten, ist es doch immer fraglich, wie weit dies schon vor Plato oder zu seiner Zeit Geltung hatte. Insbesondere sei es mir gestattet, von Euripides abzusehen. Abgesehen von chronologischen Gründen, ist seine Denkweise durch philosophische Gedankenkreise zu sehr beeinflusst, als dass sie als Beleg für volkstümliches Denken angeführt werden könnte.

reinigen von allem Niedrigen und von allen Störungen, welche ihr durch die Beschaffenheit des Leibes und dieser Welt entgegengebracht werden. Trotzdem ist auch dem Sinnlichen und der Beschäftigung mit ihm Bedeutung beizulegen. Denn ein Leben ohne alle Empfindung der Lust oder Unlust wäre auch nicht wünschenswert. Zum höchsten Gut gehört auch der Genuss des Schönen¹⁾

Die Hauptsätze dieses Systems wollen wir nun im folgenden den volkstümlichen Anschauungen gegenüberstellen.

1.

Platos Ethik hat ihren Ausgangspunkt durchaus auf religiösem Gebiete. „Gott ist gut“. Wenn wir diesen Satz nicht an die Spitze stellen, können wir Platos Ethik nicht erfassen.

„Gott ist gut“. Plato spricht zunächst der Gottheit schlechte Eigenschaften ab; z. B. Phädr. 247 A: φθόρος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἴσταιαι. Theät. 151 D: οὐδεὶς θεὸς δύσους ἀνθρώποις. 176 C: θεὸς οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιοτάτος, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὃς ἂν ἡμῶν αὖ γένηται οἷα δικαιοτάτος. Er führt uns aber auch positiv die Gottheit in ihrer Güte vor; Staat 379 B: Οὐκοῦν ἀγαθὸς ὁ γε θεὸς τῷ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτως; Τί μιν; Ἀλλὰ μὴν οὐδὲν γε τῶν ἀγαθῶν βλαβερόν. ἢ γάρ; Οὐ μοι δοκεῖ. Ἄρ' οὖν, ὃ μὴ βλαβερόν, βλάπτει; Οὐδαμῶς. Ὁ δὲ μὴ βλάπτει, κακὸν τι ποιεῖ; Οὐδὲ τοῦτο. Ὁ δὲ γε μηδὲν κακὸν ποιεῖ, οὐδ' ἂν τις εἴη κακοῦ αἴτιον; Πῶς γάρ; Τί δέ; ὠφέλιμον τὸ ἀγαθόν; Ναί. Αἴτιον ἄρα εὐπραγίας; Ναί. Οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶς ἀναιτίον. Παντελῶς γ', ἔφη.

Mit diesen Ansichten vom Wesen der Gottheit steht Plato allerdings weit über allem, was vor ihm in Griechenland geglaubt war. Homers Götter sind unsittlicher Handlungen sogar unter einander fähig; sie lügen, betrügen, stehlen, ehebrechen u. s. w.²⁾ Den Menschen geben sie, die *δοτιῆρες ἑάων*, zwar eine Fülle guter Gaben, aber sie thun es nach Laune, lassen bald den Frommen unbelohnt, dulden bald den Frevler im Glück.³⁾ Ja, sie sind sogar imstande, Unschuldige zu quälen und ins Unglück zu stürzen,⁴⁾ oft allein aus dem Grunde, weil sie ihnen ihr Glück nicht gönnen.⁵⁾ Sie entsprechen also in keiner Weise Platos Vorstellung vom Wesen der Gottheit.

In der griechischen Welt aber haben diese Vorstellungen lange Zeit unangefochten geherrscht, Homer hat den Griechen ihre Götter gegeben.⁶⁾ Dann tritt Xenophanes⁷⁾ auf und beginnt den Kampf gegen die Dichter, die so böse Geschichten von den Göttern erzählt haben,

οὐ πλείστ' ἐφθέγγαντο θεῶν ἀθεμίσια ἔργα
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

¹⁾ Diese kurze Darstellung beruht ausser den bekannten Werken besonders auf Schneiders Aufsatz in Fleckeisens Jahrb. 1895 II. Abt. S. 378. Schneider hat sich um die Erschliessung des Griechentums, besonders des Platonismus, für die Schule in seinen Schriften in hohem Masse verdient gemacht.

²⁾ Vgl. Eurip. Herakl. 1314 ff: οὐδεὶς δὲ θνητῶν ταῖς τύχαις ἀκράτος, οὐ θεῶν, αἰοδῶν εἴπερ οὐ ψευδεῖς λόγοι. οὐδέ τις ἐν ἀλλήλοισιν ὄν οὐδεὶς νόμος ξυνηψαν; οὐ δεαμοῖσι διὰ τυραννίδα πατέρας ἐκηλίδωσαν; ἀλλ' αἰκοῦσ' ὁμοῦ Ὀλύμπου ἰγέαχοντό θ' ἡμαρτηρότες.

³⁾ Vgl. ζ 188: Ζεὺς δ' αὐτὸς νέμει ὄλβον Ὀλύμπιος ἀνθρώποισιν, ἐσθλοῖσ' ἢ δὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐθέλησι, ἑκάστω.

⁴⁾ Vgl. ε 356. μ 371. ξ 178. π 194.

⁵⁾ δ 181. ψ 209.

⁶⁾ Vgl. Herodot II, 53.

⁷⁾ Sext. Emp. g. d. Gram. 289.

Ihm folgen andere. Pindar kann in sittliche Entrüstung über die unwürdigen Erfindungen der Dichter geraten. Denn er weiss: ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν εἰκότως ἀμφὶ δαιμόνων καλὰ (Ol. 1, 35). Nachdem er berichtet, die Götter sollten den von seinem eigenen Vater geschlachteten und ihnen aufgetischten Pelops verzehrt haben, fährt er fort (Ol. 1, 52):

ἔμοι δ' ἄπορα γαστρίμαργον μακάρων τιν' εἰπεῖν. ἀρίσταμα.
ἀκέρδεια λέλογχεν θαιμινὰ κακαγόρος.

Und als er gar hat erwähnen müssen, dass drei Götter im Kampfe gegen Herakles gestanden, da bricht er in den Ruf aus (Ol. 9, 35):

ἀπό μοι λόγον
τοῦτον, στόμα, ζῆψον
ἐπεὶ τό γε λοιδορῆσαι θεοὺς
ἐχθρὰ σοφία.

Reiner, geläuterter werden so allmählich die Vorstellungen vom Wesen der Götter; man hält die Götter nicht mehr für fähig, grobe Sünden zu begehen. So bezeichnet es Simonides als eine Eigenschaft der Gottheit, in nichts zu fehlen und alles recht zu machen (Fr. 82); gut zu sein, θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας (Fr. 5, 10). Aber man beachte in dem letzten Satze den Potentialis und bedenke, dass der Dichter am Schlusse des Fragmentes sagt, er lobe jeden, der freiwillig nichts Schimpfliches thäte (ἐκὼν ὅστις ἔρδη μηδὲν αἰσχρόν), mit der Notwendigkeit kämpften selbst die Götter nicht. Danach hält er doch die Götter noch für fähig, unter Umständen αἰσχρόν τι ἐρθεῖν.

Aber noch immer bleibt das Problem: wie kommt es, dass der Gerechte oft leiden muss, während der Ungerechte im Glücke lebt? giebt es Gerechtigkeit bei den Göttern, wenn das möglich ist? An seiner Lösung arbeiten sie alle.

Zunächst erscheint mehr die eine Seite des Problems ins Auge gefasst, man sucht die Straflosigkeit des Sünders mit der göttlichen Gerechtigkeit in Einklang zu bringen. Selten und sicher nicht volkstümlich ist in vorplatonischer Zeit die Lehre von einer Vergeltung im Jenseits. Denn wenn wir von einigen Büssern, wie Tantalos und Ixion, absehen und bedenken, dass Minos λ 568 ff. doch nur die Streitigkeiten der Toten entscheidet, so finden wir ein Gericht, das über die im Leben begangenen Sünden nach dem Tode gehalten wird, erst bei Pindar Ol. 2, 58:

τὰ δ' ἐν τῶδε Διὸς ἀρχῆ
ἀλιτρώα κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρῆ
λόγον φράσσεις ἀνάγκη.

Lebendig ist diese Vorstellung dann auch bei Äschylus; Eum. 269 K.:

μέγας γὰρ Ἄιδης ἐστὶν εὖθνος βροτῶν
ἔνερθε χθονός,
δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπῆ φρενί.

Vgl. Schutzfl. 220 f. Entstanden aber ist der Glaube an Gericht und Strafen im Jenseits auf dem Boden orphischer Theologie, die bekanntlich kein Erzeugnis der volkstümlichen Gedankenwelt war, wenn sie auch, nachdem sie im 6. Jahrhundert entstanden war, sich weit über Griechenland verbreitet hatte. Auf παλαιοὶ τε καὶ ἱεροὶ λόγοι wird er ausdrücklich von (Plato) Epist. 7, 335 A zurückgeführt, nicht auf Volksmeinung oder Dichterwort.¹⁾

¹⁾ Rohde, Psyche I, 309. II, 128.

Manche haben wahrgenommen, dass das Glück der Gottlosen doch immerhin auch unbeständig, die Tugend dagegen ein bleibender Besitz sei, und sich damit getröstet; so Solon 15, Pindar Isthm. 3, 5. Aber diese Ansicht scheint eher das Ergebnis reiferen Nachdenkens, nicht Volksmeinung gewesen zu sein.

Sehr verbreitet aber und augenscheinlich volkstümlich ist die Vorstellung, dass der Frevel zwar nicht am Freveler selbst, wohl aber an seinen Nachkommen bestraft wird. So nimmt schon in der Ilias Agamemnon an, dass die Kinder mit dem Freveler büßen, wenn er mit Rücksicht auf die vertragbrüchigen Troer sagt *Λ* 160:

*ἔπειρ γὰρ τε καὶ αὐτίκ' Ὀλύμπιος οὐκ ἐτέλεσσεν,
ἔκ τε καὶ ὄψ' ἐτελεῖ, σὺν τε μεγάλῃ ἀπέτισαν,
σὺν σφῆσιν κεφαλῆσι γυναιξί τε καὶ τεκέεσσιν.*

Mit klaren Worten hat es der delphische Apollo dem Krösus gesagt, dass er für einen Frevel seiner Vorfahren büßen müsse (Herodot I, 91). Besonders des Meineidigen Kinder haben unter der Sünde ihres Vaters zu leiden; vgl. Hesiod Werke 282 ff. und ein Orakel bei Herodot VI, 86. Aber statt des Sünders die Kinder leiden zu lassen, das ist eigentlich keine Lösung des Problems. Solon hält zwar auch (13, 30 ff.) an diesem Auskunftsmittel fest, aber wie eine leise Anklage klingt es aus seinen Worten heraus, wenn er auf die Schuldlosigkeit der Büssenden hinweist: *ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν ἢ παῖδες τούτων ἢ γένος ἔξοπισσω*. Theognis geht weiter; in einem Gebet an Zeus (731 ff.) spricht er offen den Wunsch aus, es möchte anders sein und statt der Nachkommen lieber der Sünder selbst büßen. Ja, er tadelt die Gottheit sogar offen, weil sie dadurch den Sinn der Menschen für Gerechtigkeit verwirre (203):

*ἀλλὰ τὰδ' ἀνθρώπων ἀπαιτῆ νόον · οὐ γὰρ ἐπ' αὐτοῦ
τίνονται μάκαρες προήγματος ἀμπλακίας.*

Es unterliegt also keinem Zweifel, dass wir hier eine volkstümliche Beseitigung des Problems vor uns haben. Eine Lösung war es aber nicht, und so konnte sie tiefer denkende Geister eben auch nicht befriedigen. Theognis erwähnt sie an anderen Stellen deshalb gar nicht, ruft aber angesichts der Leiden des Frommen und des Glückes des Frevelers in offen ausgesprochener Missbilligung des Verhaltens der Gottheit aus (373): *Ζεῦ φίλε, θαυμάζω σε* und fragt tadelnd (743): *καὶ τοῦτ', ἀθανάτων βασιλεῦ, πῶς ἐστὶ δίκαιον;* Und wo Solon im weiteren Verlaufe des Fragments 13 (67 ff.) noch einmal auf dies Problem zurückkommt, da spricht er zwar kein Wort des Tadels aus, aber aus seinen Worten ergibt sich, dass nach seiner Meinung die Gottheit in der Verteilung ihrer Gaben nicht nach Verdienst, sondern vollständig nach Laune und Willkür verfährt, wie Homer es geglaubt hatte.

Der Frage, wie das Leid des Gerechten zu erklären sei, sind überhaupt erst die grossen Tragiker näher getreten. Äschylus weist diese Frage überhaupt zurück. „Leid ist Strafe des Sünders“, predigt er, allerdings in bewusstem Gegensatz¹⁾ gegen den Volksglauben, dem Leid nur zu oft Ausfluss der Bosheit der Götter war. „Leid ist Strafe, auch wenn Gott den mit erblichem Frevelsinn Behafteten durch einen von ihm gesandten Rachegeist erst zu böser That mit gerechtem Truge²⁾ getrieben, damit das Mass des Frevels voll werde und die göttliche Strafgerechtigkeit eine Handhabe finde zu voller Befriedigung.“ So leidet niemand ungerecht, die göttliche Gerechtigkeit bleibt

¹⁾ Äsch. Ag. 727 K: *δίχα δ' ἄλλων μονόφρων εἰμί.*

²⁾ Fr. 301: *ἀπάτης δίκαιος οὐκ ἀποστατῆ θεός.*

gewahrt. Aber es ist eine grause Gottheit, die so handelt. Gut möchte man sie nicht nennen; denn sie will dem Sünder nicht helfen, sie will sein Verderben. „Leid muss der einzelne Mensch hinnehmen, ohne zu fragen, warum, wenn die Gottheit einen Plan zur Ausführung bringt, der das Leid des einzelnen in sich schliesst, auch wenn er unschuldig ist“, so bescheidet sich Sophokles.¹⁾

Aber selbst diese vornehmsten Geister fallen wieder in die Vorstellung von der Bosheit der Götter zurück. Sophokles lässt in der Antigone 620 ff. den Chor die volkstümliche Anschauung zu der seinigen machen:

σοφία γὰρ ἔκ του
κλεινὸν ἔπος πέφανται,
τὸ κακὸν δοκεῖν ποτ' ἐσθλὸν
τῷδ' ἔμμεν ὄψι φρένας
θεὸς ἄγει πρὸς αἴαν.
πράσσει δ' ὀλίγιστον χρόνον ἐκτὸς αἴας.

Die Gottheit also stürzt den Menschen in Schuld und bringt ihn damit ins Verderben. So setzt Sophokles es auch in der Elektra 696 voraus, dass sie den Menschen schade, und die Trachinierinnen klingen geradezu in einen Vorwurf gegen die Götter aus wegen der Leiden, die sie über Herakles gebracht:

τὰ μὲν οὖν μέλλοντ' οὐδεὶς ἐφορᾷ,
τὰ δὲ νῦν ἐστὼτ' οἰκτιρὰ μὲν ἡμῖν,
αἰσχρὰ δ' ἐκείνοις.

Und nicht besser ist es bei Äschylus. Die alte und volkstümliche Vorstellung vom Neide der Gottheit, die in Herodots Glauben eine so bedeutende Rolle spielt,²⁾ die selbst einen Pindar nicht verlassen hat,³⁾ sie taucht auch bei ihm auf. Xerxes greift, als ihm gemeldet wird, dass die Griechen sich zurückziehen wollen, bei Salamis an, οὐ ξυνεῖς τὸν θεῶν φθόρον (Pers. 360). Und Agamemnon weist den prunkvollen Empfang, den Klytämnestra ihm bereitet, zurück und nennt die Feststrasse ἐπίφθορον πόρον (Ag. 885), sicher doch an den Neid der Götter, nicht den der Menschen denkend.

Wir wollten die Philosophen von unserer Betrachtung ausschliessen. Unwillkürlich aber fragen wir: wie stand denn Sokrates, der Lehrer Platos, zu dieser Frage? Wir wissen, dass er es abgewiesen hat, über das Göttliche zu grübeln, ehe er das Menschliche ergründet.⁴⁾ Trotzdem steht er, so könnte es scheinen, auf der Höhe platonischer Gotteserkenntnis. Denn nach den Worten, die Plato ihm in der Apologie in den Mund legt, ist er der festen Überzeugung, dass dem Guten von Gott nichts Böses widerfahren könne; vgl. 35 D und besonders 41 D: οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τοῖουτο πράγματα. Und Xenophon scheint das zu bestätigen, wenn er in den Denkw. IV, 3 den Sokrates ausführlich darlegen lässt, wie gut die Götter für alle Bedürfnisse der Menschen gesorgt haben (ὡς ἐπιμελῶς οἱ θεοὶ ὧν οἱ ἀνθρώποι δέονται κατασκευάσασι) und ihre φιλανθρωπία gezeigt haben. Auch sagt er ebenda I, 1, 19

¹⁾ Rohde, Psyche II, 230. 236.

²⁾ Vgl. I, 32. III, 40. IV, 205. VII, 10, 5. 46. VIII, 109.

³⁾ Isthm. 6, 39. Pyth. 10, 17.

⁴⁾ Xenoph. Denkw. I, 1, 11. IV, 7, 6.

ausdrücklich, dass Sokrates' Gotteserkenntnis hoch über dem Volksglauben stand.¹⁾ Trotzdem kann Sokrates die Gottheit nicht für durchaus gut gehalten haben. Zur Fürsorge der Gottheit für die Menschen gehört nach seiner Ansicht auch, dass sie der mangelhaften Erkenntnis der Menschen nachhilft, indem sie ihnen durch Orakel, Träume und dgl. zeigt, was sie in einzelnen Fällen für gut hält. Aber die Götter zeigen dies nur den Menschen, *οἷς ἂν ᾧσιν ἔλεω* (Denkw. I, 1, 9). Es ist also auch denkbar, dass sie einen Menschen, dem sie ihr Wohlwollen nicht gönnen, hier im Stich lassen. Darin steckt noch ein Rest der alten Vorstellung von der Launenhaftigkeit der Götter, die wohl die Geber aller guten Gaben sind, aber es nicht immer sein mögen. Auch indirekt lässt sich erweisen, dass Sokrates noch nicht zu der Höhe der platonischen Ansicht durchgedrungen sein kann. Hätte er sie schon gehabt, er, der scharfe Denker, hätte auch dieselben Folgerungen aus ihr ziehen müssen, die Plato aus ihr gezogen hat. Aber das hat er nicht gethan. Sokrates war eben kein Plato, auch wenn es nach Platos frühesten Schriften manchmal so scheinen möchte.

Wenn aber selbst diese grossen Dichter und Denker sich nicht zu der Annahme einer durchaus guten Gottheit aufschwingen können, so ist es klar, für den Volksglauben waren die Götter auch zu Platos Zeit durchaus nicht gut. Man traute es ihnen noch recht wohl zu, dass sie bei der Verteilung ihrer Gaben nur nach Laune verfahren und aus Bosheit die Menschen zu schädigen imstande wären. Und so ist Platos Satz: „Gott ist gut“ in der That etwas durchaus Neues.

2.

„Der Mensch ist Geist vom Geiste Gottes; Gott hat ihn so gut als möglich geschaffen, ihm selber ähnlich“. Zahlreich sind die Stellen, in denen Plato sagt, dass die Seele der Gottheit ähnlich und verwandt ist; vgl. Phädon 80 A: *ἔοικε τῷ θεῷ*; Staat 611 E: *ξυγγενῆς οὖσα τῷ τε θεῷ καὶ ἀθάνατῳ καὶ τῷ αἰεὶ ἔνι*. Am schlagendsten hat Plato die Göttlichkeit der Seele dadurch dargethan, dass er ihre Unsterblichkeit nachgewiesen hat. Göttlich und unsterblich sind Begriffe, die für den Griechen zusammenfallen. Schon dem Homer stehen den *ἀθάνατοι* die *θνητοί* gegenüber; durch keine Eigenschaft unterscheiden sich die Götter so durchaus von den Menschen, als gerade durch diese. Und für die Unsterblichkeit der Seele ist niemand so energisch und mit so nachhaltiger Wirkung eingetreten wie Plato.

Plato ist nicht der erste gewesen, der von der Unsterblichkeit der Seele gesprochen hat. Thales von Milet, den wir an die Spitze der Geschichte der Philosophie stellen, hat nach mehrfacher und alter Überlieferung²⁾ zuerst die Seelen der Menschen unsterblich genannt. Er erkannte aber auch im Magneten, in der Pflanze eine Seele. Er wird also von einer Unsterblichkeit der Menschenseele in keinem anderen Sinne geredet haben, als er von einer Unsterblichkeit aller Seelenkräfte der Natur hätte reden können.³⁾

Auch nach Heraklits Lehre lebt im Menschen der Gott, seine Seele ist ein Teil des Allfeuers (Fr. 36), das auch ihn umflutet. Im Tode erlischt dieses Feuer (Fr. 77) im Menschen; es wird zu Wasser,

¹⁾ Denkw. I, 1, 19: *καὶ γὰρ ἐπιμελεῖσθαι θεοὺς ἐνόμιζεν ἀνθρώπων, οὐχ ὃν τρόπον οἱ πολλοὶ ἐνομίζουσιν· οὔτοι μὲν γὰρ οἴονται τοὺς θεοὺς τὰ μὲν εἰδέναι, τὰ δὲ οὐκ εἰδέναι. Σωκράτης δ' ἤγγειτο πάντα μὲν θεοὺς εἰδέναι, τὰ τε λεγόμενα καὶ πραττόμενα καὶ τὰ οὐκ ἔβουλενόμενα, πανταχοῦ δὲ παρῆναι καὶ σημαίνειν τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν ἀνθρωπείων πάντων.*

²⁾ Diog. Laert. 1, 24.

³⁾ Ich verweise für diesen ganzen Abschnitt auf Rohdes treffliches Werk *Psyche*, Teil II; an seine klaren und meist überzeugenden Ausführungen habe ich mich hier im ganzen angeschlossen.

um dann zu Erde zu werden. Aber aus Erde wird wieder Wasser, aus Wasser wieder Seele (Fr. 68). Da ist die Seele freilich kein in sich geschlossenes, sich selbst gleiches Einzelwesen, sondern nur ein Teil der wohl sich wandelnden, aber doch ewigen Kraft.

Der *νοῦς* des Anaxagoras, der die Welt zwar nicht geschaffen, aber planvoll geordnet hat, ist eine fast persönlich vorgestellte Gotteskraft. Alles, was Seele hat, beherrscht er (Fr. 6), aber die Tiere und Pflanzen ebenso gut wie die Menschen. Damit ist noch nicht gesagt, dass die Seele selber göttlich sei, wie er denn auch gelehrt haben soll, dass die Scheidung vom Leibe auch „der Seele Tod“ sei; die Unsterblichkeit der Seele hat er also nicht vertreten.

Die Lehren dieser Philosophen hat Plato natürlich gekannt, aber aus ihnen konnte er seine Überzeugung von der Göttlichkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele als eines Einzelwesens nicht schöpfen. Selbst sein Lehrer Sokrates kann sie ihm nicht gegeben haben. Bei Xenoph. Denkw. IV, 3, 14 sagt er ja freilich, dass die Seele, *εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρώπων, τοῦ θεοῦ μετέχει*. Aber diese Teilnahme am Göttlichen muss ihm selbst doch recht fraglicher Art gewesen sein; denn nach Platos eigener Angabe hat er es durchaus für möglich gehalten, dass die Seele im Tode untergehe, also nicht unsterblich, geschweige denn ein Teil der Gottheit sei (Apol. 40C).

Aber nicht bloss die Philosophie hat über das Wesen der Seele gegrübelt, auch die Theologie hat ihre Lehrsätze darüber aufgestellt, und schon Pherekydes von Syros soll als erster die Unsterblichkeit der Seele gelehrt haben.¹⁾ Die Orphiker hatten ihre bestimmt formulierte Lehre auch schriftlich festgelegt; ihren Mittelpunkt bildete die Lehre von der Seele, die sie zum Heile führen wollten. Die Titanen, so erzählten sie, zerrissen den Dionysos und verschlangen die Glieder des Gottes. Zeus zerschmetterte sie durch seinen Blitzstrahl; aus ihrer Asche entstand das Geschlecht der Menschen, in denen nun, ihrem Ursprunge gemäss, das Gute, das aus Dionysos stammte, beigemischt ist dem bösen titanischen Elemente. So ist die Seele ein Teil der Gottheit; in den Banden des Körpers liegt sie, wie der Gefangene im Kerker.²⁾ Der Tod löst sie auf kurze Zeit, denn sie muss in einen neuen Körper hinein, bis sie sich, dank der Gnade lösender Götter (*θεοὶ λύσιοι*), zu freier Seligkeit aufschwingt. Nun ist sie frei und wird nie mehr den Tod erleiden, sie ist unsterblich³⁾ und lebt ewig wie Gott.

Wie die Orphiker, wollte auch Pythagoras den Weg zum Heile der Seele zeigen, und seine Lehre muss in diesem Punkte mit der ihren so ziemlich übereingestimmt haben. Auch ihm ist die Seele ein göttliches, unsterbliches Wesen; zur Strafe ist sie in den Leib eingeschlossen (*ἐν φρονεῖ* Plato Phäd. 62B). Nach dem Tode hat sie einen neuen Leib aufzusuchen, bis sie, dem Erdenleben dauernd enthoben, zu göttlichem Dasein zurückkehrt.

Diese theologischen Lehren haben auf bedeutende Männer einen tiefgehenden Einfluss geübt. Empedokles von Akragas steht ihnen so nahe, dass an ihrem Einfluss auf ihn nicht gezweifelt werden kann. Auch Pindar folgt solchen theologischen Lehren, wenn er von der göttlichen Herkunft der Seele und ihren Wanderungen durch mehr als einen Leib zu reden weiss. Ihnen folgt auch Plato, wie Rohde *Psyche* II, 278 ff. das überzeugend dargethan hat. Den Glaubenssatz von der Unsterblichkeit und damit gegebenen Göttlichkeit der Seele hat er von ihnen entlehnt, wenn auch die Beweise, mit denen er ihn zu stützen sucht, sein Werk sind.

¹⁾ Cic. Tusc. I, 38. Dass an Seelenwanderung zu denken ist, zeigt Suid. u. *Φερεκ.*

²⁾ Plat. *Kratyl.* 400 C.

³⁾ Vgl. Fr. 224 Abel: *ψυχὰς ἀθανάτας κατάγει Κυλλήνιος Ἐρμῆς γαίης ἐς κευθμῶνα πελώριον.*

Also Platos Behauptung: „Die Seele ist göttlich und unsterblich“ tritt nicht als etwas Neues in die griechische Welt hinein. Volkstümlich aber war diese Ansicht nicht. Nach homerischer Anschauung stirbt die *ψυχή* nicht mit dem Leibe des Menschen. Aber alle Funktionen des Geistes, Denken, Fühlen und Wollen, sind möglich nur, so lange der Mensch lebt. Ist er tot, ist auch die *ψυχή* besinnungslos. Sie geht in den Hades, aber den Zustand der Bewusstlosigkeit, Schwäche und Gleichgültigkeit, in dem sie sich dort befindet, kann man kein Leben nennen. Bei Homer steht nicht einmal, dass sie ihr schattenhaftes Dasein dort ewig führt. Wenn einzelne Lieblinge der Götter lebend in das elysische Gefilde entrückt werden und dort weiter leben, ohne den Tod zu schmecken (δ 563 ff.), so ist das ein Wunder. Die Götter können auch Sterbliche unsterblich machen (ε 135 f.), aber auf das Wesen der Seele kann man daraus keinen Schluss ziehen. Also die Menschenseele ist bei Homer nicht unsterblich, geschweige denn göttlich.

Und so ist es Volksglaube geblieben. Der in nachhomerischer Zeit auch in Griechenland bestehende Seelenkult setzt freilich ein bewusstes Fortbestehen der Seele nach dem Tode voraus; denn die Opfer und Gaben haben eben den Zweck, die Seele zu erfreuen, zu besänftigen und den Hinterbliebenen gnädig zu stimmen. Aber die Seelen sind offenbar mehr als spukende Geister gedacht, ihre Göttlichkeit ist damit nicht gesetzt. Denn *φῆμαι, πολλαὶ καὶ σφόδρα παλαιαί*, sagen nach Platos Gesetzen 927 A nur, *ὡς ἄρα αἱ τῶν τελευτησάντων ψυχαὶ δὲναμιν ἔχουσι τινα τελευτήσασαι, ἢ τῶν κατ' ἀνθρώπους πραγμάτων ἐπιμελοῦνται*. Und hört die Verehrung der Lebenden auf, so schwindet der Seele des Abgeschiedenen das Element, in dem allein sie noch den Schatten eines Daseins hatte.

Die eleusinischen Mysterien setzen zwar das Fortbestehen der Seelen voraus, aber von ihrer Göttlichkeit schweigen sie; sie verheissen nur den Geweihten ein seliges Leben im Jenseits, welches ihnen auf wunderbare Weise durch göttliche Gnade bereitet sein muss. Sie allein leben dort, die andern Seelen nicht; vgl. Soph. Frg. 753 N.:

*ὡς τοῖς ὄλβιοι
κεῖνοι βροτῶν, οἳ ταῦτα δερχθέντες τέλη
μόλωσ' ἐς Ἄιδον· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ
ζῆν ἔστι, τοῖσδ' ἄλλοισι πάντ' ἐκεῖ κακά.*

Ist also in den Mysterien die Göttlichkeit der Menschenseele im allgemeinen nicht gesetzt, so kann auch nicht die der Geweihten gesetzt gewesen sein. Selbst Pindar, der doch auch von dem seligen Leben der Geweihten sehr wohl zu reden weiss, sagt es klar und scharf, dass die Seele nicht göttlich sei (Nem. 6): *ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος, ἐκ μιᾶς δὲ πνέουσα ματρὸς ἀμφοτέρω· διείργει δὲ πᾶσα κεκοιμένα δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδὲν, ὃ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος μένει οὐρανός*. Wo er theologischer Lehre folgt, weiss er ja freilich anders zu sprechen; aber hier erkennen wir deutlich, dem Volksglauben ist der Mensch ein Nichts angesichts der ewigen Gottheit.

Viele müssen noch durchaus auf homerischem Standpunkte gestanden und ein bewusstes Fortbestehen der Seele nicht geglaubt haben. Man vergleiche das klare Zeugnis des Theognis 568, der da glaubt, er werde nach dem Tode in der Erde liegen wie ein stummer Stein (*δηρὸν γὰρ ἐνεσθῆν γῆς ὀλέσας ψυχὴν κείσομαι ὥστε λίθος ἀφ' ἄρογος*). Der Sappho sind die Toten wesenlos (*ἀμαυροί* 68) wie ein Traumbild (*εἰδωλον ἀμαυρόν* δ 824); der Tod ist ihr daher ein Übel (137). Für Mimnermus und Anakreon ist der Tod freilich schlimm und das Sterben schwer.¹⁾ Trotzdem

¹⁾ Mimn. 4: *θανάτου ἔργον ἀγαλίου*. Anakr. 43: *Ἄιδεω γὰρ ἐστὶ θεῖος μυχός, ἀργαλή δ' ἐς αὐτὸν κάθοδος*.

hält Mimnermus (2, 10. 4) den Tod für besser als das, was das Alter bringt, als Armut und Krankheit. Und Anacreon wünscht zu sterben, weil es aus den Mühsalen, die ihn bedrücken, keine andere Lösung giebt.¹⁾ Danach glauben beide offenbar, dass der Tod einen Zustand vollständiger Bewusstlosigkeit herbeiführt, in dem es mit dem Genusse, der für den Jonier das höchste Gut ist, zwar vorbei ist, in dem es aber auch keine Empfindung des Übels mehr giebt. Sie denken also genau so, wie Penelope denkt, die auch zu sterben wünscht, obgleich ihr der Tod verhasst ist (v 81).

Wenn ein bewusstes Fortleben nach dem Tode geglaubt wäre, wie könnten wir dann Äusserungen erklären, wie wir sie bei Semonides von Amorgos (2) lesen:

*τοῦ μὲν θανόντος οὐκ ἂν ἐνθυμοίμεθα,
εἰ τι φρονοῖμεν, πλεῖον ἡμέρης μιῆς*

oder bei Stesichorus (51): *ἀτελέστατα γὰρ καὶ ἀμήχανα τοὺς θανόντας κλαίειν* und (52): *θανόντος ἀνδρὸς πᾶσ' ἀπόλλυται ποτ' ἀνθρώπων χάρις?*

Noch zu Platos Zeit ist es selbst in gebildeten Kreisen durchaus fraglich, ob die Seele fortbesteht. Plato lässt (Staat 608 D) Sokrates den Glaukon fragen: „Ist dir nicht bewusst, dass unsere Seele unsterblich ist und nie zu Grunde geht?“ Da, heisst es, blickte ihn Glaukon verwundert an und sagte: „Nein, wahrhaftig, das ist mir nicht bewusst; kannst denn du dergleichen behaupten?“ Der historische Sokrates der platonischen Apologie hält es ja zwar für möglich, dass die Seele nach dem Tode in ein anderes Leben übergeht, aber ebenso möglich scheint es ihm, dass der Tod dem Menschen völlige Bewusstlosigkeit bringt (Apol. 40 C). Wie sollte er wissen, was niemand weiss? (Apol. 29 A. 37 B). Und ähnlich steht es um Cyrus in Xenophons Cyropädie; auch ihm scheint es möglich, dass die Seele *μένουσα ἐν τῷ σώματι συναποθνήσκει*. (VIII, 7, 22). Ja, noch Aristoteles kann schreiben (σοφ. ἐλ. 17 p. 176 b 16): *πότερον φθαρτὴ ἢ ἀθάνατος ἡ ψυχὴ τῶν ζώων, οὐ διώρισται τοῖς πολλοῖς*. Dem Volksglauben ist die Seele nicht göttlich.

3.

Für den Menschen ist es infolge seiner ihm von Gott gegebenen Natur sittlich-religiöse Pflicht, mit aller Kraft danach zu streben, dass er Gott ähnlich werde. Wer tugendhaft sein will, muss sich bemühen, *εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ*. (Staat 613 A). Das Böse in der Welt wird nicht aufhören. *διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκείσε φεῖγειν ὅτι τάχιστα. φυχὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι* (Theät. 176 A).

An diese Forderung Platos werden wir durch die Lebensregel erinnert, welche die Orphiker und Pythagoreer für ihre Anhänger aufstellten: *ἔπον θεῷ, ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ*.²⁾ Bei beiden ist diese Nachfolge Gottes auch eine Abkehr von der Welt. Aber diese Abkehr von der Welt äusserte sich lediglich in der Askese. Enthaltensamkeit in mannigfacher Richtung wird verlangt, Fleischnahrung z. B. ist verboten. Aber die geforderte Reinheit ist mehr eine rituale; sittliche Umbildung des Charakters ist nicht notwendig.

Volkstümlich aber ist ein solches Streben, Gott ähnlich zu werden, auf welchem Gebiete es auch sei, durchaus nicht. Plato setzt seiner Forderung ja selbstverständlich ein einschränkendes *εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ* hinzu; aber selbst mit dieser Einschränkung muss ein solches Streben einem Griechen, der in der volkstümlichen Gedankenwelt lebte, geradezu sündhaft vorgekommen sein.

¹⁾ Anacr. 50: *ἀπὸ μοι θανεῖν γένοιτ'· οὐ γὰρ ἂν ἄλλη λύσις ἐκ πόνων γένοιτ' οὐδ' ἀμὰ τῶνδε*.

²⁾ Pythag. bei Stob. ecl. 2, 49, 16 W. Jamblich. V. Pyth. 137. Die Worte sind nur für Pythagoreer überliefert, aber man könnte sie auch den Orphikern zum Wahlspruch geben.

Homer legt seinen Helden freilich Attribute wie *θεοειδής*, *θεοείκελος*, *ἰσόθεος* bei und vergleicht auch wohl, was sie sind oder was sie thun, durch ein *θεὸς ὡς* oder *θεῶν ἐναλίγκιος* mit dem Wesen der Götter. Aber das sind naive Übertreibungen menschlicher, meist körperlicher Eigenschaften. Homer denkt nicht daran, wenn er einzelne Menschen Gott ähnlich oder gleich nennt, etwa allen Menschen die Gottheit als Vorbild hinstellen zu wollen, dem sie nachzustreben hätten. In sittlicher Beziehung vor allen Dingen sind seine Götter ja auch gar nicht geeignet, Vorbilder zu sein, sie sündigen wie die Menschen.¹⁾ Nur einmal werden sie als Vorbild aufgestellt, und da ist es eine eigentlich nicht recht göttliche Eigenschaft, die Lenksamkeit.

*ἀλλ' Ἀχιλεῦ, δάμασον θυμὸν μέγαν · οὐδέ τί σε χορῆ
νηλεὲς ἦτορ ἔχειν. στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί,
τῶν περ καὶ μείζων ἀρετῆ τιμὴ τε βίη τε,*

so mahnt Phönix den Achill (I 496), indem er darauf hinweist, wie man die Götter durch Opfer und Gelübde umstimmen könne. Plato selbst ist sehr wenig damit zufrieden, dass die Götter so lenksam sein sollen (Staat 364 D), und würde in dieser Hinsicht wohl keine *ὁμοίωσις* verlangen.

Sonst ist es erster Grundsatz volkstümlicher Ethik: Wolle nicht sein wie Gott!

*φράζεο, Τυδείδη, καὶ χάζεο, μηδὲ θεοῖσιν
ἴσ' ἔθελε φρονέειν, ἐπεὶ οὐ ποτε φῦλον ὁμοῖον
ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων,*

so mahnt Apollo selbst den Tydiden schon in der Ilias (E 440). Und mit eindringlichem Ernst warnt Pindar vor gleichem Streben: *ὕψιεντα δ' εἴ τις ὄλβον ἄρδει, ἐξαρκέων κτεάτεσσι καὶ εὐλογίαν προστιθείς, μὴ ματεύσῃ θεὸς γενέσθαι* (Ol. 5, 23) und ebenso: *μὴ μάτενε Ζεὺς γενέσθαι πάντ' ἔχεις, εἴ σε τοίτων μοῖρ' ἐφίκοιτο καλῶν* (Glück und Ruhm). *Θνατὰ θνατοῖσι πρόπει* (Isthm. 4, 12).

Denn die Gottheit ist einerseits eifersüchtig darauf bedacht, ihre Hoheit dem Menschen gegenüber zu wahren, sie gönnt es ihm nicht, auf gleicher Höhe zu stehen; *οὐ γὰρ εἴφ' φρονέειν μέγα ὁ θεὸς ἄλλον ἢ ἑωυτόν* (Herodot VII, 10, 5). Andererseits sind die Götter so viel besser als die Menschen; *θεοὶ δέ τε φέροντεροι ἀνθρώπων* (Θ 264). Wahrhaft gut zu sein, soll der Mensch sich nicht vermessen, so lehrt es Theognis 615; denn

*οὐδένα παμπήδην ἀγαθὸν καὶ μέτριον ἄνδρα
τῶν νῦν ἀνθρώπων ἥελιος καθορᾷ.*

So lehrt es Simonides: *θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας* (Fr. 5, 10) und *μηδὲν ἁμαρτεῖν ἐσι θεοῦ καὶ πάντα κατορθοῦν* (Fr. 82); freilich ist es selbst den Göttern nicht möglich, sich stets auf dieser Höhe zu halten (5, 21). Die Menschen aber irren alle vom rechten Wege ab. So bezeichnet schon der Homer. Hymn. 2, 363 die *ὑβρις* als eine *θέμις καταθνητῶν ἀνθρώπων*. Menschlich ist es, zu sündigen. Vgl. Theogn. 327: *ἁμαρτωλαὶ γὰρ ἐν ἀνθρώποισιν ἐπονται θνητοῖς*. Soph. Ant. 1024: *ἀνθρώποισι γὰρ τοῖς πᾶσι κοινόν ἐστι τοῦξἁμαρτάνειν*. Pind. Ol. 7, 24. Thuk. 3, 45.

Scharf geschieden von der Erhabenheit der Götter ist die Menschheit in ihrer Erbärmlichkeit: *ἐν ἀνθρώπων, ἐν θεῶν γένος, ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφοτέροι. διείργει δὲ πᾶσα κεκλιμένα δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος μένει οὐρανός* (Pindar Nem. 6). So klagt schon die Ilias, dass die Menschen vergehen wie die Blätter des Waldes Z 146:

¹⁾ Vgl. Plato Staat 378.

οἷη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.
 φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δὲ θ' ὕλη
 τηλεθόωσα φέει, ἔαρος δ' ἐπιγίνεται ὄρη·
 ὡς ἀνδρῶν γενεὴ ἢ μὲν φέει, ἢ δ' ἀπολήγει.

Und verächtlich sagt deshalb Apollo zu Poseidon Φ 462, er wolle wegen der elenden Menschen (*βροτῶν ἔνεκα δειλῶν*) nicht mit ihm kämpfen, die da kämen und vergingen, wie die Blätter des Waldes. Eben *δειλός* ist das Attribut, welches das Wesen der Menschen gegenüber den Göttern am besten charakterisiert. Homers Zeitalter kennzeichnet sonst noch eine grosse Freudigkeit des Daseins, aber je weiter die Jahrhunderte vorschreiten, tönt lauter und lauter die Klage um die Erbärmlichkeit des Menschengeschlechtes. Das homerische Motiv nimmt Mimmernus (2) auf:

ἡμεῖς δ' οἶά τε φύλλα φέει πολυανθέος ὄρη
 ἔαρος, ὅτ' αἰψ' αὐγῆς αὖξεται ἥλιου,
 τοῖς ἕκλοι πῆχχιον ἐπὶ χρόνον ἀνθεσιν ἴβης
 τεροπόμεθα.

Dem Semonides von Amorgos leben wir der Gottheit gegenüber wie das Vieh, ohne das Ziel unseres Daseins zu kennen (1, 1—5):

ὦ παῖ, τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύνκτυπος
 πάντων, ὅσ' ἔστι, καὶ τίθησ' ὅπη θέλει.
 νόος δ' οὐκ ἐπ' ἀνθρώποισιν. ἀλλ' ἐφήμεροι
 ἂν δὴ βότ' αἰεὶ ζῶμεν, οὐδὲν εἰδότιες,
 ὅπως ἕκαστον ἐκτελευτήσει θεός.

Und so erscheint denn den Edelsten des Griechenvolkes der Mensch in seiner Nichtigkeit schliesslich als der Traum von einem Schatten, der Schatten eines Rauchs; vgl. Pindar Pyth. 8, 95: *ἐπάμεροι. τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ ἀνθρώποι.* Äschylus Fr. 374 Herm.: *τὸ γὰρ βρότειον σπέριμ' ἐφ' ἡμέρα φρονεῖ καὶ πιστὸν οὐδὲν μᾶλλον ἢ καπνοῦ σκιά.* Sophokles Aias 125: *ὁρῶ γὰρ ἡμεῖς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν εἶδωλ', ὄσοιπερ ζῶμεν, ἢ κούφην σκιάν.* Ein nasser Schwamm kann das ganze Menschenstreben auslöschen; Äschyl. Ag. 1281 Kirchh.:

ὡ βρότεια πράγματ'. εὐτυχοῦντα μὲν
 σκιά τις ἂν τρέψειεν· εἰ δὲ δυστυχοῖ,
 βολαῖς ὑγρώσσωσιν σπόγγος ὄλεσεν γραφῆν.

An die Höhe der Gottheit wird es nie hinanreichen; *θνάσκομεν γὰρ ὁμῶς ἅπαντες· δαίμων δ' ἄσος· τὰ μακρὰ δ' εἰ τις παπταίνει, βραχὺς ἐξικέσθαι χαλκόπεδον θεῶν ἔδραν* (Pindar Isthm. 6, 42).

Deshalb muss der Mensch sich bescheiden. Die Schwäche und Erbärmlichkeit der Menschennatur muss er erkennen — „*γνώθι σαυτόν*“ stand am Tempel Apollos in Delphi. Im Bewusstsein derselben darf er nicht zu hoch hinaus wollen — „*μηδὲν ἄγαν*“ stand daneben. Er darf nicht sein wollen wie Gott, *θνητὰ φρονεῖν* ist die Grundforderung volkstümlicher Ethik, die durch alle Zeiten hindurchklingt und bei allen Stämmen des Griechenvolkes gehört wird. Sie verbietet dem Menschen die stolze Gesinnung, in der er glaubt, den Göttern gleich, aus eigener Kraft sein Schicksal gestalten zu können, die stolze Gesinnung, durch die Odysseus, seiner erdichteten Erzählung σ 130 ff. nach, sein Lebensglück zerstörte, bis er es lernte, *σιγῆ*, in stummer Ergebung, die Gaben der Götter hinzunehmen, wie sie sie bieten:

τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
οἷον ἐπ' ἡμᾶρ ἄγῃσι πατῆρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

Metaneira (Homer. Hymn. 5, 216) hat es schon gelernt, wenn sie der Demeter, die als unglückliche Wanderin bei ihr einkehrt, zuruft:

ἀλλὰ θεῶν μὲν δῶρα καὶ ἀχνύμενοί περ ἀνάγκη
τέτλαμεν ἀνθρώποι · ἐπὶ γὰρ ζυγὸς ἀχέει κεῖται.

Cyrus wollte es nicht lernen, als Krösus ihm abriet, gegen die Massageten zu ziehen und in echt griechischer Gesinnung ihn warnte: εἰ δὲ ἐγνωκας, ὅτι ἀνθρώπος καὶ οὐ εἷς καὶ ἐτέρων τοιῶνδε ἄρχεις, ἐκεῖνο πρῶτον μάθε, ὡς κύκλος τῶν ἀνθρωπιῶν ἐστὶ πρηγματίων, περιφερόμενος δὲ οὐκ ἔξ' αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς εὐτυχεῖν (Herodot 1, 207). Niobe hat es zu spät gelernt, wenn sie bei Aschylus spricht (Fr. 166 Herm.):

οὐμὸς δὲ πότμος οὐρανῷ κυρῶν ἄνω
ἔραζε πίπτει καὶ με προσφωνεῖ τάδε·
γίγνωσκε τάνθρωπεια μὴ σέβειν ἄγαν.

Darum θνητὰ φρονεῖν! So lehrt das Schicksal des stolzen Zuges des Xerxes (Äsch. Pers. 811 ff. K.),

ὡς οὐκ ὑπέρφευ θνητῶν ὄντα χρὴ φρονεῖν.
Ζεὺς τοι κολαστὴς τῶν ὑπερκόμπων ἄγαν
φρονημάτων ἔπεστιν, εὐθύνος βαρῦς.

Nur was sich für Menschen geziemt, darf man mit menschlichem Sinn von den Göttern verlangen (Pindar Pyth. 3, 59). Denn es kommt ins Unglück (Sophokl. Aias 760),

ἔφασχ' ὁ μάντις, ὅστις ἀνθρώπου φύσιν
βλαστῶν ἔπειτα μὴ κατ' ἀνθρώπων φρονῆ.

Aber καλὸν φρονεῖν τὸν θνητὸν ἀνθρώποις ἴσα (Soph. Fr. 321) und θνητὰ φρονεῖν χρὴ τὴν θνητὴν φύσιν (Soph. Fr. 551). Vor allem hüte sich der Mensch vor stolzem Wort! Οὐ μὲν καλὸν ὑπέρβιον εὐχετάσθαι (P 19). Und Theognis mahnt (159):

μῆποτε, Κύρῳ, ἀγορεύσθαι ἔπος μέγα · οἶδε γὰρ οὐδεὶς
ἀνθρώπων ὅ τι νῦξ χῆμέρη ἀνδρὶ τελεῖ.¹⁾

Daher heisst es die goldene Mittelstrasse innehalten; μέσῃ δ' ἔρχεν τὴν ὁδὸν (Theogn. 219; vgl. 331, 335, 657); παντὶ μέσῃ τὸ κράτος θεὸς ὤπασεν (Äsch. Eum. 523 K.). Mass halten ziemt dem Menschen; μέτρα φυλάσσεσθαι (Hesiod Werke 694); ἔπειτα δ' ἐν ἐκάστῳ μέτρον (Pindar Ol. 13, 45); χρὴ δὲ κατ' αὐτὸν αἰεὶ παντὸς ὄρᾶν μέτρον (Pyth. 2, 34). Und oft kehrt das delphische μηδὲν ἄγαν wieder; σοφοὶ δὲ καὶ τὸ μηδὲν ἄγαν ἔπος αἰνήσαν περισσῶς (Pindar Fr. 201; vgl. Theogn. 401).

Eine Dichterstelle weiss ich nur, die von einer Gottähnlichkeit der Menschen spricht, Pindar Nem. 6, 4: ἀλλὰ τι προσφέρομεν ἔμπαρ ἢ μέγαν νόον ἦτοι φύσιν ἀθανάτοις. Wenn's nur nicht gerade Faustkämpfer wären, die als Beweis für diese Behauptung des Dichters angeführt werden! Und dann gehen unmittelbar vorher die schon erwähnten Verse: ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος · ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι · διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα δυνάμεις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὃ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος μένει οὐρανός, ganz abgesehen davon, dass derselbe Dichter auch den Menschen zugerufen hat (Pyth. 8, 95): ἐπάμεροι · τί δὲ τις; τί δ' οὐκ ἡμεῖς; σκιᾶς ὄναρ ἀνθρώποι. So werden wir denn wohl auf das *τι* (ἀλλὰ τι προσφέρομεν) den gebührenden Nachdruck legen müssen.

¹⁾ Vgl. Äsch. Sieben 425. Soph. Aias 128.

Aus dem eben Vorgetragenen ergibt sich, dass die Griechen für die Forderung: „Ihr sollt heilig sein; denn ich bin heilig“ kein Verständnis hatten und es auch nicht haben konnten; es war ihnen eben Sünde, sein zu wollen wie Gott, auf welchem Gebiete auch immer es erstrebt werden mochte. Man sollte nun meinen, sie müssten wenigstens in so fern nach einer gewissen Gottähnlichkeit gestrebt haben, als sie nach den Weisungen der Gottheit ihr Leben zu ordnen und nach ihrem Willen ihre Entschliessungen einzurichten und so ihr Leben mit dem Wesen der Gottheit in Übereinstimmung zu bringen sich bemühten. Sie glaubten ja allerdings auf wunderbare Weise, durch Orakel, Träume, Opferzeichen, für den einzelnen Fall von dem Willen der Gottheit Kunde erhalten zu können und haben sich gewissenhaft nach dem, was sie so erfuhren, gerichtet. Auch sind die Griechen schon in den ältesten Zeiten sich bewusst gewesen, unter der Einwirkung und dem Schutze einer Reihe von Einrichtungen ihr Leben zu führen, deren Segen so offenkundig war, dass man für ihre Begründer die Götter hielt. Dahin gehören z. B. das Gastrecht, der Eid, die Obrigkeit des Vaterlandes. Die Heilighaltung dieser Institute glaubte man deshalb von den Göttern verlangt. Sonst aber wollen wir nicht vergessen: uns ist Gottes Wille bekannt, und in zweifelhaften Fällen können wir fragen: „Wie stehet geschrieben? Wie liesest du?“ Der Grieche aber hatte keine Aufzeichnung eines allgemein gültigen Sittengesetzes; auch gab es keinen Lehrstand, der von dem Willen der Gottheit durch Offenbarung, uralte Überlieferung oder sonstwie Kenntnis zu haben geglaubt oder behauptet hätte.

Wer sagte dem Griechen denn aber, was er thun, was er lassen sollte, was gut sei, was böse? Das sagte ihm vor allem die Stimme, die in seinem eigenen Herzen zu ihm sprach, die Stimme des Gewissens. Die Griechen kannten sie sehr wohl und wussten auf sie zu lauschen. Proitos scheut sich den Bellerophon zu töten, obgleich er des versuchten Ehebruchs bezichtigt ist; *σεβάσασατο γὰρ τό γε θυμῷ* (Z 167). Achill hat den Eetion getötet (Z 416),

οὐδέ μιν ἐξενόριξε, σεβάσασατο γὰρ τό γε θυμῷ.

Das sagte dem Griechen aber auch, wenn die Stimme des eigenen Gewissens nicht deutlich genug sprach, die Stimme des öffentlichen Gewissens, die Meinung der Leute. So hat Phoinix einmal seinen Vater erschlagen wollen (I 458);

*ἀλλὰ τις ἀθανάτων παῦσεν χόλον, ὅς ᾽ ἐνὶ θυμῷ
δήμου θῆκε φάτιν καὶ ὀνειδεα πόλλ' ἀνθρώπων.*

Da die Stimme des Gewissens nun aber ohne den Willen des Menschen zu ihm spricht, ja, oft sogar gegen seinen Willen laut wird und trotz aller Bemühungen sich nicht abweisen lässt, so erscheint sie als etwas Übermenschliches, Göttliches, und so fühlt sich der Grieche schliesslich durch die Gottheit verpflichtet in seinem Thun und Lassen. So giebt es denn drei Gewalten, die den Menschen in seinem Thun bestimmen; Telemach zählt sie auf, als er die Freier von ihrem Treiben abbringen will (β 64):

*νεμεσῆθητε καὶ αὐτοί,
ἄλλους τ' αἰδέσθητε περικίονας ἀνθρώπους,
οἳ περιναιετάουσι· θεῶν δ' ὑποδείσατε μῆνιν.*

Das eigene Gewissen befindet sich nun meistens in Übereinstimmung mit der Meinung der Leute. Es giebt eine Reihe von Handlungen, die in der ganzen Welt einstimmig als gut, bezw. schlecht bezeichnet werden. Spricht in der Stimme des einzelnen Gewissens die Gottheit, so spricht sie

hier natürlich erst recht. Wie sollten die Menschen so allgemein gültige Gesetze gegeben haben, sie, die doch nicht alle an einem Orte zusammenkommen können und wegen der Verschiedenheit der Sprachen sich dann auch noch nicht verständigen könnten? (Xenoph. Denkw. IV, 4, 19). So kommen die Griechen allmählich zu der Überzeugung, dass es ein allgemein gültiges Sittengesetz göttlichen Ursprungs giebt.¹⁾ Die Schlechten freilich kümmern sich nicht um die Gottheit und ihre Satzungen; vgl. Hom. Hymn. 2, 100:

*Ἴξες δ' ἐς Φλεγύων ἀνδρῶν πόλιν ὑβριστῶν,
οἳ Λιὸς οὐκ ἀλέγοντες ἐπὶ χθονὶ ναιετάσσκον.*

Theogn. 1147 ff. Sie werden daher *ἄθροισμα*,²⁾ ihre *φρονήματα ἄθροισμα*³⁾ genannt. Aber es giebt Gesetze, die nicht von Menschen, sondern von Göttern gemacht und daher ewig sind; Sophokles sagt es uns (O. R. 863 ff.):

*εἴ μοι ξυνεῖη φέροντι
μοῖρα τὰν εὖσεπιον ἀγνείαν λόγων
ἔργων τε πάντων, ὧν νόμοι πρόκεινται
ὑψίποδες, οὐρανόθεν
δὲ αἰθέρα τεκνωθέντες, ὧν Ὀλυμπος
πατήρ μόνος, οὐδέ νιν
θανατὰ φύσις ἀνέρον
ἔτικτεν, οὐδέ μὴ ποτε λάθρα κατακοιμάσῃ
μέγας ἐν τούτοις θεῖς, οὐδέ γηράσκει.*

Diese *νόμιμα θεῶν* sind freilich *ἄγραπτα*, aber sie sind *ἀσφαλῆς*. (Soph. Ant. 454.) Obgleich sie nicht aufgeschrieben waren, so wusste man doch um ihren Inhalt. Verehrung der Götter, Ehrung

¹⁾ Man konnte, ausgehend von der als Gesetz auftretenden öffentlichen Meinung, allerdings auch zu anderer Ansicht gelangen. Was die öffentliche Meinung billigt, was Brauch ist, das ist gut. Kambyses befahl die Mumie des Amasis zu verbrennen, *ἐπιτελλόμενος οὐκ ὄσια*. Denn weder bei den Persern noch bei den Ägyptern war das Sitte. *οὕτω δὲ οὐδετέρουσι νομιζόμενα ἐπιτέλλετο ποιεῖν ὁ Καμβύσης* (Herodot III, 16). Wenn die Griechen die Leichen ihrer Eltern aufessen sollen, so weigern sie sich; wenn aber der indische Volksstamm der Kalatier, *οἳ τοὺς γονέας κατεσθίουσι*, sie verbrennen soll, so rufen sie, es sei Sünde. *οὕτω μὲν νῦν ταῦτα νενόμισται, καὶ ὁρθῶς μοι δοκεῖ Πίνδαρος ποιεῖσαι νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι*. (Herodot III, 38). Die *νόμιμα* sind eben bei den einzelnen Völkern, mögen sie in vielem übereinstimmen, in anderem doch auch wieder verschieden. Wenn aber der *νόμος*, der in der öffentlichen Meinung festliegende Brauch, sagt, was gut und böse sei, so sind selbst die Götter, die das Gute fördern und das Böse hintertreiben, von ihm abhängig. Und so hat Pindar eben wirklich recht, wenn er sagt (Fr. 169): *νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς, θνητῶν τε καὶ ἀθανάτων, ἔχει δικαίων τὸ βιαιότατον ὑπερτάτη χεῖρ*. So macht denn die Sophistik einen Unterschied zwischen den Gesetzen, die *φύσει* festgesetzt sind, und anderen, die nur *θέσει* oder *νόμῳ* gelten. Archelaos, der Schüler des Anaxagoras, meint: *τὸ δίκαιον καὶ αἰσχρὸν οὐ φύσει εἶναι, ἀλλὰ νόμῳ* (Westermann Biogr. p. 412); ähnlich Pyrrhon, der Skeptiker (ebd. p. 438). Und Demokrit lehrt: *νόμῳ γλυκὸ καὶ νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θεμιτὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροῖή· ἐπεὶ δὲ ἄτομα καὶ κενόν*. Euripides aber, der Schüler der Sophisten, geht noch einen Schritt weiter: die Götter haben nicht nur das Sittengesetz nicht gemacht, das nur *νόμῳ* existiert, sie selber existieren nur *νόμῳ*; Hekuba 800: *νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὠρισμένοι*. Vgl. v. Wilamowitz Phil. Unters. I, 47. Eurip. Herakl. I, 97 A. 179. So konnte man, von denselben Beobachtungen ausgehend, auch zu der Überzeugung kommen, das Sittengesetz sei nur Menschenwerk.

²⁾ Äsch. Eum. 151. Soph. O. R. 1360.

³⁾ Äsch. Pers. 799.

der Eltern verlangen sie. Neben diesen beiden Forderungen nennt Xenophon (Denkw. IV, 4, 19 ff.) noch die Meidung der Blutschande und thätige Dankbarkeit (*τοὺς εὖ ποιοῦντας ἀντιεργεῖν*), Lykurg (Leokr. 94) den Kult der Verstorbenen, der Schol. Äsch. Suppl. 670 die Scheu vor den Gesetzen des Staates. Vgl. Hesiod Werke 276 ff. Besonders die rechte Bestattung der Toten wird häufig als Forderung der Gottheit bezeichnet; vgl. Soph. Ant. 77. 454. 745. Isokrat. 12, 169 sagt, das Bestattungsgesetz sei *παλαιὸν ἔθος καὶ πάτριος νόμος, ᾧ πάντες ἄνθρωποι χρώμενοι διατελοῦσιν οὐχ ὡς ὑπ' ἀνθρωπίνης κειμένης φύσεως, ἀλλ' ὡς ὑπὸ δαιμονίας προστειγαμένῃ δυνάμεως*. Aber auch die Forderung der Blutrache, das „Auge um Auge, Zahn um Zahn“, die Kehrseite des *τοὺς εὖ ποιοῦντας ἀντιεργεῖν*, ist hierher zu rechnen, Äsch. Ag. 1523:

*μίμνει δὲ μίμωντος ἐν θρόνῳ Διὸς
παθεῖν τὸν ἔρξαντα · θεσμίον γάρ.*

Vgl. Choeph. 301 ff: *ἀντι μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ γλώσσα τελείθω · τοῦφειλόμενον πρόσσουσα Διῆ μέγ' ἀντιῖ · ἀντι δὲ πληγῆς φονίας φονίαν πληγὴν τιπέτω · δράσαντι παθεῖν, τριγέρον μῦθος τάδε φωνεῖ*. So können wir fünf Gebote des griechischen Sittengesetzes aufstellen: 1. Du sollst die Götter ehren. 2. Du sollst Vater und Mutter ehren. 3. Du sollst den Toten die ihnen gebührende Ehre erweisen. 4. Du sollst den Gesetzen des Staates gehorchen. 5. Du sollst vergelten. Aber das sind alles Äusserungen aus verhältnismässig später Zeit, vor dem 5. Jahrhundert scheint man noch keine rechte Vorstellung von einem göttlichen Sittengesetz und seinem Inhalt gehabt zu haben.

Die Griechen haben diesen Mangel einer bestimmten, allgemein gültigen göttlichen Vorschrift schmerzlich empfunden.¹⁾ Theognis klagt (381):

*οὐδέ τι κεκριμένον πρὸς δαίμονός ἐστι βροτοῖσιν,
οὐδ' ὄδον ἦν τις ἰὰν ἀθανάτοισιν ἄδοι.*

Und wer könnte die herrlichen Worte vergessen, die Plato Phädon 85 C den Simmias sprechen lässt: *ἐμοὶ δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, περὶ τῶν τοιούτων (Lebensaufgabe und endliches Schicksal der menschlichen Seele) ἕως ὥσπερ καὶ σοὶ τὸ μὲν σαφὲς εἶδέναι ἐν τῷ νῦν βίῳ ἢ ἀδύνατον εἶναι ἢ παγγάλεπόν τι, τὸ μέντοι αἰτὰ λεγόμενα περὶ αὐτῶν μὴ οὐχὶ παντὶ τρόπῳ ἐλέγχειν καὶ μὴ προαφίστασθαι, πρὶν ἂν πανταχῆ σκοποῦν ἀπέπη τις, πάνν μαλθακοῦ εἶναι ἀνδρός · δεῖν γὰρ περὶ αὐτὰ ἐν γέ τι τοιούτων διαπράξασθαι, ἢ μαθεῖν ὅπῃ ἔχει ἢ εὐρεῖν ἢ, εἰ τὰυτα ἀδύνατον, τὸν γούν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα καὶ δυσεξελεγκτότατον, ἐπὶ τοιούτων ὀχοῦμενον ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεῖοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον, εἰ μὴ τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιότερον ὀχῆματος ἢ λόγου θείου τινὸς διαπορευθῆναι*. Eine tiefe Sehnsucht nach göttlicher Offenbarung klingt aus diesen Worten heraus. Aber diese fehlt, und so muss denn jeder Mensch sich seinen Weg allein suchen.

Eine gewisse Einheitlichkeit in das menschliche Streben bringt zu allen Zeiten nur das Eine, was allen gewiss ist, gewisser als der Wille der Gottheit, — der Tod. Sterben müssen wir

¹⁾ Fein bemerkt Schneider, Hellen. Welt- und Lebensansch. II, 14: Das griechische Wort *Hyperbasia* würde genau übersetzt „Überschreitung“ lauten und erinnert also an unser „Übertretung.“ Doch ist die Anschauung nicht dieselbe. Wir denken als Objekt zu diesem „Übertreten“ ein Gebot oder ein Gesetz, der Grieche aber denkt bei „Überschreitung“ an ein Überschreiten der Schranken, die dem Menschen gezogen sind.

alle; darum — so denkt der Jonier — genieße das Leben,¹⁾ so lange du noch kannst. Genieße das Leben, wie die *μάκαρες θεοί*, die *ἡεῖα ζῶοντες*; so kannst auch du, wenn auch nur eine kurze Spanne und in beschränktem Masse, doch sein wie Gott. Nachdem im Hymnus auf den delischen Apollo die Festversammlung und Festfreude der Jonier auf Delos geschildert ist, fährt der Dichter fort (V. 151 f.):

*φαίη κ' ἀθανάτους καὶ ἀγήρωσ ἔμμεναι αἰεὶ,
ὅς ἰὸτ' ἐπανιάσει, ὅτ' Ἰάονες ἀθροοὶ εἶεν.*

Sterben müssen wir alle; aber der Ruhm, den wir erworben — so denkt der Dorier — stirbt nicht mit uns. Durch ihn können wir *ἀθάνατοι* werden, wie die Götter, zwar nicht im Leben, aber im Tode.²⁾ So spricht's Tyrtäus (12, 31) mit klaren Worten aus:

*οὐδέ ποτε κλέος ἐσθλὸν ἀπόλλυται, οὐδ' ὄνομ' αὐτοῦ,
ἀλλ' ὑπὸ γῆς περ ἐὼν γίγνεται ἀθάνατος,
ὅντιν' ἀριστεύοντα μένοντά τε μαρνάμενόν τε
γῆς πέρι καὶ παίδων θοῦρος ἴσθης ὀλέση.*

Daher ist ihm das Leben nicht das höchste Gut; immer wieder mahnt er, es gern in die Schanze zu schlagen, um ein höheres zu erringen (10, 14. 18. 11, 5. 15, 5). So setzt Pindar es voraus (z. B. Ol. 1, 81). So sagt Theognis seinem Kyrnos (343 ff.): Im Leben werden meine Lieder dich berühmt machen, auch im Tode wird dein Name unvergänglich sein:

*καὶ ὅταν θνοφερῶς ὑπὸ κεύθεσι γαίης
βῆς πολυκωκυτοῦς εἰς Αἴδαο δόμους,
οὐδὲ ἰὸτ' οὐδὲ θανὼν ἀπολείς κλέος, ἀλλὰ μελήσεις
ἄφθιτον ἀνθρώποις αἰὲν ἔχων ὄνομα.*

Und so glauben und sagen es die Dorier alle bis hinab zu dem Verfasser der dorischen Grabinschrift Kaibel epigr. ex. l. c. 560, 10:

*ἀλλ' ἀρετὰ βιοτᾶς αἰὲν ζωοῖσι μέτεσι,
ψυχᾶς μανύουσ' εὐκλέα σωφροσύνην.*

¹⁾ Herodot (II, 78) erzählt, bei den Gelagen der Ägypter habe ein Mann den Zechgenossen das hölzerne Bild eines Toten im Sarge gezeigt, indem er sagte: *ἐς τοῦτον ὄρεῶν πινέ τε καὶ τέρευ · ἔσται γὰρ ἀποθανῶν τοιοῦτος.*

²⁾ Vgl. v. Wilamowitz, Euripides Herakles I², 41: „Die Heraklessage spricht zu dem dorischen Manne: . . . Du bist aus göttlichem Samen entsprossen und sollst mitarbeiten das Reich deines Gottes aufzurichten und zu verteidigen. . . Eitel Mühe und Arbeit wird dein Leben sein: aber der köstlichste Lohn ist dir gewiss. . . Droben winkt dir die Himmelspforte, und wenn du anpochest, dann bereiten dir die seligen Himmelsherrn einen Platz auf ihren Bänken und bieten dir zum Willkomm die Schale, in der der Himmels-trank des ewigen Lebens schäumt. Für die *ἀρετή*, Manneskraft und Ehre, bist du geboren: sie sollst du erwerben. Feil ist sie nur um das Leben: aber wer diesen Preis einsetzt, hat sich das ewige Leben gewonnen.“ Das sind herrliche Worte, die gewiss die dorische Anschauung richtig wiedergeben. Nur müssen wir uns klar machen, dass die Dorier unter dem ewigen Leben kein Leben verstanden, wie es Herakles als Hebes Gemahl unter den Göttern führte. Sie konnten ja nicht alle Hebe heiraten und damit ewige Jugend erlangen; sie wussten es auch genau, dass sie nach dem Tode unter der Erde sein würden (Tyrt. 12, 32. 37), also Schatten im Hades. Und doch hofften sie zuversichtlich ewig zu leben, eben in dem Ruhm, den sie durch Kampf und Mühe errungen.

Von der Gewissheit des Todes aus also kommt der Jonier zu der Forderung des Genusses, der Doriern zum Streben nach Ruhm. Darin offenbart sich der Hauptunterschied der Stämme, darin ruht auch der Unterschied ionischer und dorischer Sittlichkeit. Die letztere soll strenger gewesen sein; das ist natürlich bei solchen Anschauungen über Leben und Tod.

So ist es nun schliesslich doch das Streben nach Gottähnlichkeit, welches den Joniern wie den Doriern die Bahn des Lebens vorzeichnet; unbewusst freilich und nicht eigentlich auf sittlichem Gebiete, aber doch wollen sie *ὁμοιοῦσθαι θεῶν*.

4.

„Die Verähnlichung mit Gott besteht in der Tugend auf Grund der Erkenntnis.“ Theät. 176 A: *ὁμοίωσις δὲ θεῶν, δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι*. Besonders im Meno führt Plato es aus, das die Tugend ein Wissen (*ἐπιστήμη*) und also lehrbar (*διδασκός*) sei. Diese Lehre setzt voraus, dass der Mensch von Natur gut ist und daher, wenn er nur weiss, was gut ist, es auch thut. Plato sagt denn auch wiederholt, dass niemand freiwillig Böses thue; vgl. Protag. 345 D. Gorg. 509 E.

Diese Lehre von der Tugend hat Plato bekanntlich von seinem Lehrer Sokrates übernommen. Er weiss sich mit ihm durchaus eins und fühlt sich im Gegensatz gegen den Volksglauben. Vgl. Phädo 82 A: *οἱ τὴν δημοτικὴν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὲ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἑθῶν τε καὶ μελέτης γεγονῶσαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ*. Die Tugend des Volksglaubens ist ihm also Sache der blossen Gewöhnung ohne klare Einsicht; er führt es im Meno (99 A ff.) des weiteren aus, dass sie sich von der Vorstellung (*δόξα*) statt vom rechten Wissen leiten lässt.

Trotz dieses ausgesprochenen Gegensatzes gegen volkstümliche Vorstellungen befindet sich Plato hier mit seinem Lehrer Sokrates durchaus auf volkstümlichem Boden. Mag es für den Volksglauben noch so fest stehen, dass die Menschen alle irren und fehlen,¹⁾ von Natur sind sie ihm doch gut und können das Gute thun. „Du bist gut geboren und kannst das Gute“, so spricht die Heraklessage zu dem dorischen Mann (v. Wilamowitz, Euripides Herakles I², 41). Es mag freilich bedenklich erscheinen, Anschauungen, die in dem Wesen und den Schicksalen eines Helden der Sage zum Ausdruck kommen, ohne weiteres auch als für den Volksglauben gültig zu betrachten; denn die Sage idealisiert, wie jede echte Poesie. Hier aber steht die Übereinstimmung der Sage mit der Volksmeinung fest. Mit klaren Worten sagt Bacchyl. 14, 53 Bl.: *ἐν μέσῳ κείται κίχην πᾶσιν ἀνθρώποις Δικαν ἰθεῖαν, ἀγνᾶς Εὐνομίας ἀκόλουθον καὶ πιννιᾶς Θέμιτος*.

Volkstümlich ist nun allerdings auch die Vorstellung, dass niemand ohne die Hülfe der Götter das Gute thun kann. So lesen wir bei Theogn. 1171: *γνώμην, Κύρνε, θεοὶ θνητοῖσι διδοῦσιν ἄριστον . . . ὧ μάκαρ, ὅστις δὴ μιν ἔχει φρεσίν· ἢ πολὺ κρείσσον ὕβρεως οὐλομένης λευγαλέου τε κόρον ἔστι*; Simonid. 61: *οὔτις ἄνευ θεῶν ἀρετὰν λάβεν, οὐ πόλις, οὐ βροτός*; Pindar Ol. 9, 28: *ἀγαθοὶ δὲ καὶ σοφοὶ κατὰ δαίμον' ἀνδρες ἐγένοντο*; Äsch. Ag. 891 K: *τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν θεοῦ μέγιστον δῶρον*. Äschylus lehrt auch, dass Zeus die Menschen leiden lässt, damit sie lernen, verständig und gut zu sein; Ag. 163: *τὸν (Ζῆνα) φρονεῖν βροτοὺς ὀδύσαντα, τὸν πάθει μάθος θένια κρείως ἔχειν*. Wie volkstümlich dieser Gedanke war, zeigt uns Herodot, der (I, 207) seinen Krösus mit demselben Gleichklang der Worte sagen lässt: *τὰ δὲ μοι παθήματα εὐντα ἀχάρητα μαθήματα ἐγγόναε*. Diese Anschauung widerspricht aber der Lehre Platons nicht. Denn

¹⁾ Vgl. oben S. 15.

wenn der Mensch durch Erkenntnis zur Tugend kommen kann, so dankt er das eben dem Umstande, dass in ihm Geist vom Geiste Gottes ist, der das Gute zu erkennen vermag, und das ist auch nach Platos Lehre eine Gabe Gottes.

Volkstümlich ist aber auch der Hinweis auf die Macht des bösen Beispiels. Vgl. Äsch. Pers. 744: *ταῦτα τοῖς κακοῖς ὁμιλῶν ἀνδράσιν διδάσκειται θούριος Ξέρξης*. Sieben 582: *ἐν παντὶ πράξει δ' ἔσθ' ὁμιλίας κακῆς κάκιον οὐδέν*. Soph. El. 621: *αἰσχροῖς γὰρ αἰσχροῦ πράγματ' ἐκδιδάσκειται*. Besonders lehrreich sind die Verse des Theognis 305 ff.:

*τοὶ κακοὶ οὐ πάντως κακοὶ ἐκ γαστρὸς γεγονῶσιν,
ἀλλ' ἀνδρεςοὶ κακοῖς συνθέμενοι φιλήην
ἔργα τε δεῖλ' ἔμαθον καὶ ἔπη δῖσφρημα καὶ ὕβριν,
ἐλπόμενοι κείνους πάντα λέγειν ἔνυμα.*

Die Untugend ist ihm also die Folge übler Gewöhnung durch böses Beispiel, diese Gewöhnung aber wird möglich nur durch einen Mangel der Erkenntnis. So kann der Hinweis auf die Macht des Beispiels sehr wohl neben der Lehre von der auf Erkenntnis beruhenden Tugend bestehen. Plato selbst citiert im Meno 95 D die Verse des Theognis 35 f., in denen auch von der Macht des Beispiels die Rede ist:

*ἐσθλοῦ μὲν γὰρ ἅπ' ἐσθλὰ μαθήσεται · ἦν δὲ κακοῖσιν
συμμίσηγης, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἔοντα νόον*

und weist darauf hin, dass nach diesen Versen der Dichter die Tugend für etwas Lehrbares halte. Derselbe Theognis erklärt nun freilich V. 435 ff., in einer ebenfalls von Plato (ebend.) citierten Stelle, die Tugend für etwas nicht Lehrbares: *ἀλλὰ διδάσκων οὐ ποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἀνδρ' ἀγαθόν*. Dem Dichter ist eben die ungeheure Bedeutung der Naturanlage ins Bewusstsein getreten, und widerspruchsfolle Folgerichtigkeit finden wir ja nicht einmal immer in den verschiedenen Teilen eines wissenschaftlichen Systems, wie viel weniger können wir sie bei einem unter dem Eindrucke des Augenblickes schaffenden Dichter erwarten.

Aber nicht mit Platos Lehre vereinigen lässt es sich, wenn Xenophanes von Kolophon um die Fähigkeit, das Gerechte zu thun, beten will (1, 15: *τὰ δίκαια δύνασθαι πρήσσειν*). Für ihn handelt es sich nicht um die rechte Erkenntnis des Gerechten, deren notwendige Folge die Ausübung desselben wäre; er fühlt, dass er vor allen Dingen der nötigen Stärke des Willens bedarf, ohne die ihm die beste Erkenntnis nichts hilft. Wir können nicht einwenden, dass wir es hier mit dem Philosophen unter den Dichtern zu thun haben, dessen Gedanken von dem volkstümlichen Vorstellungskreise weit abliegen könnten. Denn Theognis 649 ff. klagt, dass ihm unter dem Drucke der Armut trotz rechter Erkenntnis die Stärke des Willens fehlt, das Böse zu meiden:

*ἄ δειλὴ πενίη, τί ἐμοῖς ἐπικειμένη ὄμοις
σῶμα καταισχύνεις καὶ νόον ἡμέτερον;
αἰσχροῦ δέ μ' οὐκ ἐθέλοντα βίη κακὰ πολλὰ διδάσκεις,
ἐσθλὰ μετ' ἀνθρώπων καὶ κάλ' ἐπιστάμενον.*

Danach ist die Sünde nicht ein Mangel an Erkenntnis, sondern eine Schwäche des Willens. „Das Gute, das ich will, das thue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich“ (Römer 7, 19).

Aber diese Ansicht vom Wesen der Sünde, der christlichen so nahe verwandt, steht allein in der griechischen Welt. Durchaus volkstümlich ist es, die Tugend bedingt zu denken durch klares

Erkennen des Guten und scharfen Verstand, in der Untugend aber eine Thorheit zu sehen. Darauf ist schon von Nägelsbach hingewiesen (Homer. Theol. ³ S. 290. Nachhom. Theol. S. 320). Ausführlich nachgewiesen hat es für die Odyssee und Sophokles' Antigone Schneider, Hellen. Welt- und Lebensansch. II. Teil. S. 17 ff., 23 ff. Als dem Heraklesglauben entsprossen, also als dorisch stellt v. Wilamowitz¹⁾ diese Anschauung hin. Aber wenn wir nun im folgenden eine Wanderung durch die vorplatonische griechische Litteratur unternehmen, um ihr nachzuspüren, so werden wir zu der Überzeugung gelangen, dass sie allgemein griechisch ist.

Bei Homer sind die *φρένες* der Sitz des Verstandes, das *φρονεῖν* ist eine Verstandesthätigkeit. Wer gut ist, ist daher schon in der Ilias (I 341) *ἐχέφρων*. Anteia will den Bellerophon zur Sünde des Ehebruchs verführen; *ἀλλὰ τὸν οὐ τι πεῖθ' ἀγαθὰ φρονέοντα* (Z 161). Von Achill lässt sich erwarten, dass er einen Schutzsuchenden schonen wird; *οὔτε γὰρ ἐστ' ἄφρων οὔτ' ἄσκοπος οὔτ' ἀλιτήμων* (Ω 157). Wer aber unrecht thut, bei dem liegt ein Fehler des Verstandes vor. So hat Agamemnon betrogen; *ἐκ γὰρ εὖ φρένας εἴλετο μητίετα Ζεὺς* (I 377). Und Helena wünscht (Z 350): *ἀνδρὸς ἔπειτ' ἀφειλον ἀμείνονος εἶναι ἄκοιτις, ὅς ἤδρει νέμεσίν τε καὶ αἴσχεα πόλλ' ἀνθρώπων. τοῦτ' ὄντ' ἄρ' ἔνν φρένες ἔμπεδοι*. Besonders der Zorn ist es, der auch klaren Verstand verdunkelt, dass er das Rechte nicht mehr erkennt (I 553. Σ 107). Auch die Jugend thut leicht unrecht, weil sie noch thöricht ist; so sagt Antilochos zur Entschuldigung seines Unrechtes zu Menelaos ψ 589:

*οἷσθ' οἶα νέον ἀνδρὸς ὑπερβασίαι τελέθουσιν·
κραιπνότερος μὲν γὰρ τε νόος, λεπτιή δέ τε μῆτις.*

Für die Odyssee verweise ich auf die überzeugenden Ausführungen Schneiders a. a. O.

In eine andere Welt versetzt uns Hesiod in seinen Werken und Tagen. Leben wir in Homers Gedichten in dem Ideenkreise der ionischen Fürstenhöfe, so lernen wir hier die Gedanken des böotischen Bauern kennen. Über das Wesen der Tugend und der Sünde aber herrscht hier und dort volle Übereinstimmung. Hesiod weiss (133) von dem silbernen Zeitalter zu erzählen, wo das Kind zwar hundert Jahre bei der Mutter lebte, aber die Jünglinge, weil sie *ὑβριν ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο ἀλλήλων ἀπέχειν οἷδ' ἀθανάτους θεραπεύειν ἤθελον*, nur kurze Zeit lebten, Schmerzen erdulnd — wir erwarten: wegen ihrer Schlechtigkeit, aber es folgt — *ἀφραδίαις*, wegen ihrer Thorheit. Zeus straft für sein ungerechtes Thun denjenigen, welcher an Waisenkindern frevelt — nicht aus bösem Willen, sondern — *ἀφραδίης* (330). Menschen, die ihre Eltern tadeln und böse Worte zu ihnen reden, die wissen nichts von der *ἔπις θεῶν* (186); sonst thäten sie's nicht. Und wenn Gewinnsucht den Menschen zur Sünde verführt, so hat sie ihn nicht schlecht gemacht, sondern seinen Verstand betrogen (323).

Derselbe Gedanke findet sich ähnlich ausgedrückt bei Pindar Pyth. 3, 54: *ἀλλὰ κέρδει καὶ σοφία δέδεται*; vgl. Pyth. 4, 139: *ἐνὶ μὲν θνατῶν φρένες ὠκύτεραι κέρδος αἰνῆσαι πρὸ δίνας δόλιον* und Bacchyl. 4: *ὡς δ' ἄπιαξ εἰπεῖν, φρένα καὶ πικρινὰν κέρδος ἀνθρώπων βιάται*. Auch

¹⁾ Eurip. Herakl. I², 43: „Die edelste Blüte der attischen Kultur, die sokratische Philosophie hat eine ihrer Wurzeln auch in dem Heraklesglauben: auch sie bekennt in stolzer Zuversicht, dass der Mensch gut ist, dass er kann, was er will.“ Auf diesem Satze aber beruht der andere, dass die Tugend das Wissen des Guten sei.

sonst bezeichnen die Lyriker oft die Sünde als eine Thorheit und Schwäche oder Trübung des Verstandes. Solon sagt von den Athenern (4, 5):

αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίησιν
ἀστοὶ βούλονται χρήμασι πειθόμενοι.

Bekannt sind die Verse des Theognis 153:

τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῷ ὄλβος ἔπιπται
ἀνθρώπῳ, καὶ ὅψῃ μὴ νόος ἀρτιος ἦ.

Vgl. 321. Pindar Nem. 11, 29: ἀλλὰ βροτῶν τὸν μὲν κενεόφρονες αὖχαι ἐξ ἀγαθῶν ἔβαλον. Ol. 7, 30: αἱ δὲ φρενῶν ταραχαὶ παρέπλαγξαν καὶ σοφόν. Ol. 7, 24: ἀμφὶ δ' ἀνθρώπων φρασὶν ἀμπλακίαι ἀναρίθμητοι κρέμανται · τοῦτο δ' ἀμάχανον εὐρεῖν, ὅ τι νῦν ἐν καὶ τελευτῆ φέρτατον ἀνδρὶ τυχεῖν · Besonders ist der θυμός imstande, die Kraft des νοῦς zu brechen und damit den Menschen in Sünde zu bringen; Theogn. 631:

ᾧ τ' ἐνὶ μὴ θυμοῦ κρέσσων νόος, αἰὲν ἐν ἄταις,
Κύρνε, καὶ ἐν μεγάλαις κεῖται ἀμηχανίαις.

Deshalb verlangt Epicharm B 22 Lorenz: ἐπιπολάζειν οὐ τι χρεὶν τὸν θυμόν, ἀλλὰ τὸν νόον. Eine solche Schwächung der Verstandeskraft und Verdunkelung der rechten Erkenntnis führt wohl gelegentlich die Gottheit selbst herbei, indem sie das Gute als schlecht, das Schlechte aber als gut erscheinen lässt; Theogn. 405:

καὶ οἱ ἔθηκε δοκεῖν, ἃ μὲν ἦ κακά, ταῦτ' ἀγάθ' εἶναι
εὐμαρέως, ἃ δ' ἂν ἦ χρήσιμα, ταῦτα κακά.¹⁾

Wer sündigt, dem fehlt es an der rechten γνώμη (407), während umgekehrt die rechte γνώμη als Quelle der Tugend bezeichnet wird (635) und der Verständige schlechte Werke meidet (29). Solon zeichnet Bilder des Menschen in den verschiedenen, je sieben Jahre umfassenden Abschnitten seines Lebens; im sechsten, sagt er 27, 11, περὶ πάντα καταρτίζεται νόος ἀνδρός, οὐδ' ἔρδειν ἔθ' ὁμοῦς ἔργ' ἀπάλαμνα θέλει. Von Rhadamanthys sagt Pindar Pyth. 2, 73: εὐπέπραγεν, ὅτι φρενῶν ἔλαχε καρπὸν ἀμώμητον οὐδ' ἀπάταισι θυμὸν τέρεται ἐνδοθεν. Weil Tugend auf klarer Erkenntnis beruht, ist die Nacht nach Phokyl. 8 der Tugend besonders günstig; denn in der Stille der Nacht sieht der Verstand des Menschen schärfer:

νυκτὸς βουλευεῖν, νυκτὸς δὲ τοι ὀξυτέρη φρενὴν
ἀνδράσιν ἡσυχίῃ δ' ἀρετὴν διζήμενῳ ἐσθλή.

Wir könnten glauben, hier einen gelegentlichen Einfall des Phokylides vor uns zu haben, aber als volkstümlich erweist sich der Gedanke dadurch, dass er in zwei Versen Epicharms wiederkehrt, B 13: αἶτε τι ζητεῖ σοφόν τις, νυκτὸς ἐνθυμητέον und 14: πάντα τὰ σπουδαῖα νυκτὸς μᾶλλον ἐξευρίσκειται. So wird es verständlich, wenn Worte wie φρένες, νοῦς, γνώμη, die ursprünglich das Erkenntnisvermögen oder eine Äusserung desselben bezeichnen, schliesslich geradezu von der Gesinnung des Menschen gebraucht werden.²⁾

¹⁾ Denselben Gedanken spricht Soph. Ant. 622 aus: τὸ κακὸν δοκεῖν ποτ' ἐσθλὸν τῶνδ' ἔμμεν ὅτω φρένας θεὸς ἄγει πρὸς ἄταν.

²⁾ Buchholz, die sittliche Weltanschauung des Pindaros und Äschylos, S. 20. 24 f.

Also bei den Lyrikern dasselbe Bild wie im Epos! Dasselbe Bild nun auch bei den Tragikern! *Μάτη* (Thorheit), *μαίταιος*, *ματίζειν* — das sind die Worte, mit denen sie den Sünder, sein Wesen und sein Thun bezeichnen; vgl. Asch. Choeph. 911. Eum. 330. Schutzfl. 218. Sieben 421. 425. Soph. Trach. 565. Ö. R. 891. Wenn Xerxes die Sünde begangen hat, das göttliche Meer zu knechten, so hat er *οὐκ εὐβουλίῳ* gehandelt (Asch. Pers. 740); *φεῦ, μέγας τις ἤλαθε δαίμων, ὅσπερ μὴ φρονεῖν καλῶς*, sagt der Schatten des Darius davon (716) und bezeichnet seine Absicht als *νόσος φρενῶν* (741). Der gute Mensch dagegen ist dem Aschylus *σοφός*; Prom. 935: *οἱ προσκνοῦντες τὴν Ἀδράστειαν* (Nemesis) *σοφοί*. Fr. 315 Herm.: *ἀνδρῶν γὰρ ἔστιν ἐνδίκων τε καὶ σοφῶν ἐν τοῖς κακοῖσι μὴ τεθνηῶσθαι θεοῖς*. Was Sophokles betrifft, so kann ich auf die Ausführungen Schneiders a. a. O. verweisen. Ein Beispiel nur möchte ich anführen, weil es besonders schlagend ist. Elektra will in der gleichnamigen Tragödie Blutrache üben an des Bruders Statt für den ermordeten Vater; Chrysothemis ist dagegen. In dem langen Wechselgespräch der Schwestern aber, an dem auch der Chor teilnimmt, handelt es sich nicht darum, ob dieser Racheplan gut oder böse, sondern nur darum, ob er weise oder thöricht sei. Der Chor, der auf Chrysothemis Seite steht, mahnt Elektra 1015:

*πιθοῦ προνοίας οὐδὲν ἀνθρώποις ἔφν
κέρδος λαβεῖν ἄμεινον οὐδὲ νοῦ σοφοῦ.*

Und Chrysothemis selbst weiss der Schwester immer nur Mangel an rechter Erkenntnis vorzuhalten; vgl. V. 1032. 1038. 1056.

Noch einige Stellen aus Prosaikern — ich fürchte zu ermüden, ohne wesentlich Neues beibringen zu können. In der ältesten attischen Prosaschrift, der pseudo-xenophontischen Schrift vom Staate der Athener, lesen wir 1, 5: *ἐν τοῖς βελτίστοις ἐν ἀκολασία τε ὀλιγίστη καὶ ἀδικία, ἀριβία δὲ πλείστη εἰς τὰ χρησιᾶ, ἐν δὲ τῷ δήμῳ ἀμαθία τε πλείστη καὶ ἀταξία καὶ πονηρία ἢ τε γὰρ πένια αὐτοὺς μᾶλλον ἄγει ἐπὶ τὰ αἰσχρὰ καὶ ἡ ἀπαιδευσία καὶ ἡ ἀμαθία δι' ἐνδειαν χρημάτων ἐπίοις τῶν ἀνθρώπων*. Also wenn das Volk schlechter ist als *οἱ βέλτιστοι*, so ist das eine Folge seiner Dummheit und Ungebildetheit. In ähnlicher Weise lässt Herodot den Megabyzos, als er dem Otanes widerspricht, welcher vorgeschlagen hatte, den Persern eine Demokratie zu geben, den Gedanken ausführen (III, 81), nichts sei schlechter als die Masse, weil nichts thörichter (*ἀσυνετώτερον*) sei; da sei noch die Herrschaft eines *τύραννος* vorzuziehen; *ὁ μὲν γὰρ εἴ τι ποιεῖ, γινώσκων ποιεῖ, τῷ δὲ οὐδὲ γινώσκων ἐνὶ κῶς γὰρ ἂν γινώσκοι, ὃς οὐτ' ἐδιδάχθη οὔτε οἶδε καλὸν οὐδὲν οὐδ' οἰκτιρῶν, ὃθ' εἴ τι ἐμπροσθὸν τὰ πράγματα ἄνευ νόου, χερμάροφ ποταμῷ ἕκελος*; Vgl. Pindar Nem. 7, 23: *τυφλὸν δ' ἔχει ἤτορ ὁμίλος ἀνδρῶν ὁ πλείστος*. Auch dem Herodot ist die Sünde, z. B. die Ermordung des Smerdis im Auftrage seines Bruders Kambyses III, 65, das *ἀνόσιον* (*οὗτος μὲν ἀνοσίῳ μόρῳ τετελεύτηκε*), zugleich das Thörichte; *ἐποίησα ταχύτερα ἢ σοφώτερα*, sagt Kambyses von seiner That. Die Tugend aber ist auch ihm eine Folge der Weisheit; vgl. VII, 102: *τῇ Ἑλλάδι πενίη μὲν αἰεὶ κοίτε σύντροφός ἐστι, ἀρετὴ δὲ ἑπακίως ἐστὶ, ἀπὸ τε σοφίης κατεργασμένη καὶ νόμου ἰσχυροῦ*.

Das mag genügen! Leicht liesse sich mehr Stoff herbeischaffen, aber aus dem gebotenen wird jeder erkennen: dem griechischen Volksglauben ist die Tugend eine Folge rechter Erkenntnis, die Untugend aber, die Sünde, eine Thorheit und eine Folge irgendwie getrüberter Erkenntnis. Sokrates und Plato stehen also durchaus auf volkstümlichem Boden, wenn sie lehren, die Tugend sei ein

Wissen, sei nicht ein Akt des Willens, sondern ein Akt der Erkenntnis.¹⁾ Mag Plato immerhin unter dieser Erkenntnis auf Grund einer wissenschaftlichen Psychologie und infolge wissenschaftlichen Denkens etwas anderes verstehen, als die Volksmeinung verstand, er hat doch nur einen Gedanken, der Gemeingut seines Volkes war, mit seinem grossen Lehrer aufgenommen und vielleicht schärfer geprägt, sicher nicht neu geschaffen.

Die Frage liegt nahe: wie kommt es, dass das Griechenvolk in den Gedanken seiner tiefsten Denker ebenso wie in seinen volkstümlichen Anschauungen in der Sünde nicht eine Verkehrtheit des Willens, sondern des Erkennens und dem entsprechend in der Tugend einen Ausfluss nicht der Willensstärke, sondern der Weisheit gesehen hat? Man hat gesagt, das seelische Wesen des Menschen werde von den Griechen einheitlich gefasst und dabei dem Denken die erste und bestimmende Stelle zugewiesen.²⁾ Ich glaube, das ist falsch. Wir Christen wissen, was gut ist; wir kennen den heiligen Willen unseres Gottes, und wenn wir ihn nicht ausführen, so liegt das nicht an mangelhaftem Wissen, sondern an einer Verkehrtheit unseres Willens. Aber denken wir an die Klage des Theognis 381:

*οὐδέ τι κεκριμένον πρὸς δαίμονος ἔστι βροτοῖσιν,
οὐδ' ὁδὸν ἦν τις ἰὼν ἀθανάτοισιν ἄδοι.*

Der Grieche hatte eben kein geschriebenes oder sonstwie allgemein zugängliches Sittengesetz. Für ihn war das erste Erfordernis, zu wissen, was gut ist. Dass man das Gute, wenn man es erst wüsste, dann auch thäte, hielt er für selbstverständlich.

5.

Wer nun in rechter Erkenntnis seines Wesens und seines ihm damit gesteckten Zieles Gott möglichst ähnlich werden will, der muss gut werden wollen; denn Gott ist gut. Er darf also nichts Böses thun, auch seinen Feinden nicht, auch denen nicht, die ihm Böses zugefügt haben. Diese Forderung erhebt Plato schon im Krito 49 B: *οὐδαμῶς ἄρα δεῖ ἀδικεῖν. . οὐδὲ ἀδικούμενον ἄρα ἀντιδικεῖν, ὡς οἱ πολλοὶ οἴονται, ἐπειδὴ γε οὐδαμῶς δεῖ ἀδικεῖν. . οὐτε ἄρα ἀντιδικεῖν δεῖ οὐτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδ' ἂν ὅτιοῦν πάσῃ ὑπ' αὐτῶν.* Daran hat er zu allen Zeiten festgehalten; vgl. Gorg. 469 C: *εἰ δ' ἀναγκαῖον εἴη ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι, ἐλοίμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν.* Staat 335 F: *οὐδαμοῦ γὰρ δίκαιον οὐδένα ἡμῶν ἐφάνη ὄν βλέπειν.*

Aus dem Satze, von dem Platos Ethik ausgeht: „Gott ist gut und will deshalb, dass wir ihm ähnlich, also möglichst gut werden“, folgt diese Forderung, niemandem Böses zu thun, mit Notwendigkeit. Aber wie die Vordersätze den volkstümlichen Anschauungen widersprechen, so steht auch diese Folgerung im schärfsten Gegensatz zur Volksmeinung. „Auge um Auge, Zahn um Zahn den Freunden mit Gutem, den Feinden mit Bösem zu vergelten“ — diese Forderungen sitzen fest in den Griechenherzen zu allen Zeiten, bei allen Stämmen, auch in den Herzen der edelsten und weisesten Männer. Das weiss Plato selbst auch recht gut. Wir erkennen es aus dem Zusatze *ὡς οἱ πολλοὶ οἴονται* in der Kritonstelle, und 49 C sagt er: *οἶδα γὰρ ὅτι ὀλίγοις τισὶ ταῦτα καὶ*

¹⁾ Luthardt freilich (antike Ethik S. 40) behauptet, dass in der Volksmoral doch die praktischen Motive des Lebens und damit die Macht des Willens immer wieder durchschlügen und so sich hier die philosophische von der Volksmoral schiede.

²⁾ Schneider, Hellen. Welt- und Lebensansch. II. Teil, S. 21.

δοκεῖ καὶ δόξει. Er weiss also sogar, dass er bei seinem Volke mit dieser Forderung wenig Anklang finden wird. Und so lässt er denn den Sokrates im Phileb. 49 D es als selbstverständlich annehmen, dass man sich über das Unglück seiner Feinde freut: οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τοῖς τῶν ἐχθρῶν κακοῖς οὐτ' ἄδικον οὐτε φθονερόν ἐστι τὸ χαίρειν;

Denn schon Achill in der Ilias ist unversöhnlich und verlangt Vergeltung des Schimpfes, den Agamemnon ihm angethan. Wenn Agamemnon ihm auch so viele Geschenke machen würde, wie der Sand am Meer (I 385),

οὐδέ κεν ὧς ἔτι θυμὸν ἐμὸν πείσει Ἀγαμέμνων,
πρὶν γ' ἀπὸ πάσων ἐμοὶ δόμεναι θυμαλγέα λῶβην.

Und V. 615 verlangt er vom alten Phönix:

καλὸν τοι σὺν ἐμοὶ τὸν κηδέμεν, ὅς κ' ἐμὲ κήδη.

Wenn Odysseus (ζ 184) von einer glücklichen Ehe sagt, sie bereite πόλλ' ἄλγεα δυσμενέεσσιν, χάσματα δ' εὐμενέτησι, so hielt er es eben für in der Ordnung, den Feinden Sorgen und Schmerzen, den Freunden Freuden zu machen. Das „Auge um Auge“ klingt in Hesiods Forderung wieder (Werke 353):

τὸν φιλέοντα φιλεῖν, καὶ τῷ προσίοντι προσεῖναι·
καὶ δόμεν ὅς κεν δῶ. καὶ μὴ δόμεν ὅς κεν μὴ δῶ.

Einem Freunde soll man nichts Böses thun und ihn nicht belügen, so verlangt er; wenn dieser aber anfängt mit bösem Wort oder böser That, δὶς τόσα τίνυσθαι μεμνημένος (Werke 711). Archilochos rühmt sich (65):

ἐν δ' ἐπίσταμαι μέγα,
τὸν κακῶς με δρώντα δεινοῖς ἀνταμείβεσθαι κακοῖς.

Ja, der Grieche erfleht sogar von den Göttern im Gebet, nicht nur Gutes mit Gutem, sondern auch Böses mit Bösem vergelten zu können. Solon 13, 5 bittet die Musen, ihm Reichtum und Ruhm zu geben,

εἶναι δὲ γλυκὺν ᾧδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρόν,
τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν.

Damit ist der Wunsch zu vergleichen, welchen Theognis 337 an Zeus richtet:

Ζεὺς μοι τῶν τε φίλων δοίη τίσιν, οἳ με φιλεῦσιν,
τῶν τ' ἐχθρῶν μεῖζον, Κύρνε, δυνησόμενον.
χοῦτως ἂν δοκέοιμι μετ' ἀνθρώπων θεὸς εἶναι,
εἰ μ' ἀποτισάμενον μοῖρα κίχοι θανάτου.¹⁾

Selbst die grossen griechischen Dichter, von denen wir wissen, dass sie in vielem über der Volksmeinung standen, — diese Meinung teilten auch sie. Pindar Pyth. 2, 83: φίλον εἴη φιλεῖν· ποτὶ δ' ἐχθρὸν αἶτ' ἐχθρὸς ἐὼν λυκοιο δίκαν ὑποθεύσομαι, ἀλλ' ἄλλοτε πατέων ὁδοῖς σκολιαῖς. Äsch. Choeph. 116 lässt den Chor es geradezu als εὐσεβές bezeichnen, τὸν ἐχθρὸν ἀνταμείβεσθαι κακοῖς. „Auge um Auge“ ist ihm eine Forderung des Sittengesetzes: δράσαντι παθεῖν, τριγέρον μῦθος τάδε φωνεῖ (ebend. 301 ff.). In Sophokles' Aias (79) fragt selbst die Göttin Athene: οὐκ οὖν γέλωσ ἥδιστος εἰς ἐχθρούς γελᾶν; Und wenn Philoktet den Vorschlag macht, Neoptolemos solle die Griechen vor Troja elend zu Grunde gehn lassen, da sie sich schlecht gezeigt (1369):

ἔα κακῶς αὐτοῖς ἀπόλλυσθαι κακούς,

so antwortet dieser: λέγεις εἰκότα.

¹⁾ V. 338 ist am Ende korrupt, aber der Sinn klar. Der Gedanke kehrt bei Theognis häufig wieder: vgl. 345. 363. 871. 1107.

Nur aus dieser Anschauung heraus erklärt sich das Institut der Blutrache und seine Heiligung. Wer sie ausübt, findet allgemeinen Beifall.

*τούτω φιλεῖν χρῆ, τώδε χρὸ πάντας σέβειν·
 τὸδ' ἐν θ' ἑορταῖς ἐν τε πανδήμῳ πόλει
 τιμᾶν ἅπαντας εἶνεκ' ἀνδρείας χρεῶν,*

so werden nach Elektras Meinung die Bürger sprechen, wenn sie und ihre Schwester Blutrache geübt haben (Soph. El. 981). Nur aus dieser Anschauung heraus erklären sich die in der attischen Tragödie so häufigen Flüche und Rachewünsche.¹⁾ Wer das „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ erfüllte, der that nach dem Volksglauben damit eben etwas Gutes, an dem die Götter Wohlgefallen hatten; er übte Gerechtigkeit. Plato selbst kannte natürlich diese Auffassung der Vergeltung im Volksglauben. Er weiss (Staat 331 E), dass Simonides gesagt hat: *τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόνα δίκαιόν ἐστι*. Er will zwar diese Anschauung bekämpfen, weiss aber, dass Männer wie Bias oder Pittakos oder irgend ein anderer *τῶν σοφῶν τε καὶ μακαρίων ἀνδρῶν* sie teilen. Hätte man die Vergeltung anders aufgefasst, Solon und Theognis hätten ja nicht zu den Göttern beten können, ihnen die Möglichkeit zu ihr zu gewähren.

Plato hat selbstverständlich auch gewusst, dass selbst den Pythagoreern *τὸ δίκαιον* nichts anderes war als *τὸ ἀντιπεπονθός* d. h. *ἃ τις ἐποίησε ταῦτ' ἀντιπαθεῖν*. Diese volkstümliche Vorstellung aufnehmend, liessen sie die Seelen in der Seelenwanderung, was sie einst gethan, in einem neuen Leben an sich erleiden, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Und genau ebenso dachten die Orphiker.²⁾ Trotz alledem, in klarem, bewusstem Gegensatze nicht nur gegen den blinden Volksglauben, sondern auch gegen die auf tieferem Nachdenken beruhende Ansicht edeler Geister seines Volkes, ruft Plato sein *μηδένα ἀδικεῖν* seinem Volke zu. Er wusste, man würde ihn nicht verstehen; aber er konnte nicht anders. Die Gottheit, die ihm sagte: „Ich bin gut, und du sollst auch gut sein“, trieb ihn.

Und Sokrates, sein grosser Lehrer? Es stehen sich zwei Ansichten gegenüber. Xenophon lässt ihn in den Denkw. III, 9, 8 die Forderung aufstellen, man solle den Freunden Gutes, den Feinden aber Böses thun und sie hierin noch übertreffen (*ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα, τοὺς δὲ ἐχθροὺς κακῶς*). Xenophon selbst hat entschieden nichts Anderes von ihm gelernt, denn er vertritt dieselbe Ansicht; vgl. z. B. Anab. I, 9, 11. Plato dagegen lässt in einem seiner frühesten und geschichtlichsten Dialoge, Krito 49 B, wie oben erwähnt, den Sokrates die Forderung aussprechen, man solle niemandem Böses thun, auch dem Feinde nicht. Eins von beiden kann nur richtig sein. Auf Grund der Glaubwürdigkeit der Quellen wird sich die Frage, was richtig ist, kaum entscheiden lassen. Aber man ziehe Folgendes in Erwägung! Wenn Plato fordert, man solle niemandem Böses thun, so ist das verständlich; er lehrt ja, Gott sei gut und wir sollten deshalb auch gut sein. Wer aber von diesen Vordersätzen nicht ausging, — und das that Sokrates doch wohl nicht — der konnte unmöglich diese allem griechischen Gerechtigkeitsgefühl ins Gesicht schlagende Forderung aufstellen. Also glaube ich annehmen zu müssen, dass Sokrates im Krito Platos Ansicht aussprechen soll, während Xenophons Darstellung den wirklichen Sachverhalt wiedergibt.

Plato ist also der erste gewesen, der die Forderung aufgestellt hat, man solle dem Feinde nicht schaden. Feindesliebe aber hat auch er nicht verlangt. Der Feind bleibt ihm eben immer der

¹⁾ Äsch. Choeph. 309. Ag. 1430. Soph. Trach. 1039. El. 126. 209. Ai. 839.

²⁾ Rohde Psyche II, 129. 163.

Feind. Kurz sei hier noch darauf hingewiesen, dass er insofern durchaus auf dem Boden griechischen Volksglaubens steht, als er die Menschen auch sonst verschieden wertet und dem entsprechend auch die Forderungen der Sittlichkeit verschieden gestaltet.

Die Barbaren sind minderwertig; die Hellenen haben den Vorzug des νοῦς, während bei den nördlichen Barbaren der θυμός, bei den südlichen die επιθυμία vorherrscht, also die minderwertigen Seelenkräfte. (Staat 435). Daher kann es uns nicht wundern, wenn Phileb. 16 A voller Verachtung von den Barbaren gesprochen wird, als ob sie nicht einmal unter die Menschen zu rechnen wären.¹⁾ Daraus folgt: Barbaren gegenüber ist kein Unrecht, was den Griechen gegenüber ein Unrecht wäre. Barbaren dürfen zu Sklaven gemacht werden, Griechen nicht (Staat 469 B).²⁾ Im Falle eines Krieges darf der Grieche im Barbarenlande anders hausen als in dem Gebiete einer griechischen Stadt (Staat 470 F).

Der für den griechischen Volksglauben feststehenden Minderwertigkeit der Frau³⁾ will Plato sonst ein Ende machen. Er sieht in den Frauen nur das schwächere, nicht das schlechtere Geschlecht. Trotzdem fehlt ihm jede Vorstellung von der sittlichen Würde der Frau; denn er billigt die Knabenliebe, und in seinem Idealstaate soll Weibergemeinschaft eingeführt werden. Bezeichnend ist, dass er augenscheinlich die Stellung der Frau zu heben glaubt, wenn er ihr nach erfüllter Pflicht gegen den Staat volle Freiheit des geschlechtlichen Verkehrs einräumt (Staat 461 B), auf die nach volkstümlicher Moral nur die Männer Anspruch erheben konnten.

Minderwertig ist für die griechische Volksanschauung jeder, der seine Existenz noch nicht oder nicht mehr selbst behaupten kann, Kinder, Kranke und Schwache, Bettler. Sie alle haben nach griechischer Volksmeinung keinen Anspruch auf Existenz. Das Aussetzen schwächerer Kinder hält Plato mit der Volksmeinung für erlaubt (Staat 460 C); er verlangt sogar Abtreibung der Leibesfrucht, wenn minder brauchbarer Nachwuchs zu erwarten ist (Staat 461 C). Wer mit unheilbarer Krankheit behaftet ist, soll sein Leben nicht durch die Kunst der Ärzte noch länger hinziehen wollen, er hat möglichst bald zu sterben (Staat 406. 410 A). So glauben die Führer der Griechen vor Troja sich berechtigt, den durch unheilbare Krankheit sie belästigenden Philoktet auszusetzen. So lässt Darius, als er sich vor den Scythen zurückzieht, die Kranken und Schwachen, sicherem

¹⁾ φειδόμενος οὔτε πατρός οὔτε μητρός οὔτε ἄλλου τῶν ἀκούοντων οὐδενός, ὀλίγου δὲ καὶ τῶν ἄλλων ζώων, οὐ μόνον τῶν ἀνθρώπων· ἐπεὶ βαρβάρων γε οὐδενός ἂν φείσαστο, εἴπερ μόνον ἐρηγέα ποθὲν ἔχοι.

²⁾ Diese Forderung hat Plato freilich nicht zuerst aufgestellt. Schon Herodot I, 151 erzählt mit leisem Tadel: Ἀρίσταν ἠδραπόδισαν Μηθυμναῖοι, ἔοντας ὁμαίμους. Und Kallikratidas hat sich schlicht geweigert, Griechen als Sklaven zu verkaufen. Xen. Hell. I, 6, 14.

³⁾ Es ist wohl schon darauf hingewiesen, sei mir aber gestattet, noch einmal darauf hinzuweisen: wir sagen „Weib und Kind“, der Grieche aber „Kind und Weib“; denn die Bedeutung der Frau ist ihm gering im Vergleich zu der seiner Kinder. Ich habe den Sprachgebrauch bei Herodot verfolgt; bei diesem folgen immer auf die παῖδες oder τέκνα die γυναῖκες, mögen die Worte nun mit oder ohne Artikel stehen, mögen sie mit τὴ-καί oder nur mit καί verbunden sein; vgl. I, 164. II, 30. III, 45. IV, 121. V, 14. 98. VI, 139. VII, 52. 107. VIII, 36. 40. 60 β. 106. Wo er abweicht, hat das seinen guten Grund. I, 176 retten die Lykier vor den Feinden alles in die Burg, τὰς τε γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα καὶ τὰ χρήματα καὶ τοὺς οἰκίας; die Weiber laufen hinauf, Kinder und Schätze werden getragen; so kommen sie nach den Weibern und die Sklaven zuletzt, weil sie alles haben tragen müssen. VI, 19 werden nach Eroberung einer Stadt die Männer getötet, γυναῖκες δὲ καὶ τέκνα als Sklaven verkauft; die Weiber sind zuerst genannt, weil sie beim Verkauf mehr wert waren. III, 1 schickt Amasis dem Cyrus einen Arzt, ἀποσπάσας ἀπὸ γυναικῶν τε καὶ τέκνων; wir trennen uns zuletzt von dem, was für uns den grössten Wert hat.

Tode geweiht, im Lager zurück; — und Herodot (IV 135) tadelt das nicht, also billigt er es. Und die Bettler, die man sonst zwar unterstützte, weil sie unter dem Schutze des Zeus standen, die man aber ungern kommen sah,¹⁾ will Plato aus seinem Staate austreiben.²⁾

Minderwertig sind die Sklaven. Denn wenn Plato auch sehr wohl weiss, dass manche Sklaven schon mehr Tugend gezeigt haben als freie Männer (Gesetze VI, 776 D), so muss er doch im allgemeinen Homers Ansicht geteilt haben ρ 322:

*ἡμῶν γὰρ τ' ἀρετῆς ἀποαιννῖαι εὐρύοπα Ζεὺς
ἀνέρος, εὖτ' ἂν μιν κατὰ δούλιον ἤμαρ ἔλθῃν.*

Denn er verlangt, dass unwissende und niedrig denkende Menschen in den Sklavenstand gestossen werden (Staatsm. 309 A. Staat 590 C). Und verächtlich bezeichnet er gewisse Beschäftigungen als eines Freien unwürdig, nur eines Sklaven würdig (Gorg. 518 A. 465 B).

Diese kurzen Anführungen bekannter Thatsachen werden zur Genüge gezeigt haben, dass Plato auf dem Gebiete der Nächstenliebe zwar weit über die Meinung seines Volkes hinausgegangen, aber auch weit davon entfernt ist, die Höhe christlicher Gesinnung zu ahnen.

6.

Diese auf dem Wissen, der Erkenntnis beruhende Tugend nun ist das einzige Mittel zur Erlangung wahrer Glückseligkeit. Plato weiss, dass der Mensch eine unsterbliche Seele hat, die Geist vom Geiste Gottes ist. Sie ist ihm natürlich das Vornehmste im Wesen des Menschen. Von den Kräften der Seele aber ist die vornehmste die Vernunft, τὸ λογιστικόν, vornehmer als der θυμός und die ἐπιθυμία. Vollkommenes Glück kann also nur darin bestehen, dass dieses Vornehmste im Menschen die seinem Wesen entsprechende Thätigkeit ausüben kann. Das ist aber die Erkenntnis des Guten, der das Thun des Guten mit Notwendigkeit folgt, also die Tugend. Die Tugend also ist das höchste Glück. Vgl. u. a. Staat 353 ff.

„Die Tugend allein macht glücklich“, bekennt nun auch der griechische Volksglaube. Plato fühlt sich allerdings über diese volkstümliche Anschauung weit erhaben. Denn sie begehrt das Gute nicht um seiner selbst willen, so sagt er, sondern aus fremdartigen Gründen; sie will durch die Ausübung des Guten, sei es schon im Diesseits, sei es erst im Jenseits, Lust oder Vorteil erreichen; vgl. Phädo 68 D. 82 C. Staat 362 E ff. So tadelt er ausdrücklich (Staat a. a. O.) Homer und Hesiod, welche als Lohn der Tugend Fruchtbarkeit der Erde, des Viehs und der Frauen bei eigener Gesundheit in Aussicht stellen (τ 109 ff. Werke 225 ff.). Und es unterliegt ja keinem Zweifel, dass zwischen dem volkstümlichen und dem platonischen Standpunkt ein grosser Unterschied ist. Plato hat einen tiefen Blick in das wahre Wesen der menschlichen Seele gethan. Dem Volksglauben ist die Seele, so weit er von ihr weiss, nicht das Wichtigste; denn es wird eine Stunde kommen, wo sie nicht mehr ist oder doch nur ein Scheinleben führt, und auch im Leben ist ihm, was wir Seelenthätigkeit nennen, eigentlich eine körperliche Thätigkeit. Wenigstens giebt es ohne den Körper kein Denken, Fühlen und Wollen. Das höchste Glück muss dem Volksglauben daher ein körperlicher Zustand sein. Wir erkennen das klar in den Worten, die Herodot I, 32 dem Solon

¹⁾ Vgl. ρ 387: πτωχὸν δ' οὐκ ἂν τις καλέοι τρέξοντα ἔαυτὸν. Tyr. 10, 7: ἔχθρὸς μὲν γὰρ τοῖσι μετέσσειται, οὐκ κεν ἴκηται (der Bettler). Theogn. 278: καὶ στεγνοῦσ' ὡσπερ πτωχὸν ἐπιερχόμενον.

²⁾ Vgl. Uhlhorn, die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche. S. 30.

in den Mund legt. Er lässt ihn darauf hinweisen, dass ein schwer reicher Mann auch nicht glücklicher sei als einer, der nur für den Tag zu leben hat, wenn ihm nicht das Glück zu Teil wird, im Besitze alles Schönen sein Leben gut zu beschliessen. Der Reiche zwar ist besser im Stande, seine Begierden zu befriedigen und ein grosses Unglück zu tragen, wenn es ihn trifft. Der andere aber *ἀπηρός ἐστι, ἀνούσος, ἀπαθής κακῶν, εὖπαις, εὖειδής*. Ein Mensch kann nicht alle diese Vorzüge haben, wie auch ein Land nicht alles trägt. *ὡς δὲ καὶ ἀνθρώπου σῶμα ἐν οὐδὲν ἀταρκές ἐστι· τὸ μὲν γὰρ ἔχει, ἄλλον δὲ ἐνδεές ἐστι*. Also der Körper ist der Träger des Glücks. Und so beruht ja denn auch das Glück des Tugendhaften, wie es Homer und Hesiod an den von Plato angeführten Stellen schildern, auf Verhältnissen, die dem Körper des Menschen einen angenehmen Zustand sichern, und ähnlich werden die Grundlagen des Glückes auch sonst angegeben, z. B. von Herodot III, 65.

Mittel zur Erlangung dieses Glückes aber ist auch für den Volksglauben die Tugend; vgl. ausser τ 109 und Hesiod Werke 225 Pindar Isthm. 3, 4: *Ζεῦ, μεγάλα δ' ἀρετὰ θνατοῖς ἐπονται ἐκ σέθεν· ζῶει δὲ μάσσων ὄλβος ὀπιζομένων* (d. h. εὐσεβούντων), *πλαγίαις δὲ φρένεσσιν οὐχ ὁμῶς πάντα χρόνον θάλλον ὀμιλεῖ*. Pyth. 2, 73: *ὁ δὲ Ῥαδάμανθους εὖ πέπραγεν, οἷ φρενῶν ἔλαχε καρπὸν ἀμώμητον οὐδ' ἀπείτασι θνυμὸν τέρεται ἐνδοθεν*. Äsch. Eum. 525: *ξύνμετρον δ' ἔπος λέγω, δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος ὡς ἐτύμως, ἐκ δ' ἠγίας φρενῶν ὁ πᾶσι φίλος καὶ πολύενκος ὄλβος*. 540: *ἐκὼν δ' ἀνάγκας ἄτερ δίκαιος ὢν οὐκ ἀνόλβος ἐσται*. Soph. Ant. 1347: *πολλῆ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας πρῶτον ὑπάρχει*. Insbesondere wird der Tugendhafte durch gute Kinder beglückt; vgl. Hesiod Werke 285: *ἀνδρὸς δ' εὐόρκου γενεῆ μετόπισθεν ἀμείνων*.¹⁾ Äsch. Ag. 731: *οἴκων γὰρ εὐθυσθίων καλλίπαις πότμος αἰεῖ*. Umgekehrt wird dem schuldbeladenen Lande dieser Segen versagt; Soph. Ö. R. 171. 264. Wenn auch der Ungerechte sich eines solchen Glückes erfreut, so hat der Volksglaube hierfür die Lösung gefunden, dass ihm das Glück nicht treu bleiben wird; vgl. Solon 13, 3 ff. Theogn. 197 ff. Pindar Isthm. 3, 4. Nem. 8, 17.

So liegen die Wurzeln der platonischen Ethik auch hier im Volksglauben, wenn auch anzuerkennen ist, dass Plato die Tugend nicht üben will, um glücklich, sondern um Gott ähnlich zu werden.

7.

Den Zweck seines Lebens, das Glück durch die Tugend, kann der Mensch nur durch die Flucht aus der Sinnlichkeit erreichen. Denn in der Welt wird das Böse nie ein Ende finden. Daher gilt es, fliehen aus dieser Welt; die *ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* ist eine *φύγη* (Theät. 176 A). Insbesondere wird das, was die Seele an diese Welt bindet, der Leib, immer wieder eine Quelle des Bösen. Er ist eine Fessel und ein Kerker für die Seele, ein Grab ihres höheren Lebens. Krankheiten, Leidenschaften und Begierden, Furcht und andere Empfindungen, nicht zum mindesten die Sorge um des Leibes Notdurft und Nahrung, das alles zieht die Seele von ihrer wahren Bestimmung ab und hindert und stört sie fortwährend besonders in ihrer Denkhätigkeit, auf der doch nach Platos Ansicht die Tugend beruht. Besonders im Phädon sind diese Gedanken von Plato ausführlich dargelegt; ich führe nur zwei Stellen an, 66 B: *ὅτι, ἕως ἄν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ ξυμπεφυρμένη ἢ ἡμῶν ἢ ψυχῆ μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ, οὐ μῆποτε κηρώμεθα ἱκανῶς οὐ ἐπιθυμοῦμεν· φαιμέν*

¹⁾ Denselben Vers lesen wir in einem Orakel bei Herodot VI, 86, 3, ein Beweis, wie fest diese Ansicht im griechischen Volksglauben sass.

δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές; 67 A: ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν οὕτως, ὡς εἴκεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, εἰάν οἱ μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι, μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅ τι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρῶμεν ἀπ' αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς.

Die Berührungspunkte dieser Ansicht mit der Lehre der Orphiker und Pythagoreer liegen auf der Hand. Plato selbst verschweigt auch nicht, dass er sich an sie anlehnt; vgl. Kratyl. 400 C. Phäd. 62 B.¹⁾ Der Grund zu ihr war aber entschieden in volkstümlicher Anschauung gelegt. Für den Volksglauben steht es fest, dass der Mensch das jämmerlichste und erbärmlichste aller Geschöpfe auf Erden ist; vgl. S. 16. Welche Gesinnung ihn nun erfüllt, ob er tugendhaft oder böse ist, das hängt allein davon ab, wie sein äusseres Leben sich gestaltet. So sagt es Homer σ 136:

τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
οἷον ἐπ' ἡμαρ ἄγησι πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

Archilochos nimmt diesen Gedanken auf, indem er sich augenscheinlich auch an den Wortlaut anlehnt (70):

τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, Γλαῦκε, Λεπτίνεω παῖ,
γίγνεται θνητοῖς, ὁκοίην Ζεὺς ἐπ' ἡμέρην ἄγη,
καὶ φρονεῦσι τοῖ, ὁκοίοις ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν.

Und so glaubt Simonides, dass in bösen Tagen jeder böse wird, während es in guten Tagen leicht ist, gut zu sein; 5, 10: ἀνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι, ὃν ἀμάχανος συμφορὰ κατέλη. πράξαις γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός, κακὸς δ', εἰ κακῶς τι.

Es liegt ja auf der Hand, dass es für Menschen, die in glücklichen Verhältnissen und in Reichtum leben, leicht ist, Tugend zu üben und nicht vom Wege des Rechten abzuweichen. So begegnet uns auch sonst noch die Anschauung, dass Reichtum und Glück die Tugend fördern. Hesiod sagt (Werke 314): πλοῦτῳ δ' ἀρετὴ καὶ κῆδος ὀπηδεῖ, womit Theognis 1117 zu vergleichen ist:

Πλοῦτε, θεῶν κάλλιστε καὶ ἡμεροέσιαιε πάντων,
σὺν σοὶ καὶ κακὸς ὢν γίγνεται ἐσθλὸς ἀνὴρ.

Phokylides verlangt, man solle sich erst eine auskömmliche Existenz schaffen, ehe man daran denke, tugendhaft zu sein, 10:

δίξεσθαι βιοτήν, ἀρετὴν δ', ὅταν ἦ βίος ἤδη.

Von dem guten Einfluss, den eine glückliche Lebenslage auf die Gesinnung der Menschen ausübt, spricht auch Thukydides III, 82, 2: ἐν μὲν γὰρ εἰρήνῃ καὶ ἀγαθοῖς πράγμασιν αἱ τε πόλεις καὶ οἱ ἰδιῶται ἀμείνονες τὰς γνώμας ἔχουσι διὰ τὸ μὴ ἐς ἀκουσίους ἀνάγκας πλῖνται. Dass diese Vorstellung volkstümlich war, bezeugt Plato selbst, indem er den alten Kephalos im Eingange des Staates sagen lässt, sein Reichtum sei ihm das kräftigste Schutzmittel gegen Unredlichkeit gewesen. Beachten wir aber den Zusatz, den Plato ihn machen lässt 331 A: τίθῃμι τὴν τῶν χρημάτων κτῆσιν πλείστον ἀξίαν εἶναι, οὗ τι παντὶ ἀνδρὶ, ἀλλὰ τῷ ἐπιεικεῖ. Nicht jedem gereicht der Reichtum zum Segen, viele führt er auch zum Übermut und damit zur Sünde. Diese Vorstellung sitzt noch viel fester im Bewusstsein des griechischen Volkes, immer wieder wird auf diese verderbliche Wirkung des Reichtums hingewiesen. Vgl. Solon 8: τίκει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἐπιηται.

¹⁾ Unter ähnlichen Einflüssen hat Empedokles die Erde ἄτης λεμιών (V. 21) und ἀσυνήθης, ἀτερεπὴς χῶρος (V. 17. 18.) genannt. Vgl. Rohde, Psyche II, 178, 1.

Theogn. 153: *τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῶ ὄλβος ἐπιγῆται ἀνθρώπῳ, καὶ ὅτω μὴ νόος ἄρτιος ᾗ.*
 Theogn. 230: *χρήματά τοι θνητοῖς γίνεται ἀφροσύνη· αἴτη δ' ἐξ αὐτῆς ἀναφαίνεται.* Herodot sagt von dem Alleinherrscher III, 80: *ἐγγίνεται γὰρ οἱ ὕβρις ὑπὸ τῶν παρεόντων ἀγαθῶν, φθόνος δὲ ἀρχῆθεν ἐμφύεται ἀνθρώπῳ. δύο δ' ἔχων ταῦτα ἔχει πᾶσαν κακότητα.*

Aber nicht bloss der Reichtum verführt zur Sünde, in gleichem Masse thut es die Armut. Beide werden in ihrer verderblichen Wirkung zusammengestellt von Thukydides III, 45, 4: *ἡ μὲν πενία ἀνάγκη τὴν τόλμαν παρέχουσα, ἡ δ' ἐξουσία ὕβρει τὴν πλεονεξίαν καὶ φρονηματι, αἱ δ' ἄλλαι ξυντυχίαι ὀργῆ τῶν ἀνθρώπων, ὡς ἐκάστη τις κατέχεται ὑπ' ἀνηκέστου κινδύου κρείσσονος, ἐξάγουσιν ἐς τοὺς κινδύνους* (gefährliche Verbrechen). Und so begegnet uns öfter die Klage über den entsittlichenden Einfluss der Armut. Vgl. Theogn. 649:

*ἄ δειλὴ πενίη, τί ἐμοῖς ἐπικειμένη ἄμοις
 σῶμα κατασχόνεις καὶ νόον ἡμέτερον;
 αἰσχρὰ δέ μ' οὐκ ἐθέλοντα βίη κακὰ πολλὰ διδάσκεις,
 ἐσθλὰ μετ' ἀνθρώπων καὶ κάλ' ἐπιστάμενον.*

Ganz denselben Gedanken führt Theogn. 173. 384 ff. aus, und auch Pseudo-Xenophon (Staat d. Ath. 1, 5) bringt ihn zum Ausdruck mit den Worten: *ἡ πενία αὐτοὺς μᾶλλον ἄγει ἐπὶ τὰ αἰσχρὰ.*

Ebenso wie die Armut wirkt auch jede andere Notlage entsittlichend. So sagt es uns Homer von der Sklaverei, ρ 322

*ἦμισυ γὰρ τ' ἀρετῆς ἀποκίονται εὐρύοπα Ζεὺς
 ἀνέρος, εὐτ' ἂν μιν κατὰ δοῦλιον ἦμαρ ἔλθῃσιν.*

Man kann's ihm glauben, dass sie gerade die Menschen schlecht gemacht hat.

Zu erwähnen ist hier auch, dass ganz allgemein in Griechenland das Handwerk nicht in Ehren stand, weil es die edleren Kräfte der Seele schwächte. Zu Homers Zeiten war das freilich noch nicht so. Da waren die Handwerker geehrte Leute. Aber es gab eben noch nicht viele, das Handwerk begann sich erst zu entwickeln, und so musste jeder selbst zum Teil Handwerker sein. Selbst die Fürsten waren es. Hat doch Odysseus sich selbst eine Bettstelle gezimmert (*ψ* 190) und Paris selbst sich sein Haus gebaut, wenn auch mit Hülfe der besten *τέκτονες* (*Z* 314). Aber das ist sehr bald anders geworden. Hesiod (Werke 311) versichert freilich: *ἔργον οὐδὲν ἔνειδος*; aber dass er es versichern muss, beweist eben: vielen galt manche Arbeit als eine Schande. Und dass gerade das Handwerk es war, das nicht in Ehren stand, sagt Herodot II, 167; ebenso wie bei den Barbaren haben nach ihm die Handwerker in Griechenland nicht in Ehren gestanden, am wenigsten wurden sie noch in Korinth, der grossen Handelsstadt, geschmäht. So wissen wir denn auch, dass in vielen griechischen Städten der Gewerbebetrieb den Vollbürgern verboten war — ich nenne Sparta, Theben, Thespiä, Tanagra.¹⁾ Nicht besser stand es in Athen. Solon hat es ändern wollen. Er nennt (13, 43) neben dem Schiffer, dem Landmann, dem Dichter, Seher und Arzt als auf einer Stufe mit ihnen stehend auch den Schüler Athenes und Hephästs, den Handwerker. Aber vergebens! Obgleich Sokrates gelehrt hatte, man dürfe sich keiner nützlichen Thätigkeit schämen, welche es auch sein möge (Denkw. I, 2, 56 ff.), Xenophon verachtet trotzdem das Handwerk (Ökonom. 4, 2). Und nun erst Plato! In seinem Staate darf kein Vollbürger Handel oder Gewerbe treiben. Diese Verachtung des Handwerks hatte ja zum Teil ihren Grund darin, dass der Handwerker mit seiner Thätigkeit gleichsam im Dienste

¹⁾ Vgl. Iw. Müller, Handb. d. kl. A. W. IV, 465 c.

anderer Menschen stand und somit als ein Sklave angesehen wurde. (Vgl. Plato Gorg. 518 A. Xenoph. Denk. IV, 2, 22). Aber Plato weist auch wiederholt darauf hin, dass der beständige Zwang der Berufsarbeit den Sinn der Handwerker an das Körperliche fessele, während er doch von demselben abgelenkt und Höherem zugewandt werden müsste. Und wie die beständige Arbeit den Körper entstellt und ihm seine natürliche Schönheit nimmt, so büsst allmählich auch die Seele unter dem Druck der beständigen Beschäftigung mit niedrigen Dingen ihre edleren Kräfte ein.¹⁾ So gilt selbst fleissige, tägliche Arbeit, wenn der Körper sie thun muss, als ein Hindernis für die Tugend.

Ja, Ruhe, nicht gestört durch die Lockungen und Verführungen des Reichtums und Glücks, nicht gestört aber auch durch die Not und den Zwang der Armut und des Unglücks, Ruhe ist gut für den, der tugendhaft werden will; ἡσυχίη δ' ἀρετὴν διζήμενον ἐσθλή (Phokylides 8).

Aber wo giebt's Ruhe in dieser Welt. Sie wohnt nicht hinieden. Darum ist dem Menschen das Beste, nicht geboren zu sein; ist er aber geboren, so muss er wünschen, möglichst bald wieder zu sterben. Silen hatte, wie alte Sagen erzählten, aus der Gefangenschaft des Königs Midas sich gelöst, indem er ihm als tiefste Weisheit den Spruch mitteilte:

ἀρχὴν μὲν μὴ φῶναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον,
φύντα δ' ὅπως ὄμισα πύλας Αἴδαο περῆσαι.²⁾

Diesen Gedanken finden wir bald in ähnlicher, bald in etwas verschiedener Form immer wieder vortragen. Theogn. 525 ff.:

πάντων μὲν μὴ φῶναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον
μηδ' εἰσεῖν αὐγὰς ὀξέος ἡλίου·
φύντα δ' ὅπως ὄμισα πύλας Αἴδαο περῆσαι
καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμυσάμενον.

Bacchyl. 5, 160 Bl.: θνατοῖσι μὴ φῶναι φέριστον μηδ' αἰλίου προσεῖν φέγγος. Herodot (I, 31) weiss zu erzählen, dass Hera dem Kleobis und Biton, als die Mutter für sie um das Beste bat, was es für Menschen gäbe, den Tod gegeben habe; διέδεξε τε ἐν τούτοισι ὁ θεός, ὡς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῶειν. Herodot (V, 4) wundert sich deshalb auch nicht über das thrakische Volk der Trausen, die, wenn ein Kind geboren war, um dasselbe herumsassen und jammerten, ὅσα μιν δεῖ ἐπεῖτε ἐγένετο ἀναπλῆσαι κακά, ἀνηγεόμενοι τὰ ἀνθρωπῆα πάντα πάθει, die Verstorbenen aber mit Scherzen und voller Freude begruben; er wundert sich nicht, denn wenn es auch nicht griechische Sitte war, so fand er's doch begreiflich. Ausführlich begründet wird der Satz von Sophokles Ö. Kol. 1224 ff.: μὴ φῶναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον· τὸ δ', ἐπεὶ φανῆ, βῆναι κεῖθεν ὅθεν περ ἦκει πολὺ δεύτερον ὡς τάχιστα. ὡς εἴτ' ἂν τὸ νέον παρῆ κόψας ἀφροσύνας φέρον, τίς πλάγχθη πολύμοχθος ἔξω, τίς οὐ καμάτων ἐν; φθόνος, στάσεις, ἔρις, μάχαι καὶ φόνοι· τὸ τε κατάμειπτον ἐπιλέλογχε πύματον ἀκρατὲς ἀπροσόμιλον γῆρας ἀφίλον, ἵνα πρόπαντα κακὰ κακῶν ξυνοικῆ. Wir sehen, es sind nicht allein die Übel des Leibes, sondern besonders auch die Übel der Seele, die dem Chor den Aufenthalt in dieser Welt unerträglich machen.

Also βῆναι bei Sophokles, φεύγειν im Theätet — Volksglaube und Platonismus schliessen mit dem gleichen Wunsch, bestimmt durch dieselben Beweggründe.

¹⁾ Vgl. z. B. Staat 590 C. 495 D.

²⁾ Bergk Anal. Alex. I, 22.

Trotz dieser verzweifelnden Auffassung des Lebens ist das Griechenvolk weit davon entfernt, den Freuden des Lebens entsagen zu wollen. Das Böse und Schwere im Leben trägt man mit Gleichmut, weil es unvermeidlich ist,¹⁾ und hält um so zäher an den Freuden fest, die das Leben doch auch in Fülle bietet. Ihr Genuss ist das höchste Glück des Lebens, ihrem Genusse widmet man jede Stunde, die man für sie frei machen kann. Denn unerbittlich naht der Tod, der allem, auch dem Genusse, ein Ende macht. Bei aller Verachtung des Lebens hängen die Griechen darum doch wieder so am Leben, in einer Weise, die wir kaum noch billigen können. Das Leben ist der Güter höchstes. Achill freut sich darauf, in die Heimat zurückzukehren und an der Seite eines geliebten Weibes seines väterlichen Erbes zu genießen; denn was es auch an Schätzen in Ilios giebt, nicht ist es ihm so viel wert als das Leben; Rinder, Schafe und Rosse kann man erbeuten, das Leben des Mannes aber kann man nicht wiederholen, wenn es einmal entschwunden (*I* 401 ff.). Sarpedon will, da er der erste der Lykier und am meisten geehrt ist, an ihrer Spitze kämpfen; aber er thäte es nicht, wenn er, diesem Kampfe entronnen, ewig leben könnte. (*M* 322). Archilochos, der sich doch einen *θεράπων Ἐνναλλιοῦ ἄνακτος* nennt und rührend zu schildern weiss, wie er in und mit seinem Speere lebt (2), weiss sich zu trösten, als er auf schneller Flucht seinen Schild verloren (6):

*αὐτὸς δ' ἐξέφυγον θανάτου τέλος · ἀσπίς ἐκείνη
ἐρρέτω · ἐξαῦτις κτήσομαι οὐ κακίω.*

Das Leben steht ihm eben höher als die Ehre, und ähnlich scheint Alkaios gedacht zu haben (32).

Anders freilich ist die Lebensanschauung der Dorier. Für sie ist nicht das Leben der Güter höchstes, sondern die Ehre, für die sie das Leben gern in die Schanze schlagen. Immer wieder mahnt Tyrtäos dazu, z. B. 10, 13:

*θυμῷ γῆς περὶ τῆσδε μαχόμεθα καὶ περὶ παίδων
θνήσκωμεν ψυχῶν μηκέτι φειδόμενοι.*

Er verlangt sogar, dass man im Leben einen Feind sehe, dass man kämpfe *ἐχθρὰν μὲν ψυχὴν θέμενος*, *θανάτου δὲ μελαινας κῆρας ὁμῶς αἰγῆς ἠέλιου φίλας* (11, 5). Als Archilochos einmal nach Sparta kam, da verfolgten ihn die Lakonier, weil sie wussten wie leichtfertig er über den Verlust seines Schildes geurteilt hatte; sie verlangten, dass man den Tod der Schande vorzöge.²⁾ Also die Dorier kennen ein höheres Gut als das Leben.

Darin sind aber alle Griechenstämme einig; so lange das Leben währt, ist sein schönster Inhalt der Genuss. So sagt es Odysseus (*ι* 5 ff.):

*οὐ γὰρ ἐγὼ γέ τι φημὶ τέλος χαριέστερον εἶναι
ἢ οἷ' ἐυφροσύνῃ μὲν ἔχῃ κατὰ δῆμον ἅπαντα,
δαιτυμόνες δ' ἀνὰ δόμασ' ἀκούζονται αἰδοῦ
ἡμενοὶ ἐξείης, παρὰ δὲ πλῆθωσι τράπεζαι
σίτου καὶ κρεάων, μέθυ δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσων
οἰνοχόος φορέησι καὶ ἐγγεῖη δεπάεσσιν·
τοῦτό τί μοι κάλλιστον ἐνὶ φρεσὶ εἶδεται εἶναι.*

¹⁾ Freilich war auch Selbstmord nicht selten und scheint in der Meinung des Volkes Billigung gefunden zu haben. Der Chor in Sophokles' *Öd. Tyr.* 1368 wundert sich, dass *Ödipus* angesichts seiner Leiden sich nicht das Leben genommen hat. Er soll doch wohl der Meinung des Volkes Ausdruck geben. Vgl. v. Wilamowitz *Eur. Herakl.* II² 254.

²⁾ *Plut. Lacon. inst.* 34.

Mimnermos will sterben, wenn er nicht mehr geniessen kann (1, 1. 2, 10). Solon achtet den Genuss dem höchsten Reichtum gleich, ja, er ist ihm der wahre Reichtum; denn mit keinem Lösegeld kann man sich vom Tode loskaufen (24). „Ich will geniessen, denn ich muss sterben“, das ist Theognis' Lebensweisheit; 567:

ἤβη τερόμενος παίζω · δηρὸν γὰρ ἔνερθεν
 γῆς ὀλέσας ψυχὴν κείσομαι ὥστε λίθος
 ἄφθογγος, λείψω δ' ἐρατὸν φάος ἡέλιου.
 ἔμπης δ' ἐσθλὸς εὖν ὄψομαι οὐδὲν ἔτι.

Vgl. 765. 973. 983. Simonides 71 findet ohne den Genuss das Leben nicht wünschenswert, nicht einmal das der Götter: τίς γὰρ ἀδονᾶς ἄτερ θνατῶν βίος ποθεινὸς ἢ ποία τυραννίς; τὰς δ' ἄτερ οὐδὲ θεῶν ζαλοπὸς αἰών. Selbst die edelsten der griechischen Dichter, von denen wir doch gesehen haben, wie hoch sie in mancher Hinsicht über der Volksmeinung standen, — hier teilen sie sie durchaus. Auch Pindar mahnt Fr. 103: μηδ' ἀμαύρου τέρψιν ἐν βίῳ · πολὺ τοι φέριστον ἀνδρὶ τερπνὸς αἰών; vgl. Pyth. 3, 103. Äschylos lässt den Schatten des Dareios die persischen Greise trotz des ungeheuren Unglücks ihres Volkes mahnen (Pers. 831):

ὁμῆες δέ, πρέσβεις, χαιρεῖ, ἐν κακοῖς ὁμῶς
 ψυχὴν διδόντες ἡδονῇ κατ' ἡμέραν,
 ὡς τοῖς θανοῦσι πλοῦτος οὐδὲν ὠφελεῖ.

Noch schärfer drückt Sophokles sich aus (Ant. 1165 ff.); ein Leben ohne Genuss ist ihm kein Leben, und wenn es in grösstem Reichtum und grösster Macht geführt würde:

τὰς γὰρ ἡδονὰς
 ὅταν προδῶσιν ἄνδρες, οὐ τίθηνι' ἐγὼ
 ζῆν τοῦτον, ἀλλ' ἔμψυχον ἡγοῦμαι νεκρόν.
 πλοῦτεί τε γὰρ κατ' οἶκον, εἰ βούλει, μέγα
 καὶ ζῆ τυράννον σχῆμι' ἔχων · ἐάν δ' ἀπῆ
 τούτων τὸ χαιρεῖν, τᾶλλ' ἐγὼ καπνοῦ σκιᾶς
 οὐκ ἂν πριαίμην ἀνδρὶ πρὸς τὴν ἡδονήν.

Mit diesen volkstümlichen Anforderungen an das Leben lässt sich Platos Lebensanschauung eigentlich schlechterdings nicht vereinigen. Plato sieht die Aufgabe des Lebens allein in der Erkenntnis des Guten; ihr aber ist jede sinnliche Regung, jede Befriedigung sinnlichen Genusses nur ein Hemmschuh. Das hat ja schon Theognis 631 gefühlt; denn er verlangt, dass der νόος stärker sei als der θυμός, — doch wohl das, was Plato τὸ ἐπιθυμητικόν nennt —, wenn das Leben ohne αἶται verlaufen solle; diese treten aber ein, wenn der νοῦς den rechten Weg nicht mehr erkennt. Damit ist Epicharms Vers (B 22) zu vergleichen:

ἐπιπολάζειν οὔτι χροῖ τὸν θυμόν, ἀλλὰ τὸν νόον.

Das wusste Plato selbst natürlich recht gut; vgl. z. B. Phädon 66 C: ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν (. . . τὸ σῶμα) ἐπιμίλησιν ἡμᾶς . . . ὥστε τὸ λεγόμενον ὡς ἀληθῶς τῷ ὄντι ὑπ' αὐτοῦ οὐδὲ φρονῆσαι ἡμῖν ἐγγίγνεται οὐδέποτε οὐδέν. Er greift daher auch wiederholt die volkstümliche Anschauung, die im sinnlichen Genuss den Kern des Lebens sieht, heftig an. Man möchte meinen, er habe jene eben erwähnte Sophoklesstelle (Ant. 1165) vor Augen oder in Gedanken gehabt, als

er im Phädon 65 A schrieb: *καὶ δοκεῖ γέ πον, ὃ Σιμμία, τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις, ᾧ μηδὲν ἡδὺ τῶν τοιούτων μηδὲ μετέχει αὐτῶν, οὐκ ἄξιον εἶναι ζῆν, ἀλλ' ἐγγύς τι τείνει τοῦ τεθνήσκειν ὃ μηδὲν φροντίζων τῶν ἡδονῶν, αἷ διὰ τοῦ σώματος εἶσι.* Homer aber tadelt er ausdrücklich wegen der oben angeführten Verse ι 5 ff. im Staat 390 A: *τί δέ; ποιεῖν ἄνδρα τὸν σοφώτατον λέγοντα, ὡς δοκεῖ αὐτῷ κάλλιστον εἶναι πάντων, ὅταν παραπλεῖται ὡς τράπεζαι*

*σίτον καὶ κρειῶν, μέθην δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσων
οἰνοχόος φορέησι καὶ ἐγγεῖη δεπάεσσι,*

δοκεῖ σοι ἐπιτήδειον εἶναι πρὸς ἐγκράτειαν ἑαυτοῦ ἀκούειν νέφ; Er will ihn wegen ihrer und wegen einiger in ähnlicher Weise den Sinnengenuss feiernder Stellen, die er anzuführen weiss, aus seinem Staate verbannt wissen.

Aber Plato war ein Grieche. Der Puls, der im Herzen seines Volkes schlug, er bebte auch in seiner Seele. In diesem Falle hat er nicht anders gekonnt, er ist — man kann es nicht anders ausdrücken — Gegner seiner eigenen Überzeugung geworden und hat der Volksmeinung ein Zugeständnis gemacht. In der berühmten sogenannten „Gütertafel“, die er am Schlusse des Philebos aufstellt, nennt er die sinnliche Lust zwar lange nicht an erster Stelle, aber an fünfter Stelle finden wir doch wenigstens die reine und schmerzlose sinnliche Lust als ein für den Menschen erstrebenswertes Gut hingestellt. Was er hier unter *ἡδοναί* versteht, ist allerdings von dem, worin die Volksmeinung eine *ἡδονή* sah, recht verschieden. Er sagt es uns Phil. 51 B selbst, welche Lüste er für reine hielt: *τὰς περὶ τε τὰ καλὰ λεγόμενα χροῖματα καὶ περὶ τὰ σήματα καὶ τῶν ὁσμῶν τὰς πλείους καὶ τὰς τῶν φθόγγων καὶ ὅσα τὰς ἐνδείας ἀναισθητῶς ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητῶς καὶ ἡδείας καθαράς λυπῶν παραδίδωσι.* Aber es handelt sich doch immer um Genüsse, die durch die Sinne aufgenommen werden, wenn auch vieles ausgeschlossen bleibt, was die Volksmeinung verlangte.

Wir werden noch einen Schritt weiter kommen, wenn wir die Gütertafel genauer betrachten. Standen die *ἡδοναί* an fünfter Stelle, so werden an vierter *ἐπιστήμαι*, *τέχναι* und *δόξαι ὀρθαί* genannt (Phil. 66 B), an dritter *νοῖς* und *φρόνησις*, noch über ihnen stehend *δεύτερον περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλειον, πρῶτον περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον.* Es ist nicht leicht zu deuten, was er unter den an erster und zweiter Stelle genannten Gütern versteht. Aber so viel ist klar, dass die Idee des Guten, die ihm ja das Höchste war, darin stecken muss und dass das Schöne darin steckt (*καλόν*). Die Begriffe Gut und Schön fallen für Plato aber zusammen, ebenso wie Schlecht und Hässlich. Beide beruhen auf dem Masse. *Πᾶν δὲ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον · καὶ ζῶν οἷ νιὸ τοιοῦτον ἐσόμενον ξύμμετρον θετέον,* sagt er Tim. 87 C und lehrt also, dass jedes lebende Wesen, wenn es gut sein soll, auch ebenmässig sein müsse. So stellt Plato an die Spitze der Güter das Schöne, eine neue Brücke hinüberschlagend zur Sinnenwelt und wiederum zeigend, dass er ein Grieche ist und mit seinen Anschauungen in demselben Boden wurzelt wie sein Volk. „Alle Schönheit und Lebensfülle des Hellenentums schmilzt hier in das überirdische Ideal des Philosophen ein.“

Es ist überflüssig, auszuführen, wie hoch das Schöne auch in der volkstümlichen Vorstellungswelt der Griechen stand. Die Schönheit ist für den Griechen ein wesentlicher Bestandteil des Glückes. Herodot I, 32 lässt den Solon sagen, der reiche Mann wäre noch nicht unbedingt glücklich, sondern nur dann, wenn es ihm zu Teil würde, *πάντα καλὰ ἔχοντα τελευτῆσαι εὖ τὸν βίον.* Und

wo er später genau aufzählt, auf welchen Vorzügen das Glück beruht, da heisst es: *ἄπηρος δὲ ἐστὶ, ἄνουσος, ἀπαθῆς κακῶν, εὐπαις, εὐειδής*. In einem alten Skolion (8 bei Bergk P. L. G. III⁴, 645) heisst es:

*ὑγιαίνειν μὲν ἄριστον ἀνδρὶ θνατῶ,
δεύτερον δὲ φῦσιν καλὸν γενέσθαι,
τὸ τρίτον δὲ πλουτεῖν ἀδόλως,
καὶ τὸ τέταρτον ἡβᾶν μετὰ τῶν φίλων.*

Wenn an erster Stelle hier die Gesundheit genannt wird, so ist das leicht daraus erklärlich, dass ohne Gesundheit keine Schönheit denkbar. In Wirklichkeit steht also auch hier die Schönheit auf der Gütertafel an erster Stelle.¹⁾ Daher ist alles, was dem Menschen die Schönheit raubt, verhasst. So die Armut; denn, wie Tyrtaos 10, 9 sagt, *κατὰ δ' ἀγλαὸν εἶδος ἐλέγχει*, und auch Theognis 650 wirft ihr vor, dass sie *σῶμα κατασχίνει*. Aus demselben Grunde hasst Mimnermos das Alter; vgl. 1, 6:

γῆρας, ὃ τ' ἀσχροὺν ὁμῶς καὶ καλὸν ἄνδρα τιθεῖ.

Und nun noch ein kurzes Wort zur Ehrenrettung Vater Homers, den Plato wegen der Verse *ι 5 ff.*, in denen Odysseus das höchste Lebensglück schildert, gar so arg tadelt, wie oben erwähnt ist. Odysseus spricht ja allerdings von vollen Tischen und vollen Bechern, aber das Essen und Trinken erwähnt er gar nicht; wohl aber sagt er, was er gern hört (*δαιτυμόνες δ' ἀνὰ δώματ' ἀκονάζωνται αἰοιδῶν*), sagt auch, was er gern sieht: den Frohsinn und die Heiterkeit, die von allen Gesichtern strahlen, wie sie da sitzen, Mann an Mann (*ἡμενοὶ ἐξείης*), und die schöne Tafel mit reichen Speisen und rotem Weine. Also nicht die sinnliche Begierde nach Speise und Trank ist es, deren Erfüllung ihm das höchste Lebensglück bereitet, sondern die Freude am Schönen, wie es eine solche Versammlung für Auge und Ohr in reichem Masse bietet. So freuten sich am Schönen auch die Jonier, wenn sie in ihren langen Gewändern auf Delos zu Apollos Festspielen sich versammelten (Hom. Hymn. 1, 147 ff.). Wer ihnen dann begegnet, könnte sie für Götter halten.

*πάντων γὰρ κεν ἴδοιτο χάριν, τέρψαιτο δὲ θυμὸν
ἄνδρας τ' εἰσορόων καλλιζώνους τε γυναῖκας
νῆας τ' ὠκείας ἡδ' αὐτῶν κτήματα πολλά.*

Und dann stimmen die delischen Mädchen ihr Lied an von den Männern und Frauen alter Tage, *θέλγουσι δὲ φῦλ' ἀνθρώπων*. Schöner haben's die unsterblichen Götter im Olymp auch nicht (Hom. Hymn. 2, 9 ff.). Auch sie können nur lauschen den Liedern, die die Musen ihnen singen, schauen die Schönheit der Aphrodite und Hebe, der Chariten und Horen, die vor ihnen im Reigen sich schwingen. Das Schöne geniessen, das steht oben an auf der Gütertafel, bei Plato und bei Homer und in jedem Griechenherzen.

Wenn wir am Schlusse einen Blick rückwärts werfen auf den Weg, den wir in unseren Betrachtungen zurückgelegt haben, so erkennen wir, dass Platos Ethik tief in den Vorstellungen

¹⁾ Wenn als Verfasser dieses Skolions bald Simonides, bald Epicharm genannt wird, so folgert Bergk a. a. O. mit Recht daraus, dass beide Dichter die Gedanken desselben erwähnt und doch wohl gebilligt haben, ein Beweis, wie scharf es die volkstümliche Anschauung traf.

wurzelt, welche die Seele des griechischen Volkes erfüllten. „Die Tugend beruht auf rechter Erkenntnis; wer nur weiss, was gut ist, der thut es auch. Die Tugend allein macht wahrhaft glücklich. Sie ist in dieser Welt unter all den Verführungen und Hemmnissen, die sie dem Suchenden bietet, allerdings nur schwer zu erreichen; darum heisst es, fliehen aus dieser Welt. Aber die Güter dieser Welt sind doch auch nicht zu verachten. Obenan unter ihnen steht der Genuss des Schönen.“ Das sind Sätze von wesentlicher Bedeutung in dem System der platonischen Ethik, das sind Sätze, die auch im griechischen Volksglauben festsassen; daran kann kein Zweifel sein. Plato hat das Gut, das er in dem reichen Gedankenschatze seines Volkes vorfand, aufgenommen und zu seinem Eigentum gemacht. Er hat manchen Gedanken umgearbeitet, andere weiter fortgeführt oder veredelt. Aber es sind griechische Gedanken, die er uns bietet; seine Ethik ist eine griechische.

Und doch ist es auch wahr, wenn gesagt wird, Plato böte uns eine wenig griechische Moral und sei über das Griechentum achtlos hinausgeschritten. An Stelle des Satzes: „Du bist ein Mensch; darum denke wie ein Mensch!“ setzt er den andern: „In dir lebt Geist vom Geiste Gottes; darum werde Gott ähnlich!“ Das Ziel menschlichen Strebens hebt er aus der irdisch-menschlichen Beschränktheit hinaus in himmlische Höhen. Das hatte noch niemand in Griechenland gethan; ein solches Streben hatte bis dahin dem Volke als Sünde gegolten. Und weiter! An Stelle des „Auge um Auge, Zahn um Zahn“, in dessen Erfüllung das Griechenvolk die Ausübung wahrer, der Gottheit wohlgefälliger Gerechtigkeit sah, stellt er die Forderung, niemandem Böses zu thun, eine Forderung, in Griechenland so unerhört, dass er selbst glaubt, nur wenige würden ihm folgen. Beide Sätze aber ergeben sich mit zwingender Notwendigkeit aus dem Satze, von dem seine Ethik ausgeht: „Gott ist gut.“ Auch diese Behauptung war mit so zweifelloser Gewissheit und so ohne jede Einschränkung vor ihm in Griechenland noch nicht ausgesprochen. Aus der griechischen Gedankenwelt konnte er diesen Satz nicht nehmen. In seine Seele war eben ein Licht aus der Höhe gefallen, das ihn das Wesen der Gottheit klarer hatte erkennen lassen, als je ein Grieche es geschaut hatte.

Aber es hat noch klarer erkannt und noch deutlicher geschaut werden können. „Da sie sich für weise hielten, sind sie zu Narren geworden“ (Römer 1, 22), das gilt selbst von ihm. Wohl uns, dass nach ihm einer gekommen ist, der uns gelehrt hat, dass auch für alle, die da geistlich arm sind, eine Stätte im Himmelreich ist. „In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“ (Kol. 2, 9).