

## Die Stellung des Euthyphron im Corpus Platonicum.

Von Dr. August R. v. Kleemann.

Seit Hermann Bonitz in seinem klassischen Buche „Platonische Studien“ so energisch für die Echtheit des Euthyphron eingetreten ist,<sup>1</sup> sind die Zweifel an der Authentizität dieses Dialoges, die vorher ziemlich weit verbreitet gewesen waren, wenigstens bei besonnenen Forschern wohl endgültig geschwunden. Interessant ist es, daß Schleiermacher, der selbst noch am platonischen Ursprung des Dialoges festhielt, der Ansicht von seiner Unechtheit die Wege gebahnt hat. Er vermißte nämlich im Euthyphron den sonstigen Gehalt platonischer Schriften und dies führte ihn zu der Überzeugung, er sei eine während des Sokratesprozesses erschienene Flugschrift, mit den natürlichen Mängeln einer solchen behaftet.<sup>2</sup> Wiewohl diese Ansicht Schleiermachers namhafte Anhänger fand,<sup>3</sup> vermochte sie doch nicht durchzudringen. Sie wurde durch die radikalere der Athetese überboten und verdrängt. Schon Überweg hat sich gegen sie ausgesprochen.<sup>4</sup> Er wies zunächst mit vollem Rechte darauf hin, daß der Dialog durchaus nicht geeignet gewesen wäre, der Sache des Angeklagten zu dienen, da er einerseits die Ankläger, besonders Meletos, nur noch mehr in Harnisch gebracht, andererseits mit seiner subtilen Dialektik die Fassungskraft der großen Menge, auf die er doch hätte wirken sollen, überstiegen hätte. Hierin ist Überweg unbedingt beizupflichten. Denn man kann wohl ruhig sagen: hätte Platon den Euthyphron als Flugschrift während des Sokratesprozesses erscheinen lassen, so hätte dies für den Angeklagten umso schlimmere Folgen gehabt, je mehr Leser sich dafür gefunden hätten. Die Behauptung der Ankläger, Sokrates habe die Staatsreligion nicht anerkannt, wird ja durch den Dialog schlagend bestätigt. Daß eine tiefere Religiosität Sokrates zu solcher Haltung veranlaßte, hätte ein attischer Richter so wenig akzeptieren können, wie dies irgend ein anderer Richter, welcher Zeit und welches Landes auch immer je akzeptieren könnte. Denn in solchen Fällen gilt es einzig und allein zu untersuchen, ob der Angeklagte gegen die Staatsreligion verstoßen hat oder nicht; wo dies geschehen ist, wird der

<sup>1</sup> Platon. Stud. p. 227 ff. <sup>2</sup> I, 2, 53. <sup>3</sup> So Steinhart und Zeller II<sup>4</sup> 1, p. 193 1 u. p. 479. <sup>4</sup> Untersuch. p. 250.

Richter ein verurteilendes Verdikt fällen — selbst wenn er im Herzen auf Seite des religiösen Neuerers stehen sollte. Daran kann auch der Umstand nichts ändern, daß des Sokrates Richter Geschworene waren. Denn auch Geschworene werden in religiösen Fragen nie anders urteilen, ganz abgesehen davon, daß sie einfache Leute aus dem Volke sind. So hätten sie auch aus dem Euthyphron nichts anderes entnehmen können, als daß Sokrates tatsächlich, wie es die Anklage behauptete, der Staatsreligion die schuldige Ehrfurcht verweigert hatte. Desgleichen hätte auch das große Publikum bei der Subtilität der Untersuchungen des Euthyphron in ihm nur eine Bestätigung der Anklage gesehen. Platon hätte also mit solch einer Verteidigungsschrift nur Unheil stiften können. Nun kommt es freilich zuweilen vor, daß ein ungeschickter Freund mehr Schaden anrichtet als der ärgste Feind. Aber gerade Platon eine solche Torheit zuzutrauen, haben wir keine Berechtigung, so lange uns nicht gewichtige Gründe dazu nötigen. Daß nun ganz im Gegenteile zwingende Gründe eine viel spätere Datierung des Euthyphron als ins Jahr des Sokratesprozesses verlangen, soll gleich im folgenden zur Sprache kommen; hier genüge uns der Hinweis darauf, daß der Euthyphron mit einer Freiheit und Heiterkeit des Geistes geschrieben ist, die von dem verblendeten Fanatismus eines um seinen Meister zitternden Jüngers himmelweit entfernt ist.

Zweifellos war also Überweg im Recht, wenn er die Ansicht Schleiermachers, der Euthyphron sei eine zur Zeit des Sokratesprozesses verfaßte Flugschrift, bestimmt, für den Angeklagten Stimmung zu machen, zurückwies; da er aber im übrigen Schleiermachers geringschätziger Beurteilung der wissenschaftlichen Bedeutung des Dialoges beipflichtete, kam er zu dem Schlusse, der Euthyphron sei zu athetieren; eine Ansicht, die er noch durch anderweitige Argumente zu erhärten suchte.<sup>1</sup> Es ist nun Bonitz' Verdienst, Schleiermachers Bedenken hinsichtlich der wissenschaftlichen Bedeutung des Euthyphron als unbegründet erwiesen und damit alle Gründe für die Athetese des Dialogs hinfällig gemacht zu haben. Bonitz wies nämlich nach, daß erstens der philosophische Gehalt des Dialoges eines Platon durchaus nicht unwürdig sei, wenn auch anderen Dialogen eine höhere Bedeutung zukomme, und daß zweitens der Euthyphron apologetische Zwecke in keinem höheren Grade verfolge, als schließlich fast jedes platonische Werk.

Aber bald erkannte man, daß auch aus inhaltlichen Gründen die Ansicht Schleiermachers von der Abzweckung des Dialoges und seiner Abfassung im Jahre 399 unhaltbar sei. Man sah, daß der Lehrgehalt des Euthyphron einer entschieden späteren Entwicklungsstufe der platonischen Philosophie entspricht und daß sich hinsichtlich seiner Abfassungszeit der Euthyphron so wenig wie der Kriton mit der Apologie berührt. Folgende Erwägung zeigte seine relativ späte Abfassung: die Frömmigkeit (*δσιότης*),

<sup>1</sup> A. a. O. p. 251; für die Unechtheit des Euthyphron traten außer Überweg noch Ast, Schaarschmidt (Samml. d. platon. Schriften p. 382) und Wagner, Brüner Gymnasialprogr. 1883 ein.

das Thema des Euthyphron, ist sowohl im Protagoras als auch im Gorgias eine der fünf Kardinaltugenden (*σοφία, σωφροσύνη, δσιότης, δικαιοσύνη, ἀνδρεία*); der Gorgias bemüht sich nicht ohne Erfolg, das Gebiet jeder dieser Einzeltugenden genau abzugrenzen. So ist das Feld der Frömmigkeit, das Gute, soweit es die Götter, das der Gerechtigkeit das Gute, soweit es die Menschen betrifft.<sup>1</sup> Im Staat indes ist die Frömmigkeit aus der Zahl der Kardinaltugenden geschwunden; Platon zählt deren nur mehr vier, da er einen besonderen Pflichtenkreis der Gottheit gegenüber nicht mehr anerkennt. Wie Theodor Gomperz treffend ausgeführt hat<sup>2</sup>, haben wir hierin keine Verringerung seiner Ehrfurcht vor den Göttern, sondern ganz im Gegenteil eine Steigerung derselben zu sehen. Wahrer Gottesdienst ist es, immer und überall sein Wirken auf das Gute zu richten, im Bewußtsein, eben damit im Sinne der Gottheit zu handeln. Von diesem Gesichtspunkt aus verliert eine spezielle Tugend der Frömmigkeit jeden Sinn, der Ausdruck *περὶ τοὺς θεοὺς τὰ προσήκοντα πράττειν* (Gorg. p. 507 b) wird zur leeren Phrase, ja noch schlimmer, er erscheint fast als Blasphemie, da er die Götter nicht hoch genug über den Menschen stellt. So fehlt denn auch an der betreffenden Stelle des Staates (IV 441 c—443 b) die Frömmigkeit im Kreise der Kardinaltugenden. Es kann nun natürlich kein Zweifel sein und ist auch bereits von Schleiermacher ausgesprochen worden, daß eben der Euthyphron jene platonische Schrift ist, in welcher der Übergang von der Auffassung des Gorgias zu jener des Staates vorbereitet wird; und mit dieser Erkenntnis sind wohl auch die Bemühungen, den Euthyphron zu athetieren, hinlänglich charakterisiert. Der Euthyphron ist also zwischen Gorgias und Staat zu setzen<sup>3</sup>; an die Zeit des Sokratesprozesses kann daher gar nicht gedacht werden, da der Gorgias aller Wahrscheinlichkeit nach erst nach der ersten unteritalischen Reise Platons<sup>4</sup>, ganz gewiß aber nach dem Sokratesprozeß abgefaßt ist. Es erhellt eben auch hieraus wieder deutlich genug, daß es weitaus in erster Linie auf den Inhalt der platonischen Werke ankommt, will man ihre chronologische Reihenfolge mit einiger Sicherheit bestimmen, und daß man äußeren Indizien nicht allzusehr trauen darf. Hier folge nun eine neuerliche Analyse der Lehren unseres Dialoges, die es vielleicht ermöglichen wird, die Stellung des Euthyphron im Corpus Platonicum noch genauer zu fixieren, als es bisher geschehen ist.

Sokrates, von Meletos und Genossen der Asebie angeklagt, trifft vor der Halle des Archon Basileus den Seher Euthyphron, also eine in religiösen Fragen wohl bewanderte Persönlichkeit; Euthyphron ist als Ankläger gegen seinen eigenen Vater erschienen, der sich der Tötung eines seiner Sklaven schuldig gemacht hat. Indem sie sich gegenseitig Aufklärung über den Zweck ihres Kommens erteilen, werden sie zu der Frage geführt, was eigentlich das Wesen der Frömmigkeit sei. Da Euthyphron von dem Löblichen seiner Handlungsweise durchdrungen ist, spricht Sokrates ironisch die Hoff-

<sup>1</sup> Gorg. pag. 507 b. <sup>2</sup> Griech. Denker, II. 295. <sup>3</sup> Th. Gomperz, a. a. O. II 289 ff, vergl. auch H. Raeder, Platons philosophische Entwicklung, p. 129. <sup>4</sup> Th. Gomperz, a. a. O. II 272.

nung aus, er werde, rasch noch von Eutyphron über die wahre Frömmigkeit belehrt, in den Stand gesetzt werden, seine Ankläger gebührend abführen zu können.

Die erste Definition, die Eutyphron vom *δσιον* gibt, zeigt, daß er jeder logischen Schulung entbehrt. *Τὸ δσιον* sei, so sagt er mit rührender Naivität p. 5 d, eben das, was er selber jetzt tue, nämlich einen, der sich durch Mord, Tempelraub oder ähnliches vergangen habe, vor Gericht zu fordern, selbst wenn es der eigene Vater wäre. Um diese Ansicht gegen jeden Widerspruch zu schützen, beruft er sich auf Zeus, der seinen Vater Kronos gefesselt habe, weil er die eigenen Söhne verschlang.

In dieser Berufung auf Zeus und dessen Verhalten Kronos gegenüber kündigt sich bereits Eutyphrons spätere Definition „*δσιον* = *θεοφιλές*“ an. Gleichzeitig regt sich aber auch schon der Widerstand des Sokrates gegen eine solche Auffassung vom Wesen der Gottheit. Zunächst begnügt er sich freilich noch mit der mehr nebensächlichen Bemerkung, er sei wohl eben deshalb gegenwärtig angeklagt, weil er dergleichen Dinge von den Göttern nicht zu glauben vermöge, und führt den Hauptangriff gegen die Definition des Eutyphron aus logischen Gründen: er klärt Eutyphron darüber auf, daß er ihn nicht um *ἐν τι ἢ δύο τῶν πολλῶν δσιῶν* gefragt habe, sondern um *ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος, ᾧ πάντα τὰ δσια δσιὰ ἐστίν*<sup>1</sup>. Nun stellt Eutyphron eine neue Definition auf: *δσιον* = *τὸ τοῖς θεοῖς προφιλές*<sup>2</sup>. In logischer Hinsicht hat Sokrates an dieser Definition nichts auszusetzen; aber gegen ihren Inhalt hegt er ernste Bedenken. Gerade Eutyphrons eigene Worte scheinen ihm mit dieser Definition nicht zu harmonieren. Eutyphron hält an allen Mythen der Volksreligion fest, auch an denen, die von Gewalttat, Kampf und Zwist unter den Göttern zu erzählen wissen. Nun zeigt Sokrates ausführlich, daß Zank und Streit nur aus der Verschiedenheit des moralischen Urteils hervorgehen könne, da sich auf allen anderen Gebieten durch exakte Prüfung jede Streitfrage friedlich entscheiden lasse. Ob etwas größer oder kleiner, schwerer oder leichter als ein anderes sei, das lasse sich durch Zählen, Messen und Wägen feststellen; auf dem Gebiete der moralischen Fragen aber fehle solch ein verlässlicher Maßstab. Wer nun an Kampf und Streit unter den Göttern zu glauben vermöge, müsse konsequenterweise auch glauben, daß es Fragen der Moral seien, die die Götter entzweiten. Daraus folge aber weiter, daß eine Handlung, die einer moralischen Beurteilung unterliegt, den einen unter den Göttern gefallen, den andern mißfallen könne, daß demnach sehr wohl ein und dasselbe zugleich *θεοφιλές* und *θεομισές*, also nach Eutyphrons Definition zugleich *δσιον* und *ἀνόσιον* sein könne. Nun sucht aber Sokrates nicht zu ergründen, was zugleich fromm und unfromm ist — das gibt es natürlich gar nicht, da sich die Begriffe fromm und unfromm gegenseitig ausschließen. Die Begriffe *θεοφιλές* und *θεομισές* dagegen stehen nicht in solchem Gegensatz, denn was dem einen Gott gefällt, mißfällt vielleicht dem andern. Daraus

<sup>1</sup> p. 6 d.    <sup>2</sup> p. 7 a.

aber erhellt nicht nur die Diversität der Begriffe *δοσιον* und *θεοφιλέσ* und damit zugleich die Unrichtigkeit der obigen Definition, es ergibt sich auch die für Euthyphron bedenkliche Möglichkeit, sein gegenwärtiges Tun möchte wohl einigen Göttern, etwa dem Zeus oder dem Hephaistos gefallen, aber dafür andern, so der Hera, dem Kronos, dem Uranos, mißfallen. Davor glaubt sich allerdings Euthyphron sicher: denn kein Gott werde leugnen, daß Strafe verdiene, wer einen andern unrechtmäßig getötet habe (wie eben Euthyphrons Vater). In dieser Selbstberuhigung des Euthyphron sieht Sokrates das Zugeständnis, daß weder Götter noch Menschen jemals bestreiten könnten, daß der Übeltäter bestraft werden müsse. Aller Streit und Zwist, unter Menschen wie unter Göttern — wofern die letzteren wirklich streiten (*ἐνπερ ἀμφισβητοῦσιν θεοί* p. 8 e) — könne sich vielmehr nur um die Frage drehen, ob eine bestimmte Handlung gerecht sei oder nicht, niemals aber darum, ob eine Übeltat gebüßt werden müsse. Hierin haben wir eine neuerliche Annäherung an jene Auffassung zu sehen, die Sokrates später als die seine enthüllt, nämlich an die Ansicht, daß das Gute über den Göttern stehe und auch ihre Handlungen bestimme. Zugleich sucht Sokrates Euthyphrons selbstgefällige Ruhe durch die Frage zu erschüttern, woher er denn wisse, daß wirklich alle Götter, mögen sie auch sämtlich die Übeltat bestraft wissen wollen, in jener Tat, derentwegen Euthyphrons Vater vom eigenen Sohn vor Gericht gefordert werden soll, eine Übeltat sehen. Doch erläßt er Euthyphron die Beantwortung dieser Frage, da sich ohnedies eben herausgestellt hat, daß das *θεοφιλέσ* mit dem *δοσιον*, das *θεομισέσ* mit dem *ἀνόσιον* nicht identisch sein könne, diese Frage also die gegenwärtige Untersuchung nicht zu fördern vermag.

Statt dessen macht Sokrates, um die Untersuchung in neue Bahnen zu lenken, Euthyphron den Vorschlag, die Definition *δοσιον* = *θεοφιλέσ*, die sich eben als unzulänglich erwiesen hat, zu modifizieren: da diese Definition zunächst nur daran gescheitert ist, daß sich als ihre Konsequenz ergab, ein und dieselbe Handlung könnte bei der Möglichkeit des Götterstreites zugleich gottgefällig und gottmißfällig sein, so wäre sie vielleicht zu halten, wenn man das *δοσιον* dem allen Göttern Wohlgefälligen, das *ἀνόσιον* dem allen Göttern Mißfälligen gleichsetzte. Euthyphron akzeptiert ohne weiters diese Modifikation, trotz der Warnung des Sokrates, die Sache genau zu überlegen.

Tatsächlich ist ja der Grundgedanke von Euthyphrons Definition noch nicht entscheidend widerlegt; festgestellt ist allerdings, daß das Nämliche zwar gottgefällig und gottmißfällig (nämlich dem Gott A gefallen und dem Gott B mißfallen könne), nicht aber fromm und unfromm zugleich sein könne; ebenso wenig kann es aber zugleich das Wohlgefallen und Mißfallen aller Götter erregen. Von diesem Gesichtspunkte aus scheint die Definition Euthyphrons in ihrer neuen Form *δοσιον* = *τὸ πᾶσι τοῖς θεοῖς προφιλέσ* ernste Berücksichtigung zu verdienen. Aber des Sokrates Warnung, Euthyphron möge sich's gut überlegen, bevor er die Definition akzeptiert, ist doch sehr wohl begründet. Denn wenn man an der Möglichkeit eines

Götterzwistes festhält, so kann man, eben weil die Götter, wenn überhaupt, so nur über moralische Fragen zu streiten vermögen, auch bei der gerechtesten Handlung nie dessen gewiß sein, den Beifall aller Götter zu finden. Und wenn man nun auch nur diejenige Handlung für fromm halten wollte, die allen wohlgefiele, so hätte man doch durchaus keinen Anhaltspunkt, was für eine Handlung das Wohlgefallen der Götter zu erregen vermöchte, so daß man eigentlich stets bloß zufällig und nur, ohne selbst darum zu wissen, fromm sein könnte. Es wäre ja schlimm genug, wenn man auch durch die gerechteste Handlungsweise das Mißfallen eines oder mehrerer, ja sogar aller Götter erregen könnte; aber immerhin ließe sich in dem Bewußtsein, gerecht gehandelt zu haben, ein Trost finden; noch viel schlimmer aber wäre es, wenn eine Handlungsweise erst durch das Wohlgefallen der Götter zu einer frommen gemacht würde. Denn da dieses Wohlgefallen ein nicht zu ergründendes wäre,<sup>1</sup> so würde damit das praktische Leben jeden sittlichen Halt verlieren. Der Sokratismus erhebt eben auch hier seine unermüdlich wiederholte Forderung nach dem Wissen, das allein zu einem wahren und menschenwürdigen Leben verhelfen könne.

Euthyphron hätte sonach Grund genug, die Definition „das Fromme ist das allen Göttern Wohlgefällige“ mit mißtrauischen Augen zu betrachten. Aber er achtet auf die Warnung des Sokrates nicht, er hofft, seine erste Definition durch jene geringfügige Modifikation retten zu können.

Bisher war alles nur Geplänkel: Euthyphron hatte bisher die Anschauung, die er und seinesgleichen vom Wesen des Göttlichen und der Religion hegen, nicht in eine logisch einwandfreie Form gebracht. Dies hat Sokrates nun erreicht: und nun kann der Kampf zweier Weltanschauungen — denn ein solcher wird im Euthyphron geschlagen — seinen Anfang nehmen. Es gilt zu entscheiden, ob auch die Götter eine höchste sittliche Macht, deren Gebote für sie bindend sind, über sich anerkennen müssen oder ob ihre Willkür und ihr Belieben, jeder Fessel entkleidet, für den Menschen höchstes Gesetz sein soll: ob also der Mensch in den Göttern die höchste Macht oder die höchste Sittlichkeit zu verehren habe.

Sokrates begegnet der neuen Definition mit der Frage, ob die Liebe und das Wohlgefallen der Götter das *δσιον* zum *δσιον* mache, oder ob das *δσιον* als solches, in seiner Eigenschaft als *δσιον* sich das Wohlgefallen und die Liebe der Götter erringe. Da zeigt sich nun, daß die Definition „*δσιον* = *θεοφιλές*“ auch in ihrer neuen Form nicht zu befriedigen vermag: das *δσιον* wird nämlich von den Göttern geliebt, weil es *δσιον* ist, es weckt durch seine *δσιότης* die Liebe der Götter, während das *θεοφιλές* erst durch das Wohlgefallen der Götter zum *θεοφιλές* wird. Das *δσιον* kann demnach mit dem *θεοφιλές* nicht identisch sein, ebensowenig das *ἀνόσιον* mit dem *θεομισές*. Oder mit anderen Worten: das *θεοφιλές* ist zwar eine Eigenschaft des *δσιον*, eine notwendige Folge seines Wesens, macht aber eben darum sein Wesen nicht aus (p. 10 a — 11 a.)

<sup>1</sup> Vgl. des Sokrates Worte: τί σοι τεκμήριόν ἐστιν κτλ. p. 9 a.

Damit ist natürlich die Weisheit des Euthyphron zu Ende. Um das Gespräch nicht vorzeitig abbrechen zu lassen, bezeichnet Sokrates das *δσιον* als einen Teil des *δίκαιον*, als dem *δίκαιον* untergeordnet. Dies darf jedoch keineswegs so verstanden werden, als ob Sokrates damit einen völlig neuen Gesichtspunkt brächte. Hierin müßten wir allerdings einen bedenklichen Mangel der Komposition erkennen; die ganze Schrift zerfiel dann in zwei Hälften, die unter einander ohne organische Verbindung wären. Dem ist aber durchaus nicht so: die Unterordnung der Frömmigkeit unter die Gerechtigkeit ist vielmehr das Resultat der bisherigen, scheinbar ergebnislosen Untersuchung. Es hat sich herausgestellt, daß *δσιον* und *θεοφιλέσ* nicht identische Begriffe sein können, daß aber das *θεοφιλέσ* ein Akzidens des *δσιον* ist; d. h. daß das *δσιον* zwar nicht erst zum *δσιον* wird, weil die Götter es lieben, daß es aber als *δσιον* die Liebe der Götter erregt. Die Frage, warum das *δσιον* von den Göttern geliebt werde, ist zwar offen gelassen, doch liegt ihre Beantwortung auf der Hand: weil es gerecht ist, denn ein *ἀδίκον* könnten die Götter nicht lieben. Dies hat Euthyphron gleich zu Anfang hervorgehoben,<sup>1</sup> auch später dem Sokrates ausdrücklich bestätigt<sup>2</sup>, daß ein Götterzwist, wenn überhaupt, doch niemals darüber entbrennen könnte, ob ein Übeltäter Strafe verdiene oder nicht. Wenn sich dies also verhält und die Götter das *δσιον* um des *δίκαιον* willen lieben, so ergibt sich mit Notwendigkeit, daß, wie Sokrates p. 11 e sagt, *πᾶν τὸ δσιον δίκαιον*.<sup>3</sup>

Wir sehen also, daß der Übergang vom ersten zum zweiten Hauptteil durchaus nicht unvermittelt, sondern völlig logisch und in organischer Weise erfolgt. In technischer Hinsicht ist damit der Übergang vom ersten zum zweiten Teil des Gorgias zu vergleichen: auch dort<sup>4</sup> steht Sokrates' Definition der Rhetorik scheinbar unvermittelt da, ist aber in Wahrheit das Resultat seiner Unterredung mit Gorgias. Wir haben es also hier mit einem Kunstgriff des Dichters Platon zu tun, der der größeren Lebhaftigkeit des Dialogs zu liebe den Schein hervorzurufen sucht, als bringe einer der Mitunterredner etwas völlig Neues.

Das Resultat des ersten Teiles läßt sich demnach also formulieren: Die fromme Handlung ist darum gottgefällig, weil sie gerecht ist.

Jede fromme Handlung ist gerecht; damit ist aber den Gesetzen der Logik gemäß durchaus nicht gesagt, daß auch jede gerechte Handlung fromm ist. Dem Euthyphron, der solchen Subtilitäten nicht zu folgen vermag,<sup>5</sup> sucht Sokrates dies auf folgende Weise zu erklären. Er knüpft an ein Dichterwort an „*ἵνα δέος, ἔνθα καὶ αἰδώς*“, dem er widersprechen zu

<sup>1</sup> p. 5 e οἱ ἄνθρωποι . . . τὸν Δία τῶν θεῶν ἄριστον καὶ δικαιοτάτον . . . ὁμολογοῦσι τὸν αὐτοῦ πατέρα δῆσαι, ὅτι τοὺς υἱεῖς κατέπινεν οὐκ ἐν δίκῃ κτλ. <sup>2</sup> Σωκρ. . . οὐδεὶς οὔτε θεῶν οὐδ' ἀνθρώπων τολμᾷ λέγειν, ὡς οὐ τῷ γε ἀδικοῦντι δοτέον δίκην. Εἰθ. Ναί, τοῦτο μὲν ἀληθές λέγεις κτλ. p. 8 e. <sup>3</sup> Mit Unrecht also sieht Gomperz, a. a. O. II 294 ff., hierin einen logischen Gewaltakt Platons. <sup>4</sup> Gorg. p. 462 c ff. <sup>5</sup> Sehr lehrreich für die Chronologie der platonischen Werke ist der Vergleich dieser Stelle mit Conv. 201 e; doch soll das erst weiter unten zur Sprache kommen.

müssen erklärt. Ihm scheine ganz im Gegenteil überall dort, wo Scheu (*αἰδώς*) sei, auch Furcht (*δέος*) zu sein; nicht aber überall dort, wo *δέος* sei, auch *αἰδώς* zu sein. Die Scheu sei also ein „Teil“ der Furcht, wie die ungerade Zahl ein „Teil“ der Zahl überhaupt sei,<sup>1</sup> und in gleicher Weise sei das *δοιον* ein „Teil“ des *δίκαιον*. („Teil“ bedeutet hier soviel wie „untergeordneter Begriff“). Da Euthyphron dem zustimmt, so erhebt sich die weitere Frage, was für ein Teil des Gerechten das Fromme sei.<sup>2</sup> Euthyphron nun sieht im Frommen denjenigen Teil des Gerechten, der die den Göttern zuzuwendende Sorge betrifft, während der übrige Teil des Gerechten sich auf die dem Menschen geltende Sorge bezieht.

Diese Auffassung ist, wenn auch die Unterordnung des *δοιον* unter das *δίκαιον* bereits vollzogen ist, doch der des „Gorgias“ noch immer ziemlich ähnlich; aber sie vermag Platon, der das Problem jetzt viel tiefer faßt, nicht mehr zu genügen. Er läßt Sokrates die bedeutsame Frage tun, worin denn der Menschen Fürsorge für die Götter bestehen könne. Das griechische Wort *θεραπεία*, das Euthyphron gebraucht hat, läßt sich nämlich in doppeltem Sinn verstehen: es kann „Pflege“ bedeuten und zwar eine Pflege, wie sie der Stallmeister seinen Pferden, der Jäger seinen Hunden, der Rinderhirt seinen Rindern zuteil werden läßt; also eine Pflege, durch die das Objekt der Pflege besser und tauglicher gemacht wird. Daß *θεραπεία τῶν θεῶν* nicht in diesem Sinne verstanden werden darf, ist selbstverständlich; denn was wären das für Götter, die durch die Pflege der Menschen besser würden? So bleibt nur die andere Bedeutung des Wortes *θεραπεία*, nämlich „Dienst“, wie ihn die Sklaven ihren Herren verrichten. Damit stehen die beiden Unterredner aber vor einer neuen Frage: Was bezweckt der Dienst, den die Menschen den Göttern erweisen? Das Ziel des Arztes ist die Gesundheit der Kranken, das des Schiffbauers die Erbauung des Schiffes, des Baumeisters die des Hauses; was aber ist *ἐκεῖνο τὸ πάγκαλον ἔργον*<sup>3</sup> zu dessen Verwirklichung sich die Götter der Dienstleistungen der Menschen bedienen? Darauf weiß nun Euthyphron nichts zu antworten als „gar viel Schönes.“ Auch die Feldherren und Bauern leisten solches, meint Sokrates; doch lasse sich kurz und bündig bei jenen der Sieg, bei diesen die Feldfrucht als Ziel ihres Schaffens bezeichnen; ebenso kurz könne auch das Werk der Götter bezeichnet werden. Euthyphron indes, um die Antwort verlegen, macht Ausflüchte, beruft sich auf seine schon früher abgegebene Erklärung, daß all dies zu beantworten eine zu schwierige Aufgabe sei, und meint endlich, fromm sei, wer es verstehe, durch Beten und Opfern der Götter Wohlgefallen zu erregen; solches Verhalten wirke staatsertreuend, das gegenteilige aber zersetzend und umstürzlerisch.<sup>4</sup> Sokrates erwidert auf dieses Bekenntnis einer schönen Seele, Euthyphron hätte mit viel weniger Worten die richtige Antwort erteilen können, wenn er nur gewollt hätte; denn obwohl er eben daran gewesen sei, habe er sich doch abgewendet (*καὶ γὰρ τὴν ἐπειδὴ ἐπ’*

<sup>1</sup> p. 12 c. <sup>2</sup> p. 12 e. <sup>3</sup> p. 13 e. <sup>4</sup> 14 b.



αὐτῷ ἦσθα, ἀπεγράβον. ὃ εἰ ἀπεγράβω, ἱκανῶς ἂν ἤδη παρὰ σοῦ τὴν δσιότητα ἐμεμαθήκη).<sup>1</sup> Doch müsse er als Fragender dem Gefragten folgen, wohin ihn dieser auch führe. Sokrates geht also auch auf die letzte Definition Euthyphrons näher ein, nach welcher die *δσιότης* eine *ἐπιστήμη* des Opfern und Betens sein soll. Spöttisch weist er Euthyphron nach, daß die Frömmigkeit dann eigentlich eine Handelswissenschaft<sup>2</sup> der Götter und Menschen untereinander sei; da nun aber nicht angenommen werden könne, daß die Menschen durch Opfer und Gebet den Göttern Wohltaten erwiesen und Nutzen bereiteten, so seien Opfer und Gebete nichts anderes als Gaben zur Ehre und Huldigung der Götter, bestimmt ihr Wohlgefallen zu erregen. Dies aber führt zur ersten Definition „*δσιον* = *θεοφιλέσ*“ zurück, die bereits als leer und inhaltslos erwiesen ist. So scheint es, als müßte die Untersuchung von neuem beginnen. Aber Euthyphron hat kein Verlangen mehr, der Sokratischen Dialektik standzuhalten, und enfernt sich, unaufschiebbare Geschäfte vorschützend.

So schließt der Dialog scheinbar ohne Resultat; natürlich nur scheinbar. Längst hat man erkannt, daß an der eben zitierten Stelle p. 14c die Lösung des Rätsels gegeben sei. Platon sagt es ja auch deutlich genug. Man hat unschwer herausgefunden, daß die endlich erarbeitete Definition also hätte lauten müssen: Die Frömmigkeit ist jene Art der Gerechtigkeit oder Sittlichkeit (*δικαιοσύνη*), die sich in den Dienst der Götter zur Erwirkung des Guten stellt. Doch um diese Definition nach Gebühr und im platonischen Sinne zu würdigen, müssen wir etwas weiter ausholen.

Platon hat es im Vorausgehenden nicht zweifelhaft gelassen, daß er dem Glauben an die Möglichkeit eines Götterzwistes jede Zustimmung verweigere. Sokrates hat Euthyphron nachgewiesen, daß einzig über Fragen der Moral ein Götterzwist entstehen könne, da sich auf jedem andern Gebiet durch Messen, Zählen, Rechnen eine friedliche Einigung erzielen lasse. Ebenso hat Sokrates die Zustimmung des Euthyphron gefunden mit der Behauptung, auch darüber könne nie ein Streit unter den Göttern ausbrechen, ob ein Schuldiger bestraft werden solle; denn alle Götter träten für das Recht gegen das Unrecht ein. Nun mache man sich dies einmal klar! Die Götter sollen nur darüber streiten können, ob eine Handlung gut sei oder schlecht! Sie sollen also nicht genau wissen — sonst könnten sie ja nicht streiten, — was gut und was böse ist. Nun galten aber doch dieselben Götter dem Volksbewußtsein als Belohner des Guten und Rächer des Bösen — ganz abgesehen davon, daß es dem religiösen Gefühl widerstreben muß, die Götter im Kampf zu denken.<sup>3</sup> Aus der Absurdität des Schlusses erhellt die der Prämissen: an einen Götterzwist kann unter solchen Umständen kein Vernünftiger denken; eine solche Annahme müßte als eine Blasphemie erscheinen. Wie sehr Platon bestrebt war, dies recht deutlich zu machen, geht auch daraus hervor, daß alle jene Erwägungen, auf welchem Gebiete

<sup>1</sup> p. 14c. <sup>2</sup> Ἐμπορικὴ τις τέχνη p. 14e. <sup>3</sup> Man erinnere sich hier an Xenophanes und seine Bekämpfung der homerischen und hesiodischen Theologie.

ein Götterstreit möglich sei, für die Widerlegung von Euthyphrons erster Definition „*δσιον* = *θεοφιλές*“ eigentlich ohne Belang sind; denn man könnte fragen, warum Platon die Schlußfolgerung „das Fromme ist das Gottgefällige, nun herrscht aber oft Streit unter den Göttern, demnach kann das Gottgefällige zugleich auch gottmißfällig, das Fromme also unfromm sein“ durch den Nachweis unterbricht, daß die Götter nur über moralische Fragen streiten könnten. Nun, die Antwort ist klar: weil er zeigen will, daß die Götter gar nicht streiten können, will man ihnen nicht die Kenntnis von Gut und Böse absprechen. Aber seine Absicht geht noch weiter: er sucht darzulegen, daß die Götter nicht nur das Gute kennen, sondern auch ihren Willen darauf gerichtet haben. Darum läßt er Sokrates den Beweis führen, daß das *δσιον* mit dem *θεοφιλές* nicht identisch sein könne, daß die Götter das *δσιον* vielmehr um seiner selbst willen, weil es *δίκαιον* ist, lieben. Darin aber liegt bereits, wenn wir es recht erwägen, eine Unterordnung des Göttlichen unter das Sittliche. Denn wenn die Götter das Gute um seiner selbst willen lieben, so kann es weder mit der Gottheit identisch sein,<sup>1</sup> noch erst durch den Willen der Götter zum Guten werden. Es ist also vollständig unabhängig von den Göttern, ja, es erscheint in unserem Dialog als die herrschende Macht auch unter den Göttern.<sup>2</sup> Dieses Gute aber, das solche Qualitäten aufweist, kann wohl nichts anderes sein als die Idee des Guten. Nur die Idee vermag über die Götter zu herrschen und das Ziel der göttlichen Tätigkeit zu sein. Dies wird nicht nur durch die Tatsache bestätigt, daß später im Staat die Idee des Guten als der Urquell alles Seins erscheint, von dem auch die Götter ihr Dasein ableiten,<sup>3</sup> sondern scheint auch aus jener Partie des Euthyphron hervorzugehen, wo Sokrates von Euthyphron erfahren will, worin denn eigentlich der Dienst besteht, den die Menschen den Göttern leisten<sup>4</sup> und was denn die Götter mit Hilfe der Menschen zu bewirken suchen. „*Ἐκεῖνο τὸ πάγκαλον ἔργον*“,<sup>5</sup> dieses Ausdruckes bedient sich Sokrates. „*Πολλά καὶ καλά*“, antwortet Euthyphron. Auch Feldherren und Bauern, meint Sokrates; und doch ließe sich bei jenen kurz *ἡ νίκη*, bei diesen *ἡ ἐκ τῆς γῆς τροφή* als Ziel ihres Schaffens bezeichnen. Man hat nun schon lange gesehen<sup>6</sup>, daß Euthyphrons Antwort hier hätte lauten müssen: „das Gute“. Man scheint aber die Bedeutung dieser Antwort noch nicht in ihrer Gänze erfaßt zu haben: daß nämlich unter „dem Guten“ hier die Idee des Guten zu verstehen ist. Im bewußten und wohl beabsichtigten Gegensatz dazu wählt Platon den Ausdruck „*πολλά καὶ καλά*.“ Man darf nun nicht etwa meinen, das Gute stehe hier im Gegensatz zu vielem Schönen; denn über die für Sokrates wie für Platon bestehende Identität des Guten und Schönen braucht wohl kein Wort verloren zu werden. Der Nachdruck liegt vielmehr auf *πολλά* und

<sup>1</sup> Daß Platon dann später im Staat die Idee des Guten als die höchste Gottheit proklamiert hat, steht damit selbstverständlich nicht nur nicht im Widerspruch, sondern ist die naturgemäße Folge der obigen Auffassung. <sup>2</sup> H. Raeder, a. a. O. p. 130. <sup>3</sup> Zu vergleichen ist hier auch Phaedr. p. 249 c: *παρ' ὅσπερ (τοῖς εἰδείοι) θεός ὢν θεός ἐστιν*. <sup>4</sup> p. 13 d. ff. <sup>5</sup> H. Bonitz, a. a. O. p. 234 ff. u

als Gegensatz ist zu ergänzen τὸ ἐν, τὸ εἶδος, ἀπὸ τὸ ἀγαθὸν (= καλόν). Darauf weist einerseits jener überschwängliche Ausdruck ἐκεῖνο το πάγμαλον ἔργον hin, andererseits des Sokrates Bemerkung 146: ἡ πολὺ μοι διὰ βραχυτέρων, ὃ Ἐν., . . . εἶπες ἐν τὸ κεφάλαιον ὃν ἠρώτων.

Wenn wir Platon recht verstehen, so will er sagen: Die Götter arbeiten an der Verwirklichung der Idee des Guten in der sichtbaren Welt und gebrauchen dazu die Dienste der Menschen; und fromm ist der Mensch, der sich im Bewußtsein, an der Verwirklichung des Guten zu arbeiten, freudig in den Dienst der Götter stellt. Die Frömmigkeit erscheint also nicht wie in dem zeitlich dem Euthyphron vorangehenden Gorgias der Gerechtigkeit koordiniert, sie ist vielmehr derselben subordiniert als die die Gerechtigkeit (= Sittlichkeit = Tugend)<sup>1</sup> begleitende Gesinnung.<sup>2</sup>

Auf Grund unserer Auffassung des Euthyphron werden wir vielleicht in der Lage sein, seine Haltung im Corpus Platicum genauer zu fixieren, als es bisher möglich gewesen ist. Theodor Gomperz<sup>3</sup> stellt ihn in die Nähe des Menon und läßt ihn dem Staat vorausgehen und dem Protagoras und Gorgias nachfolgen. Daran kann freilich nicht gezweifelt werden; aber zwischen Gorgias und Staat liegt eine ganze Reihe platonischer Schriften und es wäre gewiß erwünschlich, Beziehungen des Euthyphron auch zu Werken wie Symposium, Menon, Phaidon u. a. zu eruieren.

Als den Kernpunkt des Euthyphron haben wir die Lehre anzusehen, daß das Gute (d. h. wie wir erkannt haben: die Idee des Guten), auch über den Göttern steht, daß auch die Götter ihr dienen und an ihrer Verwirklichung in der sichtbaren Welt arbeiten; und daß Frömmigkeit das Bestreben sei, hierin die Götter zu unterstützen. Dies führt uns nun in den Gedankenkreis des Symposium, wo als die wahre Tugend das Schaffen auf Grund der Erkenntnis der Idee des Guten und Schönen definiert wird.<sup>3</sup> Dort heißt es auch, wer die Idee erkannt habe, schaffe nicht mehr bloße Abbilder der Tugend, sondern betätige die wahre und wirkliche Tugend und ein solcher werde unsterblich und gottgleich vor andern. Über das Symposium hinaus aber führt uns das deutlich erkennbare Bestreben, die Idee des Guten als über den Göttern stehend zu zeigen, was, obzwar nur die logische Folge der im Symposium entwickelten Theorie, in diesem Werk noch nicht deutlich ausgesprochen war, da es Platon selbst damals noch nicht klar gewesen zu sein scheint.<sup>4</sup> Im Staate dagegen, wie im Phaidros sind die Götter, wie oben erwähnt, den Ideen untergeordnet, in ersterem die Idee des Guten ausdrücklich als der Urquell des Seins bezeichnet.<sup>5</sup> So wäre also der Euthyphron nicht nur dem Gorgias, sondern auch dem Symposium nachzusetzen; eine Bestätigung dessen kann man auch darin sehen, daß die Dämonen, welche im Symposium als Mittler zwischen

<sup>1</sup> Über diese dem Euthyphron zugrunde liegende Gleichung soll noch im folgenden gehandelt werden. <sup>2</sup> Th. Gomperz, a. a. O. II. p. 294. <sup>3</sup> Ibid. p. 289. <sup>4</sup> p. 212 a. <sup>5</sup> Zu vergleichen sind hier des Verfassers Abhandlungen ‚D. Problem des platon. Symposium‘ p. 22 und ‚Platon. Untersuch. II‘, im Archiv f. Gesch. d. Philos. XXI p. 67 ff. <sup>6</sup> Rep. p. 508 e.

Göttern und Menschen erscheinen, im Euthyphron diese Rolle an die Götter abgegeben haben.<sup>1</sup> Im Symposion hatte Platon die Stellung der Götter zu der Idee des Guten noch nicht klar genug präzisiert, so daß die Götter in diesem Werk teilweise noch als Prinzip des Guten erscheinen. Im Euthyphron ist dieses ganz anders geworden: hier sagt es Platon mit nicht mißzuverstehender Deutlichkeit, daß das Gute über den Göttern stehe. Jetzt will ich auch auf den oben angekündeten Vergleich der Stellen Conviv. 201 e und Euthyph. 11 e ff zurückkommen. Bei der Symposionstelle handelt es sich um den Begriff des Mittleren. Derselbe ist Sokrates so wenig geläufig, daß er, als Diotima dem Eros Schönheit und Güte abspricht, sofort erstaunt fragt, ob er denn häßlich und schlecht sei. Diotima muß ihn erst belehren, daß es ein Mittelding gebe zwischen gut und schlecht, schön und häßlich, daß nicht alles, was nicht schön sei, darum auch schon häßlich sein müsse u. s. f. Aus diesem Verhalten des Sokrates scheint mir zwingend hervorzugehen, daß der Begriff des Mittleren uns hier zum erstenmale in Platons Werken begegnet. Ganz anders verhält sich Euthyphron an der eben zitierten Stelle 11 e ff. diesem Begriff gegenüber. Sokrates stellt dort die Behauptung auf, daß *πᾶν τὸ ὄσιον δίκαιον*, und fragt Euthyphron, ob auch *πᾶν το δίκαιον ὄσιον* sei. So wenig logisch geschult Euthyphron auch ist, so kommt er doch nicht mit der seinesgleichen naheliegenden Frage, ob es denn ein *δίκαιον* geben könne, das *ἀνόσιον* sei; und es ist doch gewiß kein Zweifel, daß eine derartige Frage im Munde des Euthyphron besser passen würde, als die ähnliche Conv. p. 201 e im Munde des Sokrates. Wir müssen also auch hierin eine Bestätigung der Priorität des Symposion vor dem Euthyphron erblicken.

Nun glaube ich an anderer Stelle<sup>1</sup> die Priorität des Symposion auch vor dem Menon nachgewiesen zu haben; so drängt sich uns jetzt die Frage auf, wie wir uns das Verhältnis des Euthyphron zum Menon zu denken haben. Der Umstand, daß der erstere in gewisser Beziehung direkt als Appendix das Symposion erscheint, würde bereits nahe legen, ihm die Priorität zuzusprechen. Es scheint indes noch ein anderes Moment dafür zu sprechen: das Verhältnis des Menon zu den übernatürlichen Fragen. Während das Symposion von einem herzerquickenden Optimismus durchdrungen ist, während es trotz der Annahme der übersinnlichen Idee als des Wesensgrundes der Welt das Diesseits aus vollem Herzen bejaht und auch die Götter nur als das höchste Glied dieser Welt zu erfassen sucht, auch von einer allgemeinen und jedem zukommenden Unsterblichkeit nichts weiß, sondern nur ein stufenweises Emporsteigen zu der höchsten, der individuellen Unsterblichkeit kennt, weiß der Menon von der Unsterblichkeit und Ewigkeit der Seele zu berichten; die Seele überdauere nicht bloß den Leib in Ewigkeit, sondern habe schon vor ihrer Verbindung mit dem Leibe eine Ewigkeit durchlebt, in dieser Ewigkeit so manches gelernt und vor allem die Idee (oder die Ideen) geschaut. Unter diesen Umständen kann es wohl

<sup>1</sup> p. 15 a. <sup>2</sup> Archiv f. Gesch. d. Philos. XXI, p.50 ff.

kaum ein Zweifel sein, daß der Euthyphron dem Symposion viel näher steht als dem Menon. Fehlt doch im Euthyphron jede Bezugnahme auf das Jenseits trotz der religiösen Natur des Themas. Vielmehr deckt sich die Auffassung des Euthyphron mit der des Symposion in den erwähnten Punkten vollkommen — das Verhältnis der Götter zu der Idee des Guten allein ausgenommen.

Mit dem Staate aber berührt sich der Euthyphron nicht nur in der Unterordnung der Götter unter das Gute, sondern noch in einem andern wichtigen Punkte: nämlich in der fast völligen Gleichsetzung von *ἀγαθόν* und *δίκαιον* und demgemäß von *ἀρετή* und *δικαιοσύνη*. Im Staat erscheint die *σοφία* als die Tugend des *λογιστικόν*, die *ἀνδρεία* als die des *θυμοειδές*, die *σωφροσύνη* als die des *ἐπιθυμητικόν*. Unter *δικαιοσύνη* wird das rechte Verhältnis dieser Teile zu einander, also eigentlich die Tugend des ganzen Menschen verstanden.<sup>1</sup> In voller Übereinstimmung damit heißt im Euthyphron Zeus *τῶν θεῶν ἄριστος καὶ δικαιοτάτος*<sup>2</sup>, an einer andern Stelle<sup>3</sup> erscheint das *δσιον* als „Teil“ des *δίκαιον*, weil die Götter ein *ἄδικον* nicht zu lieben vermöchten (statt *δίκαιον* und *ἄδικον* könnte man hier ohne weiteres *ἀγαθόν* und *κακόν* einsetzen), p. 7 d wird erklärt, die Götter könnten höchstens darüber streiten, was *δίκαιον* oder *ἄδικον*, *κάλόν* oder *αἰσχρόν*, *ἀγαθόν* oder *κακόν* sei, niemals aber darüber, daß *τῷ ἀδικοῦντι δοτέον δίκην*.<sup>4</sup> Den Keim dieser Auffassung finden wir bereits im Gorgias, der als die konstituierenden Merkmale des *ἀγαθόν κόσμος* und *τάξις*, Ordnung und Gesetzmäßigkeit angibt<sup>5</sup> und damit die Gleichsetzung von *ἀρετή* und *δικαιοσύνη* anbahnt.

Als Resultat der bisherigen Erwägungen ergibt sich uns also die Reihenfolge Symposion, Euthyphron, Menon, Staat; der Euthyphron leitet von der Auffassung des Symposion zum Staat hinüber und erscheint als ein so wichtiges Bindeglied unter den platonischen Schriften, daß wir ihn geradezu vermissen würden, wenn er nicht vorhanden wäre. Dieser Umstand wirft ein merkwürdiges Licht auf die Sachkenntnis jener, die ihn athetieren wollten. Auch Zeller kann durchaus nicht zugestimmt werden, wenn er ihn für eine „immerhin flüchtige und unbedeutende Gelegenheitschrift“ erklärt.<sup>6</sup> Wie ich gezeigt zu haben glaube, ist vielmehr der Inhalt des Euthyphron reicher und tiefer, als bisher angenommen wurde, und eines Platon durchaus nicht unwürdig. Daß sich aus sprachlichen Gründen nichts gegen die Echtheit des Euthyphron sagen läßt, hat schon Schleiermacher erkannt, da er sich hauptsächlich deshalb hütet, den Dialog Platon abzusprechen, weil sich keine Spur von einem Sokratiker finde, der noch so platonisch geschrieben hätte als der Euthyphron geschrieben ist. Wir wollen aber noch auf die künstlerischen Qualitäten des Dialoges einen Blick werfen, um zu erkennen, ob er, wenn auch freilich nicht mit dem Protagoras, Gorgias oder gar dem Symposion zu vergleichen, die Meisterhand des

<sup>1</sup> Rep. p. 441 e — 444 a. <sup>2</sup> p. 5. e. <sup>3</sup> p. 11 e. <sup>4</sup> p. 8 e. <sup>5</sup> p. 504 a. <sup>6</sup> A a O. II<sup>1</sup>, 479.

„vielleicht gewaltigsten Schriftstellers aller Zeiten“<sup>1</sup> wirklich so sehr vermissen läßt, daß man ihn auch nur mit einem Scheine von Berechtigung athetieren könnte.

Wie oben erwähnt, wird im Euthyphron ein Kampf zweier Weltanschauungen geschlagen. Euthyphron vertritt im Grunde die Ansicht derer, die in der Gottheit vornehmlich die Macht verehren und darum das Wohlgefallen derselben zu erregen suchen, also eigentlich den Standpunkt der Deisdämonie. Sokrates dagegen verehrt in der Gottheit das sittliche Walten, er verehrt die Götter um ihrer Sittlichkeit willen und erkennt damit implicite das sittliche Prinzip als über den Göttern stehend an. Er vertritt also den ethischen Standpunkt auch in der Religion. Diese beiden Weltanschauungen treffen nun im Euthyphron aufeinander, nicht aber etwa in der Weise, daß diese beiden diametralen Ansichten von allem Anfang an in voller Schärfe und Klarheit einander gegenüberstünden und jeder ihrer Vertreter die Richtigkeit seiner Sache zu erweisen suchte. Der Verfasser des Euthyphron ist viel feiner und künstlerischer zu Werke gegangen. Schon während der Analyse des Dialoges habe ich darauf hingewiesen, wie sich die beiden Anschauungen nur langsam und allmählich zu voller Klarheit herausarbeiten, zweien Knospen gleich, die sich vor unseren Augen zur Blüte entfalten: da dann freilich die eine den häßlichen Wurm zeigt, der in der Knospe schon gehaust, während die andere in reiner, überirdischer Schönheit erstrahlt.

Aber nicht bloß als Künstler, auch als feinen Psychologen und genauen Beobachter der Wirklichkeit zeigt sich der Dichter des Euthyphron; nicht nur künstlerischen Rücksichten entspräche es wenig, wenn die beiden Unterredner mit der Türe ins Haus fielen und ihre Ansichten unvermittelt einander gegenüberstellten: es widerspräche auch der tatsächlichen Wirklichkeit. Denn die Ansicht, die Euthyphron vertritt, hat kaum einer ihrer Bekenner je sich bis in ihre letzten Konsequenzen klar gemacht. Dies geschieht im Euthyphron und zwar ist es Sokrates, der durch die Kraft seiner Dialektik seinen Gegner zwingt, die letzten Konsequenzen zu ziehen und die ganze Hohlheit seiner religiösen Anschauungen — die Frömmigkeit besteht in letzter Linie im Opfern und Beten — rückhaltlos aufzudecken. In der ersten Definition des Euthyphron sind indes noch moralische und unmoralische Elemente fast in gleicher Weise enthalten. Euthyphron bezeichnet es als *δσιον*, jeden Übeltäter, gleichgültig, wer er sei, zur Verantwortung zu ziehen. Daß man auch vor dem eigenen Vater nicht Halt machen dürfe, sieht er durch die Mythen der Volksreligion bestätigt, die von Gewalttaten des Zeus gegen seinen frevelnden Vater Kronos und von solchen des Kronos gegen Uranos erzählen. Wenn wir diese Anschauung analysieren, so finden wir zunächst darin die Anerkennung des Guten als des höchsten und obersten Prinzips: Euthyphron verlangt die Bestrafung des Übeltäters, wer immer er auch sei. Diese Forderung ist gewiß durchaus in Platons Sinne und auch

<sup>1</sup> Th. Gomperz, a. a. O. I, p. 340.

tatsächlich von ihm im Gorgias erhoben worden. Hat er doch dort<sup>1</sup> den Beweis zu führen gesucht, daß es im eigenen Interesse des Übeltäters liege, sobald als möglich der verdienten Strafe zugezogen zu werden und demgemäß die paradoxe Behauptung aufgestellt, man müsse, je näher einem der Übeltäter stehe, desto mehr auf seine Bestrafung hinarbeiten und umgekehrt den Feind der sühnenden Gerechtigkeit zu entziehen trachten. Es kann demnach kein Zweifel sein, daß die Worte Euthyphrons 4 b ff. (*γελοῖον, ὦ Σ., δι' οἷσι τι διαφέρειν, εἴτε ἀλλότριος εἴτε οἰκεῖος ὁ τεθνεώς, ἀλλ' οὐ τοῦτο μόνον δεῖν φυλάττειν, εἴτε ἐν δίκῃ ἔκτεινεν ὁ κρείνας εἴτε μὴ κτλ.*) bis zu einem gewissen Grade die Ansicht Platons selbst ausdrücken. Ganz in Übereinstimmung damit steht es, daß Sokrates durchaus nicht gesonnen ist, über die Handlungsweise des Euthyphron so ohne weiteres abzuurteilen, wie dieser es von der großen Menge erwartet. Er bemerkt nur, wer kein Bedenken trage, gegen den eigenen Vater eine Mordklage zu erheben, müsse das Wesen des *δσιον* und *ἀνόσιον* wohl sehr genau ergründet haben. Zweierlei ist es offenbar, was in Platons Augen eine Handlungsweise wie die des Euthyphron rechtfertigen könnte: es muß erstens festgestellt sein, ob wirklich eine Missetat geschehen ist — was im Falle des Euthyphron allerdings noch keineswegs ausgemacht ist — und zweitens muß eine solche Handlungsweise hervorgehen aus dem selbstlosen Motiv, der Sache der Gerechtigkeit zu dienen, nicht etwa aus dem pharisäischen Grunde, in den Geruch besonderer Heiligkeit zu gelangen, oder gar nur um Aufsehen zu erregen.

Es kann also kein Zweifel sein, daß Platon Euthyphrons Definition durchaus nicht in allen Einzelheiten für verwerflich hält, daß sie vielmehr Elemente einer Ansicht enthält, die er selber teilt. Aber auf der anderen Seite beinhaltet sie wieder völlig unmoralische Elemente, die einer sehr niedrigstehenden Frömmigkeit entsprechen. Euthyphron hält nicht nur an dem dem jedes religiöse Gemüt verletzenden Glauben an Frevel und Gewalttaten der Götter fest, er denkt vor allem keineswegs daran, die Sittlichkeit seines Vorgehens zu beweisen, sondern begnügt sich damit, auf das Beispiel der Götter hinzuweisen, eben der Götter, denen er ohne weiteres Streit und Freveltat zutraut. Man sieht deutlich, daß ihm nur an Huld und Beifall der Götter gelegen ist und daß ihn die Sittlichkeit nur so weit interessiert, als er sich damit jenen Beifall zu erringen hofft. Der Gedanke, daß das Gute um seiner selbst willen zu erstreben sei, kommt ihm nicht. Denn der Standpunkt Euthyphrons und seiner Genossen in religiösen Dingen ist „do, ut des“ und Tugend und Sittlichkeit für Lohn. Dieser durch und durch unmoralische Kern birgt sich in moralischen Hüllen; der Verfasser des Euthyphron aber läßt Hülle um Hülle sinken, bis der Kern in seiner häßlichen Nacktheit erscheint. Doch nicht allein in der Kunst, mit der er diesen Kern allmählich entschleiert, während gleichzeitig der Begriff wahrer Religion und Frömmigkeit in immer lichterem Farben hervortritt, verdient der Dichter unseres Dialoges Bewunderung: die bloße Tatsache, daß er jene unmoralische Auffassung vom

<sup>1</sup> p. 478 ff.

Wesen der Frömmigkeit nicht trocken und dürr durch Euthyphron vertreten läßt, sie vielmehr in jener moralischen Verbrämung vorführt, die ihr zu allen Zeiten geeignet hat, zeigt seinen psychologischen Tiefblick.

Nach all dem ist es wohl zweifellos, daß der Dialog der Meisterhand des großen Platon durchaus würdig ist und daß nur völliger Mangel an Verständnis den Euthyphron als das „Flickwerk eines Nachahmers“ bezeichnen konnte.

Zum Schlusse erübrigt noch, über die Einkleidung des Dialoges und über seine Stellung zum Sokratesprozeß zu sprechen. Von seiner Gepflogenheit, seinen Meister Sokrates als Sprachrohr zu gebrauchen, hatte Platon diesmal weniger als je Veranlassung abzuweichen, obwohl die Anschauung vom Wesen des Frommen, die er im Euthyphron darlegt, auf der Ideenlehre basiert. Denn Zeit seines Lebens hatte Sokrates die Identität der drei Begriffe *καλόν* — *ὀφείλιμον* — *ἀγαθόν* gelehrt und diese Lehre auch praktisch betätigt. Seinem Schüler Platon, der ja an der Richtigkeit der obigen Gleichung sein Leben lang festhielt, mußte nun, da er in der Idee des *ἀγαθόν* den Urquell alles Seins einschließlich der Götter erblickte, Sokrates' ganzes Leben als ein ununterbrochener Gottesdienst erscheinen. Daß man denselben Mann wegen Gottlosigkeit zum Tod verurteilte, war wohl die entsetzlichste Ironie, die er sich denken konnte. Wie indes der Euthyphron lehrt, wußte Platon sehr wohl, daß man Sokrates' angebliche Asebie nur als Vorwand benützte, um den aus andern Gründen verhaßten und mißliebig gewordenen Mann zu vernichten. Dies zeigt uns das Verhältnis, in welchem Sokrates zu Euthyphron steht. Wie sich als Vertreter wahrer Frömmigkeit niemand besser eignete als Sokrates, so konnte, um die Überlegenheit der sokratisch-platonischen Ansicht vom Wesen der Frömmigkeit über die landläufige Religiosität aufzuzeigen, kein geeigneterer Widerpart gefunden werden als ein offizieller Rechtgläubiger wie Euthyphron; und daß für dieses fiktive Gespräch am besten die Zeit paßte, da Sokrates wegen Gottlosigkeit vor Gericht gefordert war, bedarf keiner näheren Begründung. Während wir aber erwarten müßten, Euthyphron würde als einer der ersten über Sokrates den Stab brechen, hören wir ihn im Gegenteil über den ihm persönlich ganz unbekanntem Ankläger des Sokrates mißbilligend und verächtlich aburteilen<sup>1</sup>, ja, die Erhebung einer Anklage gegen Sokrates als ein Verbrechen am Staat bezeichnen. Deutlicher konnte es Platon wohl nicht sagen, daß die Anklage auf Asebie nur ein Vorwand war, daß die Rechtgläubigen in Sokrates vielmehr einen wackeren Mann verehrten und mit jener Anklage durchaus nicht einverstanden waren,

Während nun der Euthyphron zeigt, von wem jene Aktion gegen Sokrates nicht ausgegangen ist, enthüllt der Menon die wahre Ursache von Sokrates Verurteilung: daß er jene auf seinen Intellektualismus gegründete Aporie „die Tugend ist lehrbar und doch gibt es weder gelehrte noch gelernte Tugend“ nicht in einer allseits befriedigenden Weise zu

<sup>1</sup> p. 3 a.



lösen vermochte, das ward sein Verderben.<sup>1</sup> Dadurch zog er sich den Haß der Vertreter der guten, alten Zeit zu, die nicht dulden wollten, daß all die stolzen Größen der Vergangenheit von einem „bettelhaften Schwätzer“<sup>2</sup> einer vernichtenden Kritik unterzogen wurden. Und diese Männer waren es, die nach der Restauration der Demokratie den Zeitpunkt für gekommen erachteten, gegen Sokrates, der ihnen als der Hauptvertreter des zersetzenden modernen Geistes galt, den vernichtenden Streich zu führen.

Ich habe oben die Priorität des Euthyphron vor dem Menon zu erweisen gesucht; sie scheint auch durch die letzten Erwägungen bestätigt zu werden. Denn es wäre doch wahrlich unverständlich, wenn Platon erst im Menon die wahre Ursache der Verurteilung des Sokrates dargelegt und sodann im Euthyphron gezeigt hätte, wer den Prozeß nicht veranlaßt hat.

Als Abfassungszeit des Euthyphron, der, wie wir gesehen haben, zwischen Symposion und Menon steht, ließe sich etwa das Jahr 383 v. Chr. angeben, da das Symposion mit Rücksicht auf den p. 193 a erwähnten *δικοιμισμός* der Arkader durch die Spartaner sowie auf die liebevolle Zeichnung des ungefähr 385 verstorbenen Aristophanes, die ich als eine Art Nekrolog auffasse,<sup>3</sup> etwa ins Jahr 384 und der Menon im Hinblick auf die Erwähnung des Thebaners Ismenias,<sup>4</sup> die offenbar anlässlich seines Prozesses erfolgt ist,<sup>5</sup> etwa ins Jahr 382 anzusetzen ist.

---

<sup>1</sup> Vergl. meine oben zitierte Abhandlung im Archiv f. Gesch. d. Philos. XXI., p. 59. <sup>2</sup> So nannte der Komödiendichter Eupolis den Sokrates. <sup>3</sup> Problem des Symposion, p. 15. <sup>4</sup> Menon p. 90 a. <sup>5</sup> Archiv f. Gesch. d. Philos. XXI p. 75.