

Hellenentum und Christentum



Inw. A. 11.639

347207

# Hellenentum und Christentum

Von

Carl Ientsch



366H

Leipzig  
Fr. Wihl. Grunow  
1903

33391

CONTROL 1953

1958

RC 26/07

1961

D

**B.C.U. Bucuresti**



**C36641**



letzten und kleinsten dieser Teile setzt er bis nach Hesiod herab; die Abfassungszeit der „Urilias, der zweiten und dritten Ilias“ zu bestimmen, das sei, meint er, vor der Hand noch nicht möglich. Und nach Dümmler ist es ein Irrtum, daß Pisiistratus zuerst die homerischen Gedichte gesammelt habe; er hat nur ihren Vortrag an den Panathenäen geregelt.

Ich habe nämlich, ehe ich die Aufsätze für die Buchausgabe zurecht machte, einige der mir von Herrn Dr. Maas empfohlenen Werke durchgelesen, außer dem eben genannten von Robert namentlich *The Early Age of Greece* by William Ridgeway (Volume I, Cambridge, 1901) und die „Kleinen Schriften von Ferdinand Dümmler,“ die nach dem Tode des jung verstorbenen ausgezeichneten Altertumsforschers von seinen Freunden und Verehrern gesammelt und voriges Jahr bei S. Hirzel in Leipzig herausgegeben worden sind. Aus diesen Werken habe ich nun zwar viel Schönes und Wichtiges gelernt, aber darunter ist nichts, was mich nötigte, meine Ansicht von der homerischen Religion zu ändern; ja die Ergebnisse der Homerforschung berühren mein Thema gar nicht. Ob die beiden Gedichte stückweise oder in einem Gusse, ob sie in Jonien oder in Griechenland entstanden sind, ob die Zeit der vorhesiodischen Hauptmasse der Dichtungen ein paar Jahrhunderte früher oder später angesetzt wird, das kann doch an unserm Urteil über ihren religiösen und ethischen Gehalt nichts ändern. Und unser Urteil bis nach Austrag der Homerstreitigkeiten aufzuschieben, würde sehr thöricht sein, denn, schreibt Ridgeway S. 635: „die Gelehrten werden immer fortfahren zu streiten und wie Miltons Teufel kein Ende ihrer Wanderschaft im Irrgarten finden. Das Problem ist unlösbar, denn man hat keine andern Beweismittel als subjektive Eindrücke, und die Besonnenen mißtrauen mehr und mehr dieser Art von Beweisführung. Nach

derselben Methode würde es ganz leicht sein, zu beweisen, daß Miltons Verlornes Paradies aus mehreren zu verschiedenen Zeiten abgefaßten Gedichten besteht, und daß der älteste Teil Satan zum Helden hat.“ Ebenso gleichgiltig für meinen Zweck ist es, ob gewisse Vorstellungen der griechischen Religion aus dem Orient oder sonst woher stammen. Denn nicht darauf kommt es an, wo die Griechen ihre Götter hergenommen, sondern was sie daraus gemacht haben. Von der Religion gilt dasselbe wie von der Kunst. Kein Mensch bestreitet, daß ältere Völker vielfach die Lehrmeister der Griechen in der Technik gewesen sind, aber daß die Griechen mit dieser Technik nicht im ägyptischen oder im assyrischen Stil gebaut, gemeißelt und gemalt, sondern ihren eignen Stil geschaffen haben, das eben ist ihre Leistung. Übrigens ist die Zeit vorüber, wo man dem Beispiele folgte, das ihre eignen Schriftsteller von Herodot ab gegeben haben und womöglich ihre ganze Kultur von den Semiten ableitete. Die Ausgrabungen scheinen zu beweisen, daß die technische Kultur der Kelasger tiefer nach Asien hinein gewirkt hat als die asiatische nach Griechenland, und die beinahe zum Dogma gewordne Ansicht von phönizischen Kolonien im griechischen Gebiet und von dem phönizischen Ursprung verschiedner Gottheiten, namentlich der Aphrodite, wird jetzt wieder aufgegeben. Wer sich davon überzeugen will, mag Dümmler II, 255 und 284 bis 288 nachlesen. Daß ein lebhafter Austausch der Kulturelemente stattgefunden hat, ist selbstverständlich und wird auch von Dümmler hervorgehoben. „Nur die eigentlich klassische Zeit des fünften und vierten Jahrhunderts zeigt bewußte nationale Abgeschlossenheit, während die Jugendzeit des griechischen Volkes ebenso wie die hellenistische durch regen Kultur- und Gedankenaustausch mit dem Orient ausgezeichnet ist.“ (II, 155.)

Eine wesentliche Änderung am ersten Kapitel vorzunehmen, haben also diese Werke keinen Grund abgegeben. Ich habe nur hie und da eine auf ihre Ergebnisse hinweisende kurze Bemerkung eingeschoben und in einem Anhang die Hypothese Ridgeways, als eine interessante Probe von dem gegenwärtigen Stande der Homerkforschung, mitgeteilt.

Reiße, im September 1902

Der Verfasser

## Die homerische Religion

Bei einer Besprechung von Ibjens „Kaiser und Galiläer“ in den Grenzboten hatte ich geäußert, Julians Unternehmen sei nicht ganz so thöricht gewesen, wie es auf den ersten Blick scheine. Immerhin aber bleibt dieser Restaurationsversuch eines geistvollen Fürsten dreihundert Jahre nach der Gründung der christlichen Kirche und vierzig Jahre nach ihrem politischen Siege über das Heidentum ein so merkwürdiger Vorgang, daß man sich durch ihn stark angelockt fühlt, zu untersuchen, worauf die Lebenskraft der hellenischen Religion beruhte. Mich hat nun die Untersuchung bis zu den Anfängen dieser Religion zurückgeführt und in der von den modernen Dogmenhistorikern begründeten Überzeugung bestärkt, daß man ohne ihre Kenntniß das Christentum gar nicht verstehn könne, wissenschaftlich nämlich; das Verständniß freilich, das beseligt, wird durch die Gelehrsamkeit oft mehr gehindert als gefördert.

Dem kindlichen Menschen ist die ganze Natur belebt, wie heute noch dem Kinde des Kulturmenschen sogar sein Spielzeug, und sofern man die Furcht und die Hoffnung, die ihn beim Anblick seiner Umgebung und im Verkehr mit ihr bewegen, Religion nennen darf, kann seine Religion Animismus oder Pandämonismus genannt werden. Der Pandämonismus ist

Polydämonismus, weil die Tiere, Pflanzen, Wolken, Himmelskörper einzelne Erscheinungen sind, deren Zurückführung auf einen gemeinsamen Ursprung oder Träger erst später von der erwachten und entwickelten Vernunft versucht wird. Da auch solche Wirkungen gespürt werden wie die Stürme, deren Urheber nicht in sichtbarer und greifbarer Körperlichkeit erscheinen, so entsteht unter Mithilfe der Traumgestalten die Vorstellung von Geistern als Urhebern dieser Wirkungen. In diesem schreckhaften Gespenster- und Dämonenglauben bleiben die niedern Rassen befangen. Die Völker der weißen Rasse haben einerseits die großen allbeherrschenden Naturerscheinungen von den Einzelwesen gesondert und entweder nur jene vergöttlicht oder wenigstens nur sie als große und Hauptgötter verehrt, andererseits diese Hauptgötter vermenschlicht und ihre Personen und Wirkungen zu Lehrgebäuden geordnet.

Die Vermenschlichung ist nun am vollkommensten den Hellenen gelungen, die ja, wie es Chamberlain gut bezeichnet, den Menschen selbst entdeckt haben. Homer \*) hat die alten Naturgöttheiten mit Worten so anschaulich gemalt und gemeißelt, daß später, nachdem die Technik weit genug fortgeschritten war, seine Bilder als Typen benutzt werden konnten, nach denen sich die Künstler ihre menschlichen Modelle auszusuchen hatten. Nicht in dem Sinne hat Homer den Griechen ihre Götter gegeben, daß er den Zeus und die übrigen Olympier geschaffen hätte; der Prozeß der Vermenschlichung hat sich in den Seelen der Weißen in allen Ländern vom Indus bis zum Tiber

\*) Es hieße das Bildlein mit einem unnützen Ballast beschweren, wollte ich bei jedem Sätzchen die zahlreichen Stellen angeben, auf die es sich stützt; der Homerkenner hat sie im Kopf, und sollte es Leser geben, die den Homer nicht kennen, so würden sie sie nicht nachschlagen.

und am Tigris wie am Nil lange vor Homer vollzogen — nur anschaulicher gemacht hat er die Volksgötter und den Menschen näher gebracht. Ihre ursprüngliche Bedeutung ist noch zu erkennen, tritt aber hinter ihrer menschenähnlichen Persönlichkeit mehr oder weniger zurück. Sie sind nicht mehr Himmel, Wasser, Luft und Erde, sondern Urheber der Himmelserscheinungen, Ordner der Dinge, die sich in Luft und Wasser und auf der Erde ereignen. Bei einigen hat die Loslösung von der Naturerscheinung einen Ersatz notwendig gemacht. Apollo hat auf der Erde und im Olymp so viel zu thun, daß er unmöglich den Sonnenwagen lenken kann, dessen wichtige Bestimmung keine Unterbrechung des Laufs und keine Entgleisung duldet; dieses Geschäft wird darum dem Helios übertragen. Überhaupt aber konnte dem Dichter so wenig wie der Volksphtasie die Lösung der an sich unlösbaren Aufgabe gelingen, die Götter in ganz feste Beziehungen zu den Naturerscheinungen und Naturereignissen zu bringen und ihre Wirkungskreise reinlich voneinander abzugrenzen. Namentlich die Winde scheinen allen Göttern ohne Ausnahme zur Verfügung zu stehn. Es giebt keinen höhern und keinen niedern Gott bis zur Nymphe Kalypso hinab, der nicht zuweilen einem Seefahrer günstigen oder ungünstigen Wind sendete, und es scheint nicht, daß in jedem einzelnen Falle Aiolus, der Schaffner der Winde, in Anspruch genommen worden ist. Und nicht bloß Poseidon, sondern auch Zeus, der Wolkenversammler, erregt Stürme, während andererseits auch Poseidon Wolken versammelt, da ja Seestürme gewöhnlich bei bedecktem Himmel losbrechen. Als menschenähnliche Wesen sind die Götter geschlechtlich, leben in der Ehe und sind theils legitimen theils illegitimen Verbindungen entsprossen. Einigermassen klare Familienverhältnisse und Stammbäume findet man jedoch nur bei den obern

Göttern. Der Ursprung der Götter überhaupt bleibt gleich dem der Menschen in Dunkel gehüllt. Aus dem Okeanos sollen nach Il. 14, 246 alle Wesen hervorgegangen sein, aber den Erechtheus hat nach Il. 2, 548 die fruchtbare Erde geboren. Jedenfalls rühmt sich keiner der olympischen Götter, daß er, selbst ungeschaffen und ungeboren, die Menschen geschaffen habe, wogegen nicht wenige menschliche Helden von Göttern gezeugt sind. Zeus, Poseidon und Hades sind Söhne des Kronos und der Rhea, über deren Ursprung wir bei Homer nichts näheres erfahren. Sene drei haben die Weltherrschaft in der Weise unter sich geteilt, daß Zeus den Himmel samt Lufteraum und Wolken, Poseidon das Meer und Hades die Unterwelt regiert. Den Olymp, wo jeder Gott seinen Palast hat,\*) und die Erde behalten sie gemeinsam. Poseidon scheint denn auch lieber auf dem Olymp und auf Erden als in der Salzflut zu weilen, und zuweilen besucht er seinen Palast in Argä, womit ohne Zweifel sein dortiger Tempel gemeint ist. Here hat als Schwester und Gattin des Zeus Anteil an seiner Macht und Herrlichkeit, doch steht sie in beidem hinter ihm zurück und muß einmal von dem Erzürnten grausame Strafe erleiden. Dagegen ist sie, und ebenso Pallas Athene, der Gedanke des Zeus, stärker als Poseidon; noch weit weniger wagen die übrigen Olympier, ein Apoll, ein Ares, sich mit den beiden mächtigen Göttinnen zu messen, und Apoll scheut auch den Poseidon als Dhm. Dieser begehrt gegen den ältern und mächtigern Bruder manchmal auf, fügt sich aber schließlich immer dessen Geboten. Die Art und Weise, wie des Obergotts gewaltige Kraft

\*) Ob es sich mit dem Olymp so verhält, wie das Volk glaubt, scheint nach Od. 6, 42 dem Homer zweifelhaft zu sein; oder vielleicht seinem Bearbeiter in einer Zeit, wo der Gipfel des Berges schon erstiegen war?

manchmal veranschaulicht wird, z. B. daß alle Olympier zusammen, wenn sie sich an eine goldne Kette hängten, die er hielte, ihn nicht vom Olymp herunter zu ziehn vermöchten, ist mehr als kindlich. Mit Hades, dem unterirdischen Zeus, wie er auch genannt wird, und seiner Persephone pflegen die Olympier keinen Verkehr, ihnen graut vor dem Wust da drunten, und Hades schämt sich seines häßlichen Hauses; wenn Poseidon die Erde erschüttert, hat Hades Angst, die Menschen möchten durch einen Spalt hineinschaun.

Alles in allem genommen erscheinen die Götter als die ältern und mächtigern Brüder der Menschen, als größere, schönere und flügere Menschen. Ihr Benehmen, ihre Leidenschaften, ihre Tugenden und Laster, ihre Geselligkeit, ihr Haushalt, alles das ist rein menschlich gestaltet. Sie geben einander und auch den Sterblichen reichlich Stoff sowohl zum Weinen wie zum Lachen. Sie ärgern sich, betrüben sich, klagen über ihr unseliges Schicksal (obwohl sie die „seligen“ Götter sind) und wünschen manchmal, nicht geboren zu sein. Sie zanken so, daß der Olymp ein ungemüthlicher Aufenthalt wird, und dann erheitert sie der gutmüthige Hephästos (der seine Schmiede nicht etwa unter dem Berge Atna, sondern im Olymp hat) bald mit versöhnlichen Worten, bald, indem er herumhinkend den eleganten Mundschenken spielt. Sind sie dann wieder versöhnt und guter Laune, so schmausen sie miteinander, und Apoll besorgt mit seinen Musen die Tafelmusik. Geradezu ein Vorwurf für die Dichter von Charakterkomödien ist die Szene, wo Here der Artemis mit der Linken die Hände festhält und sie mit der Rechten ohrfeigt. Die Liebesabenteuer der Götter erklären sich auf dreierlei Weise. Erstens aus ihrer ursprünglichen Bedeutung als Naturkräfte, da diese in den mannigfachsten Verbindungen zusammenwirken. Zweitens aus dem Bedürfnis, die

überragende Größe, Kraft und Schönheit berühmter Helden durch ihre göttliche Abstammung zu erklären. Beide Erklärungsgründe sind deutlich erkennbar in der Erzählung Od. 11, 235 ff. Tyro soll sich freuen, daß Poseidon sie umarmt hat, denn ein Gott zeuge Großes und Gutes; und wenn Zeus seiner Gattin beiwohnt, so läßt die Erde Blumen hervorsprießen. Drittens sind ja die Götter selig, Seligkeit menschenähnlicher Götter kann aber ohne Liebesgenuß nicht gedacht werden, dessen durch den Ehebund beschränktes Maß auch schon sterblichen Männern oft nicht genügt. Da aber die Menschenähnlichkeit der Götter auch die Sittlichkeit fordert, so bleiben die Ehebrüche der männlichen Gottheiten weder ungescholten noch unbestraft. Here verfalzt dem Zeus seine Vergnügungen mit Zank, Spionage, Irreführungen und straft sie durch das Schicksal, das sie seinen geliebten unehelichen Sprößlingen bereitet; unter den Göttinnen aber giebt es nur eine, die, auch nicht ganz ungestraft, Ehebruch treiben darf, Aphrodite, deren Geschäft eben die Erweckung der geschlechtlichen Liebe ist. Homer unternimmt einmal, aus der Rolle des Dichters herausfallend, den Versuch, das Wesen dieser vollkommern Menschen anatomisch und physiologisch klar zu machen. Sie genießen nicht irdische Speise, sondern Nektar und Ambrosia. Deshalb bildet sich in ihnen kein Blut, sondern ihre Adern füllt eine ihnen eigentümliche Flüssigkeit, der Jchor, und sie können wohl verwundet aber nicht getödet werden. Die Versuche der christlichen Dichter und sogar mancher gelehrten christlichen Theologen, das Leben und das Wesen unförperlicher Engel und verklärter Leiber unserm Verständnis näher zu bringen, sind nicht glücklicher ausgefallen. Ambrosia ist nichts andres als Unsterblichkeit, und das Ambrosiaessen (man denke an den Baum des Lebens) bedeutet weiter nichts, als daß es höhere

Wesen giebt, die den irdischen Lebensbedingungen nicht unterworfen sind. Jedesmal, wo der dichterische, der sinnbildliche Ausdruck für eine geglaubte aber der Erfahrung unzugängliche jenseitige Thatsache wörtlich verstanden und als Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung behandelt wird, kommt etwas Abgeschmacktes heraus. Daß in Beziehung auf Naturvorgänge Unmögliches als möglich vorausgesetzt wird, wie wenn Helios droht, er werde in der Unterwelt scheinen, falls der an seinen Kindern verübte Raub nicht bestraft würde, das kann nicht überraschen.

Völker von düsterer Gemütsanlage und solche, deren Heimat reich an furchterregenden Naturereignissen ist — das zweite mag wohl Ursache des ersten sein —, haben den Gegensatz zwischen guten und bösen Göttern ausgebildet, oder auch den obersten Gott, der verfühnt Gutes spendet, zugleich mit so schrecklichen Eigenschaften ausgestattet, daß er mehr Furcht als Vertrauen erregt. Die Hellenen, glückliche Kinder eines freundlichen Landes und Klimas, haben keinen bösen Gott und haben auch den mitunter furchtbaren Zorn ihrer guten Götter nicht so stark hervorgehoben, daß sich aus ihm der Teufel hätte entwickeln können. Die Schreckgestalten ihrer Mythologie sind untergeordnete Wesen, deren verderbenbringende Thätigkeit entweder, wie die der Scylla und der Charybdis, an eine beschränkte und leicht zu meidende Örtlichkeit gebunden oder wie die der Erinys in den Dienst der guten Götter gestellt ist. Die neuern Ausgrabungen haben u. a. eine Menge Gemmen zu Tage gefördert, die mischgestaltige Dämonen zeigen: Menschenleiber mit Pferde- und Rinderköpfen, Löwen und Insektenbeinen, auch Gestalten, die Heupferdchen und Seeperdchen ähnlich sehen. Milchhöfer („Die Anfänge der Kunst in Griechenland“) kommt bei der Untersuchung dieser Gebilde zu dem Ergebnis, daß Ge-

witterwolken und wolkenähnliche Heuschreckenschwärme die hauptsächlichsten der Naturerscheinungen gewesen sind, die der griechischen Phantasie Anlaß gegeben haben, Schreckgestalten auszuhecken, und daß diese Schreckgestalten: Harpyen, Erinyes, Medusa, Gorgo ursprünglich eins und erst später theils von der individualisirenden Poesie, theils vom grübelnden Verstande gesondert und mit verschiednen Ämtern betraut worden sind; Iris, die spätere Götterbotin, die gleich einem Schnee- oder Hagelsturm daherkommt, steht ihnen als Schwester der Harpyen nahe, und wenn die erzürnte Demeter Landverwüstung durch Heuschrecken zuläßt und so Hungerstot und Pest erzeugt, ist sie selber Erinyes. Gott macht eben, wie der Hebräerbrief in Zusammenfassung alttestamentlicher Vorstellungen sagt, seine Boten zu Winden und seine Diener zu Feuerflammen — oder umgekehrt, Winde zu seinen Boten. Die Pferdeköpfe aber erinnern daran, daß das schnelle Pferd Sinnbild des Windes und der eilenden Wolke ist; aus diesem Gedankengange sind dann weiter die von Winden gezeugten, unsterblichen, redenden und weinenden Krosse hervorgegangen. Ohne Zweifel ist auch den Hellenen im Anfange der Besiedlung ihrer Heimat das Leben schwerer geworden als später, und deshalb nahmen Schreckbilder einen breiten Raum ein in ihrer Phantasie. Außerdem wirkten das benachbarte Asien und Aegypten mit ihren mythologischen Tier- und Mischgestalten ein; daraus erklärt sich das häufige Vorkommen solcher in der ältesten Bildnerei.

In Homer hat sich der griechische Geist über diese Schrecknisse schon erhoben\*); sie treten nur selten in den Gesichtskreis seiner Helden, richten verhältniß-

\*) „Das Verhältniß der homerischen Griechen zu den Göttern ist von Furcht weit entfernt.“ Dümmler II, 353.

mäßig geringen Schaden an, und die Abneigung des hellenischen Geistes vor allem Widerlichen und Häßlichen drückt sich darin aus, daß er sie nicht beschreibt. Auch die Titanen sind keine bösen Götter. Einer, Atlas, wird zwar *Ἰολόφρων*, Unheil sinnend, genannt, aber den hundertarmigen Briareus ruft Thetis sogar zum Schutze des Vater Zeus vor einer Verschwörung der übrigen Olympier zu Hilfe. Die Titanen wohnen in der Unterwelt, aber nicht als gefangne oder bestrafte Verbrecher. Hades ist unerbittlich und gleich den Kerern allen Menschen verhaßt, aber er handelt nicht aus Bosheit, sondern nur als Vollstrecker der Weltordnung, wenn er die Menschen, einen jeden nach Ablauf seines Lebensfadens, in sein Reich aufnimmt. Wesen, deren Lust und Lebenszweck es ist, Menschen unglücklich zu machen, scheinen Eris und Mte, die Zwietracht und die Verblendung zu sein, aber sie tragen doch den Stempel der Allegorie zu deutlich an der Stirn, als daß man ihre Personifizierung ernst nehmen könnte. Das Volk hat freilich auch die Allegorien ernst genommen, sodaß die allegorisierende Dichterphantasie eine unerschöpfliche Quelle der Götterproduktion wurde; bei Homer treten schon die Nacht, der Schlaf, die Träume, die Geburtzwehen als Personen auf. Eine wunderschöne Allegorie, die der christliche Prediger unverändert in seine Predigt aufnehmen kann, legt er dem edeln Phönix in den Mund, der seinen Pflegebefohlenen, den zürnenden Achill, mahnt:

Zähme den heftigen Mut, o Achilleus! Nicht ja geziemt dir  
Unbarmherziger Sinn; lenksam sind selber die Götter,  
Die doch weit erhabner an Herrlichkeit, Ehr und Ge-  
walt sind.

Diese vermag durch Räuchern und demutvolle Gelübde,  
Durch Weinguß und Gedüst ein Sterblicher umzulenken,  
Bittend mit Flehn, so sich einer versündigt oder gefehlet.

Denn die reuigen Bitten sind Zeus des Erhabenen Töchter,  
Lahm und runzelig zwar, und seitwärts irrenden Auges,  
Die da hinter der Schuld voll Sorge sich mühen zu wandeln.

Aber die Schuld ist frisch und hurtig zu Fuß; denn vor  
allen

Weithin läuft sie voraus, und zuvor in jegliches Land auch  
Kommt sie, schadend den Menschen; doch jene als Heilende  
folgen.

Wer nun mit Scheu aufnimmt die nahenden Töchter  
Kronions,

Diesem frommen sie sehr, und hören auch seine Gebete.  
Doch wenn einer verschmäht und trotzigen Sinnes sich  
weigert,

Jezo flehn die Bitten, dem Zeus Kronion sich nahend,  
Daß ihm folge die Schuld, bis er durch Schaden gebüßet.

Freilich hat Voß die christliche Färbung der Stelle  
dadurch ein wenig verstärkt, daß er Ate durchweg  
mit Schuld übersezt; beide Worte decken sich nur sehr  
unvollkommen.

Als zweiter Quell, aus dem immer wieder neue  
göttliche Wesen hervorgehn mußten, bleibt ihr Ur-  
sprung, die Naturbeseelung, trotz des durch den  
Olymp begrenzten Götterkreises. Es wimmelt das  
Meer wie von Fischen so von Begleiterinnen der  
silberfüßigen Thetis und von Dienern verschiedner  
dem Poseidon untergeordneter Meergreife; jeder Fluß,  
an den ein Herumirrender oder Kämpfender kommt,  
wird als Gott angerufen und nimmt unter Umständen  
Menschengestalt an; und betritt einer ein Gebüsch,  
worin Quellen sprudeln, so betet er zu den Nymphen  
und Najaden des Orts, die ganz wie Menschenweiber  
Webstühle haben und Gewänder wirken. Gerade diese  
untergeordneten Wesen, die Geschöpfe des Animismus,  
sind wirklich unsterblich, wie Milchhöfer richtig be-  
merkt: die großen Götter können gestürzt werden,  
aber das kleine Gezücht wimmelt und heft — leider

meistens nicht in den schönen von Homer geschaffnen Gestalten — unausrottbar in der Volkspheantasie.

Unsern heutigen Theologen fällt es schwer, ihrem der Psychologie nicht unkundigen Publikum einen Zustand jenseitiger nie endender Seligkeit glaubhaft zu machen. Homer war dieser Schwierigkeit überhoben durch die wahrscheinlich schon von der Volkspheantasie rücksichtslos durchgeführte Vermenschlichung seiner Götter. Diese tafeln, musizieren und arbeiten nicht allein, sondern zanken, intriguierten und übertölpeln einander auch, was ja bis auf den heutigen Tag der beliebteste Zeitvertreib der Menschen geblieben ist. Vor allem aber verkehren sie unablässig mit diesen Menschen, und das Interesse für sie, die Beschäftigung mit ihnen ist es eben, was allen Zank im Olymp verursacht. Sie erscheinen als eine Aristokratie, die durch beständiges Eingreifen in die Handlungen und Verhältnisse des Menschenvolks dieses regiert, und sie unterscheiden sich, abgesehen von ihrer übermenschlichen Natur, nur dadurch von einer gewöhnlichen Aristokratie, daß sie abgesondert von den Beherrschten wohnen und ihr Amt inkognito ausüben. Auf sehr verschiedene Weise begeben sie sich zu den Sterblichen und überhaupt nach entfernten Orten. Ganz ihrer Würde angemessen erscheint es, wenn Here auf ihrem Wagen zum Himmelsthor hinausfährt, dessen von den Horen bewachte Flügel von selbst zurückspringen, sodaß es kracht, oder wenn ein Meergott, von großem Geleit seiner Unterthanen umgeben, auf den Wogen einherrauscht. Oft aber gehn sie auch zu Fuß, und Zeus fragt die Here, die ihn auf dem Ida besucht, nach ihrem Geßpann. Sie rennen manchmal, wie bezahlte oder Schläge fürchtende Boten, von besflügelten Sohlen getragen. Gleich dem Blitz, dem Hagelschauer oder gleich Mönen schießen sie durch die Luft, wobei es ungewiß bleibt, ob das nur ein Bild sein oder

die wirkliche Erscheinungsweise des Gottes anzeigen soll. Vogelgestalt nehmen sie oft an, besonders beim Abschied von dem Schützling, dem sie in Menschengestalt erschienen sind. An dieser Verwandlung wird dann der Besucher als ein Gott erkannt. Manchmal erkennt man ihn jedoch auch in seiner Menschengestalt, wenn er den Rücken wendet und nun übermenschlich schöne oder große Glieder zeigt. Zuweilen giebt er sich mit ausdrücklichen Worten zu erkennen. Die besuchenden Götter setzen sich zu den Menschen und speisen mit ihnen, dadurch sowie durch das Einatmen des Fettdufsts der Opfer einige Abwechslung in ihr allzueinfaches olympisches Mahl bringend, und namentlich den Phäaken, die den Unsterblichen nahe wohnen und von ihnen geliebt werden, ist solcher Besuch etwas Gewöhnliches. Alle zugleich aber mischen sie sich unter die Schlachtreihen der um Iliou kämpfenden, bald mitkämpfend, auch gegeneinander, bald dem einen oder dem andern Helden in der Gestalt eines Waffenbruders erscheinend, um ihn zu warnen, oder zu ermuntern, oder durch Täuschung ins Verderben zu stürzen, oder ihn aus Todesgefahr zu retten, oder dem Verwundeten durch Einflößung eines himmlischen Trankes die schwindende Lebenskraft zurückzugeben.

Die Menschen finden diesen Verkehr mit Olympiern so natürlich und erstaunen oder erschrecken so wenig über solchen Besuch wie die alttestamentlichen und die katholischen Heiligen über Engelercheinungen, oder wie ein Kind, das Feenmärchen kennt, sich über eine schöne Frau wundern würde, in der es eine Fee sieht. Zuweilen setzen sich die Götter, um der Schlacht zuzusehen, in zwei Gruppen auf Anhöhen einander gegenüber, jede Gruppe auf die Seite ihrer Schützlinge, ein paar von ihnen wohl auch, um noch besser zu sehen, in Gestalt großer Vögel ganz nahe auf einen Baum, froh des Kampfgewühls. Und geht es recht

toll drunter und drüber, klirren die Lanzen, rasseln die Schwerter, schreien die Helden, stöhnen die Sterbenden, vermehrt das Rossegetrappel den ohrenbetäubenden Lärm, bedeckt ein unentwirrbarer, in Staub gehüllter Knäuel von ringenden, fliehenden, liegenden Menschen und Pferden das Schlachtfeld, dann donnert Zeus von oben, und macht Poseidon von unten die Erde beben, und Zeus lacht laut aus Herzensgrunde, und allen Göttern lacht das Herz, denn ein großer Kummel bleibt nun einmal das Hauptbergnügen jedes gesunden Jungen, wie das junge Griechenvolk samt seinem Göttervolk einer war. Und nun gar der Athene konnte die Zeit keinen Augenblick lang werden. Nachdem das Schicksal von Troja entschieden war, hatte sie ihren Odysseus zu besorgen. Einige Jahre lang freilich überläßt sie ihn, vielleicht mit andern Helden beschäftigt, seinem Schicksal, aber sowie die vorherbestimmte Zeit der Erlösung gekommen ist, arbeitet sie unermüdlich an der Herbeiführung des glücklichen Endes. Bald ist sie im Phäakenlande, bald auf Ithaka, bald in Pylos, bald in Lazedämon thätig, bald läuft sie als Herold herum, bald geleitet sie den Telemach in Mentors Gestalt, bald erscheint sie als wassertragendes Mägdlein, bald als junger Hirt; zuletzt lenkt sie im Kampf mit den Freiern den Flug der Speere und versöhnt den Odysseus mit dem Volk von Ithaka. Einmal fällt dem Dichter ein, daß es doch eigentlich nicht anständig sei, wenn sich Götter so im Dienste der Sterblichen abmühen, und er läßt deshalb den Hermes, der den Priamus ins Griechenlager geleitet hat, vor dem Zelt des Achilles Abschied nehmen, um nicht von diesem gesehen zu werden. Dann wieder bricht die Erkenntnis durch, daß Athene, wie sie einerseits der Gedanke des Zeus ist, andrerseits nur die Vernunft des Menschen verkörpert, so wenn sie im Streit zwischen Achill und Agamemnon hinter dem

zum Losschlagen bereiten Achill stehend diesen zur Selbstbeherrschung mahnt, oder wenn sich Odysseus mit ihr darüber berät, was nun zu thun sei. Sie tadelt sein vorsichtiges Mißtrauen und seine Lügenmärchen, aber lächelnd und den Tadel in Lob hüllend; dann leitet sie die Wendung des Gesprächs mit den Worten ein: „Aber genug davon! Verstehn wir uns doch beide auf List; du unter den Sterblichen der tüchtigste in klugem Rat und Rede, ich vor allen Göttern ob meiner Klugheit gepriesen.“ Odysseus ist die irdische Verkörperung einer göttlichen Eigenschaft, die Göttin das himmlische Spiegelbild des Menschen Odysseus.

Obwohl nun die homerischen Götter die Geschicke der Menschen leiten, so kann doch von einer göttlichen Weltregierung im Sinne der spätern Philosophen und des Christentums schon aus dem Grunde nicht die Rede sein, weil das Volk Homers einen Weltzweck, dem die Geschicke und Thaten der einzelnen zu dienen hätten, nicht kennt.\*) Der einzelne Mensch, die einzelne Familie, die einzelne Stadt, die erstreben, jedes für sich, Besitz, Ehre, Genuß und Behagen, darüber hinaus reicht keines Gedanke oder Streben. Demgemäß sorgen auch die Götter jeder für seine Lieb-linge unter den Menschen, Familien und Städten. Was ihre Befähigung dazu betrifft, so fehlt es ihnen weder an Wissen und Klugheit noch an Macht. Freilich, unbeschränkt, unendlich, absolut ist keins von beiden. Wenn sie schlafen, und sie legen sich jede Nacht zu Bett (was sie nicht hindert, Menschen im Traume zu erscheinen oder sonstwie auf Erden thätig zu sein), so sehen und hören sie nicht, was in der Welt vor-

\*) Ahnung einer allgemeinen Teleologie liegt in den Worten des Alkinoos: Die Götter hätten über die um Ikon kämpfenden Hellen den Untergang verhängt, „daß er sei ein Gesang auch spätern Geschlechtern.“

geht. Auch wenn sie bei den unsträflichen Äthiopen weilen, um dort einen Opferschmaus zu genießen, kann in ihrer Abwesenheit und hinter ihrem Rücken um den Berg Ida herum und im Mittelmeer allerlei passiren, was ihnen bei der Rückkehr unangenehme Überraschungen bereitet. (Man erinnere sich daran, wie Elias die Baalspriester verspottet: Ruft lauter, vielleicht schläft Baal, oder ist auf Reisen oder im Gespräch mit jemand! 1. Könige 18, 27.) Alles schauend, aber natürlich nur bei Tage, wird Helios gedacht und darum bei Eidschwüren neben der Erde und den Göttern der Unterwelt als Zeuge angerufen. Vergangne Verbrechen verrät er den Geschädigten: die Sonne bringt es an den Tag. Wie weit die Sehkraft und das Gehör der andern Götter eigentlich reichen, darüber ist man sich nicht klar, aber man hofft wenigstens, daß jedes Gebet zu ihnen dringen werde. „Herrscher, vernimm, betet der verwundete Glaucos, magst du nun in Lykien oder in Troja weilen; du kannst ja wohl an jeglichem Ort den Leidenden hören.“ Sehr eigentümlich sehen die Machtverhältnisse der Götter aus. Schöpfer sind sie nicht, wie schon bemerkt worden ist; aber zeugen sie nach Menschenart Menschen, so teilen sie diesen von ihrer höhern Kraft, Schönheit und Weisheit etwas mit. Doch auch jedem andern Menschenkinde können sie Gaben verleihen; nicht jedem, ja keinem schenken sie alles, sondern diesem Körperkraft, jenem Schönheit, einem dritten geistige Gaben, und zwar verschiednen verschiedne. Den Demodokos liebte die Muse und gab ihm Gutes und Böses: nahm ihm die Augen und gab ihm süßen Gesang ein. Aus Todesgefahr retten können die Götter ihre Lieblinge, aber nur so lange der Augenblick noch nicht gekommen ist, den das grause Verhängniß für ihr Lebensende bestimmt hat. Nicht jedem ihrer Lieblinge, deren Tod sie beklagen, ja nur den wenigsten,

verleihen sie Unsterblichkeit; ob sie nicht in allen Fällen wollen oder nicht können, das wird nirgends deutlich gesagt. An sich scheint jeder Gott die Unsterblichkeit verleihen zu können, verspricht sie doch sogar die Nymphe Kalypso dem geliebten Manne, aber das Schicksal oder der Götterbeschuß erlauben es nicht.\*)

Was nun diese Nisa oder Moira eigentlich ist — auch die Mehrzahl Moiren kommt vor —, das macht uns der Dichter nicht klar, augenscheinlich aus dem Grunde, weil es ihm selbst nicht klar ist. Manchmal scheint das Verhängnis eine hinter oder über allen Göttern stehende und diese beherrschende Macht zu sein, manchmal, z. B. wenn es *θέσφατον* genannt wird, der Wille und Beschluß des Götterrats, manchmal das von Zeus allein Bestimmte. Sehr merkwürdig ist die Stelle im fünfzehnten Gesang der Ilias (Vers 49 bis 77), wo Zeus den Gang der Ereignisse voraus sagt. Mit andern Stellen zusammengehalten ergibt sie, daß zwar das Endziel bestimmt ist und unweigerlich fest steht, daß aber auf dem Wege dahin die Götter und Göttinnen jedes seine Wünsche zu verwirklichen Gelegenheit finden, ferner, daß die Götter im Grunde genommen einig sind, und ihr Streit nur die widerspruchsvollen Ereignisse spiegelt, die zum Ziele führen. Ähnlich verhält es sich mit der Leitung der Schicksale des Odysseus. Poseidon weiß, daß er die Rettung des Mannes nicht verhindern kann, aber er will sie so weit wie möglich hinauschieben, sie ihm so sauer wie möglich werden lassen und ihm jede Freude über einen Erfolg verbittern. Und sogar Athene verleiht

\*) Nach einer spätern Sage, die Plutarch aufbewahrt hat, sind die Nymphen nicht einmal selbst unsterblich, sondern sie leben nur zehn Phönixalter; der Phönix lebt neunmal so lange als ein Rabe, der Rabe erreicht drei Hirschleben, der Hirsch drei Krähenleben, die Krähe neun Menschenalter.

im Entscheidungskampfe den Sieg nicht so rasch, wie sie wohl könnte, sondern versucht, erprobt den Mut und die Kraft des doch schon genug geprüften Mannes bis zum äußersten, ganz so wie der Gott des Alten und des Neuen Bundes. Schließlich zeigt es sich, daß Athene und Zeus in dem Beschluß über das Schicksal des Odysseus vollkommen einig sind, obwohl es eine Zeit lang anders schien. Der Wirrwarr im Olymp ist eben, wie gesagt, nur das Spiegelbild des Wirrwarrs auf Erden, dessen Fäden aber die entwirrende Macht nie aus der Hand verliert. Unter den Bildern, hinter denen sich diese Macht verbirgt, erscheinen auch die spinnenden Schwestern, die jedem sein Geschick in den Lebensfaden spinnen, und die Kerer oder Todesgöttinnen, die nichts anderes sind, als der im vorausbestimmten Augenblick eintretende Tod selbst. So lange der Wirrwarr dauert, und die Entscheidung nicht sichtbar wird, beschuldigen die Götter und Menschen einander gegenseitig. Diese nennen die Götter Anstifter von allem Unheil, das sie durch Verblendung der Menschen und Erregung schlimmer Leidenschaften bewirken; so namentlich Agamemnon und Achill, die sich selbst ganz rein waschen und alle Schuld ihres Zwists auf die Götter schieben. Diese hinwiederum klagen, daß sie von den Menschen ungerechterweise beschuldigt würden, so oft diese sich sogar gegen den Götterwillen durch Unverstand und Frevel selbst ins Verderben gestürzt hätten. Sind wir heute auch nur einen Schritt weiter als Homer? Klagen nicht immer noch Millionen in allen Landen mit dem Harfner über die bösen himmlischen Mächte, wenn sie auch gar nicht wissen, daß Goethe die Klage in schöne Verse gebracht hat? Erfahrner und gelehrter sind wir ja. Wir haben eine Theologie und Bibliotheken voll Abhandlungen über Prädestination, Pelagianismus und Senzenismus. Wir haben andre Bücherhaufen, die von

Jentsch, Sellenentum und Christentum



17995

Streit zwischen Deterministen und Voluntaristen erzeugt hat, wir haben die Individualisten und ihre den Gang der Weltgeschichte bestimmenden Heroen, und die Sozialisten mit ihrem alles beherrschenden Milieu, und wir verfolgen die Naturkausalität auf ihren geheimsten Wegen in den Prozessen der Zeugung und Vererbung. Aber was wir nicht haben, und wovon wir heute trotz allem benebelnden Gelehrtenbrimborium noch genau so weit entfernt sind wie Homer, das ist die Gewißheit, die Entscheidung der großen Streitfrage, auf welcher Seite nun eigentlich die Wahrheit liege, oder ob sie irgendwo in der Mitte liege. Nur so viel wissen wir, und das wissen und bekennen auch alle Menschen Homers: wir sind es, die da handeln, aber wir handeln nicht unabhängig von der unserm Fischen unzugänglichen Macht, die das Weltall ordnet.

Sittliche Wesen sind die homerischen Götter, soweit sie es als höhere Menschen sein können und müssen. Sie sind zunächst auf ihren eignen Vorteil bedacht und deshalb solchen Menschen, Städten und Völkern gewogen, die ihnen fleißig opfern. (Das Opfern geschieht, nebenbei bemerkt, immer im Freien. Einige Tempel werden erwähnt, aber, mit Ausnahme Trojas, nicht auf den Schauplätzen der Ereignisse; woraus zu schließen ist, daß es noch nicht viele gab. Dagegen scheinen an jedem bewohnten Ort Altäre gestanden zu haben. Auch Priester werden erwähnt, aber selten, öfter begegnen uns Seher; die Opfer vollzieht immer der Hausvater, im Kriege ein Heerführer.) Veräumnis des schuldigen Götterdienstes, Verunehrung oder Raub der Personen, Tiere und Gegenstände, die einem Gott gehören, wird streng bestraft. Aber auch Frevel gegen Menschen, namentlich Mord, Ehebruch und Verletzung des Gastrechts ziehn schwere Strafen nach sich, und Wohlthaten, die den Menschen erwiesen werden, tragen Lohn ein. Nicht immer freilich

handeln die Götter gerecht. Poseidon straft mit Zustimmung des Zeus die Phäaken, die auf ihren wunderbaren Schiffen herumirrende Fremde reich beschenkt in die Heimat bringen, und Aphrodite zwingt die nach ihrem rechtmäßigen Gatten verlangende Helena, den ehebrecherischen Verkehr mit Alexandros fortzusetzen. Doch tritt in solchen Fällen die Naturbedeutung der unmoralisch handelnden Götter deutlich hervor. Poseidon ist eben das Meer, dem die Weltordnung Gewalt giebt, Schiffe und Menschenleben zu vernichten, sodaß die Schiffbaukunst der Phäaken, die die Ausübung dieser Gewalt vereitelt, als ein Eingriff in seine Rechte erscheint; Aphrodite aber ist der blinde und mächtige Geschlechtstrieb, der sich um Gesetz und Sitte nicht kümmert. Im allgemeinen verfahren die Götter gerecht, hegen Erbarmen für die Leidenden und halten sowohl in ihrem Götterstaat wie bei den Menschen die Familienordnung aufrecht. „Böse Werke gedeihen nicht, sagen die Götter untereinander beim Anblick des von Hephästus gefesselten Ares; sogar ein Lahmer fängt den schnellfüßigen Ehebrecher, und nun büßt dieser die verdiente Strafe ab.“ Mit Zeus zusammen wird öfter die Themis genannt. Die Grundbestandteile dessen, was wir mit dem nicht sehr glücklichen Worte Sittlichkeit zu bezeichnen pflegen, finden sich also in den Olympiern und zumal in Zeus und Here. Insbesondere die Zerstörung Iliens, das ein ehebrecherisches Paar beherbergt, ist das Werk der Beschützerin des Ehebundes.

Die Vermenschlichung der Götter, die Individualisierung und Personifizierung der einzelnen göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten bringt es mit sich, daß Here ihren Willen gegen den ihres ehebrecherischen Gemahls durchzusetzen scheint, und dennoch ist sie, wie wir gelegentlich erfahren, auch dabei im Grunde genommen nur Vollstreckerin der Beschlüsse des Zeus.

Die Erörterung der theologischen Frage, ob eine Offenbarung den ersten Menschen den einen wahren Gott bekannt gemacht habe, gehört nicht hierher, weil es für ihre Beantwortung kein wissenschaftlich brauchbares Material giebt. Wohl aber darf auf die Reste der alten Sprach- und Kunstdenkmäler hingewiesen werden, die zu der Vermutung berechtigen, daß den Völkern schon sehr früh eine Ahnung der Einheit Gottes aufgegangen sei. Milchhöfer hat Beweise dafür gesammelt, daß die vorhomerischen Griechen, die Belasger, nur einen Gott, den bildlosen Zeus von Dodona, verehrt, daneben allerdings an eine Schar von Dämonen geglaubt haben, von denen im Laufe der Zeit immer mehr Namen bekamen und zu Göttern erhoben wurden. Bei Homer sieht man ganz deutlich, daß Zeus nicht ein Dämon gleich den übrigen Dämonen, nicht eine einzelne Naturkraft, sondern der Inbegriff aller Naturkräfte und alles Geistigen ist; so hat er ja Pallas Athene, die ihrer Naturseite nach Gewittergöttin, in ihrer geistigen Bedeutung aber die Vernunft selbst ist, aus seinem Haupte entlassen. Niemals erscheint er, gleich den übrigen Göttern, den Menschen in Menschengestalt, um ihnen Dienste zu erweisen oder Götterschlüsse zu verkünden, nur einzelnen menschlichen Weibern ist er genahet, zur Befriedigung seines Schaffensdranges und um der Erde Heroen zu schenken. Die Dienste und Botschaften besorgen die übrigen Götter. Diese sind also nur Offenbarungen seiner einzelnen Kräfte, gleich dem Engel des Herrn im Alten Testamente, der sich auch erst nach und nach in mehrere verschiedene Persönlichkeiten spaltet, unter denen sich zuletzt auch Teufel einstellten. Es wirken eben im Volksgeiste zwei Kräfte gegeneinander. Die Vernunft fordert Ableitung aller Erscheinungen der geistigen und der Körperwelt aus einer gemeinsamen Quelle. Die Phantasie dagegen verlangt nach anschaulichen

Gestalten; sie weiß mit einem Wesen, das alles zusammen und kein einzelnes sein soll, das darum nicht dargestellt werden kann, nichts anzufangen. Wenn vollends die bildenden Künste in ihren Dienst treten, kann es doch immer nur eine individuelle Erscheinung sein, was sie darstellen, also niemals der eine Gott. Klammert sich nun die Phantasie an diese Darstellungen an, so geht notwendig die Einheit Gottes verloren, und es bleiben nur Götter übrig. Den Ausweg der Orientalen, der übrigens vor der Vielgötterei nicht bewahrte, die Universalität des Weltgeistes durch die Verbindung von Tier- und Menschengestalten oder durch Vielköpfigkeit oder Vielarmigkeit auszudrücken, verschmähte der hellenische Geschmack, sobald er sich vollständig von den orientalischen Lehrmeistern der Technik befreit hatte. Auch das nebelhafte, nicht darstellbare Wesen, das Aisa oder Moira genannt wird, ist ein Erzeugnis der nach Einheit strebenden Vernunft; aus deren ungelöstem Widerstreit mit der an der Vielheit der Erscheinungen haftenden Phantasie erklären sich die auffälligsten Widersprüche der homerischen Theologie. Sehr viel trug zur Bervielfältigung der Götter der Kultus bei, indem die Städte und Länder einander ihre Landes- und Lokalgötter, das heißt ihre eigentümlichen Gestaltungen der einen Gottheit, entlehnten.

Burckhardt meint, als Stützen der Moral seien die polytheistischen Religionen nicht viel wert. Wohl wahr, aber daraus folgt nicht, daß die polytheistischen Völker unmoralischer sein müßten als die monotheistischen. Die alten Germanen sind nicht unmoralischer gewesen als die alten Juden, den Hindu begeistert seine Religion zu den wunderbarsten asketischen Kraftleistungen, und die heutigen Protestanten behaupten zwar, sie seien moralischer als die einem abgeschwächten Polytheismus huldigenden Katholiken, aber den stati-

stischen Beweis für ihre Behauptung haben sie noch nicht erbracht. Auch beruht die stärkere moralische Wirkung des Judentums und des Christentums nicht eigentlich auf der Idee des einen Gottes, die sich zudem für den Christen in eine Dreiheit gespalten hat, sondern auf etwas anderm. Die genannten beiden Religionen sind nicht Erzeugnisse des Volksgeistes, sondern geoffenbarte Religionen, treten denen, die sie annehmen, oder denen sie aufgezwungen werden, als unfehlbare Autoritäten gegenüber und vermögen ihnen dadurch, wo die Besserung nicht gelingt, wenigstens ein böses Gewissen und die Hölle heiß zu machen. (Die Berechtigung des unzeitgemäßen Wortes Offenbarung soll später nachgewiesen werden; vorläufig bitte ich die beleidigte Wissenschaft um Entschuldigung.) Die Griechen dagegen haben sich ihre Götter selbst geschaffen, und als ein heiteres und lebenslustiges Volk haben sie sich Götter gemacht, vor denen sie sich weder zu genieren noch allzusehr zu fürchten brauchten, und mit denen sich leben ließ, wie Burckhardt sagt. Daß das in moralischer Beziehung bedenklich sei, hat Aeschylus hervorgehoben, indem er die Athener in den Eumeniden mahnt, nicht alles Furchterregende von sich zu entfernen. Soweit die Götter sittliche Eigenschaften haben, sind diese ihnen von ihren Schöpfern geliebt. Die Götter sind eben auch darin Abbilder der Menschen, und wie denn das Geschöpf natürlich hinter dem Schöpfer zurückbleibt, so stehen die Götter in der Moral einige Stufen unter den Menschen, während der jüdische und der christliche Gott mit seiner furchterregenden Heiligkeit in unerreichbarer Höhe über ihnen thront. Aus der Entstehungsweise der griechischen Götter darf man aber nicht materialistisch folgern, daß der olympische Himmel bloß ein müßiges Spiegelbild ohne Wesenheit und Wirklichkeit, ohne Sinn und Daseinszweck wäre. Sobald der Mensch nachzudenken anfängt, findet er unter

anderem, daß er sich mit seinen leiblichen und geistigen Eigenschaften und Kräften nicht selbst gemacht hat, und dann findet er weiter, daß der Geist mit seinen Ideen unmöglich das Erzeugnis eines brodelnden Chaos von materiellen Stoffen sein könne, daß es also eine höhere und eine höchste Vernunft geben müsse, von der die seine ein Teil, ein Strahl oder ein Geschöpf ist. Nicht den höchsten Geist, von dem der Mensch selbst ein Geschöpf ist, hat die griechische Phantasie geschaffen, sondern nur die kindliche Form, in der sie sich ihn vorstellt. Als natürliche Offenbarung hat die christliche Theologie und Philosophie von Paulus bis Kant diese Vernunftthätigkeit des hellenischen Geistes anerkannt. Ein übrigens sehr wohlwollender Rezensent der „Drei Spaziergänge“ (1900, Nr. 139a der Norddeutschen Allgemeinen Zeitung, Beilage) hält die Schlüsse, die ich aus den Tragikern auf die athenische Volksmoral gezogen habe, für unzulässig; die Weltanschauung der Tragiker sei unvollständig gewesen, ihr Ursprung in Dunkel gehüllt, sie stamme aber wahrscheinlich aus dem Orient. Was aus dem Orient stammt, davon wird noch die Rede sein; gerade die Moral ist es am wenigsten, abgesehen von solchen Erscheinungen wie dem asketischen und vegetarischen Hippolytus des Euripides. Vorläufig frage ich nur: Wo gehörte denn blenden, verstümmeln, pfählen, lebendig verbrennen, zersägen und schinden zur Praxis der Strafjustiz, des Kultus und des Kriegs, in Hellas oder im Orient? Wo findet man auf hellenischen Denkmälern Martyrszenen abgebildet und dem Könige Köpfe vorzählende Hauptleute wie auf den assyrischen, und wo findet man unter den morgenländischen Darstellungen ein freundliches und liebliches Tieridyll wie auf der Gemme, die Milchhöfer Seite 38 wiedergibt? (Zwei Kühe, die ihre säugenden Kälbchen belecken. Die ihr Kälbchen säugende Kuh war ein beliebter Vorwurf, wie ich aus

Ridgeway S. 333 erfahre; sie sei der regular type der Münzen von Corchyra und Epidamnus.) Und wo herrscht ein geordnetes Familienleben und ein heiliger Ehebund, am Herd der griechischen Heroen oder in den Harems der assyrischen, der jüdischen und der persischen Sultane?

Das dem griechischen Volksgemüt im Unterschied vom orientalischen Eigentümliche bleibt nun einmal die Humanität, und sie offenbart sich gleich in den homerischen Gedichten mit solcher Kraft und so deutlich, daß damit ihre Ursprünglichkeit hinreichend bewiesen ist. Man denke nur an den Abschied Hektors von Andromache, an das Wiedersehen von Odysseus und Penelope, an das Wiedersehen von Odysseus und Laertes, an Antinoos und Arete, an Naufikaa und ihre Brüder (als Folie nehme man die Familiengeschichten im Hause Davids und die der persischen Könige hinzu), an den Besuch Priams bei Achill, an die Zärtlichkeit, mit der der treue Phönix den kleinen Achill gepflegt hat, an die Stellung, die Gümäus und Eurykleia im Haushalt ihrer Herrschaft einnehmen, an die Begrüßung des Telemach durch Gümäus, an die Hochherzigkeit und Zartheit, mit der die Gastfreundschaft geübt wird, und an die Behandlung der Bettler (sogar die übermütigen Freier entsetzen sich, als Antinoos den Odysseus mit dem Schemel wirft, und dieser die Götter und die Erinyen der Bettler anruft: denn diese gehören doch dem Zeus, und es könnte ein Gott sein, der in Bettlergestalt die Menschen zu prüfen erschienen ist!). Wer nicht einfieht und nicht anerkennen will, daß er in diesen Szenen die wesentlichen Elemente der Humanität beisammen hat, daß er sie hier deutlicher ausgeprägt und wirksamer hat, als Bände moderner Predigten und Abhandlungen über Ethik sie ihm bieten können, mit dem ist nicht zu streiten.

Und diese Lichtbilder heben sich nicht etwa als

Ausnahmen von einem dunkeln Hintergrunde ab, sondern sie treten nur als Glanzpunkte eines im ganzen gleichartigen Kulturzustands hervor. Gleich den Göttern erzürnen sich auch die Menschen Homers leicht, versöhnen sich aber auch wie die Götter gern und sind nach kurzem Aufbrausen sofort wieder freundlich gegeneinander. Hartnäckig Zürnende werden von weisen Alten wie Nestor und Phönix mit lieblicher Rede wie mit linderndem Öl behandelt. Innige und treue Freundschaft verbindet die Männer. Die Diener und die Knechte werden freundlich und achtungsvoll behandelt, zum Teil als Kriegskameraden; Sklaverei ist ihr Verhältnis zum Herrn kaum zu nennen. Zum Teil sind sie freie Lohnarbeiter, zum Teil im Kriege erbeutete oder von Kriegsleuten und Seeräubern gekaufte Leibeigene. Sind sie als Kinder gekauft worden, so werden sie von der Herrin mit deren eignen Kindern erzogen; dem mannbaren Diener vermählt der Herr eine Frau, mit der er in ordentlicher Ehe lebt. Adert ein Knecht, so steht auf dem Raim ein andrer bereit, der ihn bei jeder Wendung des Pflugs mit einem Schluck Wein labt (ein Brauch, der im Mittelalter am Rhein wiederkehrt, aber allerdings auch, wie mir Herr Dr. Max Maas schreibt, durch Wandgemälde auch für das alte Agypten bezeugt ist). Wohl ist die Arbeit der Magd an der Mühle schwer, aber von überlanger Dauer nur in außergewöhnlichen Fällen, z. B. im Hause des Odysseus, wo die zahlreichen Freier täglich schmausen; ihnen, nicht ihrer Herrschaft, wünscht die Müllerin, deren Worte Odysseus als gute Vorbedeutung auffaßt, den Untergang. Verwaiste Kinder haben gleich ihren des Gatten beraubten Müttern wohl manchmal Schweres zu erdulden, aber keine unmenschlichen Grausamkeiten. Trotz der Nähe des grausamen Orients kommt in den beiden homerischen Gedichten nur eine Handlung von orientalischer Scheuß-

lichkeit vor, die Bestrafung des Melantheus; aber dieser hatte auch seinen Herrn durch Verhöhnung und körperliche Mißhandlung des in Bettlergestalt Erschienenen, durch sein offnes Bündnis mit den Freiern und seinen an dem schon Erkannten geübten Verrat auf das höchste gereizt. Die Freier, obwohl übermütige Frevler, verüben doch an den lästigen Bettlern keinen grausamen Frevel, sondern drohen nur, sie dem Unhold Echeteß zu schicken, der solche zu verüben pflege. Außer Therites kommt kein widerlicher und häßlicher Charakter vor; die Freier sündigen aus Jugendübermut, und den ebenfalls noch jungen Melantheus entschuldigt die starke Versuchung einigermaßen, die darin liegen mußte, daß er, der Knecht, von den Herren als Kamerad behandelt wird.

Die Helden sind allesamt sympathisch und mehrere von ihnen zu Vorbildern der Jugend geeignet. Telemach z. B. ist ein reiner Jüngling voll Mut, hohen Strebens und Güte, der jedoch seine Gedanken, seine Wünsche und sein Feuer aus Bescheidenheit wie aus kluger Vorsicht zu bezähmen und zurückzuhalten versteht. In äußerst schwieriger Lage behauptet er sich, sein bedrohtes Eigentum verteidigend, ohne die Pietät gegen die Mutter, die unschuldige Ursache der Verwüstung, anders als manchmal in ungeschickten Worten zu verletzen; ihr Zwang anzuthun, wozu er berechtigt wäre, erlaubt weder seine kindliche Liebe, noch seine Furcht vor den Göttern. Achill ist etwa zehn Jahre älter als Telemach. Des Vaters Mahnung — immer der erste zu sein und vorzustreben den andern — gehorchend und aus eigenem Antrieb hat er von der Kriegsarbeit immer den schwersten Teil auf sich genommen. Daß er im Rat hinter andern zurücksteht, bekennt er offenherzig. Seinem ungestümen Temperament gemäß ist er im Zorn unverföhnlich, läßt ihn aber die Boten seines Beleidigers nicht entgelten, sondern ist gegen Agamem-

nons Freunde so freundlich wie gegen jeden andern, der ihm nichts gethan hat. Auch im Kriege versteht er zu schonen und Milde zu üben; erst nachdem Patroklos gefallen ist, wird er hart und unerbittlich, theils aus Rachegefühl, theils weil er dem Verstorbenen blutige Opfer zu schulden glaubt, theils in der Erwägung, daß ihm selbst und unzähligen andern dasselbe Schicksal beschieden sei, und da Patroklos jung habe sterben müssen, eigentlich kein Mensch den Anspruch auf ein langes Leben erheben dürfe; in solcher Gemüthsverfassung ersticht er, ganz ohne Haß, den um Gnade flehenden jungen Lykaon, dem er früher schon einmal das Leben geschenkt hat. Den Patroklos betrauert er so leidenschaftlich, daß er weder essen noch trinken noch seinen absichtlich mit Schmutz bedeckten Leib waschen mag. Leichtere Unmuthsanfälle lindert er mit Saitenspiel und Gesang. Im höchsten Zorn verübt er an Hektors Leiche Dinge, die vom Dichter wiederholt als unwürdig getadelt werden. Zum Theil thut er es aus Aberglauben, denn nachdem er den Leichnam dem freundlich empfangnen Priamus ausgeliefert und für die würdige Bestattung elstägige Waffenruhe bewilligt hat, glaubt er die Seele des Patroklos um Verzeihung bitten zu müssen. In sein Verhängnis fügt er sich zwar und scheut nicht den Kampf, von dem er weiß, daß er ihm den Tod bringen werde, aber er macht kein Hehl daraus, daß er lieber in Ruhe und ohne Ruhm daheim alt werden möchte, und ist auf die Götter, das Schicksal und die ganze Weltordnung nicht gut zu sprechen. Unbedingte Aufrichtigkeit, Offenheit und Wahrhaftigkeit gehören zu seinen hervorstechendsten Charakterzügen.

Odysseus, ein Mann in den vierzigen, ist das Musterbild männlicher Tüchtigkeit. Starken Armes und starken Geistes, die ehernen Waffen und den Bogen mit derselben Virtuosität handhabend wie die Waffe

des Worts, in der gefährlichsten und verzwicktesten Lage nicht verzweifelnd, ist er im Kriege und in der Ratsversammlung gleich gut, auch überall sonst und zu allem zu gebrauchen. Er erklärt sich zu jedem Knechtsdienste bereit, macht Feuer an, zimmert sich sein Ehebett und sein Floß, erbietet sich zu einem Wettmähen und Wettpflügen. Daraus sehen wir nebenbei, daß die Männer ihre Zeit im Frieden keineswegs bloß mit Schmausen, Tanzen und gymnastischen Spielen zugebracht, sondern gearbeitet haben. Auch der greise Laertes arbeitet noch wie ein Knecht in seinen Obst- und Weingärten; den Sohn hat er schon in frühester Jugend zu solcher Arbeit angeleitet. Die ihm Böses thun, denen ist Odysseus ein furchtbarer und unverföhnlicher Feind, dagegen können sich seine Freunde auf ihn verlassen. Als Herrscher hat er in der kurzen Zeit seiner Regierung mild und gerecht gewaltet, und seine treuen Diener haben ein gemächliches Alter zu erwarten und werden von ihm als liebe Freunde behandelt. Auf seinen Vorteil ist er klug und eifrig bedacht. Geschenke zu nehmen schämt er sich nicht im mindesten, und er zählt, auf Ithaka angekommen, die von den Phäaken empfangnen Stücke genau nach, argwöhnend, es sei ihm davon etwas wegstiebigt worden. (Achilleus dagegen macht sich nichts aus kostbaren Geschenken.) Sehr freut es ihn, daß Penelope den Freiern Geschenke ablistet und so seine Habe mehrt. Auch ein bißchen Raub nimmt er gern mit. Sein Einfall bei den Rikonen, die ihm gar nichts gethan haben, ist der häßlichste Fleck auf seinem Ehrenschild, doch scheint er den Sturm, den ihm Zeus darauf sendet, als gerechte Strafe dafür anzuerkennen. Übrigens sind Raubzüge in jedem Heroenzeitalter selbstverständlich; Menelaos rühmt sich, durch Beute ein reicher Mann geworden zu sein, und Nestor fragt die ankommenden Ithazenser, ob sie Geschäfte haben oder

Seeräuber seien, wie man heute einen fragt, ob er in Geschäften oder zum Vergnügen reist. Die Virtuosität des Odysseus im Lügen, das aber nicht plumpe Lügen, sondern nur Bethätigung seiner erfindungsreichen Phantasie, liebenswürdiges poetisches Fabulieren und als solches eine der schönsten, freilich auch der gefährlichsten Gaben des griechischen Geistes ist, ist schon erwähnt worden. Sie ist eines der beiden Hauptmittel, mit denen er seine Pläne durchführt und allen Gefahren entgeht; das andre ist seine vollendete Selbstbeherrschung, mit der er sich auch, wenn er Fußtritte zu erdulden hat, die geeignete Zeit der Rache aber noch nicht gekommen ist, zum Stillhalten zwingt und mahnt: Dulde, mein Herz, schon Schlimmeres hast du erduldet.

Die Frauengestalten Homers beschreiben, hieße Eulen nach Athen tragen. Nur an einen der feinsten Züge, die Homer im Bilde der hehren und lieblichen Penelopeia angebracht hat, soll erinnert werden. Als das Gräßliche unten im Männerjaale beginnt, versinkt sie in süßen Schlummer. Wie sie nach dem Erwachen hinunterkommt, findet sie keine Spur mehr des Unrats und des Schreckens: die Leichen sind hinausgeschafft, die Räume rein gescheuert, die Sieger haben sich gewaschen; kein Tröpflein Blut oder Schmutz darf den weißen Schleier verunreinigen und die Augen der Holden, Keinen beleidigen. Wie anders die Brunnhilden und die Chriemhilden!

Sogar der Krieg erscheint in der Ilias noch menschlich. Solche Zerreißungen und Verstümmelungen, wie sie die Kanonenkugeln bewirken, kamen ja vor der Erfindung der Feuerwaffen überhaupt nicht vor. Homer bringt nun aber den hellenischen Abscheu vor allen Greueltzenen noch dadurch zum Ausdruck, daß er das Schlimmste von dem, was doch auch bei der damaligen Bewaffnung manchmal vorgekommen

sein muß, verschleiert. Es giebt bei ihm kein langes Leiden und keine lebenden Verstümmelten. Fleischwunden werden rasch vom Arzte geheilt, sodaß die Verwundeten schon am andern Tage wieder in den Kampf ziehn können. Wird einer schwer verwundet, so trägt ihn entweder ein Gott aus der Schlacht und stellt ihn vollkommen wieder her, oder er stirbt augenblicklich, sogar wenn ihm nur ein Arm abgehauen worden ist. Die Schlacht gewährt Lust als ein gefährliches Kampfspiel, worin der Held seine Kraft und Geschicklichkeit erprobt, Ruhm und Beute gewinnt, und in der Muskel- und Willensspannung, im betäubenden Tumult und Getöse ein erhöhtes Lebensgefühl genießt, aber das Morden, Verwunden und Verstümmeln bereitet ihm kein Vergnügen, und auch auf das, was der Krieg an angenehmer Aufregung, an Ruhm und Beute bietet, würden alle gern verzichten, wenn sie nur mit Ehren heimziehn könnten. Bald ja, meint Odysseus, stelle sich im Schlachtgetümmel Überättigung ein; Achäer und Troer freuen sich gleicherweise, als ein Zweikampf zwischen Alexander und Menelaus den „jammervollen“ Krieg zu beendigen verspricht, und der Letztgenannte schilt die Troer übermütig, weil sie die Schlacht nicht satt bekommen; bekomme man doch den Schlaf und die Liebe, Musik und Tanz satt, was alles viel begehrenswerter sei als der Krieg. Eben der Überdruß am Krieg und seine lange Dauer machen die Griechen so wild, daß Agamemnon einmal um Gnade flehende Jünglinge mordet und das Kind im Mutterleibe nicht zu schonen droht, wenn man Troja endlich haben werde. Giftpfeile mag aus Furcht vor dem Zorne der Götter nicht jeder gebrauchen.

Entscheidend für die Abschätzung des sittlichen Gehalts der Homerischen Welt ist ihr Familien- und Gemeindeleben. Der Liebesgenuß wird als höchstes

Erdenglück gefeiert, das Geschlechtsleben aber als etwas Heiliges mit der äußersten Zartheit behandelt. Die Männer sind schamhaft, auch wenn sie unter sich und sonst übermütig sind (Od. 18, 76). Die Jünglinge werden von den Eltern beizeiten vermählt,\*) und es findet sich keine Spur, daß vor der Vermählung illegitimen Umgang zu pflegen gebilligte Sitte gewesen wäre. Das Treiben der Freier mit zwölfen von den fünfzig Mägden des Odysseus wird als ein Frevel angesehen, und Telemach knüpft die leichtfertigen Frauenzimmer auf, weil sie auf sein und der Mutter Haupt Unehre gehäuft hätten und deshalb eines reinen Todes nicht wert seien. Für die Gattin versteht sich fleckenlose Treue von selbst. Helena wird als Werkzeug eines Götterbeschlusses mit der Verblendung durch Aphrodite entschuldigt, Klytämnestra aber erfährt uneingeschränkte und mitleidlose Verurteilung. Penelope würde die Sitte erlaubt haben, ihren Gemahl für verschollen zu erklären und sich wieder zu vermählen, oder sich von ihren Eltern wieder vermählen zu lassen, und ihr Sohn hätte das Recht gehabt, sie nach Hause zu schicken und sich so der Schmarozer zu entledigen. Doch wird diese Roheit der Sitte durch das Zugeständnis gemildert, daß es ihr freisteht, den zweiten Gemahl selbst zu wählen. Daß den ersten die Eltern bestimmen, erscheint nicht in dem Grade als Bergewaltigung der Persönlichkeit, wie es heute oft der Fall ist. Denn die Menschen waren damals nicht so differenziert wie heute. Von gutem Stamm, unverkümmert und unverkrüppelt aufgewachsen, waren sie alle gesund, kräftig, wohlgebildet, von gleichem Benehmen und hatten dieselbe Lebensansicht, führten dieselbe Lebensweise, wurden nicht durch einseitige

\*) Allein von wirtschaftlichen Erwägungen bestimmt, empfehlen Hesiod und Solon den Männern, sich um das dreißigste Jahr zu verheirathen.

Berufsarbeit verbildet; hauptsächlich in der geistigen Begabung unterschieden sie sich von einander. Auch suchte man der Tochter einen Bräutigam von passendem Alter aus, und es konnte also nicht leicht vorkommen, daß eine Jungfrau physischen Ekel oder sonstigen Widerwillen gegen den erkornen empfunden hätte. Die individuelle Liebe erwuchs dann aus dem Zusammenleben in der Ehe, und in Penelope wird sie so stark, daß sie noch nach zwanzig Jahren nicht aufhören kann, den geliebten Gemahl zu beweinen, daß sie nach ihm schmachtet und vor der Nacht der zweiten Vermählung als vor etwas entsetzlichem zurückschaudert, obwohl ihr Odysseus selbst beim Scheiden gesagt hat, sie solle, wenn er nicht wiederkomme, einen andern Mann wählen, sobald dem Sohne der Bart sproßt. Die Männer hatten Gelegenheit, oft wohl auch Lust, mit einer ihrer zahlreichen Mägde zu verkehren, und kein Gesetz verbot es ihnen, aber entweder unterließen sie es aus Scheu vor der Frau, oder wenn sie es wagten, hatten sie zu fürchten, daß der Sohn die Ehre der Mutter rächen werde.

Bei längerer Abwesenheit, namentlich im Kriege, legte keine Sitte dem Manne Enthaltksamkeit auf, und am wenigsten war bei vieljährigem Aufenthalt im polygamen Asien an solche zu denken; aber das Leben mit den erbeuteten Mädchen wurde doch immer als ein trauriger Nothbehelf empfunden und befriedigte die Männer nicht. Wer auch nur einen Monat von der Gattin entfernt ist, sagt Odysseus im Kriegsrat, der weilt schon unmutig bei den Schiffen, und Achilleus, dem es nicht an weiblicher Kriegsbeute fehlt, sehnt sich danach, daheim in ordentlicher Ehe zu leben und in Eintracht mit der Gattin sich des vom Vater aufgehäuften Reichthums zu freuen. Mit den gefangnen Jungfrauen wird übrigens nicht so roh verfahren wie im Orient oder wie in neuern Zeiten mit den der

Prostitution verfallnen. Als Agamemnon dem Achilleus die Briseis zurückschickt, schwört er einen furchtbaren Eid, daß er niemals ihrem Lager genahet sei. Briseis hat ungern das Zelt des Achilleus verlassen, wo der freundliche Patroklos sie mit herzlichen Worten über den Verlust der Eltern, Verwandten und der Freiheit getröstet und ihr versprochen hatte, daß Achill sie in der Heimat zu seiner rechtmäßigen Gemahlin machen werde. Erbeutete Frauen werden allerdings sehr geschätzt, aber nicht als Gegenstände des Sinnen- genusses, sondern um ihrer Arbeitskraft und Kunstfertigkeit willen als unentbehrliche Bestandteile eines großen Hauswesens, die auf andre Weise als durch Raub oder durch Kauf von Geraubten nicht zu beschaffen waren; man brauchte eben doch Müllerinnen, Bäckerinnen (das Kochen oder vielmehr Braten besorgten die Herren mit Hilfe von Dienern höchst eigenhändig), Wäscherinnen, Dienerinnen der Frau, Spinnerinnen, Weberinnen und Stickerinnen. Das Leiden der Sklaverei bestand also für die Frauen nur in der gewaltsamen Trennung von den Ihrigen, und wenn sie edel geboren waren in der Erniedrigung, nicht in der Arbeit, da die vornehmen Frauen selbst mit ihren Mägden zu arbeiten pflegten (ebenso wie die Herren mit den Knechten), nicht in roher Behandlung und namentlich nicht in frecher Verletzung der Frauenehre. Für gewöhnlich wenigstens. Bei der Erstürmung einer Stadt freilich mochte es, namentlich wenn die Sieger durch langen Widerstand erbittert und durch lange Entbehrung leidenschaftlich erregt waren, wüßten genug zugehn (Il. 2, 355), wenn auch nicht so wüßten wie im Dreißigjährigen Kriege und beim Einfall von Melacs Horden in die Pfalz, und vielleicht nicht wüßten, als gegenwärtig den Zeitungen nach in manchen Gegenden des Burenlandes. Aber keineswegs wird so wüßtes Treiben als etwas er-

freuliches begehrt, sondern nur als eine traurige Notwendigkeit hingenommen. Begehrt als höchstes Glück wird auch vom Manne nur das geordnete Familienleben. Den Phäaken, von denen Odysseus so viel Gutes genossen hatte, wünscht er zum Abschied: Beglückt die Weiber der Jugend und die Kinder! Der Naufikaa wünscht er gleich bei der ersten Begrüßung, wo er ihr als Hilfesehender naht: „Mögen die Götter dir schenken, so viel dein Herz nur begehret, einen Mann und ein Haus, und Frieden euch gewähren und glückliche Eintracht; nichts ist wahrlich so wünschenswert und erfreulich, als wenn Mann und Weib einmütig ihr Haus verwalten: dem Feinde ein Ärger, den Freunden eine Wonne.“ Und Penelope meint nach der Wiedervereinigung mit dem geliebten Manne, die Götter hätten ihnen wohl Elend beschert, weil sie ihnen das übergroße Glück, zusammen ihre Jugend zu genießen und in aller Ruhe der Schwelle des Alters zu nahen, nicht gegönnt hätten. Höchst charakteristisch ist es, daß Odysseus in zehnjährigem Kriege und zehnjähriger Irrfahrt nicht verwildert. Nicht erfreuen ihn die Göttinnen, die, weit schöner als seine Penelope, sich ihm schenken und ihn zu fesseln suchen. Weinend sitzt er am Ufer und sehnt sich, nur den Rauch seines Hauses zu sehen, verlangt nach Haus, Weib und Kind wie der ermüdete Pflüger bei sinkender Sonne nach der Nachtkost.

Nicht minder innig als das Verhältnis der Gatten zu einander ist das zwischen den Geschwistern und zwischen Eltern und Kindern. Die Mutter des Odysseus ist aus Gram um den abwesenden Sohn gestorben, und er sucht mit heftigem Verlangen dreimal vergebens ihren Schatten zu umarmen. Mit zartester Rücksicht wird sein Vater Laertes, der in seiner Betrübniß über den vermeintlich Verlorenen das Leben eines Knechtes führt, von Schwiegertochter und Enkel

behandelt. Die Stellung der Frau im Hause kann uns Penelope, die in außergewöhnlichen Verhältnissen lebt, nicht veranschaulichen. Wir sehen sie aber im Hause des Menelaos, wo Helena, neben dem Gatten sitzend und mit Handarbeit beschäftigt, an den Gesprächen der Männer teilnimmt, und in dem des Alkinoos, wo der Hilfsflehende, Naufikaaß Weisung folgend, an dem König vorbeigeht und die Kniee der Königin umfaßt, weil von dieser die Entscheidung abhängt.

Dem würdigen Gemütsinhalt der Familie entspricht die würdige äußere Fassung. Das Haus ist wohlgebaut und geräumig, für alle Zwecke hinreichend, in Säle, Kammern und Hallen abgeteilt, bei Reichen mit metallnen Beschlägen verziert und mit kostbarem Gerät und Kunstwerken ausgestattet. Die Borratskammern sind mit allem Nützlichen und Erfreulichen gefüllt, in Truhen verwahrt man kostbare Gewänder. Die Wirtschaftsgebäude des Hofes bieten Platz für die Wagen und die Kasse. Um den Hof ziehn sich die sorglich gepflegten Obst- und Weingärten, die wohlbestellten Acker, weiter hinaus liegen die Hürden der Rinder-, Schweine-, Ziegenherden mit den Wohnungen der Hirten. An die Gehöfte des Königspalastes schließt sich die Stadt an, deren Bewohner wir uns als Ackerbürger zu denken haben. Sie wird vom König unter Mitwirkung der Ältesten regiert, und in wichtigen Fällen entscheidet die Volksversammlung. Bricht Zwietracht aus, so führen die Götter eine Versöhnung herbei. Zeus gebietet: „Weil er nunmehr die Freier gestraft, der edle Odysseus, schwöre man heiligen Bund; er bleib ihr König auf immer; wir dann wollen der Söhn' und leiblichen Brüder Ermordung tilgen aus aller Geist; man liebe sich untereinander so wie zuvor, und es sei Friede und Wohlstand befestigt.“ (Freilich gehört, wenn ich nicht irre, der Schluß des vierundzwanzigsten Gesangs zu den

Abschnitten, die von der neusten Kritik für spätere Einschlebsel erklärt werden.) Daß das gesellschaftliche Leben von den Göttern geordnet werde, und zwar nach dem Grundsätze der Gerechtigkeit, glaubt man nicht sowohl, als man es fordert, wie besonders aus der unmutvollen Rede Telemachs in der Volksversammlung hervorgeht, wo er, den Zeus und die Themis anrufend, den Freiern mit dem Zorne der Götter droht, und aus dem Ausrufe des Laertes: „Vater Zeus, so lebt ihr also doch noch, ihr Götter im hohen Olymp, wenn es wahr ist, daß die Freier ihren ruchlosen Übermut gebüßt haben!“ Nicht ohne zwingende Not greift der Gottesfürchtige zur Gewaltthat; nicht vor Gott recht (*óoin*) ist's, andern schlimmes bereiten, sagt Penelope zu Antinoos, und als Eurykleia beim Anblick der Leichen in Jubel ausbricht, verweist es ihr Odysseus mit den Worten: „Im Geiste freue dich, Alte, aber den lauten Jubel halte zurück; über erschlagne Männer jauchzen ist nicht *óoin*; diese hat der Götterratschluß (es ist eine der Stellen, wo die *Moira* nichts anderes bedeutet als den Götterwillen) und ihre eigne Ruchlosigkeit überwältigt.“ Diesem griechischen Leben dient zur Folie die Schilderung der Cyclopen, der gesetzlosen Frevler und Menschenfresser, die in Höhlen leben, ihre Weiber und ihre Kinder nach Gutdünken richten, sich um einander nicht kümmern, weder Gesetz noch Ratsversammlung kennen, weder Acker- noch Gartenwirtschaft treiben, sondern nur die Milch ihrer Herden genießen und die Früchte, die die Erde von selbst hervorbringt.

Nun wird man freilich sagen, ja, die Ilias und die Odyssee sind doch eben nur Gedichte, und so wenig der Olymp Wirklichkeit gewesen ist, so wenig sind es die Paläste und Städte des Menelaus, des Alkinous und des Odysseus. Darauf ist zu erwidern: Wenn

schon die Götterwelt Homers nichts anderes ist und gar nichts anderes sein kann als ein Spiegelbild der Welt, die er um sich sah, so kann seine Menschenwelt erst recht nichts anderes sein. Kein Dichter kann die Geschöpfe seiner Phantasie anderswoher nehmen als aus der Wirklichkeit, die er kennt, und dem Griechen des neunten oder des achten Jahrhunderts vor Christus mit seinem beschränkten Gesichtskreise standen nicht, wie einem heutigen Dichter, alle Völker der Erde, alle Zeiten und Kulturstufen zur Verfügung. Idealfiziert hat er natürlich; er ist ja nicht Chronist, sondern Dichter. Weder sind alle Menschen so schön, noch alle Valäste so glänzend und reich ausgestattet gewesen, wie er sie schildert (obwohl die Alttertumsforscher aufgehört haben, über den Aufschneider und Phantasten zu lachen, seitdem Schliemann und seine Nachfolger so große Schätze an Gold und Kunstwerken zu Tage gefördert haben). Kein Held jener Zeit hat so übermenschliche Heldenthaten verrichtet, wie die Ilias von Achilleus erzählt, und keine noch so große Mägedeschar hätte den durch eine förmliche Schlacht verwüsteten Männeraal des Odysseus in ein paar Stunden blitzblank zu putzen vermocht. Auch sind sicherlich nicht alle Ehen ohne Ausnahme Muster-ehen, nicht alle Jünglinge so rein wie Telemach gewesen, und es wird in Häusern, wo fünfzig ledige Mägde mit ebensoviel Knechten zusammenlebten, oft liederlich genug zugegangen sein, die Herren aber werden sich gehütet haben, durch ein Strafgericht, wie das von Odysseus und Telemach vollstreckte, einen großen Teil ihres Vermögens zu vernichten. Die alten Hellenen sind eben doch auch nur Menschen gewesen. Aber es waren Menschen, die reines, geordnetes und schönes Leben kannten, es liebten und erstrebten; hätten sie es nicht gekannt, so hätten sie es nicht erstreben können, denn *ignoti nulla cupido*.

Das Ideal ist niemals Wirklichkeit, aber aus den Idealen eines Menschen, eines Volkes kann man mit Sicherheit auf seine Wirklichkeit schließen. Man halte das Alte Testament gegen die homerischen Gedichte! Nach der Überzeugung der neuern Forscher enthalten auch dessen historische Bücher mehr Sage und Dichtung als wirkliche Geschichte, und die Hofhistoriographen und die höchst patriotischen Propheten, die diese Bücher geschrieben haben, hatten sicherlich nicht die Absicht, ihre Könige und ihre Vorfahren schlecht zu machen, sondern wollten sie vielmehr verherrlichen. Wenn sie uns nun weder so liebenswürdige und achtungswerte Charaktere zeigen, wie Homer, noch ein so reines, würdiges und schönes Familienleben, dafür aber viel scheußliche Greuelthaten, so kann der Unterschied doch nur daher kommen, daß beide ganz verschiedene Vorbilder vor Augen hatten.\*)

In einem waren Hellenen und Juden einander ziemlich gleich, in der Vorstellung vom Tode und vom

\*) Man sage nicht: Die Verfasser der alttestamentlichen Bücher erzählten zwar wahrheitsgetreu das Urge, das vorgefallen ist, aber sie stellen es als verwerflich dar. Sie thun das durchaus nicht mit allem, was wir Heutigen verwerflich finden. Am nur ihre Auffassung der Sexualmoral zu erwähnen, so wird in den ältern Büchern die Polygamie mit keinem Worte gemißbilligt, der außereheliche Geschlechtsverkehr nur in Fällen, wo er eine Gefahr für die Religion bedeutete, und erst in den jüngsten Büchern, die unter dem Einflusse des Hellenismus entstanden sind, wird die Enehe empfohlen. Nach meiner Erinnerung hat Emanuel Herrmann darauf aufmerksam gemacht, eine wie viel reinere Luft in den homerischen Gedichten weht, als in der durchschnittlichen mittelalterlichen Litteratur. Ich kann aber jetzt die Stelle nicht mehr finden und schreibe zum Ersatz dafür den Schluß seiner Studie: Im Kulturkreise der Odyssee (in dem Buche: Sein und Werden) ab. Nachdem er die gewaltige Erweiterung des Kulturkreises seit Homer beschrieben hat, fährt er fort: „Was aber die geistige Kultur anbetrifft, so erscheint die ganze Erde für das homerische Kulturwerk kaum groß genug. Niemals wird seine bildende, umgestaltende Macht auf die in jedem Individuum neu auflebende odysseische Zeit im Sinne und Herzen unsrer Jugend bis in alle künftigen Jahrtausende ein Ende nehmen. Durch diesen Kulturkreis muß eben jeder Geist geschritten sein, bevor er auf Bildung, auf Kultur überhaupt Anspruch machen darf.“

Jenseits. Je schöner das Leben, desto schrecklicher erschien ihnen der Tod, da sie nach ihm nichts angenehmes zu erwarten hatten. Verließ das Leben glücklich und dauerte es lange, so war man ja trotzdem mit seinem Schicksal zufrieden und wünschte sich nur einen leichten Tod vom sanften Geschoß des Apoll oder seiner Schwester. Wer aber, wie Achill, wußte, daß er, ohne zum rechten Lebensgenuß gelangt zu sein, jung sterben müsse, dem fraß grimmer Unmut das Herz. Daß die Seelen durch den Tod nicht vernichtet würden, davon überzeugte ihr Erscheinen im Traume. So giebt es denn wirklich ein Bild der Seele im Hades, ruft Achill, denn mir ist diese Nacht die des Patroklos erschienen! Die Seelen führen ein bewußtloses Schattendasein, können aber durch den Genuß von Opferblut zu vorübergehendem Bewußtsein erweckt werden und bejammern dann ihren elenden Zustand und den Verlust ihres Erdenglücks. Achill möchte lieber auf Erden Tagelöhner als Beherrscher des ganzen Totenreichs sein. Dieses wird bald in der Unterwelt gedacht, bald oberhalb der Erde auf deren Nachtseite. Die wahrscheinlich später eingeschobne Erzählung vom Abstieg der Freier in den Hades zeigt uns die Seelen der Helden sich auf der Asphodeluswiese unterhaltend, also nicht bewußtlos. Diese Erzählung und die dem Menelaus gewordne Offenbarung, daß er als Gemahl des Götterkindeß Helena nicht sterben, sondern im hohen Alter ans Ende der Erde entrückt werden soll, ins Elysium, wo den Menschen ein leichtes und angenehmes Leben beschieden ist, enthalten den Keim der spätern Vorstellung vom Elysium und von den Inseln der Seligen. Positiver Bein sind die Verstorbnen, auch die Sünder und Verbrecher, nicht unterworfen, ausgenommen einige wenige große Frevler; an orientalischen Geschmack erinnert nur die Strafe des einen Tithos,

dem Geier die Leber fressen; die Senkerphantasie, die in Dantes Hölle ihre Orgien feiert, hat erst sehr lange nach Homer in Europa ihren Einzug gehalten.

Burdhardt nennt Sokrates einen heitern Pessimisten, das ist auch schon Homer und sind die homerischen Menschen; man darf diesen heitern und fröhlichen Pessimismus als die Grundstimmung des griechischen Gemüths bezeichnen. Der Hellene ist ein scharfer Beobachter und ein tiefer Denker. Er gewahrt die Kürze des Menschenlebens, die Eitelkeit alles menschlichen Strebens, sieht, daß die Geschlechter der Menschen den vom Winde verwehten Blättern des Waldes gleichen, daß sehr viele, wo nicht die meisten Menschen mehr Leiden, Sorgen und Unglück als Glück erfahren, daß das Unglück nicht einmal immer verdiente Strafe ist, daß dem Feigen und Faulen mitunter derselbe Lohn und dieselbe Ehre zuteil wird wie dem Wackern, der sich rechtschaffen müht, daß Zeus die Pfeile der Feigen so gut zum gewünschten Ziele lenkt wie die der Tapfern, daß also die Bilanz des Lebens gleich Null oder ein wenig darunter zu sein scheint. Aber durch das traurige Ergebnis der Rechnung, die sein Verstand anstellt, läßt er sich keinen Augenblick weder die Freude trüben, die er zu genießen Gelegenheit hat, noch von der Arbeit oder der That abhalten, die ihm obliegen; der Pessimismus bleibt auf das Raisonnement beschränkt und bricht weder seinen Willen, noch verdüstert er sein Gemüt.



## Die nachhomerische Religion

Die homerischen Gedichte sind wegen ihres geringen Umfangs ein leicht zu bewältigender Stoff; man bedarf keiner Gelehrsamkeit dazu, zu ermitteln, welchen Aufschluß sie über die Kulturzustände und Gedankenreife der Heroenzeit gewähren, ich habe deshalb Nägelsbachs Homerische Theologie ungelesen gelassen, obwohl mir das gleich zu nennende andre Werk dieses Gelehrten durch wertvolle Fingerzeige genutzt hat. Aber wenn man ein richtiges und zuverlässiges Urteil über die nachhomerische Religion der Griechen gewinnen will, muß man die ganze griechische Litteratur beherrschen. Da ich das nicht erreichen kann, mußte ich zu den Werken von Fachgelehrten meine Zuflucht nehmen und habe Jakob Burckhardts Griechische Kulturgeschichte und Nägelsbachs Nachhomerische Theologie gelesen. Beide haben meine aus einer kleinen Auswahl von Werken der Alten gewonnene Ansicht zwar in untergeordneten Einzelheiten berichtigt, im großen und ganzen aber bestätigt und durch reichliche Ergänzung ihrer mangelhaften Grundlagen befestigt; namentlich der ungeheuern Fülle von Belegstellen, die Nägelsbach gesammelt hat, habe ich dies zu verdanken.

Homer offenbart sein Dichtergenie u. a. auch darin, daß er unter den Volksgöttern eine Auswahl

getroffen hat, sodaß der Leser nicht durch eine übermäßige Menge von Namen und Gestalten verwirrt wird, sondern es nur mit einer ziemlich übersichtlichen Gesellschaft zu thun hat. Denn die unzähligen Namen, die uns in der Theogonie begegnen, hat Hesiod gewiß nicht erfunden; wenn auch er als Götterschöpfer genannt wird, so bezieht sich das doch wohl nur auf die genealogische Anordnung der dem Volke längst vertrauten Gestalten. Auf eigne Faust wird er höchstens eine Anzahl von Abstrakten, von Thätigkeits- und Leidensbegriffen wie Hunger, Schwermut, Schlacht, Gefecht und Eid zu Göttern gemacht haben. Daß die Zeugungen, Kämpfe und Unthaten der alten Götter Personifikationen von Naturvorgängen sind, sieht man bei einzelnen ganz deutlich, so wenn die in Hesiods Weltkreise berühmtesten Ströme als Kinder des Okeanos aufgezählt werden. Die Entthronung der alten Götter durch die Olympier ist bald als Sinnbild der Vändigung wilder Naturkräfte durch den Menschen und der Aufrichtung einer gesetzlichen Ordnung, bald als Erinnerung daran aufgefaßt worden, daß der Kult älterer, wüster, orientalischer Gottheiten durch den der griechischen verdrängt worden sei. Nägelsbach verwirft beide Erklärungen; die erste, weil zum ältern, titanischen Göttergeschlecht auch Themis und Prometheus gehören, das Recht und die aus der Vernunft hervorgehende menschliche Kultur; die zweite, weil schlechterdings kein Beweis dafür erbracht werden kann, daß die Griechen in der pelasgischen Zeit andre, orientalische Götter verehrt hätten, obwohl nicht bloß in jener alten, sondern auch in späterer Zeit manches Orientalische und Ägyptische, wie die Kuhgestalt der Io, die Zwölfzahl der Thaten des Herakles, der Orgiasmus der Dionysosfeste in die Mythologie und den Kultus der Griechen eingedrungen ist. Vielmehr deutet, wie schon bemerkt worden ist, so manches an, daß Zeus, der

indische Himmelsgott Dyaus, nicht bloß der erste, sondern ursprünglich der einzige Gott der griechischen Arier gewesen ist, so der uralte dodonäische Spruch: Zeus war, Zeus ist, Zeus wird sein. Die Titanengeschichten, meint Nägelsbach, seien ein Produkt der Grübeleien. Weil die Götter nicht ewig, sondern entstanden und dabei als menschenähnliche Personen gedacht wurden, mußte man zu ihnen Eltern, Großeltern, Stammbäume hinzudenken und einen Grund ersinnen, warum die alten Götter, die doch nicht gestorben waren, nicht mehr regierten. Die Naturmythen, die zeigen, wie die Elemente auseinander hervorgehn und einander verschlingen, boten den Stoff dar für die Genealogien. (Dümmeler neigt der Ansicht zu, daß die Titanen „verdunkelte Göttergestalten“ seien [II, 282], fügt aber bei: „Unaufgeklärt bleibt, von wem diese Götter einst verehrt worden sind.“ Er erinnert außerdem daran, daß viele Mythen erfunden worden sind, um Kultgebräuche zu erklären, wie ja zu allen Zeiten Sagen gedichtet werden, um Volksgebräuche, Orts- und Personennamen, die Beschaffenheit alter Bauwerke, ausgegrabne Altertümer und Naturspiele zu erklären.)

Abgesehen von der bedenklichen Bereicherung des Göttergeschlechts durch immer neue Gestalten erfuhr die Vorstellung von der Gottheit nach Homer keine wesentliche Veränderung mehr. Die Menschenähnlichkeit der Götter wurde so stark betont, daß Heraklit die Menschen sterbliche Götter und die Götter unsterbliche Menschen nennen durfte. Außerordentlich befestigt wurde der Glaube an die menschenähnliche konkrete Individualität der Götter durch die Plastik. Diese gewaltige und unvergleichliche Leistung des griechischen Geistes brachte auf dem Gebiete der Religion ganz entgegengesetzte Wirkungen hervor. Einerseits wurde durch die Schönheit der Götterbilder die

Gottesidee veredelt, alles Häßliche, Gemeine, Rohe, Wüßthantastische und Teufliche, das die orientalischen Fragen darbieten, davon ausgeschieden. Nur das Edelste und das Höchste, was der Mensch zu denken vermag, wurde im Götterbilde verkörpert. Von der ursprünglichen Vorstellung, wonach die Götter nichts andres waren als die Elemente, die großen Naturkörper und Naturerscheinungen, blieb gar nichts mehr übrig, seitdem die Bildhauer das Werk des Homer, der die Götter mit Worten gemalt hatte, vollendeten. Aber diese ästhetische, geistige und moralische Erhöhung der Gottheit war doch zugleich eine Erniedrigung. Die vollständige Durchführung der Vermenschlichung bedeutete eine Beschränkung. Wie konnte man sich die in Menschenleibern eingeschlossene göttliche Kraft als Herrn der Natur denken? Jeder von diesen Göttern war höchstens ein König, der in einem begrenzten Bezirk herrschte und nur in solcher Begrenzung Macht übte. Und da das Volk, wie immer und überall, das Bild für das Wesen zu halten geneigt war, verfiel es in den plumpen Aberglauben der Bilderanbetung, der es zum Gespött der jüdischen Monotheisten machte. Auch die Gebildeteren, die nicht geradezu das Bild für den Gott hielten, glaubten doch, daß dieser in dem Tempel, wo sein Bild stand, irgendwie anwesend sei, und daß er bei der Entfernung des Bildes den Ort verlasse. Ja, es kam vor, daß man einen Gott, dem man nicht recht traute, durch Anfettung seines Bildes an den Ort zu fesseln versuchte. Und wenn dann das angerufne Bild in Rötten nicht half, so bekannten die weniger Frommen offenherzig, sie hätten es satt, taube Bildsäulen anzuflehn oder unsichtbare Götter, die weiß Gott wo wären; sie wollten sich fortan lieber an mächtige Menschen wenden, die sichtbar, gegenwärtig und nicht aus Holz oder Stein wären, sondern Ohren hätten, zu hören. Mit solchen Worten hat sich ein

Schmeichler, dessen Name unbekannt ist, an Demetrius Poliorketes gewandt. Namentlich aber dem philosophischen Streben nach Vereinheitlichung der Gottheit hatte die Plastik ein unübersteigliches Hindernis geschaffen. „Als in den herrlichen Werken der bildenden Kunst die Gottheiten jede nach ihrer besondern Weise dem Auge sich gleichsam leibhaftig darstellten, wurde der Polytheismus durch die tägliche Anschauung in den Gemütern mit Macht befestigt.“ (N.) Burckhardt hält doch dafür, daß die Vorteile, die die Plastik der Religion gebracht habe, überwogen hätten. Gerade sie mache es offenbar, daß die griechische Religion noch eine andre Quelle gehabt habe als die Furcht vor den Naturgewalten: die Liebe zum Schönen, Vollkommenen und die Sehnsucht danach. „Sodann ist nicht zu bezweifeln, daß die Nation diese hohe Kunst als einen Besitz betrachtet haben wird wie ihren Kultus, daß ferner die Kunde von der gewaltigen Überlegenheit der griechischen Götterbilder über die aller Völker ringsum weit verbreitet gewesen sein muß, und daß auch hierin das Hochgefühl des Hellenen gegenüber von allen Barbaren und Halbbarbaren seine reichliche Nahrung fand. . . . Dieses schöne Göttervolk stand in Tempeln und heiligen Bezirken, auf den Gassen und Plätzen der Städte und auch draußen im Freien bis in die Waldeinsamkeit hinein. Von ihrer Empfindung diesem allen gegenüber haben die Griechen keine Worte gemacht, und inwieweit das Kultbild eines Tempels die Gottheit selbst sei, hat etwa einmal ein Zweifler, aber nie das Volk selbst erörtert. Dem Mythus mit Erklärungen zusehen konnte jeder Sophist; das Volk aber wird wenigstens geahnt haben, daß diese Bildwelt seine eigne Geschichte in größerem Sinn enthalte. Noch in einer weitem Beziehung blieben Religion und Kunst bei den Griechen lange verbündet. Das Weihgeschenk an ein Heiligtum hatte sich bei den

Griechen vom materiellen Werte befreit; an die Stelle der Goldschätze gallischer Tempel, der Goldbarren des Lyderkönigs war hier mehr und mehr das Kunstwerk getreten. Und nun vergegenwärtige man sich neben der künstlerischen die religiöse Wirkung jener unermesslichen Menge der Anatheme, von der bescheidenen Ervototafel in einem kleinen Tempel, einer Heroenkapelle bis zu den oft gewaltigen Gruppen mythologischen, allegorischen, historisch-politischen Inhalts, welche den heiligen Bezirk von Olympia und die Terrassen von Delphi füllten! Aus diesen Weihgeschenken sprach vor allem nicht mehr die Angst, welche die Gottheit durch Stoffwert gewinnen will, denn hiervon hatte eine hohe Kunst die Gemüter losgesprochen."

Das Gepräge der Schönheit, die in der Darstellung der Gottheit völlig gesiegt und alles Unwürdige ausgeschlossen hatte (wenn die Gottheit nicht in edler Menschengestalt dargestellt werden soll, dann darf sie gar nicht dargestellt werden, sagt Novalis), wurde nun dem gesamten Kultus aufgedrückt. Die Opferhandlung, auf die sich bei Homer der Kultus beschränkt, und die an sich doch bloß eine Schlachtung war, wurde mehr und mehr von ihrer künstlerisch gestalteten Umrahmung verdeckt. Jeder Ort hatte seinen Tempel oder auch viele Tempel, der Tempel war das Haus des Götterbildes, und die täglich geübte Kulthandlung bestand im Gebet vor dem Götterbilde. Das gesprochne, dann das gesungne Wort, endlich die dramatische Handlung samt Festaufzügen, Tänzen und Pantomimen machten den feierlichen Gottesdienst aus. Dieser Kultus, schreibt Burckhardt, „war vor allem kurzweilig, wie es schon der Mythos war. Das Volk und die Jugend waren hier voran, und von Kindheit an und auch bei den Ärmsten war der Götterdienst das schönste, was es gab.“ Wie die Alten darüber dachten, mögen zwei Aussprüche aus den Zeiten bekräften, wo der Götter-

glaube schon verfiel, während der Götterdienst fortfuhr zu blühen. Strabo schreibt 10, 3: „Gemein haben dies die Griechen mit den Barbaren, daß sie während der Festruhe heilige Handlungen vornehmen, und zwar theils mit Enthusiasmus (oder Orgiasmus), theils ohne solchen, theils mit, theils ohne Musik, bald geheimnißvoll, bald öffentlich. Zu allem diesem leitet die Natur selbst an. Denn die Ruhe zieht den Sinn von den menschlichen Geschäften ab und erhebt ihn zum Göttlichen. Die Begeisterung nähert ihn dem Zustande des Sehers. Die mystische Heimlichkeit aber macht die Gottheit ehrwürdig, indem sie lehrt, daß sich das Wesen Gottes der Wahrnehmung entzieht. Die Musik endlich bringt uns durch den Genuß, den alles Schöne gewährt, der Gottheit näher. Denn es ist wohl schön gesagt, die Menschen ahmten die Gottheit dann am vollkommensten nach, wenn sie Wohlthaten erwiesen; richtiger aber ist es, daß sie am gottähnlichsten sind, wenn sie glücklich sind, und das ist der Fall, wenn sie Feste feiern, musizieren und philosophieren.“ Und Plutarch de superstitione schreibt: „Ergößender ist kein Aufenthalt als der in den Heiligtümern, keine Zeit als die der Götterfeste; nichts, was man sonst hören oder sehen kann, erfreut so wie das, was wir von Göttersachen hören oder selber vollziehen mit Jubel, Tanz, Opfern und Weihen. Da, wo die Seele die Gottheit besonders nahe glaubt, da am ehesten löst sie sich von Trauer, Furcht und Gram und überläßt sich willig der Freude bis zu Trunkenheit, Scherz und Gelächter. Bei Opfern und Aufzügen werden von Fröhlichkeit und Wonne erhoben der Greis und die Greisin, die Mühlsklavin, der Arme, der Hausflave und der Ackerknecht, und Opfermahle sind wonniger als Königsmahle.“ Schon die Prozession, mit der jedes Fest begann, meint Burckhardt, möge ein beneidenswerter Anblick gewesen sein. Hier haben wir

den Schlüssel zur Unverwüstlichkeit des griechischen Heidentums und des — Katholizismus! Der Kultus durchdrang eben das ganze Leben der Griechen in dem Maße, daß Nägelsbach sagen darf, profane Ergötzlichkeiten habe es überhaupt nicht gegeben. Jede Mahlzeit wurde, wie auch jede Schlacht, durch Libationen und den Pöan zu einem Gottesdienste geweiht, jeder Tag wurde mit Gebet begonnen und geschlossen, keinem Familien- und Gemeindefest fehlte die gottesdienstliche Weihe; daß die Theateraufführungen Kulte-handlungen waren, ist allgemein bekannt. Die Griechen waren also wirklich das frömmste aller Völker, wie übrigens schon jeder Schüler zu erkennen vermag, wenn er die Anabasis liest. Und wie mit dem stolzen hellenischen Nationalbewußtsein, so verschmolz der Kultus auch noch mit dem Lokalpatriotismus. Die besondern Mythen, Heiligtümer und Kulte jeder Stadt wurden nach Burckhardt von ihren Bürgern als ein Reichthum geschätzt (wie in gut katholischen Ortschaften die schönen Kirchen, die Schutzpatrone und Patronatsfeste), und diesem Gefühl gegenüber machten sich alle Aufklärer und Gottesleugner nur lächerlich. Auf die Frage: Was hatten die Griechen an ihren Göttern? antwortet Burckhardt: „Unausprechlich vieles, indem sie aus der Anschauung des gesamten Volks hervorgegangen und dann von dessen höchsten Kräften menschlich ausgebildet und zum verklärten Spiegel der Nation gestaltet worden war; aber nur sehr mäßiges, sobald es sich um moralische Vorbildlichkeit und um Trost handelte.“ Daß die Griechen keine Priesterkaste hatten, die ihre Mythologie hätte in ein System bringen und in kanonischen Schriften niederlegen können, auch keine von Priestern erteilte Belehrung beim Gottesdienste, das hatte ebenso wie die Götterbildnerei seine guten und seine schlimmen Folgen. Der Mangel an erbauender Belehrung beim Gottesdienste drückte diesen

zu einem bloßen, gewiß vielfach recht rohen Volksvergnügen herab, bei dem für die Erhebung, Läuterung und Besserung der Seele meistens gar nichts oder weniger als nichts herauskommen mochte. Andererseits darf der Vorteil nicht unterschätzt werden, daß kein unfehlbares Lehramt den Fortschritt der Philosophie hemmte, und daß, als die griechische Religion ihre Aufgabe erfüllt hatte und dem Christentum weichen mußte, der überlebten Religion nicht außer der Anhänglichkeit des Volks an seinen Kult auch noch ein orthodoxer Glaube als Stütze diente.

Wie jede Stadt, so hatte auch jedes Haus seine besondern Götter und Gottesdienste. Plato wollte diese Hausgottesdienste als Brutstätten des Aberglaubens unterdrückt wissen. Wenn nun Burckhardt, der überhaupt von der Polis viel Schlimmes zu sagen weiß, das für Wahnsinn erklärt, weil der Herd mit den Götterbildern die einzige Zuflucht gewesen sei für Leute, die einmal der furchtbaren Polis entinnen wollten — hier wenigstens habe sie nicht eingreifen können —, so scheint er mir ebenso wie die meisten Staatsweisen durch das doppelstimmige Wort Staat irre geführt worden zu sein, das sowohl für den antiken Stadtstaat wie für den modernen Großstaat genommen wird. Trotzdem daß die griechische Polis ihre Bürger weit mehr in Anspruch nahm als der moderne Großstaat seine Unterthanen, bin ich überzeugt, daß diese Bürger die Lasten, Opfer und Beschränkungen, die ihnen ihre Polis auferlegte, nicht als Druck empfunden haben; aus dem einfachen Grunde, weil sie selbst die Polis waren und alle Zwangsmaßregeln, denen sie unterlagen, von ihnen selbst ausgingen. Selbstbeherrschung empfindet der, der sie übt, nicht als Druck. Die geringe Anzahl der Staatsgenossen, die Gleichartigkeit ihrer Bildung, ihrer religiösen, politischen und moralischen Anschauungen und ihres nationalen

§entisch, Sellenentum und Christentum

Empfindens und die thatsächliche Gleichberechtigung aller schlossen die Möglichkeit aus, daß Gesetze hätten zustande kommen können, die von allen Bürgern oder von der Mehrzahl als Zwang empfunden worden wären, und vor denen sich manchmal in das unantastbare Heiligtum des Hauses zu flüchten sie das Bedürfnis gefühlt hätten. Vielmehr waren sie nirgends lieber als in der Öffentlichkeit und betrachteten, wie Nögelsbach mit vielen Aussprüchen belegt, die Polis als ihre größte Wohlthäterin, der sie Schutz, Familie, gute Erziehung, ihren ganzen Schatz an geistigen und sittlichen Gütern und vor allem auch das so höchst erfreuliche Religionswesen, die Feste und Götterkulte verdankten. An innern Unruhen, die bald durch die Vermögensunterschiede, bald von einzelnen Ehrgeizigen hervorgerufen wurden, fehlte es ja nie und nirgends, aber wenn die eine Partei von der andern unterdrückt wurde, so war eben die feindliche Partei die Unterdrückerin, nicht die Polis; der Zwang wurde dann von Personen gegen Personen geübt, nicht aber kam es vor, daß der Staat seinen Mitgliedern Dinge zugemutet hätte, die gegen das religiöse Empfinden oder gegen die Lebensgewohnheiten einer Minderheit gegangen wären; in beidem waren ja alle jederzeit einig. Im modernen Großstaat dagegen mit seinen religiösen, nationalen, Sprach- und Bildungsgegensätzen, seinen einander tausendfach widersprechenden Standes-, Wirtschafts- und Lokalinteressen ist eine Regierung, die nicht in jedem Augenblicke die Mehrheit ihrer Unterthanen vor den Kopf stieße, nicht täglich die Interessen und die Empfindlichkeiten von Millionen verletzte und in ihre Lebensgewohnheiten eingriffe, nicht die Wünsche von Hunderttausenden kreuzte, gar nicht denkbar. Hier wird also der Staat von der großen Mehrzahl immer als eine fremde Macht, als ein Zwingherr angesehen, den man, gelinde gesagt, nicht liebt, und den sich der

gutgesinnte Bürger nur eben als das kleinere Übel — das größere ist die Anarchie — gefallen läßt. Unter diesen Umständen kann es vorkommen — und es kommt wirklich hie und da vor —, daß sich ein Teil des Volks, der sich zurückgesetzt und gedrückt fühlt, vorm Staat in die Kirche rettet, die ihm den mangelnden gemüthlichen Herd ersetzt, und daß er, nur weil er die Kirche hat, den Staat ertragen zu können vermeint, daß er aber, wenn ihm die Kirche geraubt wird, den Staat nicht mehr gutwillig erträgt, sondern sein erklärter Feind wird, nicht Feind der Gegenpartei im Staate, sondern des Staats selbst. Die Geschichte sagt uns zwar, daß die jeweilig ungünstiger Gestellten in den Zeiten des Feudalismus und der Kleinstaaterei weit Schlimmeres zu erdulden hatten als heute, aber nicht die Geschichte bestimmt das Empfinden der Masse, sondern die Erfahrung der Gegenwart. Und so trifft denn die Kritik, die Burckhardt am alten Plato geübt hat, weit weniger diesen als eine Reihe moderner Staatsmänner und Staatsbeamten.

Wenn schon die Menschen der heroischen Zeit über das Wesen der Gottheit und die Widersprüche in den Vorstellungen von Gott nachgedacht haben, so versteht es sich von selbst, daß diese Denkarbeit in den nachfolgenden rationalistischen und philosophischen Zeiten methodisch betrieben wurde. Zu einem festen und sichern Ergebnisse gelangte sie nicht, am wenigsten zu einem solchen, das die Philosophen und das Volk gleicherweise befriedigt hätte. Je klarer den Philosophen die Einheit der Welt und des in ihr waltenden Geistes wurde, desto fester klammerte sich dieses an seine Göttergestalten und schleppte zuletzt auch noch Barbarengötter herbei. Einer Ausgestaltung der Lehre von der Weltregierung fehlte die Grundlage des Glaubens an die Welterschöpfung, und was die Vorstellung von den sittlichen Eigenschaften der Gott-

heit betrifft, so fand man sich über die zahllosen irdischen Vorkommnisse, die der Gerechtigkeit Gottes zu widersprechen scheinen, nicht hinweg. So sind denn die Schriften der Alten erfüllt von Klagen über das Unglück der Guten, das so Manchem Zweifel einflöße an der Gerechtigkeit der Gottheit. Davon, daß jedes Verbrechen Strafe nach sich ziehe, ist man im allgemeinen fest überzeugt. Solon meint, Zeus mache es nicht so wie der Mensch, der sofort dreinfahre, wenn einer seiner Untergebenen etwas Unrechtes thue, aber verborgen bleibe ihm keiner, der aus Übermut freble, und er bringe den Frevel ans Licht; nur büße der eine früher, der andre später, „ja wenn sie selbst auch flohen, und nimmer sie mehr faßte der Götter Urteil, kommt es doch endlich einmal, und schuldlos büßen die Unthat eigne Kinder noch ab, oder das nächste Geschlecht“; eine Ansicht, die viel erörtert wurde. Oft wird die Überzeugung ausgesprochen, daß die Gottheit einen innerlichen Haß gegen das Böse hege, nicht etwa bloß über die Verletzung einer äußerlichen Sagung zürne. Weil sie selbst die Gerechtigkeit liebt, weil Themis dem Zeus innig verbunden ist, darum hat sie die Gerechtigkeit auch als das Gesetz aufgestellt, wonach die Menschen ihr Leben zu regeln haben. Hesiod rät seinem ungerechten Bruder: „Du, o Perses, vernimm mit wohlauferndem Herzen: nur der Gerechtigkeit folg, und gänzlich vergiß der Gewaltthat! Solch ein Gesetz ward den Menschen von Zeus Kronion geordnet. Fische der Flut, Raubtier' und krallichte Vögel des Himmels hieß er fressen einander, dieweil sie des Rechts ermangeln; aber den Menschen verlieh er Gerechtigkeit, welche der Güter edelstes ist.“ Dem neunzehnten christlichen Jahrhundert blieb es vorbehalten, als neueste und höchste Offenbarung der Wissenschaft die Lehre zu vernehmen, daß das den Raubtieren gegebne Gesetz auch für die Menschenwelt

gelte, und seine getreue Beobachtung die eigentliche Moral sei.

Alle guten Gaben ohne Ausnahme, die geistigen wie die leiblichen, die den Staaten und die den Einzelnen zu teil werden, stammen von den Göttern, und das Glück, das Athen eine Zeit lang genoß, wurde für eine Belohnung seiner Frömmigkeit angesehen. Außergewöhnliche Gutthaten werden wohl auch durch ein Wunder belohnt. Der Redner Lykurg erzählt, bei einem Ausbruch des Ätnas habe ein Sohn seinen alten Vater auf dem Rücken fortgetragen und sei, durch die Last am schnellen Laufen gehindert, von der Lava ereilt worden. Da habe es sich gezeigt, wie gnädig die Gottheit den Guten gesinnt sei: der Feuerstrom habe sie in einem Kreise umflossen, und gerade diese beiden allein seien gerettet worden.

Immerhin bleibt nach der Erfahrung die betrübende Thatsache bestehen, daß zwar dem Frevler die Strafe, nicht aber dem Guten die Belohnung sicher ist. Das führt zur Ausbildung der bekannten Lehre vom Götterneide. Daß die Gottheit verbrecherische Hybris nicht duldet, das muß jeder in der Ordnung finden, und dem Wort im Magnifikat der Jungfrau Maria: Er stürzt die Gewaltigen vom Thron und erhöht die Niedrigen, begegnet man öfter bei den Alten. Aber daß auch solche Glückliche und Angesehene, die nichts verbrochen haben, ins Unglück stürzen, das erforderte eine besondere Erklärung. Man dachte sich die Sache so, daß die Götter allein das Recht hätten, erhaben und ununterbrochen glücklich zu sein, und daß der Mensch, der auf eine ähnliche Stellung und auf ungetrübtes Glück Anspruch mache, in ihr Privilegium eingreife und die den Menschen durch die Weltordnung gesetzte Grenze überschreite. Die Götter üben also gewissermaßen Polizei in der Welt und versehen jedem etwas, der die von ihnen

gezogene Linie überschreitet; doch beschränken sie sich nicht darauf, sondern führen positive Pläne durch. Xenophon ist der Ansicht, daß ein göttlicher Rathschluß den Athenern die Seeherrschaft, den Lacedämoniern die Beherrschung des Festlands zugeteilt habe; und wenn Artabanus, der anfänglich dem Xerxes von dem Zuge gegen Griechenland abgeraten hat, durch einen schrecklichen Traum befehrt dazu rät, weil die Götter den Untergang der Hellenen beschlossen und den Xerxes zum Werkzeug erkoren hätten, so will Herodot mit dieser Erzählung ohne Zweifel lehren, daß allerdings die Götter den Xerxes zur Ausführung eines großen Planes erkoren hätten, dessen Endziel freilich nicht die Vernichtung, sondern die Erhöhung der Hellenen gewesen sei. Was immer die Menschen Gutes und Großes zustande bringen, das vollführen sie entweder als Werkzeuge der Götter in deren Auftrage oder wenigstens nicht ohne ihre Hilfe. Wenn also Herodot die Athener als die Retter Griechenlands preist, da sie den König zurückgetrieben hätten, so unterläßt er nicht, hinzuzufügen: nächst Gott (*μετά γε θεός*). Hier und da findet sich auch die Ansicht, wenn Dinge geschähen, die der Gerechtigkeit widersprechen, so läge das daran, daß sich die Götter um die Handelnden und Leidenden nicht gekümmert hätten. Die Durchführung der Idee einer göttlichen Weltregierung, zu der so viele schöne Anläufe genommen wurden, scheiterte eben an der ungenügenden Macht von Wesen, die nicht als Schöpfer der Welt, sondern als gleich den Menschen aus dem Urstoff entstanden gedacht wurden.

Immer aber wird daran festgehalten, daß doch ihre Macht sehr groß und ihr Walten mit der Weltordnung, deren Ursprung in Dunkel gehüllt bleibt, auf das innigste versflochten sei. Darum wird der Atheos, der die Gebote der Götter nicht achtet, ihren Dienst

vernachlässigt oder gar in Titanenübermut die göttliche Weltordnung zu durchbrechen versucht, nicht bloß für einen Verbrecher, sondern für einen Narren angesehen. Das Gegenteil solcher Narrheit sind die Tugenden, deren sich der Durchschnitt der Griechen auf den Rat ihrer Weisen besleißigte: Frömmigkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit. Die griechische Frömmigkeit bestand in der gewissenhaften Verrichtung der vorgeschriebnen oder herkömmlichen Opfer und Gebete, in der Teilnahme an den Festversammlungen, in der fleißigen Erforschung des Götterwillens durch die mancherlei Praktiken der Mantik und namentlich durch Befragung der Orakel. Menschenopfer waren in Zeiten großer Gefahr oder Bedrängnis nicht selten, doch scheint die Schlachtung eigener Kinder seit dem mythischen Opfer in Uulis nicht mehr vorgekommen zu sein, und wie dort war man froh, wenn sich die Gottheit mit einem stellvertretenden Opfertier begnügte. Man schlachtete nicht zum Vergnügen, aus Grausamkeit Menschen, sondern weil man wie Abraham einem ausgesprochenen Götterwillen gehorchen zu müssen glaubte. Auch bei Städtegründungen forderte der Aberglaube manchmal, daß geopfert Menschen unter der Mauer begraben würden. Die hellenische Eusebie war also an sich Werkheiligkeit, aber sie blieb keineswegs ohne Beziehung auf Gemütsstimmung und Sittlichkeit. Man begreift nicht, wie Döllinger behaupten konnte, die Griechen hätten von einem sittlich Bösen im Unterschied vom physischen Übel und von Sünde in unserm Sinne nichts gewußt und im Gebet nur materielle Güter begehrt, wenn man bei Nägelsbach die Wolke von Zeugnissen für das Gegenteil findet. Zum Opfern werden reine Hände und ein reines Herz gefordert. Nicht darf der Gottheit etwas dargebracht werden, woran Sünde klebt, z. B. ungerichter Erwerb. Damit nicht ein unheiliges Wort

den Lippen entfahre, ist strengstes Schweigen vorgeschrieben; Verbrecher wie Mörder und Ehebrecherinnen, Menschen von anrüchigem Lebenswandel wie die Hetären bleiben von der heiligen Handlung ausgeschlossen. Des Xenophon Schrift Hipparchikus beginnt mit den Worten: „Beim Opfer muß man die Götter zuvörderst bitten, sie möchten verleihen, daß man denke, rede und thue, wodurch man ihnen angenehm, sich selbst, den Freunden und der Stadt lieb und nützlich wird.“ Pindar, der hochangesehene, schließt einen seiner Siegerpreise mit der Bitte um *aidō*, ein Wort, das heilige Scheu, den Inbegriff aller Tugenden bezeichnete, und für Hieron bittet er, Zeus möge ihm verleihn, immer den Pfad des Rechts mit geradem Blick zu erspähn. Das Bewußtsein der Sündhaftigkeit aber bewegte die Griechen tief und lebhaft; sogar wenn sie ihre Sünde auf Bethörung durch eine Gottheit zurückführten, lehnten sie die Verantwortung dafür nicht ab, ja sie erklärten wohl die Bethörung selbst schon als eine gerechte Strafe für ein früheres Vergehen, die den Sünder entweder durch neue Verschuldung zur Selbsterkenntnis und Besserung führen oder einem gerechten Strafgericht überliefern sollte. (Das schreckliche neunte Kapitel des Römerbriefes von der Verwerfung Esaus und der Verstockung Pharaos widerstrebt unserm sittlichen Empfinden stärker als alles, was die Griechen über diesen Gegenstand spekuliert haben.) Mit der richtigen Stellung zur Gottheit, die durch das Wort Eusebie ausgedrückt wird, ist auch schon die Sophrosyne gegeben, das richtige Verhalten innerhalb der Menschenwelt. Die gewöhnliche Übersetzung, Besonnenheit, drückt nur eine einzelne Aeußerung der Sophrosyne aus. Das Wort kommt von *ōōs* und bedeutet also die Gemütsverfassung des geistig gesunden Menschen. Der geistig gesunde und dabei mit hellem Blick begabte Hellene ist vor allem

kein Thor, der mit dem Kopfe durch die Wand will. Er kennt die Grenzen seines Vermögens und seiner Befugnis und hält sich streng innerhalb deren, weiß auch, daß diese Grenzen je nach Lebensalter und sozialer Stellung wechseln, weshalb sich beim Jüngling die Sophrosyne als Bescheidenheit äußern soll. Diese Sophrosyne schließt also auch die Gerechtigkeit schon ein, mäßigen Lebensgenuß aber nicht aus. Sie versteht eben aus dem schlechten irdischen Leben das Beste zu machen, was sich daraus machen läßt. Dazu gehört wesentlich die Scheu vor aller Hybris, die die Götter herausfordern könnte, und daß man niemals wie der dumme Hund in der Fabel das Fleisch, das man hat, aus dem Maule fallen lasse, um nach einem Scheingebilde zu schnappen. Ist dein Loß erträglich, mahnt Theognis, so rüttle nicht dran, sondern bleibe zufrieden; ist es schlimm, so suche es mit ruhiger Beharrlichkeit zu bessern.

Aber der Grieche, vorzüglich der wegen seiner Milde, Gütigkeit und Barmherzigkeit (*πραότης*) gepriesene und sich selbst beräuchernde Athener, bleibt bei der Gerechtigkeit nicht stehn, sondern rühmt sich seiner Philanthropie, seiner Menschenliebe, im Gegensatz zu den grausamen Barbaren. Er weist darauf hin, daß bei ihm die scheußlichen Strafweisen der Asiaten nicht gebräuchlich sind, daß er jedermann liebevoll und freundlich behandelt und Hilfsbedürftigen gern Hilfe leistet. Den Nebenmenschen nennt er den Nächsten (*ὁ πλησίον*). Alle, die sich nicht selbst helfen können, stehn unter dem Schutze der Götter, und ihnen beizustehn ist eine Pflicht, deren Erfüllung nicht etwa als ein *opus supererogatorium* des Edelmutz angesehen, sondern von der Gerechtigkeit gefordert wird, wie das auch bei den Juden der Fall war; hütet euch, daß ihr eure Gerechtigkeit nicht vor den Menschen übet, sagt Christus und meint damit

das Almofengeben. So erkennt also der Hellene dem Reisenden das Recht auf Gastfreundschaft, dem Armen und dem Greife das Recht auf Gewährung des Unterhalts zu. Von Volksherbergen der Armen spricht schon Hesiod (Werke und Tage B. 493 und 501. Die auch Odyssee 18, 329 erwähnte λέσχη ist nach Dümmler II, 147 ff. das Rat- und Versammlungshaus des Geschlechts oder der Gemeinde gewesen, worin Fremde und Obdachlose nächtigen durften, weshalb es bald, ebenso wie die wärmende Schmiede, zum Sammelplatz der Bettler und Tagediebe wurde). In den Gerichtsreden werden mehrfach Männer erwähnt, die einen großen Teil ihres Vermögens theils auf Leistungen für den Staat (Liturgien), theils auf Privatwohlthätigkeit verwandt haben. Nach Isokrates ist Bettel eine Schande für die Stadt. Man lasse es also, sagt er, jedenfalls stark übertreibend, aber doch wohl ein allgemein anerkanntes Ideal zeichnend, in Athen gar nicht dazu kommen. Es herrsche da zwischen Reichen und Armen die schönste Eintracht. Diese, weit entfernt davon, die Wohlhabenden zu beneiden, seien vielmehr um deren Häuser so besorgt wie um ihre, da sie wüßten, daß jener Wohlfahrt auch ihnen solche verbürge. Die Reichen aber sähen über die Armen nicht hochmütig hinweg, erachteten es vielmehr als eigne Schande, wenn jemand in der Stadt Not leide, und sorgten für die Bedrängten, indem sie ihnen entweder Landgütchen wohlfeil verpachteten oder ihnen in Handel und Gewerbe Verdienst verschafften. So sei der gerechte Besitz gesichert, der Genuß allen gemeinsam gewesen. Merkwürdigerweise behauptet Nägelsbach S. 261, die hellenische Nächstenliebe sei nicht als freie Bethätigung eigner, auch ohne das Gesetz vorhandner Stimmung dem Herzen entstammt, sondern nur aus Achtung vor dem Gesetz geübt worden. Man habe eben jedem Berechtigten:

dem persönlich berechtigten Freunde, Verwandten und Wohlthäter, dem politisch berechtigten Mitbürger, dem göttlich berechtigten Hilfslosen das Seine gegeben. Die Cyropädie allein schon, die ganz und gar vom Geiste der Menschenfreundlichkeit durchweht ist, genügt, davon zu überzeugen, daß die griechische Philanthropie nicht kalte, berechnende Geselzlichkeit war, sondern aus dem Herzen quoll. Diese Philanthropie war Freude am gesunden, schönen und guten Menschen und ein Verhalten, das sich bei solcher Stimmung von selbst ergibt. Daß man den Barbaren für den natürlichen Feind ansah, steht mit dieser Philanthropie nicht in Widerspruch, sondern ist in ihr begründet. Denn da reines und vollkommnes Menschentum nur bei den Hellenen zu finden war, so mußte jeder Freund dieses Menschentums der Feind von Barbaren sein, die Hellas mit dem Untergange bedrohten. Begründet dagegen ist Nägelbachs Ansicht, daß die Hellenen die Gottesliebe weder im subjektiven noch im objektiven Sinne gekannt haben. In den Göttern wurde zwar Wohlwollen gegen einzelne Lieblinge, aber nicht allgemeine Menschenliebe vorausgesetzt, deshalb liebte man die Gottheit nicht, sondern verehrte und fürchtete sie bloß und leistete ihr Gehorsam. Jedoch ist auch hierin der Abstand des Hellenentums vom Christentum bei weitem nicht so groß, wie ihn die christliche Phraseologie erscheinen läßt. An die Liebe des Gottes zu glauben, den die Orthodoxie lehrt, der die ungeheure Mehrzahl der Menschen zu ewigen Dualen geschaffen hat, ist für Denkende ein Kunststück, das zu allen Zeiten nur wenige fertig gebracht haben, und heutigentags, wo wir die Weltgeschichte und das Universum überschauen, erscheint der Geist, der all dieses Ungeheure und zum Teil Furchtbare gewollt und geschaffen hat, ein so gewaltiger und erhabner, daß sich niemand versucht fühlt, ihn wie

einen guten Freund, einen Bräutigam oder einen lieben Papa zu herzen und zu küssen, eine Thatsache, die auch Hilty öfter hervorhebt. Die konventionellen Gebetbuchphrasen, die von Millionen kindlicher Seelen gedankenlos nachgestammelt werden, entscheiden natürlich die Frage nicht, wo aber wirklich etwas erscheint, was wie warme, leidenschaftliche Gottesliebe aussieht, da lauert gewöhnlich unheimlicher Fanatismus oder gefährliche Schwärmerei im Hintergrunde. Der nüchterne Durchschnittschrift ist zwar überzeugt, daß alle Güter aus Gott stammen, daß also vor allem der Güter größtes, die Liebe, ein Grundbestandteil seines Wesens sein müsse, aber Gott zu lieben vermag er nicht anders, als wie es das Neue Testament an mehreren Stellen lehrt und erlaubt, in seinen irdischen Erscheinungsformen: in den Brüdern, in der menschlichen Person Jesu.

Vollkommen richtig ist es, wenn Burckhardt meint, die Griechen seien in ihrer Blütezeit schlechter gewesen als in der trotz aller Leidenschaft und Gewaltthat so reinen homerischen Welt. „Hier waltet eine noch nicht durch Reflexion zersezte Empfindung, eine noch nicht zerschwakte Sitte, eine Güte und ein Zartgefühl, woneben das ausgebildete Griechentum mit all seiner geistigen Verfeinerung seelisch roh und abgestumpft erscheint.“ Er hätte aber daran denken sollen, daß der Kulturfortschritt mit der Menschenanhäufung zusammen immer und überall einen Doppelprozess unvermeidlich macht, der zwei entgegengesetzte Erscheinungen erzeugt. Einerseits nämlich verfeinert er das Denken und Empfinden sowie die Sitten, andererseits aber macht er die Menschen durch die Erschwerung des Lebens und die Vermehrung der Kollisionsfälle boshafter und ersetzt die offenen und gewaltsamen Rechtsverletzungen durch heimliche Sünden und durch Thaten der Hinterlist. Burckhardt selbst

meint bei einer andern Gelegenheit, der Mensch sei das böseartigste Tier, weil er mehr Hindernisse zu überwinden habe als irgend ein andres. Auch das ist richtig, was er außerdem bemerkt, daß die Hellenen mehr Geschmack am Guten als Kraft dazu gehabt haben. Aber das ist allgemeines Menschenlos, d. h. das Los der gut und edel angelegten Menschen, wie die unzähligen Sprüche von den zwei Seelen und den zwei Willen beweisen. Und der Geschmack darf nicht gering ange schlagen werden, sondern macht gerade das Wesen des Menschen aus. Wer mehr Geschmack am Blutvergießen als an der Philanthropie hat, der wird sich doch wohl in der Regel anders benehmen als der geborne Philanthrop. Wo der Geschmack am Guten vorhanden ist, da wird es, mag das Fleisch auch noch so schwach sein, am Willen und an der That nicht gänzlich fehlen; wo der Geschmack am Guten fehlt, da kann gar kein Wille zum Guten vorhanden sein. Endlich hat Burckhardt auch Recht mit der Bemerkung, die Griechen hätten wie alle entwickelten Völker zweierlei Ethik gehabt, eine von den Bessern wirklich geübte, und eine von den Philosophen in Form von Postulaten aufgestellte. Aber dieses Zurückbleiben der Volksmoral hinter der Idealethik berechtigt noch nicht dazu, Schlüsse aus den Schriften der Dichter und Philosophen auf die Volksmoral für unzulässig zu erklären, wie das einige Rezensenten der „Drei Spaziergänge eines Laien ins klassische Altertum“ mit Berufung auf den heutigen Abstand zwischen Poesie und Leben gethan haben. Heute haben wir in einem ganz andern Sinne zwei Moralen, indem sich Unzählige äußerlich zu einer offiziell geltenden Moral bekennen, die sie vor ihrem Gewissen nicht anerkennen und im geheimen verlachen. Wir haben außerdem nicht eine theoretische Moral, sondern viele solche, während die Griechen nur eine hatten. Wie

ernst es ihnen mit dieser war, obwohl sie im Leben herzlich schlecht befolgt wurde, beweisen folgende zwei Vorkommnisse. Bekanntlich wurde in den Stücken des Euripides vieles sehr anstößig gefunden, was zwar an sich bedenklich, aber der Lage und dem Charakter der Personen angemessen, also ästhetisch gerechtfertigt ist; um diese Angemessenheit kümmerte sich das Volk gar nicht. So wurde das Wort des Hippolytus heftig getadelt: „Nur die Zunge, nicht mein Geist hat geschworen.“ Dieses Wort, schreibt Nägelsbach, „ist an Ort und Stelle nicht nur höchst passend, sondern auch vollkommen sittlich, indem der reine Jüngling, als er das ihm mitzuteilende Geheimnis nicht zu verraten schwur, allerdings nicht meinte, auf Geheimhaltung eines schweren Frevels vereidigt zu werden. Nichtsdestoweniger wurde es dem Dichter zum Verbrechen gemacht, dies Wort dem Hippolytus in den Mund gelegt und dadurch dem Volke die Möglichkeit zum Bewußtsein gebracht zu haben, daß man beim Schwur Wort und Gedanken trennen könne,“ also daß Mentalreservation erlaubt sei. Die sogenannte Jesuitenmoral ist recht eigentlich ein Erzeugnis des spitzfindigen Griechengeistes, und in der Römerzeit waren die Griechen durch das Gegenteil von Wahrhaftigkeit und Treue bekannt. Andererseits aber war ihre sittliche Empfindung so fein und so stark, daß sie den sophistischen Eidbruch schon verurteilten, wenn er ihnen auch nur scheinbar gegenständlich wurde. Und als das Volk im Bellerophon eine Verherrlichung des Goldes zu hören bekam, stürmte es die Bühne und wollte den Dichter samt den Schauspielern hinauswerfen. Euripides bat, man möge doch erst abwarten, was der Mann für ein Ende nehme, der das Gold zu seinem Abgott gemacht habe, „aber eben auf das Endschicksal des Bekenners verwerflicher Grundsätze kam es dem Volke

gar nicht an, man wollte so etwas auf der Bühne überhaupt nicht ausgesprochen wissen.“ (Nägelsbach).

Zu den Gebieten, auf denen die doppelte Wirkung des Kulturfortschritts bei gleichzeitiger Zunahme der Volksdichtigkeit sehr auffällig hervortreten pflegt, gehört auch das geschlechtliche und das Familienleben. Einerseits drängt bei den Gebildeten die Verfeinerung jede gröbere Auffassung des Geschlechtsverkehrs zurück und verbirgt sie wenigstens, wo sie sie nicht zu überwinden vermag, und die Liebe treibt zarte Gemüthsblüten hervor, von denen ein Teil die Gestalt lyrischer Gedichte annimmt. Andererseits wird die Festigkeit des Ehebundes von außen und von innen erschüttert, indem der im Denken geübte Geist die Notwendigkeit der Unauflöslichkeit der Ehe, der ehelichen Treue und die Verpflichtung dazu hinwegvernünftelt, die müßige Phantasie die Vorstellung neuer abwechslungsreicher Genüsse erfindet, der Reichtum die Mittel zur Befriedigung dieser wie der andern künstlich erzeugten Bedürfnisse gewährt, und ein zahlreiches Proletariat sei es von Sklaven, sei es von freien Lohnarbeitern entsteht, dessen Lebensverhältnisse ein in jeder Beziehung vollkommenes Familienleben von vornherein ausschließen. In Griechenland vernichtete der Prozeß zunächst die Innigkeit des ehelichen Lebens; die Frau wird aus dem Hause beschränkt, der Mann sucht seine Lebensaufgaben, seine Unterhaltung und sein Vergnügen außer dem Hause, und die Frau hat nicht mehr, wie in der Heroenzeit, als gleichberechtigte Genossin den Vorsitz in der Männergesellschaft. Doch wird heute die Herabwürdigung der Frau in der Blütezeit Griechenlands meist übertrieben. Daß die Tragiker die Ehe würdig auffassen, und daß bei Aristophanes die Ehe der Kleinbürger nicht viel anders aussieht als bei uns, ist in den „Drei Spaziergängen“ gezeigt worden.

Auch habe ich schon bei einer andern Gelegenheit eine Stelle aus Xenophons Hiero angeführt, wo die Ansicht ausgesprochen wird, die Gesetze mehrerer Staaten erlaubten darum dem Ehemanne, die Todesstrafe an dem Ehebrecher sofort und selbst zu vollziehen, weil dieser das hohe Gut der Freundschaft zwischen den Gatten vernichte, die nach dem Verfliegen der sinnlichen Liebe zurückbleibe. Nägelsbach bringt noch mehrere Stellen bei, in denen die Ehe als die innigste Lebensgemeinschaft beschrieben wird, und die gemüthvolle Art und Weise, wie Ischomachus nach seinem Bericht in Xenophons Oekonomikus die junge Gattin zu seiner Gehilfin in der Verwaltung des Hauses erzieht, kann noch heute als Vorbild dienen. (Unter anderm scharft er ihr auch die Pflicht ein, erkrankte Sklaven gut zu pflegen.) Was die Liederlichkeit betrifft, so gereicht es den Griechen immerhin noch zur Ehre, daß ihre Geschichte nur zwei Beispiele von wirklicher Bigamie kennt (eines dieser Verhältnisse war durch politische Rücksichten erzwungen: die Gattin des spartanischen Königs Anaxandridas war unfruchtbar, und der Curysthenidenstamm drohte zu erlöschen). Successive Polygamie mag freilich, durch die Leichtigkeit der Scheidung ermöglicht, öfter vorgekommen sein; aber das war nach Matth. 22, 23 bei den Juden in ihrer allerfrömmsten Zeit erst recht der Fall, und Hieronymus erzählt von zwei christlichen alten Leuten, die einander heirateten, nachdem jedes von beiden eine unglaubliche Anzahl von Gatten begraben hatte. Von einer Liederlichkeit der Ehefrauen, wie sie die italienischen Novellisten (auch Ariost) und die deutschen Schwandichter, hoffentlich übertreibend, schildern, findet man in der griechischen Litteratur bis zum Untergange Griechenlands keine Spur. Was dann später im Schmutz der Großstädte des römischen Reichs auch von Menschen griechischer Abkunft verübt worden sein

mag, haben die eigentlichen Hellenen nicht mehr zu verantworten.

Jedes Volk hat in jedem längern Abschnitte seines Lebens einen oder mehrere Schandflecke aufzuweisen. Als solchen vermag ich jedoch die Parteinungen in den griechischen Städten und die Fehden der Städte untereinander nicht anzuerkennen. Burckhardt scheint geneigt, wie Döllinger darin einen Schimpf zu sehen, obwohl er doch bei seiner genauen Kenntniss der Renaissance gewußt haben muß, daß es im mittelalterlichen Italien nicht anders zugegangen ist. Unaufhörliche Fehde zwischen den Gemeinwesen derselben Nation ist bei Kleinstaaterei der natürliche und unvermeidliche Zustand, dem im christlichen Europa bekanntlich erst die allgemein durchgeführte Großstaatbildung ein Ende gemacht hat. Die noch übrigen Kleinstaaten werden von den Großstaaten gezwungen, Ruhe zu halten, und über benachbarte Kleinstaaten herzufallen, unterläßt jeder Großstaat aus Furcht vor den andern. Wie es einem Kleinstaat (Kleinstaat der Einwohnerzahl nach) auch heute noch ergehn kann, wenn er keinen Großstaat zum Patron hat, sehen wir in Südafrika. Die Großstaaten aber werden von Angriffen aufeinander nicht allein durch das ungeheure Risiko abgehalten, sondern auch durch den Umstand, daß der moderne Verkehr die Völker durch tausenderlei Interessen miteinander verknüpft, und daß ein sehr ansehnlicher Teil ihrer Interessenkonflikte unblutig, in Zollkriegen ausgekämpft werden kann. Unterlagen die Griechen gleich allen andern Völkern der traurigen Notwendigkeit, sich im Kampf ums Dasein selbst zerfleischen zu müssen, so blieben sie sich wenigstens der Schlichkeiten bewußt, die sie dabei begingen. Wie mühen sich die Thebaner, als sie die Zerstörung Plataäs fordern, diese Forderung nicht allein vor den Lacedämoniern, sondern auch vor ihrem eignen Ge-

wissen zu rechtfertigen! Nägelsbach bringt aus Thukydides Beispiele davon, wie man mutiger oder verzagter kämpfte, je nachdem man ein gutes oder ein schlechtes Gewissen hatte, und erinnert besonders daran, wie nach Xenophon (Griechische Geschichte II, 2, 3 und 10) nach dem Unglück bei Argospotamoi die Athener verzweifelten, weil sie sich bewußt waren, kleinere Städte ohne hinreichenden Grund gemißhandelt und dadurch dieselbe Behandlung verdient zu haben.

Als einen wirklichen Schandfleck, der durch nichts entschuldigt werden kann, habe ich die Sklavenfolter bezeichnet. Darüber ist nun an seinem Ort gesagt worden, was zu sagen war; Nägelsbach und Burckhardt scheinen auch nicht viel mehr davon zu wissen. Was die Sklaverei im allgemeinen betrifft, so meint Nägelsbach, bei der großen Zahl der Sklaven würden sie eine beständige Gefahr für den Staat gewesen sein, wenn das grausame Recht, d. h. ihre Rechtlosigkeit\*) nicht durch Religion und Sitte gemildert worden wäre. Das sei aber vielfach geschehn. Eben weil das Gesetz sie nicht schützte, hätten sie zu den Personen gehört, die die Gottheit in ihren Schutz genommen habe. Die enge Hausgemeinschaft habe das übrige gethan, und im höchsten Grade merkwürdig sei es besonders, daß der freigeborne Knabe einem Sklaven in Obhut gegeben wurde, der als Pädagoge sogar die Vollmacht gehabt habe, seinen Zögling mit Schlägen zu züchtigen. Die Lacedämonier, die in keinerlei gemüthlichen Verkehr mit ihren Heloten getreten zu sein scheinen, halfen sich bekanntlich dadurch, daß sie deren Zahl von Zeit zu Zeit durch Niedermetzlung verminderten. Übrigens ersehe ich aus einer Anmerkung Cyths zu

\*) Die jedoch nicht absolut war; es gab Gesetze zum Schutze des Lebens und sogar der Keuschheit der Sklaven und zum Schutze vor übermäßigen Mißhandlungen.

seiner Platoübersetzung (Gesetze I, 7), daß die Richtigkeit der gewöhnlichen Erklärung des Wortes Krypteia angezweifelt wird, da bei Plato das Wort bloß eine sehr beschwerliche militärische Übung zu bezeichnen scheint. \*)

Ehe noch das griechische Nationalleben seine Blüte voll entfaltet hatte, fing die Religion an, einer Umbildung und zugleich der Zersetzung zu verfallen. Die Umbildung ging vom bösen Gewissen und von der Furcht vor dem Jenseits aus. Und hier kommen wir nun zu einem Element der Religion und der Ethik, das die Griechen wirklich aus dem Orient empfangen haben. Nach Herodot stammt der Unsterblichkeitsglaube aus Ägypten, nach Pausanias von den Indern und den Chaldäern. Beide haben Recht. (Über eine neue Hypothese, die den Glauben an die Unsterblichkeit aus dem deutschen Norden stammen läßt, berichten wir im Anhang.) Die indische und die ägyptische Form dieses Glaubens war die Seelenwanderung; diese wurde aber nur von einzelnen Philosophen, von Pythagoras, Plato und einigen ihrer Schüler angenommen, vom Volke (das dafür die Metamorphosen liebte, als eine neue Begründung der Naturbeseelung) zurückgewiesen. Dagegen fand der ägyptische Glaube an ein Totengericht und an Belohnung und Bestrafung aller Menschen nach ihrem Verdienst ziemlich allgemein Eingang. Pindar führte diesen Glauben in die Literatur ein. Auch er wird wie der homerische Achill durch den Traum bestimmt, an die Seele als ein Wesen zu glauben, das unabhängig vom Leibe bestehen könne. Aber anstatt wie Homer in der Seele bloß

\*) Burckhardt schreibt III, 294: „Es würde sich lohnen, den Sklaven der Poesie und seine Geschichte von Cumäus, dem Wächter des Agamemnon, den Pädagogen und Ammen der Tragödie über den Dabus hin bis auf Leporello und Figaro durchzugehen.“ Ich habe mit meinem Versuch in den Drei Spaziergängen einen Anfang zur Lösung der Aufgabe gemacht, die Burckhardt hier stellt.

ein wesenloses Schattenbild des Leibes zu sehen, hält er sie für etwas über den Leib Erhabnes. Die Seele schlafe, wenn die Glieder wirken, aber wache, wenn sie schlafen, sagt er ganz orientalischnumyrtisch; und da sie dann zukünftige Dinge verkündige, so beweise sie dadurch ihre höhere Abstammung. Sie sei also ein Teil des göttlichen Geistes und lebe fort, wenn der Leib zerfällt. Bei den Tragikern erscheinen alle verstorbenen Helden als bewußte Wesen, die von der Unterwelt oder vom Elysium aus auf der Oberwelt fortwirken. Bestraft aber werden nach dem neuen Glauben, der rasche Verbreitung im Volke findet, nicht mehr bloß einzelne große Freveler wie bei Homer, sondern alle, die sich im Leben irgendwie vergangen haben und nicht in einem Myrtienkult gereinigt und entschützt worden sind. Wiederum waren es Künstler, die auch diesen neuen Glauben den Gemütern tief einprägten; diesesmal allerdings die Maler. Burckhardt schreibt: „Als das Volk von Knidos in Delphi eine Halle mit Wandgemälden stiftete, gehörte wohl ein Unterweltscyklus mit allerlei Höllenstrafen schon zum üblichen Vorrat der Malerei, und die Maler, wie z. B. hier der große Polygnot von Thasos, waren recht eigentlich die Wissenden [man sah — nicht mit Unrecht — im Künstlergenie die Stätte göttlicher Offenbarungen]; den Knidiern aber mochte es auch recht sein, wenn der Bosheit auf Erden etwas bange gemacht wurde. Man sah da einen Vatermörder, der von dem Ermordeten gewürgt wurde, einen Tempelräuber, dem ein weiblicher Dämon einen Trank eingab, von dem seine Züge scheußlich entstellt wurden, endlich einen wirklichen, mit Namen bekannten Teufel, den Eurynomos, von dem es hieß, daß er den Toten das Fleisch abfresse. Die, deren ganze Schuld darin besteht, daß sie sich nicht in die Myrtien haben einweihen lassen, werden nur damit gestraft, daß sie Wasser in

zerbrochenen Gefäßen tragen müssen. Im Athen des vierten Jahrhunderts pflegten dann die Maler die Gottlosen im Hades darzustellen in Begleitung wenigstens von schrecklichen allegorischen Gestalten, von Fluch, Lästerung, Neid, Aufruhr und Hader.“ In welche Gemütsverfassung die schwächern Seelen durch solche Vorstellungen mit der Zeit gerieten, hat Plutarch in seiner Abhandlung über den Aberglauben beschrieben: „Wer die Götter nur noch fürchtet, der fürchtet dann alles: Erde, Meer, Luft, Stürme, Träume. Auch im Schlaf, der sonst den Sklaven seines Herrn vergessen macht, wird eine solche Seele verfolgt von peinigenden Bildern und Erscheinungen. Da fällt man den Beschwörern und Goëten und den Zauberweibern in die Hände. Wer nun unsre angestammten erhaltenden und gnädigen Götter nur noch fürchtet, der wird überhaupt keinen Gott mehr finden, den er nicht fürchten müsse. Der Abergläubige dehnt dieses Gefühl auch über den Tod aus und ist voll Sorge vor Leiden, die ohne Ende währen möchten; Pforten zum tiefen Hades sieht er sich öffnen, Abgründe gähnen und Feuerströme glühen; schreckliche Gestalten von Richtern und Büchtigern erscheinen, Stimmen lassen sich vernehmen. Jedes Ungemach, das einem solchen zustößt, bedeutet ihm einen Schlag der strafenden Gottheit. Da setzt er sich denn draußen in Lumpen hin, oder wälzt sich nackt im Schlamme und bekennt laut, was alles für Sünden und Nachlässigkeiten er begangen hat, wäre es auch nur, daß er dieses oder jenes Verbotne gegessen oder einen Weg betreten hätte, vor dem ihn die Gottheit gewarnt hat. Im besten Falle sitzt er daheim, umgeben von Opfern und Zaubermitteln, und alte Weiber kommen und hängen an ihn, wie an einen Kleiderhaken, was sie an Amuletten nur aufreiben können. So fürchtet er denn bald die Artemis, bald den Apoll oder die Hera, ganz besonders aber die

lyrische Göttin, die jeden mit Geschwüren und Leberabzehrung verfolgt, der einmal Sardellen ißt."

Nun, das war unter den ersten römischen Kaisern; in der klassischen Zeit haben sich die Griechen ihre Heiterkeit ja bewahrt. Aber ernstliche Besorgnisse wegen des Jenseits wurden auch damals doch schon vielfach gehegt, und allen lag daran, nach dem Tode vor gnädige und versöhnte Götter zu treten. Darum fanden die Weihe- und Sühnepriester großen Zuspruch, die sich Orphiker nannten und ihren Geheimkult an einen neuen Dionysos, den chthonischen, anknüpften, obwohl ihre Lehren und Gebräuche aus dem Orient stammten. Sie veranstalteten auch Straßenaufzüge, mit denen sie, bekränzt, Schlangen in den Händen schwingend, tanzend und heulend für ihre Sekte Reklame machten, und die Regierungen erlaubten dieses Treiben und verstaatlichten es zum Teil. Doch beschränkten sich die Orphiker nicht auf Außerlichkeiten, sondern predigten und forderten innere Reinheit, Buße und Befehrung, indem sie die Forderung mit der Lehre von einer allgemeinen Sündhaftigkeit aller Menschen begründeten, von der die Griechen bis dahin nichts gewußt hatten. Wie viel nun von dieser neumodischen Frömmigkeit echt und wie viel heuchlerischer oder aus Gewinnsucht getriebener Humbug gewesen sein mag, das lasse sich, meint Burckhardt, heute nicht mehr ausmachen. Aber daß Euripides, ohne ausgelacht zu werden, den reinen Jüngling und ehrlichen Asketen Hippolytus auf die Bühne bringen konnte, schein doch zu beweisen, daß das Ideal asketischer Sündenlosigkeit Eingang gefunden hatte und von einzelnen ernstlich erstrebt wurde. Die Eleusinien hingen zwar ohne Zweifel mit den orphischen Weiheskulten zusammen, werden aber von Burckhardt als eine ganz eigentümliche Schöpfung des athenischen Geistes geschildert, dem sich nichts andres vergleichen lasse. Die exoterische

Feier war ein auf verschiedene Zeiten vertheiltes großartiges Volksfest mit Aufzügen, Szenerien und dramatischen Darstellungen von solcher Schönheit, daß sich die Griechen etwas schöneres nicht vorstellen konnten. Den Stoff dazu lieferten bekanntlich die Schicksale der von Pluto geraubten Kore, die Klagen ihrer sie suchenden Mutter Demeter, die Einführung des Getreidebaus in Attika und die Wiederbelebung des zerrissenen Iakchos oder Dionysos Zagreus. Vom esoterischen Bestandteile der Feier, der in einem großartigen und überaus schönen Gebäude, dem Anaktorion oder Telesterion, stattfand, wissen wir nichts, als daß Heiligtümer vorgezeigt wurden, daß den Eingeweihten ein großes Licht erschien, und daß diese Lichterscheinung der Schlusseffekt eines Vorgangs war, den Plutarch mit den Worten beschreibt: „Zuerst Irrgänge und mühevolleres Umherschweifen und bange, erfolglose Wanderungen in der Finsternis; dann unmittelbar vor dem Ende alle Schrecknisse: Schauer und Zittern und Angstschweiß. Da bricht ein wunderbares Licht hervor; freundliche Gegenden und Wiesen nehmen uns auf; wir hören Stimmen, schauen Tänze und empfangen einen feierlichen Eindruck von heiligen Worten und Erscheinungen.“ Also ein Ritus, der veranschaulicht, wie der Fromme durch das dunkle und mühevolle Erdenleben zu den Freuden des lichten Himmels aufsteigt. Daß uns nichts genaueres darüber berichtet worden ist, erscheint um so wunderbarer, als zuletzt alle Athener eingeweiht waren, und auch jeder Fremde in die Zahl der Mythen aufgenommen wurde, der einen athenischen Weishepaten stellen konnte; und diese Unzähligen, sie haben, bis auf Pausanias, alle geschwiegen, nichts von dem verraten, was sie geheim zu halten sich verpflichten mußten! Das so neugierige und neidische Griechenvolk, schreibt Burdhardt, „hat sich bekanntlich bis zur christlichen Zeit

niemals unter irgend ein Banner gesammelt, um das Adyton eines Mysteriesentempels zu erstürmen. Daneben denke man sich die Lage eines Geheimdienstes in unsrer Zeit, um zu wissen, was dies heißen will.“ Weiterhin sagt er: „Nach Aristoteles gilt von allen Mystereien, daß der Geweihte nicht etwas zu lernen, sondern zu erleben habe. Auch wird als Gewinn nicht Erkenntnis gerühmt, sondern Stimmung, Lösung vom Gram wegen des früher Erlittnen, dann ganz besonders bessere Hoffnung des Geweihten wegen eines glücklichen Lebensausgangs, da man nicht werde in Finsternis und Schlamm zu liegen kommen wie die Ueinge-weihten. Laut einer dem Plato fälschlich zugeschriebnen Schrift haben im Jenseits unter den Seligen die Geweihten den Vorsitz und begehnen auch dort ihre heiligen Bräuche — welche, erfährt man auch an dieser Stelle nicht. . . . Gewiß haben das [solche Hoffnungen, und die Bedingungen, unter denen ihre Erfüllung verheißen wurde] ernste Gemüther rein empfunden. Einmal, nach dem ersten Treffen Thrasybulus gegen die dreißig Tyrannen, hat die Erinnerung an Eleusis beruhigend gewirkt, indem der Mysteriesherold eine schöne Veröhnungsmahnung aussprach und auf die großen Weihen als ein Band des athenischen Volks hinwies. So viel konnte zur Ehre von Eleusis immer gesagt werden, daß von allen Feinden, die in Attika eingefallen sind, kein einziger gewagt habe, dieses Heiligtum zu verletzen.“ Den ersten Angriff beklagt im zweiten christlichen Jahrhundert der Redner Aristides: es war — wahrscheinlich von Christen — Feuer im Anaktorion angelegt, „das Verborgne entblößt“ worden. Nach Marichs Einfall wird das Heiligtum nicht mehr erwähnt.

Während sich die hellenische Religion beim Volke mehr und mehr mit orientalischen Elementen füllte und demnach umwandelte, barbarisierte, fiel sie bei

den Denkenden der Zerfetzung anheim. Wie nicht der Jüngling, sondern erst der gereifte Mann wieder die Kindesseele versteht, so verstand das jünglinghafte Griechenvolk der perikleischen Zeit seine eignen Götter nicht mehr. Man wußte nicht, daß diese und ihre Handlungen und Schicksale ursprünglich nur Symbole von Naturkörpern und Naturvorgängen gewesen und darum ihre Mordthaten und Ehebrüche ganz unanstößig seien. Man nahm großen Anstoß daran und forderte, daß von der Idee der Gottheit alles Unwürdige fern gehalten werde. Der erste, der jeden Anthropomorphismus verwarf und einen strengen und reinen Monotheismus verkündigte, war Xenophanes (etwa von 560 bis 480), von dessen Schriften sich allerdings nur dürftige Bruchstücke erhalten haben. Aus diesen erfährt man, daß er dem Homer und Hesiod vorgeworfen hat, sie hätten alles, was Menschen zur Schmach gereicht, wie Diebstahl, Betrug und Ehebruch, den Göttern angedichtet. Er lehrte, es sei gleich gottlos, die Götter für geboren wie sie für sterblich zu halten; in jedem Falle müsse eine Zeit angenommen werden, wo sie nicht seien. Gegen den Anthropomorphismus überhaupt wandte er sich mit der Bemerkung, daß sich die Äthiopier ihre Götter schwarz und stumpfnasig, die Thrazier die ihren rötlich und blauäugig dächten, und daß, wenn die Löwen, Pferde und Ochsen zeichnen könnten, sie ihren Göttern Löwen-, Pferde- und Ochsengestalt geben würden. Der eine Gott aller Götter und Menschen sei den Menschen weder der Gestalt noch dem Verstande nach ähnlich; οὐλος ὄρα, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει, ganz sieht, denkt und hört er, also sein Wesen ist Intelligenz, und er bedarf keiner Organe, die ihm sein allumfassendes Wissen erst vermitteln müßten. Unter den Dichtern war Pindar der erste, der lehrte, man dürfe von den Göttern nichts Unwürdiges weder denken

noch aussagen. Es kam die fortschreitende Naturerkenntnis hinzu, die die immer noch fortbestehende Verbindung zwischen den einzelnen Göttern und gewissen Naturkörpern oder Naturerscheinungen endgiltig löste. Anaxagoras entthronte den Helios, indem er lehrte, daß die Sonne eine glühende Masse irdischen Stoffs sei. Mehr noch, glaubt Nägelsbach, wird es ihm übel genommen worden sein, daß er die wunderbaren Vorzeichen, die im Leben der Alten und sogar in ihrer Politik eine so große Rolle spielten, natürlich erklärte. Dem Perikles, erzählt Plutarch, wurde einmal der Kopf eines Widders gebracht, der nur ein Horn hatte, und zwar mitten auf der Stirn. Der Wahrsager Lampon erklärte: „Jetzt giebt es noch zwei Mächtige in der Stadt, den Perikles und den Thukydides, aber die ganze Macht wird auf den einen übergehen, dem dieses Zeichen zu teil geworden ist.“ Da zerhieb Anaxagoras den Kopf und zeigte, wie das Gehirn die Seitenräume des Schädels leer gelassen und in der Mitte der Stirn zusammenfließend eine nach vorn gerichtete Spitze gebildet habe; das sei die Ursache der Monstrosität. Vielleicht wäre er trotz seiner Reberien nicht eingekerkert worden, wenn man in ihm nicht den Perikles hätte treffen wollen. Auch von dem ungefähr gleichzeitigen Diagoras, der als Atheist für vogelfrei erklärt wurde (er soll durch ein straflos gebliebenes Verbrechen zuerst an der Gerechtigkeit und dann am Dasein der Götter irre geworden sein), glaubt Nägelsbach, daß nicht die philosophische Lehre der eigentliche Gegenstand der Anklage gewesen sei, sondern sein Angriff auf den Kultus. Den samothrakischen Mysterien schrieb man die Kraft zu, daß sie die Teilnehmer vorm Untergange im Schiffbruch bewahrten. Als nun Diagoras die Botivbildnisse der Geretteten im Heiligtum sah, spottete er: Die Ertrunkenen lassen sich eben nicht malen. Und in Be-

ziehung auf die Eleusynien wird berichtet, er habe die Geheimnisse allgemein bekannt gemacht, geringschätzig davon gesprochen und vom Empfange der Weihen abgeraten. Protagoras sagte in einer Schrift, ein zuverlässiges Wissen von den Göttern sei an sich und wegen der Kürze des Menschenlebens so schwer zu erlangen, daß er nicht zu sagen vermöge, ob sie seien oder nicht seien (nach einer andern Quelle: wie sie seien oder nicht seien). An dieser Schrift haben die Athener das erste Beispiel einer Verbrennung ketzerischer Bücher gegeben. Wenn die Athener die Sophisten beschuldigten, durch die Untergrabung der Volksreligion auch die Sittlichkeit zu gefährden, wenn sie alle Philosophen für Sophisten erklärten und von ihrer Beschuldigung Männer nicht ausnahmen, die es sich gerade zur Lebensaufgabe gemacht hatten, durch Reinigung der Gottesidee auch die Sitten des Volkes zu bessern, so handelten sie nach demselben Grundsatz, den in der christlichen Zeit die orthodoxen Kirchen bei der Verteidigung ihrer in sittlicher Beziehung keineswegs unanfechtbaren Lehren befolgt haben, samt den Staatsregierungen, die den Kirchen ihren Schutz angedeihen ließen. Der Grundsatz heißt: *quieta non movere*, und er ist weder falsch noch unberechtigt. Die Sitten, Gewohnheiten und Glaubensmeinungen eines Volkes machen ein Ganzes aus, ein festverwachsenes Geflecht, das jeden einzelnen trägt und einhegt und sein Handeln zu einem großen Teile bestimmt. Der gemeine Mann handelt, abgesehen von Fällen, wo starke Leidenschaft oder Not ihn veranlassen, über die Stränge zu schlagen, wie er die andern handeln sieht, und wie es hergebracht ist, und untersucht nicht, ob und wie weit dieses hergebrachte Handeln der Theorie seiner Religion entspricht oder widerspricht. Fängt er aber erst einmal an zu untersuchen, zu vernünfteln, dann steht ihm bald nichts

mehr fest, und es fällt ihm gar nicht schwer, seine Berechtigung zu jeder Schandthat zu beweisen. Nicht den reinen Sinn des philosophischen Forschers, der aus den edelsten Beweggründen den Volksglauben kritisiert, eignet er sich an, sondern nur das Recht der subjektiven Entscheidung über alle Fragen der Theorie und der Praxis, und der in seinem Innern entscheidende Richter ist natürlich nicht eine höhere von Gott erleuchtete Weisheit, sondern seine höchst unerleuchtete Selbstsucht. Das sind die unvermeidlichen Gefahren jeder Kritik des Bestehenden. Die Richter des Sokrates sind allerdings wahrscheinlich nicht durch solche staatsmännische Erwägungen bestimmt worden, sondern durch die persönlichen Kränkungen, die sie von ihm erlitten hatten, indem er ihnen allen der Reihe nach zum Bewußtsein gebracht hatte, wie dumme Kerle sie seien, sie auch wohl öffentlich vor vielen Zeugen lächerlich gemacht hatte. Natürlich dürfen sich die Philosophen und die Forscher durch die von ihnen nicht gewollten übeln Folgen ihrer Kritik von dieser nicht abhalten lassen; jeder thue, was seines Amtes ist: der Staatsmann, der Kirchenmann suche das Bestehende zu halten, so lange es sich halten läßt, der Forscher, der Kritiker greife an, was er als schädlich, als unhaltbar oder der Erhaltung unwürdig erkannt hat; was die einander entgegenwirkenden Kräfte zuguterlezt zustande bringen sollen, das bestimmt die Gottheit.

Burdhardt schreibt die Verurteilung des Sokrates dem Aristophanes aufs Konto; so viele Jahre habe dessen Denunziation in den Wolken nachgewirkt, in denen er die ganze Philosophie als Wolfengebilde, als eiteln Dunst verspottet und speziell den Sokrates als sophistischen Jugendverderber charakterisiert hatte. Aber den Euripides hat er viel hartnäckiger und wütender befehdet, und diesem ist nichts geschehn.

Das Verbrechen dieses Dichters war in den Augen des konservativ-patriotischen großen Satirikers, daß er die Zweifel, die das Gemüt der Gebildeten bewegten, auf die Bühne brachte, z. B. in den Worten des naiven Jünglings Ion: „Tadeln muß ich Phöbus wohl! Was fällt ihm ein? Jungfrau freit er mit Gewalt und läßt sie ziehn! Zeugt heimlich Kinder und verläßt sie sterbend! Strafen ja die Götter auch, wenn eins der Menschenkinder schlimm geartet ist; wie wär es billig, daß ihr uns Gesetze gebt und selbst gesetzeslos handelt?“ Es kommt nicht darauf an, ob es tiefer sittlicher Ernst oder Frivolität und Effekthascherei gewesen ist, was den Dichter bestimmt hat, den Widerspruch zwischen der Mythologie und den Forderungen der Sittlichkeit wirkungsvoll darzustellen; daß er im allgemeinen die Sittlichkeit gegen die Mythologie vertritt, kann nicht bestritten werden. Als das einzige sittlich anstößige unter seinen Stücken habe ich in den Spaziergängen die Bacchantinnen bezeichnet, weil der Dichter hier auf die Seite des Weingotts zu treten scheint, der den König Pentheus dafür, daß er sein Volk vor wüstem orgiastischem Treiben zu bewahren versucht, mit einem grausamen Tode bestraft. Jetzt erst erfahre ich aus Nögelsbach, daß dieses Stück, das letzte des Dichters und erst nach seinem Tode aufgeführt, eine Palinodie bedeutet. Nachdem er schon in einem frühern Drama, von dem nur noch Bruchstücke übrig sind, gemahnt hatte, der Mensch möge sich nicht in seinem Verstandeshochmut für weiser halten als die Götter, habe er in den augenscheinlich gegen die Sophistik gerichteten Bacchen zeigen wollen, wie alles, auch das in mancher Hinsicht berechtigzte Vernünfteln, an der Macht der Gottheit zu Schanden wird. Nach menschlichem Verstande that Pentheus wohl daran, daß er wilde Zügellosigkeit und den Kult eines weiblich üppigen neuen Gottes in seinen Staat

nicht wollte eindringen lassen. Seine Schuld aber bestand darin, „daß er dieses sein menschliches Denken und Meinen der objektiven Wirklichkeit des Gottes gegenüber nicht aufgibt, daß er trotz dessen Wundern und Machterweisungen, in denen er sich als Gott bewährt, auf seinem Sinn beharrt. Nachdem Pentheus alle Vorstellungen des Gottes schnöde zurückgewiesen hat, beginnt dieser den hartnäckigen Frevler zu be-  
 thören; der vollberechtigte Gott siegt über des Menschen nun nicht mehr berechtigten Unglauben, und der Wahnsinn menschlicher Verstandesannahme gegen den Realismus göttlicher Kräfte wird in wirklichen Wahnsinn verwandelt, der den vernunftstolzen König, noch bevor er untergeht, zum Gespötte macht.“ So hätte denn Euripides, ein umgekehrter Talbot („Unfinn, du siegst!“), sein reiches Leben und Streben mit einem credo, quamvis absurdum est geschlossen! Wie freilich Aristophanes, der in mehreren seiner Stücke den Hermes, in den Bögen alle Götter des Olymp die lächerlichsten Rollen spielen läßt, sich für berufen halten konnte, Euripides gegenüber die Religion der Väter wieder zu Ehren zu bringen, ist schwer zu begreifen. Sein komischer Genius, denke ich mir, wird stärker gewesen sein als seine Frömmigkeit; fiel ihm ein guter Witz, eine komische Situation ein — und was kann es komischeres geben, als einen Gott in komischer Situation! —, so konnte er sich einen solchen Einfall nicht verkneifen, mochte dabei auch die Frömmigkeit zu Schaden kommen. Und da die Athener für ihr Leben gern lachten, so haben sie dem Dichter wegen seiner Götterpossen nicht gezürnt; an einem Philosophen, der sie langweilte oder ärgerte, ihre Gottesfurcht durch ein Todesurteil zu bewähren, fiel ihnen nicht schwer; einem Komiker, der sie auf Kosten der Götter amüsierte, das Handwerk zu legen, haben sie sich wohl gehütet. Übrigens, meint Burckhardt,

trauten sie wohl ihren Göttern ein so dickes Fell zu, wie sie selbst hatten.

So trennten sich denn die Volksreligion und das Denken voneinander, und je mehr sich dieses in den kleinen Kreisen der Philosophen von dem Treiben der Massen abwandte, desto roher und geistloser mußte jene werden. Die Geistlosigkeit verkörperte sich unter anderm in der Gestalt der Tyche, deren Kult überhand nahm. Nicht mehr von erhabnen Mächten wie Zeus und den Moiren dachte man sich das Menschen-schickjal abhängig, sondern von einer launischen Glücksgöttin, die sich nicht wesentlich vom blinden Zufall unterschied. Indem sich dann jede Stadt ihre eigne Tyche beilegte, in deren Kolossalstatue sie sich selbst, ihren eigentümlichen Genius verherrlichte, wurde der Tychekultus mehr und mehr zur eiteln Selbstanbetung. Die eleusinischen Mysterien dürften zuletzt die einzige Gelegenheit gewesen sein, bei der sich die Gelehrten und das Volk im Anschauen von Symbolen, die auf ein besseres Jenseits hinwiesen, eins zu fühlen vermochten. — Die griechische Religion, dürfen wir rückblickend sagen, entstand durch Absonderung aus der arischen Naturreligion und erfaßte frühzeitig das geistige, vernünftige und sittliche Wesen der Gottheit. Zur vollkommenen Gottesidee durchzubringen wurde sie gehindert durch die Erinnerung an ihren naturalistischen Ursprung und durch die allzuweit durchgeführte Vermenschlichung und Individualisierung der Gottheiten. Das edle und reiche Gemüt der Hellenen, das alle Blüten echten höhern Menschentums erzeugte, schmückte damit auch ihre Gottheit und legte bei fortschreitender Denkarbeit in deren Wesen und Walten alles, was der christliche Katechismus hineinlegt, aber da es keine religiöse Autorität und keinen von einer solchen abgefaßten Lehrkanon gab, so blieben die schönsten und tiefsten Gedanken der Denker und Dichter

Meinungen einzelner, während die Volksreligion verwilderte und vielfach in einen sinnlosen Aberglauben ausartete, der trotz geschmackloser Häufung von Göttergestalten, Weihungen und Sühnezeremonien nicht zu gewähren vermochte, was man suchte: das Gefühl der Entsündigung und Erhebung über die Widerwärtigkeiten des Erdenlebens durch den zuversichtlichen Glauben an eine vernünftige Weltregierung und an die Lösung der Erdenwirren im Jenseits. Es fragte sich nun, ob der griechische Geist imstande sein werde, aus sich allein eine verbesserte Religion zu erzeugen, in der sich das Volk und die Denker aufs neue hätten zusammenfinden können.



## Sokrates, Plato und Aristoteles

Nicht als Reformatoren der Volksreligion oder gar als Stifter einer neuen Religion sind Sokrates und seine großen Schüler aufgetreten. Aber ihre Bemühungen um die sittliche Hebung des Griechenvolks nötigten sie, den vernünftigen Kern aller Religion aufzudecken und damit den Grund zu legen für die Theologie der Kulturvölker der Zukunft. Die Religion des xenophontischen Sokrates ist, um es kurz zu sagen, die der Rationalisten des achtzehnten Jahrhunderts. Er erfährt, daß Aristodemus der Kleine weder den Göttern opfert, noch sich der Mantik bedient und solche, die beides thun, verspottet. Er zwingt ihm das Zugeständnis ab, daß Gegenstände, die offenbar für einen bestimmten Zweck eingerichtet sind, nicht Erzeugnisse des Zufalls sein können, sondern einem Künstler ihr Dasein verdanken, und daß das von den lebendigen Geschöpfen und ihren Organen in noch höherm Grade gilt als von den Artefakten, und er führt dabei dieselben Beispiele, wie die Einrichtung des Auges an, deren sich heute noch die Katecheten mit Vorliebe bedienen. Und als Aristodemus einwendet, die Schöpfer der lebenden Wesen sehe man nur leider nicht, entgegnet er: Du siehst doch auch deine eigne Seele nicht, die deines Leibes Herrin ist. Auf die weitere Einwendung des Freigeists, er leugne

ja die Gottheit nicht, aber diese sei doch viel zu erhaben, als daß sie seines Dienstes bedürfen sollte, antwortet Sokrates, je erhabner das Wesen sei, das sich herablasse, ihm zu dienen, desto mehr müsse er es ehren. Aber die Götter kümmern sich nicht um die Menschen, meint der andre, darum brauche man sich auch nicht um sie zu kümmern. Darauf zeigt ihm Sokrates an den Vorzügen, die den Menschen vor den Tieren auszeichnen, wie liebevoll die Gottheit für das Menschengeschlecht im allgemeinen gesorgt habe, und wenn sie auch nicht jeden, wie ihn selbst, durch das Daimonion berate, so habe doch der einzelne an den Weisungen teil, mit denen sie durch Orakel und allerlei Vorzeichen die Staaten lenke. Den Euthydemus macht er auf die großen und zahllosen Wohlthaten der Götter aufmerksam, und oft warnt er vor Ungerechtigkeit mit dem Hinweis darauf, daß die Götter alles sehen, auch was im Verborgnen ohne Zeugen geschieht, und sogar die Gedanken der Menschen. Daß ihn persönlich die Gottheit durch eine innere Stimme zurückhält, wenn er etwas zu thun im Begriff steht, was üble Folgen nach sich ziehen würde, davon ist er fest überzeugt. Nicht in Beziehung auf solche Dinge dürfe man Inspirationen erwarten, die jeder mit seinem natürlichen Verstande zu erkennen vermag, nicht in Beziehung auf den zweckmäßigen Betrieb seiner Berufsgeschäfte oder auf die Unterscheidung des Gerechten vom Ungerechten, sondern nur in Beziehung auf das, was niemand auf natürlichem Wege erfahren kann, auf den zukünftigen Erfolg unsrer Unternehmungen; darüber könne man nur durch persönliche Inspiration oder durch Orakel und Vorzeichen belehrt werden.

Von der allgemein bekannten Moral des Sokrates brauchen wir nicht zu sprechen; nur an zwei Sätze wollen wir erinnern, weil der eine die Denkungsart von ganzen Zeitaltern bestimmt hat, der andre heute

anfängt zu wirken. Sokrates lehrt, daß nichts bedürfen göttlich sei, wenig bedürfen gottähnlich mache; diese Ansicht hat die Philosophen der folgenden Zeit, das Urchristentum und das Mittelalter beherrscht. Und er äußert einmal, die Menschen verhielten sich einerseits wohlwollend gegeneinander, weil sie einander brauchten, andrerseits feindselig, als Konkurrenten um dieselben Güter. In der ersten Hälfte dieses schlichten Sätzchens steckt die Sozialethik oder genauer gesagt die Ableitung der sittlichen Gefühle aus den sozialen Beziehungen, die zweite Hälfte erklärt das Böse ohne alle Mystik. Daß Sokrates in Unbequemung an die Volksreligion öfter die Mehrzahl „Götter“ gebraucht als die Einzahl „der Gott“ oder „das Göttliche,“ begründet um so weniger einen wesentlichen Unterschied zwischen seiner Religion und der des Rationalismus der christlichen Zeit, als auch dieser allerlei Mittelwesen wie Engel und geläuterte Menschenseelen nicht unbedingt leugnet. So bliebe also nur die Anerkennung der Orakel und Götterzeichen als bedeutender Unterschied bestehen, doch auch dergleichen Reste eines ehrwürdigen Aberglaubens, wie Ritter es nennt, finden sich hier und da bei modernen Aufgeklärten.

Die Entscheidung der Frage, was von dem platonischen Sokrates dem Meister, was seinem größten Schüler angehört, berührt glücklicherweise unser Thema so wenig wie andre schwierige Fragen der Platonforschung, die zu beantworten der Verfasser dieser Aufsätze nicht imstande sein würde; wir haben es hier bloß mit den in Platons Schriften vorkommenden Äußerungen über Gegenstände der Religion und der Ethik zu thun, die wir ohne Erklärungsversuche nehmen, wie sie dastehn. Dem Plato, dürfen wir mit Windelband sagen, erwächst die Philosophie nach sokratischem Grundsatz aus einem sittlichen Bedürfnis; um etwas bestimmtes über die Tugend zu erfahren, wird er zunächst Erkennt-

nisttheoretiker, dann Metaphysiker. Voll Entrüstung beobachtet er, wie die Sophisten, des Heraklit tiefe Philosophie aus schnöder Gewinnsucht mißbrauchend, nichts Festes stehn lassen. Daß in der Welt der Erscheinungen alles fließt, nichts Beharrliches zu finden ist, muß er ja zugestehn. Aber der ehrwürdige Parmenides hat dieser veränderlichen Welt, die immerfort wird und niemals bleibt, was sie einen Augenblick war oder zu sein schien, das eine unveränderliche Sein entgegengestellt. An das hält sich Plato. Dieses muß mit der Vernunft zu erreichen, als feste, unwandelbare Wahrheit zu gewinnen sein. Weit ab weist er die Behauptung des Protagoras, daß der Mensch, der einzelne Mensch, das Maß aller Dinge sei, d. h. daß für jeden Wahrheit sei, was ihm im Augenblick wahr scheine, und daß Erkenntnis und Sinneswahrnehmung eins seien. Er habe, läßt er im Theätet den Sokrates höhnen, an des Protagoras Schrift nur das eine aussetzen, daß er in dem Satze: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, statt Mensch nicht lieber Schwein oder Bavian gesagt oder sonst ein mit Sinnen begabtes wunderliches Wesen genannt habe; das wäre dann eine wirklich imponierende Verachtung alles Strebens nach Wahrheit gewesen, wenn er uns gezwungen hätte zu bekennen: dieser Protagoras, den wir ob seiner Weisheit wie einen Gott bewundert haben, weiß also nicht mehr als eine Kaulquappe, denn auch für die ist Wahrheit, was sie wahrnimmt. Daß die Sinneswahrnehmungen täuschen und irre führen, in uns bald diese bald jene Ansicht erzeugen, ja daß man Träume für Wirklichkeit und die wache Wahrnehmung des Wirklichen für einen Traum halten kann, und daß unsre auf Sinneswahrnehmungen beruhenden Meinungen voller Widersprüche stecken, leugnet Plato durchaus nicht, und er nimmt die Ergebnisse der scharfsinnigen Untersuchungen, die Pro-

tagoras darüber angestellt hat, mit Dank an, aber eben deshalb, behauptet er, dürfe man die durch Sinneswahrnehmungen erzeugten Vorstellungen nicht als Erkenntnis, sondern nur als Meinung gelten lassen. Wirkliche Erkenntnis könne sich nur auf ein Bleibendes und Unveränderliches beziehen. Als solches Unveränderliche findet er nun den Gattungsbegriff, den er *εἶδος* oder *ἰδέα* nennt, weil er die allen Wesen einer Gattung gemeinsame Gestalt ist. Wer die Veränderlichkeit dieser Welt der Erscheinungen sophistisch zur Beschönigung der Ungerechtigkeit mißbrauche, der werde der Strafe nicht entgehn. Nicht in Schlägen und Tötung bestehe die Strafe, denn dergleichen habe ja oft auch der Gerechte zu erdulden, sondern in einer unsäglichen jenseitigen Unseligkeit. Der Gerechte aber fliehe aus dieser Welt, die durch Naturnotwendigkeit Ungerechtigkeit enthalte (weil nämlich hienieden kein Wesen ohne sein Gegenteil bestehen könne), zu den Göttern; diese Flucht aber werde dadurch bewirkt, daß man Gott ähnlich werde.

Was nun dabei das Erkenntnisvermögen zu leisten hat, das ist eben zunächst die Erfassung der Ideen, das Bilden von Gattungsbegriffen. Es ist dies eine von der Wahrnehmung durch die Sinne grundverschiedne Operation, und da der Begriff, der Stuhl an sich, das Schöne an sich, weder gesehen noch durch einen andern Sinn wahrgenommen werden kann, so bleibt nur die Annahme übrig, daß ihn die Seele in einem frühern Leben geschaut hat und sich jetzt beim Anblick der einzelnen Stühle oder der einzelnen schönen Dinge an ihn erinnert. Es ist nicht schwer zu verstehen, wie Plato zu seiner mythischen Erklärung gekommen ist. Sein Verdienst besteht darin, klar gemacht zu haben, daß aus bloßen Wahrnehmungen niemals ein Begriff entstehen könne. Vom Materialismus aus führt keine Brücke ins Gebiet der Verstandes-

operationen hinüber. Diese sind nur aus einer eigentümlichen Einrichtung der Menschenseele (einer Einrichtung, die unvollkommen auch schon bei den höhern Tieren vorkommt) zu erklären, wodurch die Seele gezwungen wird, ihre Vorstellungen in eigentümlicher Weise miteinander zu verbinden, nach Kategorien, die zuerst Aristoteles nachgewiesen hat. Apriorismus nennt man seit Kant diese Einrichtung oder Autonomie der Vernunft. Der durch und durch poetische Plato aber verfiel, als er über das merkwürdige Phänomen nachdachte, nicht auf einen Seelenmechanismus, sondern auf ein Schauen, und mußte dieses Schauen, da es sich im gegenwärtigen Leben nicht nachweisen läßt, in ein angenommenes Vorleben verlegen. Im weitem Verlauf der angesponnenen Gedankenreihe sah er sich genötigt, von allem, was mehreren Dingen gemeinsam ist, eine Idee anzunehmen, also nicht bloß die Gattungsbegriffe, sondern auch die Eigenschaften, die Abstrakta, die Menschenseele Ideen zu nennen und widerwillig Ideen des Bösen und des Gemeinen, der Ungerechtigkeit und des Schmutzes anzuerkennen. Aber so unumgänglich deren Untersuchung für die Erkenntnistheorie sein mag, das Reich des Göttlichen, in das sich der Weise flüchtet, machen sie nicht aus; darum verweilt dieser am liebsten bei den großen Hauptideen: den Ideen des Seins und des Werdens, vor allem bei der Idee des Guten, die höher steht als alles, was sonst dem Weisen als das Höchste gilt, höher sogar als die Gerechtigkeit, und die sich in drei Unterideen spaltet oder offenbart: die des Schönen, des Wahren und des Maßvollen. Für die Seele ist diese Idee des Guten dasselbe, was die Sonne für die körperlichen Dinge ist: die Sonne verleiht den Dingen einerseits die Fähigkeit, gesehen zu werden, sodaß ohne ihr Licht das Auge seine Berrichtung nicht ausüben könnte, andererseits aber das Leben selbst und das

Wachstum. Aus diesem Ausspruch (Politie 6, 19) ersehen wir schon, daß die höchste Idee kein lebloses Ideal, sondern eine lebendige und wirkende Kraft, daß sie Gott ist. Wie tief unter der wahren Erkenntnis, dem Schauen der Idee, das durch die Sinne vermittelte bloße Meinen steht, beschreibt Plato im Anfange des siebenten Buchs der Politie. Er vergleicht die Masse der Menschen Gefangnen, die in einer dunkeln Höhle angeschlossen unbeweglich sitzen. Von oben her fällt auf die ihnen gegenüberstehende Wand ein Lichtstreif, und in diesem sehen sie die Schatten der Menschen und Tiere vorüberziehen, die sich über ihren Köpfen und hinter ihrem Rücken draußen im Freien bewegen. Ein solches Sehen von Schatten ist die Erkenntnis, der sich der große Haufe rühmt; die wirklichen Dinge, das heißt eben die Ideen, sieht nur der aus der Gefangenschaft befreite, nachdem er zum Licht emporgestiegen ist. Wir haben es hier nicht mit Platons Politie zu thun, wollen aber doch nebenbei daran erinnern, daß er die Weisen verpflichtet, nachdem sie die Ideen geschaut haben (zum zweitenmal; das erstemal hat sie ja jeder in seinem Vorleben geschaut), auf diese visio beatifica zu verzichten und in die Höhle zurückzukehren, um den dort noch gefangen sitzenden zu helfen, und daß das heute bei uns wirklich und wahrhaftig geschieht, indem die Gymnastasten und die Studenten durchschnittlich vierzehn Jahre lang der visio beatifica (!) teilhaftig, dann aber zu den unwissenden Höhlenbewohnern geschickt werden, daß sie sie unterrichten und regieren. Nun sagen freilich die Klügsten von unsern klugen Leuten, daß, was die Studierenden sähen, seien Schattenbilder; sie seien die Gefangnen, und draußen im hell beleuchteten vollen Menschenleben blühe die wahre Erkenntnis, die Erfahrungswissenschaft, die Akademiker aber seien Nachtenten, die vom wirklichen Leben nichts wüßten und zu seiner

Leitung nicht taugten. Ähnlich hat man auch schon zu Platons Zeiten gesprochen, und er giebt selbst zu, daß die Weisen, wenn sie in die Höhle zurückkommen, sich recht ungeschickt benehmen, erklärt es aber daraus, daß sie, aus Licht gewöhnt, anfangs im Dunkel die Dinge nicht ordentlich unterscheiden könnten. Im Phädrus sagt er, der Weise, ins Göttliche emporgetaucht und außerhalb der menschlichen Bestrebungen stehend, werde von den andern als ein Wahnsinniger zurechtgewiesen; daß er ein gottbegeisterter sei, bleibe ihnen verborgen; aus diesem Wahnsinn, aus dem Enthusiasmus gehe alles höchste hervor.

Durch die Annahme eines jenseitigen, unkörperlichen Reichs der Ideen hat Plato die starre Einheit des Parmenides überwunden, aus der kein Weg in die bewegte Vielheit der Erscheinungswelt führte. Die Idee des Guten wird ihm zum persönlichen Schöpfer, dessen Thätigkeit er im Timäus beschreibt. Aus der Schönheit und der Zweckmäßigkeit des Kosmos muß man schließen, daß ihr Schöpfer (er wird bald *δημιουργός*, bald *ποιητής*, auch Allvater, *πατήρ τοῦδε τοῦ παντός* genannt) im Hinblick nicht auf vergängliche Vorbilder, sondern auf das Ewige und Unvergängliche, also auf die Ideen, gearbeitet und die Welt zu einem Abbilde dieses Urbilds gemacht habe. Gut und neidlos wie er ist, wollte er, daß die Schöpfung ihm so ähnlich wie möglich sei. Aus diesen Sätzen folgt, daß Gott als die Gesamtheit der Ideen zu denken ist, und es liegt in ihnen zugleich angedeutet, daß Liebe der Beweggrund sei, der ihn zum Schaffen trieb; ein Gedanke, der wohl deshalb nirgends klar ausgesprochen wird, weil zwei andre, die ganze Philosophie Platons beherrschende Gedanken damit in Widerspruch zu stehen scheinen. Einmal der, daß die Liebe Sehnsucht enthält, die Sehnsucht aber einen Mangel, ein Ergänzungsbedürfnis voraussetzt; dann der, daß das höchste Sein

weder durch Lust noch durch Schmerz bewegt gedacht werden dürfe, Liebe aber eine aus Lust und Schmerz gemischte Leidenschaft sei. Das Schaffen nun wird nicht als eine Schöpfung aus nichts beschrieben, sondern als Ordnen eines schon vorhandnen Chaos. Da Ordnung nicht möglich sei ohne Vernunft, habe Gott eine vernünftige Seele gebildet und dieser die Körperwelt zum Leibe gegeben, sodaß die Welt ein aus Leib und Seele bestehendes lebendiges Wesen ist. Als vollkommenstes Abbild Gottes kann die Welt nur eine sein, und neben ihr ist eine andre nicht denkbar. Sie ist ein sich selbst genügendes Wesen, enthält und erzeugt in sich selbst alles, dessen sie bedarf. Als Bild der ewigen Götter, der Ideen, enthält sie, selbst der erste geschaffne Gott, viele geschaffne Götter, die Seelen der Gestirne, und deren regelmäßige Bewegungen erzeugen die Zeit als Abbild der Ewigkeit. Als nun der Vater, heißt es weiter, der das All gezeugt hatte, sah, wie es bewegt und belebt und ein Bild der ewigen Götter war, da freute er sich darüber und beschloß, es noch mehr dem Vorbilde ähnlich zu machen. Deshalb befahl er den geschaffnen Göttern, die übrigen lebenden Wesen, vor allem die Menschen, zu bilden. Das Unsterbliche verlieh er diesen selbst, nämlich die Vernunft; die geschaffnen Götter aber bildeten die Leiber und die Leibesseele. Von den übrigen Dämonen, nämlich den Volksgöttern, zu sprechen, läßt Plato den Timäus sagen, übersteigt unsre Kräfte, und wir werden denen glauben müssen, die ehemals von ihnen gesprochen haben, da sie ja, wie sie behaupteten, Sprößlinge der Götter waren. Darauf wiederholt er einiges aus der Theogonie. Man kann darin eine Verspottung des Volksglaubens sehen, oder auch das Zugeständnis, das er auch sonst macht, daß man die unvollkommenen Vorstellungen des Volks vom Göttlichen dulden, so weit sie sich in Einrichtungen des

Staats verkörpert haben, pietätvoll bewahren und in jedem Falle pädagogisch verwerten müsse. Die Unterweisung der Jugend in den Mythen rechnet er in der Politie zu den erlaubten, ja unvermeidlichen Lügen. Er würde sich eines weniger harten Ausdrucks bedient haben, wenn er mehr Verständnis für das Wesen der Poesie gehabt und zugleich deutlicher erkannt hätte, daß es vom Göttlichen keine andre Erkenntnis als eine sinnbildliche geben kann.

Über das, was der Welterschöpfer oder eigentlich Bildner vorgefunden hat, bleiben wir anfangs im unklaren. Später aber erfahren wir, daß es außer dem unveränderlich Seienden und dem werdenden noch ein Drittes gebe, das die Gestalten in sich aufnehme und gleich einer Amme hege. Nach vielen Umschweifen rückt Plato endlich mit der Sprache heraus und nennt dieses Dritte den Raum (*χώρα*). Das wäre nun deutlich, wenn er als die drei Ursprünge alles Seienden genannt hätte: den Willen des Schöpfers, seine Ideenwelt, und den Raum, worin sich die Ideen verkörpern; er nennt aber das Sein, den Raum und das Werden. Jedenfalls erwähnt er nirgends eine körperliche Masse, die der Bildner verwandt habe, denn auch mit dem Wort *ἐκμαχέτων*, das man „Modellierthon“ übersetzen könnte, meint er den Raum. Allerdings kommt der Ausdruck *ύλη*, Baumaterial, der von Aristoteles ab eine große Rolle spielt, einmal vor (am Anfange des 31. Kapitels), aber Plato vergleicht da nur die Gesamtheit der von ihm genannten Ursachen des Entstehens dem Material des Baumeisters. An einer Stelle sagt er, das Aufnehmende sei der Mutter, das „Woher“ dem Vater, die dazwischen liegende Natur dem Kinde zu vergleichen. Daraus scheint doch hervorzugehn, daß er das werdende nicht als ein selbständiges Drittes, von Uransfang Seiendes den andern beiden gegenüberstellt, sondern als ihr Erzeugnis be-

trachtet. Wenn er als das, worin die Ideen ausgeprägt werden, den Raum nennt, so liegt der Gedanke nahe, daß er ganz so wie Leibniz und unsre moderne Physik die Körperlichkeit, das was wir Materie, das Tastbare nennen, nur für die Erscheinungsweise eines an sich Immateriellen gehalten habe. So hat ihn Ritter verstanden, der meint, die platonische Körperwelt sei nichts andres als eine Wiederholung der Welt der Ideen mit dem Unterschiede, daß die Ideen in Gott rein bleiben, in der Welt aber durch die Beziehungen und Mischungen, die sie miteinander eingehn, verunreinigt werden, das Unvollkommne, Schlechte und Böse erzeugen, und die Polemik Zellers gegen diese Auffassung hat mich von ihrer Unrichtigkeit deswegen nicht überzeugt, weil man gar keinen Aufschluß darüber erhält, was in der mythisch-poetischen Darstellung des Timäus der Schöpfer oder Ordner außer dem Raume noch vorgefunden haben soll, während von der Mischung und Verbindung der Ideen in mehreren Dialogen sehr viel die Rede ist. Das dritte, der Raum, wäre also die Bedingung, durch die das zweite, das Werden, die Mischung der Ideen zu einer wandelbaren Welt der Erscheinungen erst möglich wird. Einen Ausspruch Windelbands bekenne ich nicht zu verstehn. Der platonische Begriff der Immaterialität, des Unkörperlichen, deckt sich nicht mit dem des Geistigen oder Seelischen, die unkörperliche Welt, die Plato lehre, sei noch nicht die geistige. Was anders als Geist sollen denn die Ideen sein, wenn sie, den Sinnen unzugänglich, nur von der Begriffe bildenden Vernunft wahrgenommen werden? Das Innerliche, Belebende, läßt auch Cicero im elften Kapitel des ersten Buchs der Schrift *De natura deorum* den Epikuräer Vellejus sagen, sei notwendig Geist, könne aber eben darum, heißt es freilich weiter, nicht ohne einen Körper gedacht werden. Die physischen Funktionen,

schreibt Windelband, gehörten bei Plato gerade so zur Welt des Werdens wie die des Seins — bei uns heutigen etwa nicht? Und in der wahren Wirklichkeit fänden die Gestalten der Körperlichkeit, die Ideen sinnlicher Eigenschaften und Verhältnisse gerade so Platz wie die der geistigen Beziehungen; ist das bei unsern heutigen idealistischen Philosophen anders? Lassen sie nicht geradezu das Geistesleben aus sinnlichen Wahrnehmungen erwachen und aus Vorstellungen bestehen, zu denen dann die aus diesen abstrahierten Begriffe und Verhältnisse nur hinzukommen? Freilich wird der Geist erst durch dieses hinzukommende Geist im höhern Sinne, aber nicht etwas Materielles mehr, sondern schon ein Geistiges ist auch die Welt der Vorstellungen, die der Verstandesthätigkeit vorhergeht, ist alles Wahrnehmende und Empfindende samt dem Wahrgenommenen und Empfundnen. Gegen den folgenden Satz Windelbands, der sich an die obigen Bemerkungen anschließt und die platonische Ideenlehre kurz zusammenfaßt, läßt sich nichts einwenden: „Da die Begriffe, in denen Sokrates das Wesen der Wissenschaft gefunden hatte, als solche nicht in der wahrnehmbaren Wirklichkeit gegeben sind, so müssen sie eine davon verschiedene, für sich bestehende zweite Wirklichkeit bilden, und diese immaterielle Wirklichkeit verhält sich zu der materiellen wie das Sein zum Werden, wie das Bleibende zum Wechselnden, wie das Einfache zum Mannigfaltigen, kurz — wie die Welt des Parmenides zu der Heraklits.“

So dunkel der Begriff Platos vom Materiellen bleiben mag, das eine hat er klar erkannt, daß es etwas ist, was einerseits vom Schöpfer und den Ideen benutzt wird, und was andererseits der Ausprägung, der Verkörperung der Ideen Widerstand leistet, und daß es sich nach unverbrüchlichen Gesetzen bewegt. Er unterscheidet darum im Timäus zwei Arten von Ur-

sachen, die in der Naturnotwendigkeit liegenden und die göttlichen (*δύ' αἰτίας εἶδη, τὸ μὲν ἀναγκάτων, τὸ δὲ θεῶν*), die zweite Ursache ist der Wille des Schöpfers, der die Naturnotwendigkeit für seine Zwecke verwendet. Diesem Willen muß nachspüren, wer zur Glückseligkeit gelangen will, aber auch die Naturordnung muß man kennen, weil wir ohne ihre Benutzung das Göttliche weder zu erkennen noch handelnd zu ergreifen vermögen. Deutlicher spricht er sich im Phädon darüber aus. Er läßt da den Sokrates erzählen, wie er sich mit freudiger Erwartung dem Anaxagoras zugewandt habe, der die Welt von der höchsten Vernunft geordnet sein lasse. Von ihm habe er zu erfahren gehofft, nicht allein, wie die Weltkörper beschaffen, sondern auch, für welchen vernünftigen Zweck sie so und nicht anders gestaltet und eingerichtet seien. Leider aber mache Anaxagoras von seinem Nus keinen Gebrauch, sondern führe nur Lüfte, Gewässer, Äther und andre ungeordnete als Ursachen alles Geschehens an. Das sei gerade so, wie wenn jemand zwar zugäbe, daß Sokrates alles, was er thue, aus vernünftigen Gründen thue, dann aber auf die Frage, warum er hier im Gefängnis sitze, die Einrichtung der Knochen, Muskeln und Gelenke beschriebe, die das Sitzen möglich macht. Seine Knochen und Gelenke würden ihn ganz willig nach Megara oder nach Böotien getragen haben. Freilich könnte er ohne sie nicht sitzen, aber sie als Ursache zu nennen statt seiner pflichtmäßigen Denkungsart, das sei doch wahrhaftig ungereimt. Nun, das Ungereimte dieser Erklärungsweise vermögen die materialistischen Philosophen bis auf den heutigen Tag nicht einzusehen.

Die Menschenseele enthält nach Plato, wie schon bemerkt wurde, einen unsterblichen und einen sterblichen Teil. Die Vernunft, das unsterbliche, hat ihren Sitz im Kopfe, ist dadurch als Herrscherin des Leibes gekennzeichnet und durch den Hals von dem andern

Teile so weit wie möglich geschieden. Die begehrlische Seele wohnt im Bauche, und zwischen beiden der *θυμός* als Vermittler in der Brust. Die gewöhnliche Übersetzung des Wortes: Mut, erschöpft seinen Begriff nicht. Es ist damit die Willensenergie gemeint, für die man bei den Scholastikern auch die hübsche Bezeichnung *irascibilitas* findet. Wenn die Vernunft herrscht, und der *θυμός* ihr hilft, die Begierden zu zügeln, so ist die Seele in der richtigen Verfassung, in Harmonie. Je nach dem Vorherrschen des einen oder des andern Bestandtheils giebt es drei Arten von Seelen. Die Krankheiten der Seele, erfahren wir im Timäus, sind Wahnsinn und Unwissenheit. Der Wahnsinn wird zu einem großen Teil durch Leidenschaften erzeugt, die die Seele mit übermäßiger Lust oder Unlust erfüllen, und diese Leidenschaften stammen aus dem Körper; die heftigste und verderblichste, die Liebesleidenschaft, wird durch zu große Saftfülle erzeugt. Die Seele des Unenthaltbaren trägt im Grunde genommen keine Schuld, denn niemand ist freiwillig schlecht oder böse, sondern was einer böses begehrt, dazu wird er durch eine schlechte Beschaffenheit des Körpers getrieben, oder er thut es aus Unwissenheit, die durch schlechte Erziehung verschuldet ist. Im Phädon geht Plato noch weiter, beschreibt, wie die sinnliche Wahrnehmung die Seele irre führe, wie die leiblichen Begierden die Seele in Laster, Thorheiten und Nichtigkeiten verstricken, folgert daraus, daß das Leibesleben ein Übel, und die Aufgabe des Philosophen Befreiung vom Leibe, sein Leben ein fortwährendes Sterben sei. Volle und ungetrübte Erkenntnis der Wahrheit sei erst nach der Erlösung vom Leibe im Jenseits zu erwarten, diese Erlösung also als das höchste Glück zu begehren; doch sei Selbstmord nicht erlaubt; man müsse, wie in den Mysterien gelehrt werde, seinen Platz im irdischen Leben als

einen Wachtposten ansehen, den man nicht eigenmächtig verlassen dürfe. Überdies hätten wir uns als Eigentum der Gottheit zu betrachten, die für uns Sorge, und es sei nicht erlaubt, das Eigentum eines andern zu zerstören. Daraus, wie aus der Anerkennung des dem Sokrates verliehenen Daimonion folgt, daß Plato auch an eine Fürsorge der Gottheit für den einzelnen Menschen und an dessen Leitung glaubte; den Sokrates läßt er sein Gespräch mit Kriton, der ihn vergebens zur Flucht, zum Ungehorsam gegen die Gesetze der Polis zu überreden gesucht hat, mit den Worten schließen: Machen wirs demnach so, d. h. erleiden wir den Tod, weil uns der Gott so führt. Im zehnten Buche der Gesetze wird sowohl der Atheismus für Sünde erklärt, als auch die Ansicht, daß sich die Gottheit um die Menschen nicht kümmere; doch solle man, meint Plato, die Ungläubigen nicht strafen, sondern überzeugen. Was die Auffassung des Leibes als eines Kerkers der Seele betrifft, so hat sie Plato schon vorgefunden. Windelband sagt, die vorplatonische Psychologie sei zwar materialistisch gewesen, aber, fährt er in einer Anmerkung fort, „neben den Äußerungen über die Seele, die sich aus der allgemeinen wissenschaftlichen Ansicht ergaben, finden sich in der Überlieferung bei mehreren dieser Männer (Heraklit, Parmenides, Empedokles und den Pythagoräern) noch andre Lehren, die mit jenen nicht nur ohne Zusammenhang, sondern im direkten Widerspruche sind: Auffassung des Leibes als Kerkers der Seele ( $\sigma\omega\mu\alpha = \sigma\eta\mu\alpha$ ), persönliche Unsterblichkeit, Vergeltung nach dem Tode, Seelenwanderung, das alles sind Vorstellungen, die die Philosophen ihren Beziehungen zu den Mysterien entnahmen und in ihrer priesterlichen Lehre beibehielten, so wenig sie mit der wissenschaftlichen zusammen stimmten. Von solchen Äußerungen ist oben Abstand genommen, weil sie in dieser Phase des

griechischen Denkens noch fremd und unvermittelt neben der naturwissenschaftlichen Theorie herlaufen: nur die Pythagoräer scheinen schon einigermaßen die Verbindung von Theologie und Philosophie angebahnt zu haben, die später durch Plato maßgebend wurde."

Die Gründe, die Plato im Phädon für die persönliche Unsterblichkeit der Seele entwickelt, wiederholen wir nicht, weil sie allgemein bekannt sind. Die Leser werden sich auch erinnern, daß den Teilnehmern an diesem Gespräch die Präexistenz der Seele weit gewisser erscheint als ihre Fortdauer nach dem Tode. Auf die Präexistenz wurde Plato durch seine Erkenntnistheorie geführt. Damit war er dem ägyptischen Glauben an die Seelenwanderung nahe gekommen, und dieser empfahl sich ihm nun auch aus ethischen Gründen und als Mittel zur Erklärung des Bösen. Im Timäus bestimmt Gott bei der Schaffung der Menschenseelen (die also nicht als nach und nach in der Zeit entstehend, sondern alle auf einmal geschaffen gedacht werden), daß die tüchtigsten in männliche Leiber gepflanzt werden sollen. Bewähren sie sich da durch Beherrschung ihrer Begierden, so kehren sie eine jede zu dem Gestirngott zurück, der ihnen den Leib geschaffen hat, und führen auf ihrem Stern ein seliges Leben. Im andern Fall wandern sie bei der zweiten Geburt in einen weiblichen Leib, und falls sie sich da nicht bessern, bei den weitem Wiedergeburten in Tierleiber. Solcherlei Gesetze habe er den Geschöpfen gegeben, um an der später eintretenden Schlechtigkeit eines jeden keine Schuld zu haben. Im Phädrus erscheinen die Wiedergeburten durch die *Adrasteia* (Naturnotwendigkeit und zugleich *Memesis*) an siderische Perioden angepaßt und werden in Kürze so angegeben, wie sie das zehnte Buch der *Politie* ausführlich beschreibt. Hier wird nach dem Bericht eines im Kriege gefallenen und nach zwölf Tagen wiederbelebten Pam-

philiers folgendes erzählt. Nachdem er als Seele seinen Leib verlassen habe, sei er mit vielen andern an einen Ort gekommen, wo zwei Öffnungen in die Erde und ihnen gegenüber zwei in den Himmel geführt hätten. Zwischen den Öffnungen hätten Richter gesessen, die den Seelen die Urtheilssprüche angeheftet und die einen rechts hinauf in den Himmel, die andern links hinab ins Innere der Erde gewiesen hätten; ihm aber, dem Pamphilier, sei aufgetragen worden, alles zu beschauen und anzuhören und dann zu den Menschen zurückzukehren, um es ihnen zu verkündigen. Er habe nun zunächst gesehen, wie fortwährend auf der einen Seite Seelen in die Erde hinein und in den Himmel hinauf gestiegen, zu den andern beiden Öffnungen aber die zurückkehrenden herausgekommen seien, und zwar die aus der Erde kommenden mit Schmutz bedeckt, die vom Himmel herabsteigenden rein. Auf einer Wiese hätten sich die zurückkehrenden, wie wenn sie eine Festversammlung hätten abhalten wollen, gelagert und einander begrüßt und hätten erzählt, die einen, wie glücklich sie gelebt und wie herrliches sie geschaut hätten, die andern unter Jammer und Thränen, was Übles sie da drunten erfahren und erduldet hätten. Die Wandrung aber dauere tausend Jahre, das Zehnfache eines langen Menschenlebens, damit die Vergeltung des Guten wie des Bösen, das einer gethan habe, das Zehnfache des Verdienstes oder der Schuld betrage. Einer habe sich nach dem Tyrannen Ardiäus erkundigt, der seinen Vater und einen Bruder ermordet und viele andre Frevel verübt hatte. Da hätten die andern berichtet, dieser dürfe nicht mitkommen, sondern als er sich dem Höllenschlunde nahte, habe dieser ein furchtbares Gebrüll ausgestoßen, feurige Männer hätten den Frevler ergriffen, gefesselt, ihm die Haut abgezogen und ihn durch Dorngebüsche fortgeschleppt, um ihn in den Tartarus zu stürzen. Nach

weiterer Wandrung seien sie bei der Spindel der Notwendigkeit angelangt, deren Umdrehungen alle Geschicke bestimmen. Ihr Mechanismus und die Berrichtungen der Parzen daran werden genau beschrieben. Aus dem Schoße der Lachesis (Lachos heißt das Los) habe ein Prophet Lose und Musterbilder von Lebensweisen genommen und verkündigt: es beginne jetzt ein neuer Kreislauf des sterblichen Lebens. „Nicht euch wird ein Dämon durchs Los bekommen, sondern ihr werdet euch eine jede ihren Dämon wählen. Die Schuld einer schlechten Wahl trifft den Wählenden; Gott ist ohne Schuld.“ Dann habe der Prophet die Lose den Seelen zugeworfen, und jede habe das ihr zunächst liegende aufgehoben. Die Lose hätten aber nur die Reihenfolge bestimmt, in der sie wählen sollten, die Wahl habe dem Letzten wie dem Ersten freigestanden. Dann seien die Bilder der Lebensweisen vor ihnen ausgebreitet worden. Obwohl nun der Prophet gemahnt habe, wie der Letzte nicht trostlos zu sein brauche, so solle auch der Erste nicht sorglos und unachtsam sein, so habe doch gleich dieser Erste sich mit Gier auf ein Bild der Gewaltherrschaft geworfen und sei erst nach der Wahl, also zu spät, inne geworden, was Schreckliches alles in diesem anfangs glänzenden Lebensschicksal enthalten sei, und habe sich dann die Brust zer schlagen und sein Schicksal bejammert. Und gerade dieser Unverständige sei einer der vom Himmel gekommen gewesen. Er habe nämlich in seinem frühern Dasein in einem wohlgeordneten Staate nur aus Gewöhnung, ohne Liebe zur Weisheit, rechtschaffen gelebt. Und so hätten noch mehrere der vom Himmel gekommen unverständlich gewählt, die meisten der aus der Unterwelt emporgestiegenen dagegen hätten, durch das unten erlittne und durch die Mühsale ihres ersten Erdenlebens belehrt, eine verständige Wahl getroffen. Unter den Wählenden sieht der Pamphilier auch die

mythischen Heroen; Agamemnon sei aus Feindschaft gegen das Menschengeschlecht ein Adler, Thersites sei ein Affe geworden, Odysseus aber, der Mühen gegättigt, habe als Letzter vergnügt das Los eines in Zurückgezogenheit lebenden Privatmanns davongetragen.

So komme also, schließt Plato aus dieser Erzählung, alles darauf an, die Jugend so zu erziehen, daß die Menschen gerecht leben und im Jenseits ihr Los verständig wählen. Das: nur eins thut not! kehrt in allen Dialogen wieder; die Sorge für die Seele und für ihr Schicksal im zukünftigen Leben ist dieses eine Notwendige. Wie unentbehrlich dem Plato die persönliche Unsterblichkeit für die Ethik erscheint, geht aus der Bemerkung im Phädon hervor, daß es für die Bösen ein Glück sein würde, wenn mit dem Tode alles aus wäre. Ihre Unseligkeit aber läßt er in demselben Dialog damit beginnen, daß sich ihre Seele von dem geliebten Leibe nicht trennen kann und aus Sehnsucht nach der Wiedervereinigung mit ihm noch lange in seiner Nähe weilt. Auf Erden, glaubt er, sei eine völlig gerechte Behandlung der Menschen gar nicht möglich, weil hier Bekleidete über Bekleidete richten, d. h. weil durch die Leibesgestalt und die äußern Verhältnisse sowohl der Richtenden selbst als auch der zu Beurteilenden deren wirkliche innere Beschaffenheit verborgen werde; deshalb, erzählt im Gorgias ein verwandter Mythos, habe Zeus angeordnet, daß Nackte über Nackte, d. h. Verstorbene über Verstorbene richten, und deshalb dürfe auch keiner seinen Tod vorauswissen. Denen aber, die die rechte Seelenverfassung erlangt haben, heißt es in der Politie (im zwölften Kapitel des zehnten Buches), und die deshalb von Gott geliebt seien, gereiche alles, was die Götter schicken, zum Besten, es müßte denn die Naturnotwendigkeit ihnen noch Übles bringen als Folge früher begangner

Sünden. Aus solcher Überzeugung nun ergab sich von selbst die rechte Art des Gebetes, von dem der Schluß des Phädrus eine Probe enthält: „O lieber Pan und ihr andern Götter, die ihr an diesem Orte weilet, verleihet mir, inwendig schön zu werden. Was ich aber an äußern Gütern habe, das möge dem innern förderlich sein. Für reich möge ich den Weisen erachten, und von Gold möge ich soviel haben, als der Besonnene gebrauchen kann.“ Nicht darum beten, daß alles nach dem eignen Willen gehe! mahnt er im siebenten Kapitel des dritten Buchs der Gesetze. Sokrates pflegte zu sagen, er bete um kein bestimmtes Gut, sondern nur um das Gute im allgemeinen, weil die Götter am besten wüßten, was für einen jeden gut sei. Die um bestimmte Gaben beteten, die verlangten ein Würfelspiel, denn niemand wisse, wie ihnen das Erbetene bekommen werde. Und, um das hier noch anzufügen, auf die Größe der Gaben komme beim Opfern nichts an; die kleinen Opfer der Armen seien so viel wert wie die großen Opfer der Reichen; nicht die äußerliche Gabe sei das der Gottheit wohlgefällige, sondern die fromme Gesinnung. In alle dem ist Platos Meinung — und die seines Meisters — so klar, daß weiter nichts hinzugefügt zu werden braucht; nur das Eine mag bemerkt werden, daß er der mythischen Präexistenz zu dem Zwecke, den Schöpfer zu entlasten, nicht bedurft hätte, wenn er einerseits seinen Gedanken einer vom Schöpfer unabhängigen Naturnotwendigkeit und der darin begründeten Gegensätzlichkeit weiter verfolgt und sich andererseits an das Wort des Sokrates von dem Feindschaft säenden Interessenkonflikt erinnert hätte. Im zweiten Buch der Politie, Kapitel 18, protestiert er entschieden gegen solche Stellen im Homer, die Unheil auf den Beschluß und die Thätigkeit von Göttern zurückführen, und beweist, daß, da Gott vollkommen gut sei, nichts Schäd-

liches von ihm herrühren oder ausgehn könne, daß demnach, da die Übel in der Welt überwiegen, Gott keineswegs der Urheber von allem sei, sondern nur vom kleinern Teile dessen, was geschieht, und daß man die Ursachen des übrigen anderswo zu suchen habe. Wenn Gott auch die Gerechten manchmal mit Leiden heimfuche, so geschehe es zu ihrer Besserung, sei also kein Übel.

Plato war doch zu sehr Vollmensch, als daß er das höchste Gut ausschließlich auf dem Wege einer logischen Operation, der Begriffsbildung, die ihm die Ideenwelt erschlossen hatte, hätte suchen sollen. Vielmehr erscheint es ihm als Gegenstand der Sehnsucht und einer leidenschaftlichen Liebe, die erst den forschenden Verstand in Bewegung setzt. Damit widerruft er freilich die Zerreißung der Seele in einen unvergänglichen vernünftigen und unvernünftigen begehrenden Teil, die zur schopenhauerischen Lehre vom dummen und darum bösen Willen führt, und gesteht zu, daß es auch ein vernünftiges Begehren giebt. Unter den Ideen, sagt er im Phädrus, sei die der Schönheit die glänzendste. Sie habe sich im vormenschlichen Dasein der Seele am tiefsten eingepägt, und ihr Abglanz sei auch an den irdischen Dingen am deutlichsten zu erkennen und werde mit dem schärfsten aller Sinne wahrgenommen, während die andern Ideen, namentlich die Gerechtigkeit, nur sehr undeutlich wahrzunehmen seien. Darum werde die Seele durch den Anblick des Schönen am tiefsten erregt und am kräftigsten getrieben, das Urbild zu suchen. Das geschehe in der Weise, so läßt er im Symposion die Seherin Diotima den Sokrates belehren, daß zuerst Liebe zu einem Schönen erwache, diese sich zur Liebe aller Schönen und des Schönen an sich erweitere, zur Liebe zu den schönen oder vielmehr der Schönheit fähigen Seelen vergeistige und als geistiger Zeugungs-

trieb bethätige, indem der so Liebende in allen empfänglichen Seelen das Streben nach dem höchsten Gut zu wecken und damit in ihnen die Schönheit zu schaffen strebe. Von Haus aus nämlich sei der Gros weder schön noch reich, sondern — zwar nicht häßlich — aber arm an Schönheit und an allen Gütern; sonst würde er sie ja nicht begehren, denn was man schon hat, begehrt man nicht. Darum philosophieren weder die Götter, noch die völlig Unwissenden; jene nicht, weil sie die Weisheit schon haben, diese nicht, weil sie schon weise zu sein glauben, sondern nur die, die arm sind und ihre Armut erkennen. (Selig sind die Armen, die Hungernden. Wehe euch, ihr Reichen, ihr Satten!) Von welchen Gefahren freilich dieser Ausgangspunkt des philosophischen Strebens umgeben ist, schildert Plato im Phädrus, indem er die Seele wiederum, diesesmal aber anders, in drei Teile zerlegt. Er vergleicht sie einem Wagen, vor den zwei Pferde gespannt sind: ein weißes, vom Himmel stammendes und zum Himmel strebendes, und ein schwarzes, wildes, böses, das nur Sinnenlust begehrt. Damit sind doch ohne Zweifel zwei Begehrungsvermögen gemeint, die beiden entgegengesetzten Willen, der geistige und der fleischliche, des Apostels Paulus. Und Plato schildert nun, welche Mühe der Wagenlenker, die Vernunft, hat, das wilde Pferd zu bändigen, daß es nicht ihn und den edeln Jochgenossen in die Tiefe zieht und den Wagen zu Falle bringt durch die frevelhafte Liebe derer, die die Schönen lieben wie der Wolf das Lamm. Siegt die Vernunft, so gelangt der Wagen an sein Ziel; der Seelenhunger wird gestillt, und damit das höchste Glück erreicht, weil die Seele mit dem wahrhaft Wesenhaften, dem höchsten Gute erfüllt wird, wie es in der Politie heißt. Sie ist dann auch schön geworden, denn die Schönheit des Menschen besteht darin, daß das Göttliche in ihm herrscht.

So weit geht jedoch Plato nicht, daß er alle niedern Güter verachtete und die Askese anders als nur als Mittel forderte. Im Philebus wird die Frage erörtert, ob das höchste Gut in der Sinnenlust oder in der Einsicht (*φρόνησις*) bestehe. Die erste Meinung wird unbedingt verworfen; ein Austerleben sei gar kein menschliches Leben. Doch auch der Einsicht wird der erste Preis nicht zuerteilt, sondern eine Mischung aus Einsicht und Genuß als ein Besseres gefunden, und schließlich folgende Stufenleiter der Güter aufgestellt. Das höchste sei die Teilnahme an dem Ewig Seienden. Dann folge das Maßvolle und das Schöne, dann Vernunft und Einsicht, als viertes die Gesamtheit der dem praktischen Leben dienenden Wissenschaften und Künste, als fünftes seien die reinen Genüsse zu nennen, denen keine Unlust beigemischt ist (die keinen Raizenjammer nach sich ziehn), die übrigen weniger anständigen Genüsse machen als Nummer sechs den Schluß; es wird ihnen also, da sie immerhin in die Reihe der Güter aufgenommen werden, nicht aller Wert abgesprochen. Der Philebus, um das nebenbei zu bemerken, würde sich vortrefflich zur Einführung in die Psychologie eignen. Ob er dazu benutzt werden mag? Natürlich dürfte man ihn nicht ohne kritische Glossen lesen lassen. So z. B. müßten die Schüler darauf aufmerksam gemacht werden, daß sogar die Auster ihr Temperatur- und Sättigungsgefühl nicht ohne alle Einsicht genießen kann, denn schon das bloße Bewußtsein und die bewußt zweckmäßigen Bewegungen zum Öffnen und Schließen der Schale bekunden einen niedrigsten Grad von Einsicht, andererseits Einsicht ohne ein Gefühl der Befriedigung, also ohne Lust, nicht denkbar ist, daß also die radikale Trennung und Entgegensetzung beider Seelenzustände wissenschaftlich unzulässig erscheint.

Mit dem Bisherigen ist schon ausgesprochen, daß

das Leben des Weisen nicht im müßigen Schauen der Ideen aufgehen darf; er soll doch nach der ersten Sättigung in die Höhle zurückkehren, um das Leben der von der Unwissenheit gefesselten zu ordnen. Die Weisheit wird also, je nach den verschiedenen Beziehungen, in denen sie zur irdischen Wirklichkeit tritt, verschieden beschrieben: als Gesundheit der Seele, als Harmonie der Seelenkräfte, als das Erhaltende. In dieser letzten Beziehung wird ihr Gegenteil, das sittlich Böse, zu einem Beweise für die persönliche Unsterblichkeit benutzt; denn wenn die Seele zerstörbar wäre, müßte sie durch Sünden und Laster, die doch das Verderben der Seele sind, vernichtet werden, was offenbar nicht der Fall sei, denn sie bleibe trotz aller Verderbnis am Leben. Das eine sittlich Gute zerlegt sich in die vier Tugenden, die unter dem Namen der Kardinaltugenden dem christlichen Katechismus einverleibt worden sind. Plato theilt sie in der Politie an die drei Bestandteile der Seele in der Weise, daß der Vernunft die Weisheit, dem Thymos die Tapferkeit oder Thatkraft (der Katechismus nennt es Stärke), dem Begehrungsvermögen die Besonnenheit oder Mäßigung angehört, die Gerechtigkeit aber die Harmonie der drei andern ist. Weisheit, Sophrosyne und Gerechtigkeit werden jede auch zur Bezeichnung der gesamten rechten Verfassung des Menschenwesens, also für Tugend überhaupt gebraucht; nur der Tapferkeit, die von Platos Landsleuten, namentlich von den ihm so werthen Spartanern, über alle andern gestellt wurde, will er diese Würde nicht zugestehn. Ein vollkommen sittlich geordneter Mensch ist nicht einmal im Schlafe mehr zügellos und hat keine sündhaften Träume mehr. Da die Gerechtigkeit die für das Gemeinwesen wichtigste unter den Tugenden ist, und über sie damals am meisten gestritten wurde, so werden ihr die ausführlichsten und gründlichsten

Untersuchungen gewidmet. Im Gorgias stellt Sokrates die Behauptung auf, nur der Gerechte sei glücklich; Unrecht leiden sei besser als Unrecht thun, und der allernüchlichste sei der Ungerechte, der nicht bestraft, also auch nicht gebessert werde. Es ist eine Freude zu lesen, wie Kallikles solchen Gerechtigkeitswahn zu nichte macht. Dieser vorchristliche Nietzsche führt aus: Alles, was man gewöhnlich Gerechtigkeit nenne, sei nur durch Menschenatzung, nicht durch die Naturordnung als gerecht abgestempelt. Von Natur gebe es nur ein Recht, das Recht des Stärkern. Der richtige Mann lasse sich kein Unrecht gefallen, das thue nur der Sklave, der unfähig sei, sich selbst und den Seinigen zu helfen. Der Starke sei von der Natur berufen, über die Schwachen zu herrschen und sie für sich zu benutzen. Die Schwachen nun, meint er, haben Gesetze gemacht, die den Starken binden möchten, indem sie das, was ihm zu thun beliebt, für unrecht erklären. Aber der wirklich Starke zerreißt diese papiernen Fesseln und tritt sie mit Füßen, stellt das Recht der Natur in seinem vollen Glanze dar und bringt es wieder zu Ehren. Seine Begierden beherrschen, das heißt, sich zum Sklaven der von andern erlassenen Satzungen machen. Wer nach rechter Art leben will, der muß seine Begierden so stark werden lassen, wie sie wollen, ihnen auf mannhafte und kluge Weise dienen und jede in ihm aufsteigende Begierde befriedigen. Nur die das nicht können, aber sich schämen, ihr Unvermögen einzugestehn, verschreien es als Zügellosigkeit und knechten die von Natur bessern Menschen. Wohlleben in ungebundner Freiheit, das ist wahre Glückseligkeit; alles andre ist Scheintugend, widernatürliche Menschenatzung, wertloses Geschwätz. Dem Sokrates giebt er den Rat, endlich einmal von dem dummen Philosophieren zu lassen und sich mit etwas nützlicherm zu beschäftigen.

Wenn junge Menschen dergleichen Unsinn lassen, amüsiere man sich darüber; wenn aber so ein alter Narr noch wie ein Kind schwätze, müsse man ernstlich böse werden; ein solcher verdiene Prügel. Du bist ja ein Prachtferl, erwidert ihm Sokrates, nimmst kein Blatt vor den Mund und sagst frei heraus, was die andern bloß denken. (In der Politie vertritt Thrasy-machus den Nießschesstandpunkt. Dümmler schreibt I, 157 und 186: „Im Gorgias und im Staat hat Plato den Philosophen, der zugleich der einzige wahre Politiker ist, und den sophistischen Systematiker des Egoismus, dort Kallikles, hier Thrasy-machus, in unvergänglich lebendigen und unübertrefflich scharfen Typen einander gegenübergestellt. Namentlich Kallikles ist eine Gestalt von einem grauenhaften Reiz, wie ein schönes Raubtier; eine Erscheinung, wie sie nur ein großes Volk in schwerkranker Zeit hervorzubringen vermag; aber ein Mensch, an dessen Existenz man glaubt, weil ihm Plato ein gut Teil seiner eignen Lebenswärme mitgegeben hat. Daß er seine Gegner möglichst schwarz malt, ist das Recht des Stärkern; daß er nicht sklavisch kopiert, sondern die Züge zu seinem Kallikles und Thrasy-machus von verschiedenen Vorbildern entlehnt, das Recht des Künstlers; aber selbstgeschaffne Chimären sind es nicht, gegen die er zu Felde zieht.“)

Am gründlichsten wird das Wesen der Gerechtigkeit in der Politie untersucht; dieses, nicht, wie man gewöhnlich meint, die Lehre vom Staat ist der Gegenstand des Werks. Die umlaufenden Meinungen über die Gerechtigkeit werden der Reihe nach abgefertigt, z. B. die Ansicht, daß zwar Ungerechtigkeit an sich das Vorteilhafteste, aber doch, weil die Bergewaltigten Widerstand leisten, mit vielen Nachteilen verbunden sei, die Menschen darum durch Vertrag einen Zustand hergestellt hätten, wo zwar keiner Unrecht thun dürfe,

aber auch keiner Unrecht zu leiden brauche, und ein diesem Vertrage gemäßes Verhalten werde eben Gerechtigkeit genannt. Auch wird die Frage aufgeworfen, ob wohl ein Gerechter, der den Ring des Gyges besäße, der Versuchung, Unrecht zu verüben, widerstehn würde. Unter anderm wird hervorgehoben, daß der Ungerechte am meisten Erfolg habe, wenn er den Schein der Gerechtigkeit zu erzeugen und die Rolle des Gerechten durchzuführen vermöge, der vollendet Ungerechte sei also ein vollendeter Heuchler. Daraus ergibt sich aber dem Glaukon die Hauptschwierigkeit gegen des Sokrates Ansicht von der Glückseligkeit des Gerechten. Denn, meint er, da zwar nicht die Gerechtigkeit selbst, aber doch ihr Schein Geld, Macht und Ansehen bringt, so ist der wahrhaft Gerechte als solcher gar nicht zu erkennen, solange er sich noch irgend eines äußern Guts erfreut, weil man da niemals wissen kann, ob er nicht bloß um dieser äußern Vorteile willen gerecht ist oder vielmehr nur gerecht zu sein scheint. Soll also seine Gerechtigkeit unzweifelhaft festgestellt werden, so muß er aller Güter beraubt werden; er muß sein ganzes Leben lang für ungerecht gehalten, zuletzt seiner angeblichen Ungerechtigkeit wegen in Ketten gelegt, gegeißelt, gefoltert, geblendet und gekreuzigt werden. Dann wird er freilich erkennen, daß nicht Achylus Recht hat, der fordert, daß man gerecht nicht scheinen, sondern sein soll, daß es vielmehr ein Glück sei, ungerecht zu sein und gerecht nur zu scheinen. Die Schwierigkeit wird nicht eigentlich gehoben. Man erkennt nur aus dem Ganzen der Debatte, daß Plato meint, die Möglichkeit eines solchen Verlaufs eines gerechten Lebens und die schwere Erkennbarkeit der echten Gerechtigkeit seien zwar zuzugeben, aber es sei nicht nötig, die Sache so auf die Spitze zu treiben. Einmal sei doch wirklich die Gerechtigkeit, nicht bloß ihr Schein, für jede Gemeinschaft

von Menschen unentbehrlich, sodaß sogar die Mitglieder einer Räuberbande gezwungen seien, gegeneinander gerecht zu verfahren, dann aber sei der Gerechte der Gottheit bekannt und von ihr geliebt, und diese werde ihm das Ärgste nicht widerfahren lassen. Führt die kühne Forderung des Glaukon, die echte Gerechtigkeit und ihr Glückseligkeitswert müßten durch die denkbar härteste Prüfung ermittelt werden, zu keinem klaren Ergebnis, so ist sie doch von hoher Bedeutung als Prophetie auf Christus und als kräftige Hervorhebung der Wahrheit, daß ohne alle Prüfung in der That von Gerechtigkeit nicht die Rede sein, ja nicht einmal ihr Begriff entstehen könnte, und daß also eine sittliche Welt ohne Leiden nicht denkbar ist.

Um nun noch auf einzelne Gebiete des sittlichen Lebens, die Plato behandelt, einen Blick zu werfen, so schwingt er sich zwar nicht zur Forderung der Feindesliebe auf, aber er verwirft die allgemein verbreitete Meinung, zu der sich auch der xenophontische Sokrates noch bekennt, daß der wackre Mann den Freunden zu nützen, den Feinden zu schaden bestrebt sein müsse. Er lehrt im Kriton, einem Nebenmenschen schaden, sei unter allen Umständen Sünde, man dürfe also nicht Böses mit Bösem vergelten; und in der Republik weist er die Meinung, es sei erlaubt, den Feinden zu schaden, auch für den Fall zurück, daß unter den Feinden nur die Schlechten verstanden würden, indem er fragt, ob wohl schlechte Pferde durch schlechte Behandlung besser würden? Ohne Zweifel, darin stimmen dem Sokrates die andern bei, würden sie schlechter, einen andern aber schlechter machen, läßt er den Sokrates sagen, das sei ungerecht. Den auswärtigen Feinden gegenüber läßt Plato die Erlaubnis, ja die Pflicht zu schaden bestehn, sofern diese aber Hellenen sind, nur innerhalb gewisser Grenzen. Im Kriege zwischen Hellenen, der als ein

beklagenswerter Bruderzwist angesehen wird, ist es nicht erlaubt, die Leichen der Gefallnen zu plündern, Gefangne als Sklaven zu verkaufen, die erbeuteten Waffen im Tempel als Weihgeschenke aufzuhängen und des Feindes Land zu verwüsten. Was die Wahrhaftigkeit anlangt, so schließt Weisheitsliebe jede Lüge aus; den Behörden jedoch soll es erlaubt sein, zu lügen und zu täuschen, wo es das Gemeinwohl fordert. Zu den erlaubten Lügen gehören auch die im Jugendunterricht zu verwendenden Dichtungen, diese müssen aber so eingerichtet sein, daß sie in den Herzen der Jugend nur edle Gefühle und die Liebe zum Guten erwecken. Deshalb sind die meisten der vorhandenen Dichtungen zu verwerfen, auch die des Homer, der die Götter allerlei Schändliches treiben und manche Helden, wie den Achilles, Roheiten verüben, z. B. den Leichnam des Hektor schleifen und bei der Bestattung des Patroklos Gefangne abschlachten läßt. Von dem Glück der Ungerechten, so weit solches vorkomme, dürfe die Jugend nicht das Mindeste erfahren. Auch dürfe man sie nicht Theater spielen und dabei schlechte und niedrige oder auch nur minderwertige Charaktere: Weiber, Sklaven, Lasterhafte darstellen lassen, denn was einer nachahmt, meint Plato, das wird er in Wirklichkeit.

In den Gesetzen\*) stellt er eine sehr strenge Sexualmoral auf. Jene Verirrung, deren edlere Form er im Phädrus und im Symposion als den Antrieb zum Streben nach Weisheit und sittlicher Schönheit empfohlen

\*) Die Echtheit dieses letzten Werkes Platos ist von einigen, wie es scheint ohne hinlänglichen Grund, angefochten worden. Sollte es wirklich nicht von Plato selbst herrühren, so müßte es nach dem Urtheil der Fachgelehrten kurz nach des Meisters Tode von einem seiner Schüler verfaßt worden sein; es darf also auch in diesem Falle als ein Erzeugnis des platonischen Geistes angesehen werden. Nach Dümmler I, 320, hat Plato die „greisenhaft breiten“ Gesetze zwar verfaßt aber nicht mehr selbst herausgegeben.

und gewissermaßen gefordert hat, und die er als Schlachten-Gros auch noch in der Politie erlaubt, will er als etwas unnatürliches unbedingt verboten wissen. Um diese Verirrung zu bekämpfen, müsse man dasselbe Mittel anwenden, das die Blutschande verhütet, sodaß sich an nahen Verwandten zu vergehn auch die im übrigen ungesetzlich lebenden nicht wagen, und die meisten Menschen gar nicht einmal der Gedanke an so etwas anwandelt. Dieses Mittel bestehe darin, daß man die Überzeugung verbreitet, solche Verirrungen seien unheilig, Gott verhaßt und schändlich (glücklicherweise hat die Natur in der Polarität, die das Nahverwandte sich abstoßen läßt, ein Mittel, Unheil zu verhüten, das kräftiger und sicherer wirkt als die kräftigste Überzeugung). Ferner soll das Gesetz verkünden, der Bürger dürfe nicht schlechter sein als die Tiere, von denen manche, besonders mehrere Arten von Vögeln, in strenger Einehe leben. Jeden außerehelichen geschlechtlichen Umgang unter Strafe zu stellen, was das Vernünftigste wäre, werde zwar, wie die Menschen dormalen nun einmal seien, nicht angehen, aber wenigstens solle es für eine Schande erklärt werden, wenn einer dergleichen nicht ganz im Verborgnen thut. Wer nicht spätestens im fünfunddreißigsten Lebensjahre heiratet, soll alljährlich eine hohe Straffsumme an den Tempelschatz der Hera zahlen (also eine Junggesellensteuer); denn es sei Pflicht, die Fackel des Lebens von Geschlecht zu Geschlecht weiterzugeben. In der Ehe erscheinen Mann und Frau als gleichberechtigt. Zwar stellt Plato das Weib bei verschiedenen Gelegenheiten, z. B. in der Lehre von der Seelenwandlung, als ein minderwertiges Wesen dar, aber er findet die Minderwertigkeit nur in dem geringern Maße der körperlichen Kraft und der geistigen Anlage, nicht in einer Verschiedenheit der Anlagen. Er glaubt, daß das Weib zu allen Verrichtungen des

Mannes befähigt sei, will deshalb in der Politie die Mädchen des Herrscherstandes ganz so wie die Knaben erzogen und zum Kriegsdienst wie zu den Vorsteherämtern zugelassen wissen, nur daß man ihnen die leichtern Berrichtungen übertragen soll.

In Beziehung auf den Gelderwerb teilt Plato die allgemeine Überzeugung der Weisen des Altertums, daß die Geldgier verächtlich sei, daß der Reiche und der nach Reichtum strebende nicht tugendhaft sein könne, weil am Erwerb viel Ungerechtigkeit klebe, und weil der Besitz zu Sünden und Lastern verleite, und in den Gesezen sagt er, Eltern, die für ihre Kinder Vermögen zusammenscharren, sorgten schlecht für sie, weil der Reichtum die jungen Leute schon durch die Schmeichler, die er anlocke, verderbe; überdies gebe der Reichtum in den Familien wie in den Bürgerschaften Anlaß zu Feindschaften und Händeln. Armut allerdings sei auch zu fliehen, weil sie slavische Gefinnung erzeuge; demnach sei ein mäßiges Vermögen zu erstreben. Was die Humanitätspflichten betrifft, so lehrt Plato in Übereinstimmung mit der öffentlichen Meinung seines Volkes, daß man sich gegen Freunde, Verwandte und Mitbürger freundlich, gefällig und dienstwillig erweisen, das Verhältnis zu den Gastfreunden heilig halten, gegen Fremde, als Schutzbefohlene der Gottheit, mitleidig und hilfsbereit sein müsse. Noch weit über alle Versündigungen gegen Landsleute und Fremde hinaus gehe jede Verschuldung gegen einen Schutzlehenden; denn der Gott, den dieser angerufen habe, sei sein Beschützer und werde nicht dulden, daß ein ihm zugefügtes Leid ungerächt bleibe. Was über die Sklaverei gesagt wird, widerspricht freilich schon insofern dem heutigen Begriff der Humanität, als diese Einrichtung der Anschauung des Altertums gemäß als selbstverständlich, natürlich und unabänderlich hingenommen wird. Die

Skaven sollen nicht mißhandelt, aber bei Vergeh'n körperlich, nicht bloß, wie die Freien, mit Worten gezüchtigt werden. Um sich nicht den Respekt zu vergeben, soll der Herr immer streng und ernsthaft mit ihnen reden, niemals scherzen, womit also die gemüthliche Annäherung zwischen Herrn und Knecht, die thatsächlich häufig vorkam, verboten wird. Tödet einer seinen eignen Sklaven, so soll er sich der religiösen Sühne unterziehen, ermordet er den eines andern, diesem den Schaden ersetzen. Wenn einer seinen Sklaven nicht im Zorn oder aus einem vernünftigen Grunde tödet, sondern aus Furcht, der Sklave möchte ein Vergeh'n des Herrn anzeigen, so soll dieser Mord wie der Mord eines Freien bestraft werden. Die Nothwendigkeit einer Staatsordnung wird unter anderm damit begründet, daß sich ein Herr, der mit seinen Sklaven allein in einer Einöde säße, in übler Lage befinden würde; der Staat schütze jeden Herrn vor seinen Sklaven. (Das gilt heute in verstärktem Maße von den russischen Herren, obwohl deren Sklaven, die Bauern und Fabrikarbeiter, dem Gesetze nach keine Sklaven sondern — frei sind.) Die aristokratische Beschränkung nicht allein der Herrschaft in der Politie, sondern auch des Zugangs zu den höchsten geistigen Gütern auf die wenigen zur Philosophie befähigten und die Gleichgiltigkeit gegen das Glück nicht allein der Sklaven, sondern aller einzelnen ist das, wodurch sich die Ethik Platos am auffälligsten, eigentlich allein, von der des Neuen Testaments und der — Theorie der Christenheit unterscheidet. Sokrates mache die Bürger seines Gemeinwesens nicht eben sehr glücklich, meint Adimantus im Anfange des vierten Buchs der Politie. Sokrates erwidert, um das Glück der Einzelnen sei es ihm thatsächlich weniger zu thun als um das Glück des Ganzen, unter welchem Glück man doch nur die gute und gerechte Ordnung verstehn kann, da

ein Gemeinwesen keine Glückempfindung hat. Dieser Ordnung also, der Gerechtigkeit, soll das Glück der Einzelnen geopfert werden. Auch auf moralische Vortrefflichkeit kommt es ihm nur bei den Vorstehern und Soldaten an. Von der Erziehung der Handwerker und Bauern spricht er gar nicht, ja er sagt ausdrücklich, wenn die Schuhflicker schlecht würden, so habe das weiter nichts zu bedeuten. Diese aristokratische Beschränkung der Teilnahme an den höchsten Gütern erklärt sich aus der deutlichen Erkenntnis der Ungleichheit der Menschen, die damals noch durch keine Gleichheitstheorien verdunkelt worden war. Die Natur fordre es, schreibt er in den Gesetzen, daß die Kinder und überhaupt die Jüngern, die unedel gebornen, die Sklaven, die Schwachen den Alten, Edeln und Starken gehorchen, und er fügt den zum Herrschen bestimmten noch die bei, die des Himmels Gunst durch das Loos beruft. Lebhaftes Mitleid aber mit den Beherrschten zu erregen und auf diesem Wege das Gefühl der Pflicht allgemeiner Nächstenliebe zu erzeugen, waren die Zustände des Altertums weit weniger geeignet als die modernen. Was wir heute Nahrungssorge nennen, kannte das Altertum nicht, die größte aller heutigen Sorgen: Wo Arbeit finden? würde ein Alter, der von den Toten auferstünde, gar nicht verstehen. Und wo der vornehmste Mann, ohne sein Ansehen aufs Spiel zu setzen, barfuß gehn und sich rühmen durfte, er habe nur einen einzigen Rock, da konnten die nagendsten der heutigen Sorgen gar nicht auftauchen. In Athen zumal lebten seit des Perikles Zeiten die armen Bürger, wenn nicht gerade Kriegsnöte allen ohne Ausnahme Leiden und Entbehrungen auflegten, herrlich und in Freuden auf Kosten der Reichen, und waren die Sklaven ein übermütiges freches Gesindel. Plato urteilt nach der ihn umgebenden Wirklichkeit, wenn er in den Gesetzen schreibt,

den Bettel dürfe man verbieten, denn wenn ein Gemeinwesen auch nur mittelgute Einrichtungen habe, so gehe es keinem Menschen, er sei Freier oder Sklave, so schlecht, daß er zu betteln gezwungen wäre. Auch verdiene nicht jeder Leidende Mitleid, sondern nur der, der rechtschaffen und trotzdem in Bedrängnis geraten sei. Zu bedauern waren höchstens die Staatsmänner und Feldherren, die für Freiheit und Vermögen, für Leib und Leben zu fürchten hatten, wenn ihre Amtsführung dem souveränen Böbel mißfiel. Die Bewohner der Griechenstädte sorgten so rücksichtslos jeder für sein eignes Glück, daß darüber die Gemeinwesen zu Grunde gingen. Da fühlte sich denn natürlich der Philosoph verpflichtet, nicht das selbstsüchtige Treiben der Einzelnen zu unterstützen, sondern an die Rettung des Gemeinwesens zu denken und dadurch die Bedingungen zu sichern, unter denen wenigstens allen Befähigten und Berufnen das Streben nach den höchsten Gütern möglich würde.

Wie steht es aber mit dem zweiten Widerspruch gegen den Geist des Christentums, den man Plato vorwirft, der in der Politie geforderten Weibergemeinschaft der Vorsteher und der Wächter? Obwohl Aristoteles durch seine Polemik dagegen beweist, daß er diese Forderung ernsthaft nimmt, obwohl Plato selbst durch die Art und Weise, wie er im Eingange des Timäus das heikelste Kapitel der Politie erwähnt, diese Auffassung zu bestätigen scheint, halte ich die anstößige Lehre doch nur für eine logische Folgerung aus gewissen Annahmen, zu der sich Plato gezwungen sah, ohne im Ernst an ihre Verwirklichung zu denken. Gegenstand des Gesprächs ist, wie gesagt, die Untersuchung des Wesens der Gerechtigkeit. Dieses Wesen sei, heißt es im zehnten Kapitel des zweiten und im siebzehnten des fünften Buches, für die schwache Erkenntnis kraft des Menschen so schwer erkennbar, wie

kleine Buchstaben für ein schwaches Auge. Man müsse deshalb das Bild der Gerechtigkeit in vergrößertem Maßstabe, in den Einrichtungen des Staates zeichnen, um daran zu erkennen, worin die Gerechtigkeit des einzelnen Menschen bestehe. Ob ein vollkommen gerechter Staat möglich sei oder nicht, darauf komme nichts an, sondern nur darauf, daß sein Bild richtig gezeichnet werde. Die gewöhnliche Meinung von der Gerechtigkeit, daß sie darin bestehe, einem jeden das Seine zu sichern, wird nun als richtig anerkannt, aber dahin erweitert, daß im höchsten Sinne das Seine der Pflichtenkreis eines jeden sei, und daraus gefolgert, der Staat sei gerecht, wenn jeder Stand und jeder einzelne das Seine thue, und keiner in die Berufsthätigkeit des andern eingreife. Indem es nun gerade die Berufsthätigkeit der Vorsteher und der Wächter ist, jedem das Seine zu sichern, dürfen sie nicht in das Erwerbsleben verwickelt werden, und müssen sie der Notwendigkeit, nach Besitz zu streben, sowohl innerlich wie äußerlich überhoben sein, innerlich, indem sie, zur Weisheit erzogen, auf Besitz und Genuß verzichten, äußerlich, indem der Staat für ihre Notdurft sorgt und durch seine Einrichtungen ihnen die Konkurrenz um irgend ein äußerliches Gut geradezu unmöglich macht, denn wo solche Konkurrenz eintritt, da werden die Wächterhunde zu Wölfen und fressen selbst die Schafe. Jedermann sieht, daß hier ein Ideal aufgestellt wird, dessen Verwirklichung historisch in drei Formen versucht worden ist: im Kommunismus des Urchristentums, im Klosterleben und in der katholischen Hierarchie, und im preußischen Beamtentum. Indem nun auch die Frauen als ein Besitz erscheinen, um den Streit entstehen und der, ebenso wie die Sorge um die Kinder, zur Pflichtverletzung verleiten kann, indem aber gerade der beste Teil des Volkes am meisten Nachkommenschaft zeugen soll, also nicht zum Cölibat verurteilt

werden kann, scheint dem Plato für seinen hypothetischen Staat nichts andres übrig zu bleiben, als die Aufhebung des Familienlebens und eine von den Behörden besorgte Zuchtwahl und Kindererziehung. Aus der Forderung, daß jeder das Seine thun solle, ergab sich auch die, daß die Philosophen herrschen oder die Könige Philosophen sein müßten, denn nur der Weisen Aufgabe kann es sein, die andern zu regieren. Diese Forderung wird im modernen Staat, dessen Musterbild der preußische ist, in der Weise erfüllt, daß zu den höchsten Staatsämtern nur Männer zugelassen werden, die mit der höchsten Bildung ausgerüstet sind, und daß auch die Thronfolger der Erbmonarchien dieser Bildung theilhaft werden. Auf die Einzelperson wendet dann Plato den vom Staate abgelesenen Begriff der Gerechtigkeit in der Weise an, daß er den für gerecht erklärt, dessen Seelenkräfte in solcher Harmonie miteinander stehn und wirken, wie die Stände im Musterstaat; außerdem wird gezeigt, wie den verschiedenen Staatsverfassungen die verschiedenen Charaktere entsprechen. Daß Plato die Folgerung für das Geschlechtsleben, die sich ihm aus seinen Voraussetzungen mit Nothwendigkeit zu ergeben scheint, nur widerstrebend zieht, drückt er dadurch aus, daß er den Sokrates sich vor der Behandlung dieses Themas lange und heftig sträuben läßt. Es ist wieder die unangemessene Übersetzung der Worte *Polis* und *Politeia* mit Staat, was auch in diesem Punkte die richtige Auffassung erschwert. Von Gerechtigkeit kann beim vereinzeltsten Individuum keine Rede sein; nur am Gemeinschaftsleben kann ihr Wesen klar gemacht werden. Darum zwingt die Erörterung der Gerechtigkeit zur Erörterung des Gemeinschaftslebens, das bei den Hellenen die Gestalt der *Polis* hatte. Aber diese *Polis* war kein Staat im heutigen Sinne. Platons Musterstadt hat (Gesetze V, 8) 5040 Bürger; sie ist

also alles andre, nur kein moderner Staat. Gerade beim Gemeinschaftsleben schlägt auf einem gewissen Punkte die Quantität in die Qualität um. Eher kann man den Feudalstaat eine Familie als eine kleine Stadtgemeinde einen Staat im heutigen Sinne nennen. (Daß Dümmler in seinen gründlichen Studien über Platons Politie den hier hervorgehobnen Ausgangspunkt der Untersuchung des Wesens der bürgerlichen Gemeinschaft keiner Erwähnung wert hält, ist mir unbegreiflich. Daß der Gedanke der Weiberemanzipation der Zeit Platons nicht fremd war, beweisen des Aristophanes Ekkliazusen, wie schon in den Drei Spaziergängen erwähnt worden ist.)

Niesche hat auf Sokrates und Plato als die Vernichter des echten Hellenentums heftig gescholten. Aber beide Männer haben nur die natürliche Entwicklung des griechischen Denkgeistes in sich aufgenommen und weiter geführt; namentlich Plato hat die Ergebnisse der Arbeit aller vorangegangnen griechischen Denker zu einem ganzen verschmolzen. Der Pessimismus beider Männer steckt, wie wir gesehen haben, schon im Homer, aber sie sind dem Charakter ihres Volkes gemäß heitere Pessimisten und Weltkinder geblieben, nicht wie der asiatische Zweig der arischen Rasse weltflüchtiger Askese und einem philosophischen Nihilismus verfallen; soweit Plato Orientalisches benützt hat, hat er es im griechischen Geiste gethan. Der logischen Konsequenz seines Systems, die einerseits zur Vernichtung des Individuums dem Gemeinwesen gegenüber und andererseits zur Flucht ins Jenseits zu führen scheint, hält die leidenschaftlich warme und lebenswürdige Natur, die sich in den Personen seiner Dialoge ausspricht, das Gegengewicht. Merkwürdig und beinahe unerklärlich bleibt sein totales Mißverstehn der Poesie und der Künste (mit Ausnahme der Musik), da er doch selbst vor allem Poet und Künstler war

(gerade weil er selbst Künstler war, verstand er die Kunst nicht, sagen paradoxe Erklärer), um so sonderbarer, da er die Idee, d. h. die Gestalt, die die Seele aller Künste ist, zum Wesen der Dinge erhoben und dadurch allen Zeiten dieses Wesen der Dinge erschlossen hat, denn je tiefer die heutige Philosophie in das Wesen der Dinge eindringt, desto genauer erkennt sie, daß der Stoff nichts, die Form alles, ja die Substanz der Welt ist.

Die wichtigsten Punkte, in denen Aristoteles die Theologie und die Ethik seines Lehrers geändert hat, gebe ich, da ich seine Hauptschriften nicht gelesen habe, ganz kurz nach Zeller und Windelband an. Die Ideenlehre Platons bekämpft er, weil sie eleatisch das ewige sich selbst gleiche Sein von der veränderlichen Welt trenne und nicht klar mache, wie aus den Ideen die Einzeldinge hervorgehn können. Nach ihm sind die Ideen nur in den Einzeldingen, in denen sie sich verwirklichen, vorhanden. Der Stoff, worin sie sich verwirklichen, ist ihm nicht bloß der leere Raum, sondern ein wirklicher Stoff, eine Hyle — worin ein Rückschritt gegen Plato liegt. Der Ursachen des Geschehens giebt er vier an, die sich jedoch auf zwei: Stoff und Form oder Stoff und Formendes zurückführen lassen, und diese fallen mit der notwendigen und der göttlichen Ursache Platons, d. h. mit dem zusammen, was wir heute Ursache und Zweck oder die kausale und die teleologische Erklärungsweise nennen. Des Aristoteles Gottesbegriff ist der theistische. Gott ist reine, körperlose, selbständig in sich ruhende und selige Intelligenz. Aber gerade diesem seinem Gottesbegriff kann man eleatische Abgeschlossenheit zum Vorwurf machen, da in ihm nicht nur kein Motiv zur Schöpfung liegt, sondern ihm ausdrücklich alles Wirken abgesprochen wird. Die Welt soll dadurch zustande kommen, daß die Materie geformt zu werden strebt, die Bewegung der Gestirne und damit

überhaupt alle Bewegung durch die Sehnsucht nach dem unbewegten ersten Beweger; ein Gedanke, den Dante so schön verwandt hat. (Der Amor che move il sole e l'altre stelle ist nicht die Liebe Gottes zu den Geschöpfen, sondern die Sehnsucht der Gestirngeister nach Gott. Man lese die Anmerkung 20 zum ersten und 13 zum achtundzwanzigsten Gesang in der Übersetzung des Paradiso von Philalethes.) Die persönliche Unsterblichkeit, die in mehreren platonischen Dialogen wahrscheinlich gemacht wird, entschwindet dem Aristoteles wieder, indem er die Psychologie des Timäus streng durchführt. Das Unsterbliche des Menschen, die Vernunft, ist als Teil der allgemeinen göttlichen Vernunft unpersönlich, kommt von außen in den Menschen hinein und taucht nach dessen Tode wieder in die allgemeine Vernunft unter. Die Tugenden teilt er in ethische und dianoetische ein. Jene, die dem praktischen Leben und dem Gemeinwesen dienen, ergeben sich keineswegs, wie Sokrates meinte, aus der richtigen Erkenntnis von selbst, sondern müssen durch Gewöhnung anerzogen werden. Diese, die aus der Reinigung und der Ausbildung des Erkenntnisvermögens hervorgehn, die Weisheit und ihre Verwandtinnen, vermitteln das höchste Glück, dessen der Mensch fähig ist, das Schauen der Wahrheit. Doch lehrt er die Güter niedrer Ordnung nicht verachten, sondern als Mittel zur Erringung der höchsten Güter innerhalb der Grenzen der Gerechtigkeit und Mäßigung erstreben und verständig gebrauchen. Hatte Plato die ungeordnete Selbstliebe als die Wurzel alles Bösen erkannt, so lehrte Aristoteles genauer, daß die geordnete Selbstliebe mit der pflichtmäßigen Sorge für die andern identisch sei und die Aufopferung für Freunde und Vaterland nicht aussondern einschliesse. Von der Ehe hat er den würdigsten Begriff. Der Naturtrieb zwar führe die Gatten zusammen, aber

ihre Verbindung solle den sittlichen Charakter der Freundschaft, des Wohlwollens und der gegenseitigen Dienstleistung annehmen. Indem Mann und Weib in einigem gleich, in anderm verschieden sind, sind sie ergänzungsbedürftig, zugleich aber befähigt, die Ergänzung durch freie Vereinigung zu vollziehn. Wo die Weiber Sklavinnen sind, da, meint Aristoteles, sind auch die Männer Sklaven, denn der Freie kann nur mit einem Freien Verbindungen eingehn.

Es braucht nicht ausführlich nachgewiesen zu werden, daß der Gedankenkreis der drei großen Hellenen den ganzen Stoff für die christliche Theologie und die idealistische Philosophie der christlichen Zeit enthält. Auch die Grundzüge einer Abfall- und Erlösungslehre fehlen nicht, wenn sie auch mehr auf die gnostische als auf die paulinische Ausgestaltung hinweisen. Daß namentlich die Philosophie Platons voller Unklarheiten, Widersprüche und ungelöster Probleme ist, werden wir ihr nicht als Sünde anrechnen; der Mann hat wahrlich genug geleistet, der alle die Probleme aufgestellt und alle die Widersprüche aufgedeckt hat, an deren Lösung sich die Philosophen bis heute vergebens abarbeiten. Was Aristoteles als Begründer der Einzelwissenschaften geleistet hat, gehört nicht zu unserm Thema; deshalb hatten wir auch die in gleicher Richtung thätigen unter den griechischen Philosophen und Gelehrten, wie die Pythagoräer, Demokrit und die großen Mathematiker, Astronomen und Geographen überhaupt nicht zu erwähnen.



## Umschlag der Philosophie in die Theosophie

**A**ristoteles war eine Gelehrtennatur, Forschen seine Lust und seine Lebenslust, worin er volles Genüge fand. Hätte ihn jemand gefragt, ob das Sein besser sei als das Nichtsein, so würde er mit Anaxagoras geantwortet haben, das Sein sei schon allein darum vorzuziehn, weil es dem Seienden vergönnt sei, den Himmel und die Ordnung des Weltalls zu schauen. Plato war eine wärmere Natur und hatte bei noch so lebhaftem Interesse für die Theorie weit mehr Verständniß für das Glückbedürfnis der Menschen, die nicht reiner Intellekt sind, und zu denen er selbst gehörte. Darum richtete sich je länger je mehr all sein Sinnen und Trachten auf die Verwirklichung der Gerechtigkeit in den griechischen Gemeinwesen. Seine beiden praktischen Versuche scheiterten, und bei dem jammervollen politischen Zustande der griechischen Staaten und bei der Alleinherrschaft brutaler Gewalt im Osten und Westen des „Erdkreises“ konnte kein vernünftiger Mensch mehr an einen dritten Versuch denken. Als Gesellschaftsordnerin, die sich für berufen hielt, den großen Kosmos durch einen sozialen Kosmos zu vollenden, hatte die Philosophie bankrott gemacht. Sie zog sich auf die einzelne Seele zurück und fragte: Wodurch wird diese gut und glücklich? Die Antwort lautete im allgemeinen: Durch Unab-

hängigkeit von der Außenwelt, durch eine Gemüthsruhe (Ataraxie), die sich von äußern Vorkommnissen nicht erschüttern läßt. „Stoiker, Epikuräer und Skeptiker werden nicht müde, diese Unabhängigkeit vom Weltlauf als den Vorzug des Weisen zu preisen; er ist frei, ein König, ein Gott; was ihm auch geschieht, das kann sein Wissen, seine Tugend, seine Glückseligkeit nicht angreifen; seine Weisheit beruht in ihm selbst, und die Welt kümmert ihn nicht. Über die Außenwelt hat der Mensch keine Macht; in sich selbst muß er die Welt überwinden.“ (Windelband; an diesen und an G. von Hartmann halte ich mich vorzugsweise, nicht ausschließlich.) Die gemeinsame Überzeugung nimmt bei jeder der philosophischen Sekten eine eigentümliche Gestalt an; der Cyniker gewinnt Unabhängigkeit und Seelenruhe durch den Verzicht auf alle Kulturgüter und Beschränkung auf das, was zur Erhaltung des Leibes unbedingt notwendig und in der antiken Welt viel leichter zu beschaffen war als in der modernen. Die Epikuräer nahmen den ästhetischen Genuß und den Genuß einer edeln Freundschaft und Geselligkeit hinzu, was alles damals auch noch keine großen Kosten verursachte, und wobei keine konventionellen Hindernisse zu überwinden waren. Die Stoiker dekretierten kurz: körperliche Schmerzen, Armut, Entbehrungen sind keine Übel; die im Bewußtsein und Genuß ihrer Tugend glückliche Seele des Weisen spürt nichts davon. Epikuräer und Stoiker „sind darin einig, daß bei besonders ungünstigen Lebensverhältnissen die Aufhebung des Lebensleids durch den Selbstmord eine ausreichende Korrektur darbiete.“ (H.)

Das theoretische Interesse wurde so zwar dem praktischen untergeordnet, aber es schlummerte nicht ein. Die Naturphilosophie blieb freilich trotz Aristoteles und den großen Mechanikern, Mathematikern, Geographen und Astronomen im Vergleich zu unsrer heu-

tigen so unvollkommen, daß sie uns kindlich und hier und da kindisch anmutet. Aber für die Weltanschauung kommt wenig darauf an, ob der Zusammenhang der Licht- und Wärmeerscheinungen, der chemischen und der organischen Vorgänge richtig oder falsch beschrieben wird. Die beiden Grundformen der heutigen Physik und Metaphysik waren fertig: die Epikuräer ließen die Welt aus Körperatomen entstehen, deren Bewegungen und Kombinationen durch nichts als durch ihre eigne körperliche Natur bestimmt wurden, die Stoiker glaubten an eine höchste Vernunft als Weltordnerin. Nur insofern deckte sich der damalige Gegensatz nicht ganz mit dem heutigen, als es gerade die idealistische Schule war, die den unverbrüchlichen Kausalzusammenhang und die unentrinnbare Notwendigkeit aller Geschehnisse behauptete, während Epikur wenigstens den Anfang des Weltprozesses für einen Zufall hält; den angefangnen läßt er dann nach dem empedokleischen Gesetz vom Überleben des am besten Angepaßten verlaufen. Da der folgerichtige Epikuräismus Atheismus ist, der Gynismus aber nur als Lebenskunst Bedeutung hat, so haben wir es nur mit den Stoikern zu thun. Sie erklären die Welt für ein beseeltes, streng gesetzlich geordnetes Ganze und entnehmen dem Heraklit seinen Logos, seine Weltvernunft, die sie als Vernunftsamem (Logos spermatikos) allen Wesen eingeseht denken. Die einzelnen organischen Kräfte werden als Logoi spermatikoi bezeichnet, in die sich der eine Logos spalte. Durch diese Spaltung verliert aber die Gottheit, die Weltvernunft, die Weltseele sich selbst nicht, sondern bleibt als bewußtes Wesen bestehen. Zeno argumentierte nach Cicero (De Natura Deorum 2, 8): „Von keinem empfindungslosen Wesen kann ein Teil Empfindung haben; nun aber haben Teile des Universums Empfindung, also ist das Universum nicht empfindungslos. Was ohne Seele und Vernunft ist,

kann nichts Beseeltes und Vernünftiges aus sich hervorbringen. Das Universum aber bringt beseelte und mit Vernunft begabte Wesen aus sich hervor, also ist es beseelt und mit Vernunft begabt.“ Auf den Gedanken einer unbewußten Vernunft ist damals noch niemand verfallen. Hartmann sagt denn auch, daß Bewußtsein der Welt von sich selbst sei den Stoikern die Gottheit gewesen, und mit dieser Bestimmung habe der Stoizismus trotz seines naturalistischen Pantheismus der spätern theistischen Fassung des Gottesbegriffs ebenso wirksam vorgearbeitet, wie mit seiner Identifikation von Zeus, Weltseele und Weltgeist dem spätern Monotheismus, „obwohl er die Volksgötter zunächst noch als Besonderungen der Urkraft oder Ableitungen oder Ausflüsse des Zeus bestehn ließ.“

Indem die Stoiker an der strengen Kausalität, die sie ausdrücklich als unentfliehbares Geschick bezeichnen, ebenso fest halten wie an der vollendeten Zweckmäßigkeit der Welt und sogar die menschliche Willensfreiheit behaupten, haben sie sich nicht allein den Vorwurf der Folgewidrigkeit, sondern auch viel Spott zugezogen. Trotz ihres Idealismus sind sie Materialisten und Sensualisten, da sie alle Wesen, auch Gott, und sogar die Eigenschaften und Beziehungen der Wesen für Körper erklären und alle Erkenntnis ausschließlich aus sinnlicher Wahrnehmung hervorgehn lassen. (Für das Sinnliche wird um die Zeit Christi die Bezeichnung „Fleisch“ üblich.) Wenn man an den heutigen Monismus denkt, dem ja auch Hartmann huldigt, und der zwar die Substanz der Welt für Geist, die Materie aber für die einzige Erscheinungsform des Geistes erklärt — auch nach Hartmann soll es ja ohne Gehirn kein Bewußtsein geben —, so kommen einem die von dieser Seite her gegen den Materialismus und Sensualismus der Stoiker erhobnen Vorwürfe sonderbar vor; zu solchen ist doch nur der Dualist berechtigt,

der an Geister glaubt, die ohne Leib leben und ohne Hirn denken. Dem modernen Monismus nähern sich die Stoiker auch dadurch, daß sie der Gottheit nicht ein undefinierbares Nichts, oder andres, oder eine Hyle gegenüberstellen, sondern meinen, die Gottheit selbst spalte sich in Aktives und Passives, in Kraft und Stoff. Das Aktive in Gott wird als Feuer vorgestellt, und dieses Feuer als Lebensodem der Geschöpfe auch Pneuma genannt, ein Wort, das gleich dem Ruach des Alten Testaments ebensowohl Lusthauch wie Geist bedeutet. Auch die einzelne Menschenseele und die Tierseele sind ein Pneuma. Dieses Weltfeuer der Stoiker gehört zu den Dingen, die dem heutigen Menschen kindisch vorkommen mögen, d. h. dem gewöhnlichen aufgeklärten, aber kaum dem philosophisch gebildeten, denn wenn man Ciceros Betrachtungen darüber in der oben genannten Schrift (2, 9) liest, so erkennt man leicht, daß die Stoiker mit dem Feuer nichts andres gemeint haben, als die Energie in der Form der Wärme. Das Physische und das Metaphysische der Sache geht uns nun weiter nichts an, hier mußte diese stoische Lehre nur deswegen erwähnt werden, weil das Feuer als Sinnbild der Gottheit und des göttlichen Geists in der Bibel eine bedeutende Rolle spielt, und weil nach dem zweiten Petrusbriefe die gegenwärtige Welt durch Feuer vernichtet werden wird. Die Stoiker lassen die Welt nicht einmal, sondern vielmal verbrennen. Jeder Weltprozeß endet damit, daß alle Dinge in das Urfeuer zurückkehren; sie gehn dann aufs neue daraus hervor (neuere Hypothesen stellen das Wechselspiel ähnlich dar), und jeder solche Weltprozeß verläuft genau so wie alle seine Vorgänger, sodaß alles, was ist, genau so schon vielmal dagewesen ist und genau so vielmal wiederkehren wird. Diese Wiederkehr aller Dinge (Paläogenese oder Apokatastasis), an die übrigens auch die Epikuräer glaubten, erscheint nach Windelband

bei den Stoikern als notwendige Konsequenz der beiden Wechselbegriffe Logos und Heimarmene. Die Menschen-seelen, nach einigen nur die der Weisen, leben nach dem Tode fort, bis sie sich beim Weltbrande mit allen übrigen Wesen in das Urfeuer auflösen; eben weil sie selbst Körper sind, sagen die Stoiker, können sie getrennt vom Leibe fortbestehn.

Gleich den Cynikern und Epikuräern lehren die Stoiker, daß der Weise der Natur gemäß lebe, aber dieses Wort nimmt bei ihnen eine Bedeutung an, die der gewöhnlichen entgegengesetzt ist. Sie erklären nämlich die Vernunft für die Natur des Menschen, und die der Vernunft widerstrebenden sinnlichen Triebe für Unnatur. Die Triebe müssen also überwunden werden. Läßt sich die Seele von ihnen in der Ruhe stören, affizieren oder gar hinreißen, so ist sie krank, lasterhaft. Laster ist aber das einzige Übel, alle andern Dinge sind gleichgiltig, und Tugend ist das einzige Gut. Dieser Rigorismus wird später dadurch gemildert, daß man Güter zweiter Ordnung zuläßt und zwischen den tugendhaften Weisen und den lasterhaften Thoren den nach Weisheit strebenden, den fortschreitenden und sich bessernden Menschen einschiebt. Da nun aber die Natur sowohl in dem angegebnen wie im weitesten Sinne von Gott nach seinem unverbrüchlichen Gesetz geordnet ist, so erscheint die Tugend zugleich als Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, durch dessen Erfüllung der Weise das seine beiträgt zur Vollendung sowohl der Weltordnung als auch seiner eignen Individualität, seiner Persönlichkeit, und so erreicht er das ihm von der alles bis ins kleinste hinein ordnenden Vorsehung bestimmte Ziel. Er handelt dabei mit Willensfreiheit und ist für alle seine Handlungen vollständig verantwortlich. Wie freilich die Notwendigkeit mit der Freiheit in Einklang gebracht werden, wie das eherne Geschick, die Heimarmene, dem

freien Menschenwillen gegenüber zu der nicht zwingenden, sondern nur leitenden Vorsehung werden könne, das vermochten die Stoiker so wenig in befriedigender Weise zu zeigen, wie wir es heute vermögen, ebenso wenig, wie in die von der ewigen Vernunft geordnete Welt die Sünde komme. Die sonstigen Übel verstanden sie wegzudisputieren; bei den Sünden und Lastern ging das nicht, weil sie dagegen beständig predigten; so halfen sie sich denn damit, daß sie die Sünde für die der Tugend unentbehrliche Folie erklärten.

Daß ihre Lehre trotz allen Widersprüchen und ungelösten Rätseln den Beifall der Besten namentlich unter den Römern fand, war nicht wunderbar, denn „sie sahen die höchste Aufgabe darin, daß der Tugendhafte die durchgängige Übereinstimmung mit sich selbst in allem Wechsel des Lebens als seine wahre Charakterstärke bewähren müsse; der politische Doktrinarismus der Griechen fand so seine philosophische Formulierung und wurde eine willkommene Überzeugung für die eiserne Staatsmänner des republikanischen Roms.“ (W.) Die Stoiker sind die ersten gewesen, die den Begriff der Pflicht wissenschaftlich festgestellt haben. Vollkommen erfüllt nach ihnen nur der seine Pflicht, der es nicht bloß äußerlich thut, sondern mit dem Willen, pflichtgemäß zu handeln; die durch eine Handlung bethätigte pflichtwidrige Gesinnung ist Sünde. Da der Stoiker die Autarkie, das Selbstgenügen, nicht gleich dem Epikuräer als einen Genuß oder um sich vor Leiden zu schützen erstrebt, so verwirft er nicht grundsätzlich die Teilnahme am Gemeinde- und Staatsleben, erklärt sie vielmehr für eine Pflicht, die nur unter Umständen dem Streben nach persönlicher Vollkommenheit nachzustehn habe. Doch über die Beschränkung der gemeinnützigen Thätigkeit auf eine Polis haben die Reichsgründungen Alexanders und der Römer weit hinausgeführt. „Als Teile derselben einen Welt-

vernunft bilden Götter und Menschen zusammen einen großen, vernünftigen Lebenszusammenhang, ein *πολιτικὸν σύνστημα*, jeder einzelne ist Glied des großen Vernunftreichs.“ Den Unterschied von Hellenen und Barbaren schieben die Stoiker als Weltbürger beiseite, „und wenn sie auch gegen äußere Verhältnisse der Lebensstellung zu gleichgiltig waren, um für soziale Reformen zu agitieren, so verlangten sie doch, daß die Gerechtigkeit und die allgemeine Menschenliebe, die sich als oberste Pflichten aus der Idee des Vernunftreichs ergeben, auch den untersten Gliedern der menschlichen Gesellschaft, den Sklaven, in vollem Maße zugewandt werden sollten.“ (W.)

Nur die zur Skepsis neigende Akademie blieb bedeutungslos für das Leben, wenn man ihr nicht deswegen Bedeutung zumessen will, weil sie die Zersetzung förderte. Jede der andern drei Schulen: die cynische, die epikuräische, die stoische, befriedigte das Bedürfnis je einer besondern Gemütsart und erzeugte vielen Gebildeten leidlich die Religion. Aber konsequent durchgedacht führte doch jede ins Absurde, und den harten Schlägen des Lebens gegenüber hielt die Ataraxie, Mutarxie, Galene (Meeresstille) bei den minder Glücklichen und minder Heldenhaften nicht stand, sodaß der unerschütterliche Weise als hohler Deklamator und nicht selten als Bettelkomödiant dem Spott der Satiriker verfiel. So machte die Weltweisheit auch als individualistische Glückseligkeitslehre Bankrott, und gleich der Masse wandten sich auch die Denker der Religion zu. Jene that es in der bekannten Weise: sie räucherte allen Götzen des Morgen- und Abendlands, behing sie mit Amuletten, ließ sich in die Mysterien einweihen, die gerade Mode waren, lief Zaubern, Gauflern und Wunderthätern zu, wie dem Apollonius von Thyana, dessen idealisiertes Lebensbild der Heide Philostratus im dritten christlichen Jahr-

hundert zu dem Zwecke gemalt hat, das Bild Christi zu verdunkeln und zu verdrängen; die Denker aber verzweifelten an der Vernunft und bekanntem, daß diese unfähig sei, aus sich selbst die Wahrheit zu finden, darum einer Offenbarung bedürfe. Offenbarungen fanden sie einerseits in den zum Theil erdichteten Lehren halb oder ganz sagenhafter Seher und Philosophen früherer Zeiten wie des Orpheus und des Pythagoras, andrerseits in den Büchern der Juden und der übrigen Orientalen. Ja sie ließen nicht einmal die Lehren ihrer wirklichen Philosophen als deren eigne Leistungen gelten, sondern bildeten sich ein, was einer der ihrigen großes und gutes erdacht habe, das müsse er aus dem Orient geholt haben, eine Einbildung, die bekanntlich heute aufs neue grassirt.

Diesem Gange der Griechen kam der Wunsch der Juden entgegen, die weisen Griechen zu Schülern der alttestamentlichen Propheten zu machen, und die in Alexandria ausgebildete Kunst der allegorischen Schriftdeutung brachte es fertig, den Plato ins Alte Testament hinein und dieses aus dem Plato heraus zu lesen. Daß Plato und die jüdischen Propheten in vielen ihrer großen und schönen Gedanken zusammen=treffen mußten, ohne voneinander zu wissen, versteht sich ebenso von selbst, wie daß Juden und Griechen, nachdem Alexander der Große den Gedankenaustausch in Fluß gebracht hatte, fleißig voneinander entlehnten. Sehr schön und scharf hat der Breslauer Rabbiner Dr. Joël in einem kleinen, grundgelehrten und gehaltvollen Buche: Blicke in die Religionsgeschichte des zweiten christlichen Jahrhunderts (Breslau, bei Schottlaender, 1880) die Theosophie im Gegensatz zur echten Philosophie charakterisirt: der Gnostiker berichte zuversichtlich über alle jenseitigen Dinge, als wenn er sie wirklich gesehen hätte; der gewissenhafte Plato gehe

entweder über das, was sich durch vernünftiges Denken ermitteln lasse, nicht hinaus, oder wenn er es thue, so mache er den Leser darauf aufmerksam, daß hier die Wissenschaft aufhöre und die in einen Mythos gekleidete Vermutung anfangen. So wird ja z. B. der halbmythische Charakter des Timäus durch die Einleitung angedeutet und dadurch, daß der ganze Inhalt nicht gesprächsweise entwickelt, sondern von einem dem sokratischen Kreise nicht angehörenden Fremden zusammenhängend vorgetragen wird. Da nun das die damaligen Menschen beherrschende Verlangen nach einer Autorität aus politischem Elend, Ekel am schrankenlosen Genuß, den man durchgekostet hatte, und dem Bankrott der philosophischen Spekulation entsprang, d. h. also aus einer tief pessimistischen Stimmung, so wandte sich dieses Autoritätsbedürfnis vorzugsweise dem Philosophen zu, der sich am lebhaftesten von der Unvollkommenheit des irdischen Daseins ergriffen und bewegt zeigte, dem Plato. Für die Theorie lautete die Aufgabe: Wie ist das Böse, die Schlechtigkeit, das Übel zu erklären? Für die Praxis: Wie kommen wir aus den Übeln heraus, wer erlöst uns? Neupythagoräer nannten sich einige Männer, die neben dem guten Gott eine böse Weltseele annahmen und Reinigung durch die Mittel des jüdischen Zeremonialgesetzes suchten; Plutarch gehört zu ihnen. Plato hatte im fünften Kapitel des Timäus (29 A) die Hypothese von einem bösen Welterschöpfer zwar angedeutet, aber es für einen Frevel erklärt, sie auch nur auszusprechen. (Im achten Kapitel des neunten Buchs der Gesetze [896 E], deren Echtheit bezweifelt wird, ist von einer wohlthätigen und einer ihr entgegengesetzten Weltseele die Rede.) Nicht nach ihrer wirklichen Autorität, sondern nach Pythagoras nannten sich diese Männer, weil sie mit Zahlen zu spielen liebten und von der Altertumsucht der Zeit

beherrscht ihre Weisheit am liebsten auf einen alten, halbmythischen Weisen zurückführten, der sein Wissen aus dem Orient geholt haben sollte.

Diese ganze trübe Flut von durcheinander wogenden Philosophemen, Mythen und Glaubensmeinungen theilte sich in der Zeit Christi und ergoß sich in vier verschiedene Strombette. Das eine war die jüdischalexandrinische Philosophie. Ein Erzeugnis dieser Schule, das Buch der Weisheit, ist in die Bibel aufgenommen worden; es enthält nichts Phantastisches, bekämpft aber den Epikuräismus, Materialismus und Polytheismus und erinnert durch den an Personifikation streifenden Gebrauch der Ausdrücke: Wort Gottes und Geist Gottes (12, 1 und 18, 15) an den Logos und das Pneuma der Stoiker, durch die unjüdische Klage über Behinderung des Denkgeistes durch den Leib (9, 15) an Plato und durch die Lehre, daß der Neid des Teufels den Tod in die von Gott gut und unsterblich geschaffne Menschenwelt gebracht habe (2, 23 und 24), an das große Problem der Zeit. Die das ganze Buch durchziehende Personifikation der Weisheit Gottes findet sich auch schon in dem ältern Buche, das sich Sprüche Salomons nennt (8, 22). Einen ganz andern Sinn haben solche Personifikationen bei Philo, einem ältern Zeitgenossen Jesu. (Als seinen Vorgänger nennen Windelband und Hartmann den Aristobul; Joël hat im Anschluß an Richard Simon, Graeß und andre Kritiker nachgewiesen, daß die nach diesem benannten Schriftreste christliche Fälschungen sind. Eduard Herriot behauptet wieder in seinem Werke *Philon le Juif*, Paris, 1898, die Echtheit der aristobulischen Fragmente.) Bei ihm gehn sie aus dem die Zeit beherrschenden Drange hervor, den höchsten Gott von den Anschuldigungen zu entlasten, zu denen die Schlechtigkeit der Welt Anlaß giebt. Die Rechtfertigung wurde auf zwei Wegen gesucht: in jedem

Falle schob man zwischen Gott und die Welt Mittelwesen ein; entweder nun dachte man sich die Welterschöpfung als eine Reihe von Emanationen, in denen mit zunehmender Entfernung von der Urkraft deren Wirksamkeit immer schwächer wird, sodaß also das Böse ungefähr dasselbe ist wie die Finsterniß des Weltraums an einem von jeder Sonne weit entfernten Punkte, oder man glaubte, ein böser oder abgefallner Dämon habe die Welt geschaffen, wenigstens die Körperwelt, und die Seelen der Guten seien ein Lichtsamen, den zu sammeln und zu seinem Urquell, dem guten Gott, zurückzubringen die Aufgabe des Erlösers sei. Diesen Weg schlugen die Gnostiker ein. Den bösen Demiurg nicht als gefallen guten Geist, sondern nach dem persischen Vorbild als von Anfang an böse, als ein dem guten Urwesen von Ewigkeit gegenüberstehendes Böses zu denken, haben erst die Manichäer gewagt. Einem Juden, der an das erste Kapitel der Genesis glaubte, war dieser zweite Weg verschlossen. Philo schlug deshalb den ersten ein. Engel, die zugleich als platonische Ideen und in ihrer Gesamtheit als Entfaltung des Reichthums der Gottheit erscheinen, haben die Welt ganz selbständig ohne unmittelbares Eingreifen Gottes erschaffen. Der höchste Engel, die Idee der Ideen ist der Logos der Stoiker, und dieser wiederum wird gefaßt einerseits als die in sich selbst ruhende Weisheit Gottes, andererseits als die aus Gott heraustretende Vernunft (Logos prophorikos), als Gottes selbständiges Abbild, als sein erstgeborener Sohn, weder entstanden noch unentstanden, ein zweiter Gott; durch ihn also hat Gott die Welt geschaffen, und er ist auch der Hohepriester, der durch seine Fürbitte eine Verbindung herstellt zwischen Gott und den Menschen. Nur er ist erkennbar, der Vater unerkennbar. Wie die Welt, von Stufe zu Stufe herabsinkend, durch ihn dem Urquell entfloßen ist, so hat sie durch ihn dahin

zurückzukehren. Der Weg der Rückkehr ist für den Menschen die Befreiung von der Sinnlichkeit. Auch in den Talmud ist der Platonismus eingedrungen, und auch in ihm hat die philosophische Bewegung der Zeit einige Spuren hinterlassen, aber am Optimismus des Alten Testaments festhaltend hat sich das Judentum beizeiten der durch Philo bezeichneten Strömung verschlossen.

Diese tritt wieder hervor in den Neuplatonikern, die, außer Zusammenhang mit dem Judentum, eher vom Christentum angeregt, die platonische Philosophie im Sinne der Zeit weiter zu entwickeln unternahmen. Ihr größter, Plotin, stimmt darin mit Philo überein, daß vom höchsten Gott gar nichts ausgesagt werden kann. Sein Bild ist das Licht, das, ohne von seinem Wesen etwas einzubüßen, in die Finsternis strahlt. Die erste Sphäre der göttlichen Wirksamkeit ist der Geist (Nus). Er spaltet sich in Subjekt und Objekt; sein Leben ist Selbstanschauung, Selbstbewußtsein. Als Objekt ist er eine Vielheit, die platonische Ideenwelt, und als solche Urheber der Sinnenwelt. Die Materie ist wie bei Plato das Nichtseiende, der leere Raum, zugleich aber Hülle des wahrhaft Seienden, dessen Durchleuchten die Schönheit ist. (Auf dieser Grundlage, schreibt Windelband, führt Plotin das im Symposion angedeutete aus und liefert damit den ersten Versuch einer metaphysischen Ästhetik.) Als Negation von allem, auch vom Guten, ist die Materie das Böse. Da dessen Name also bloß besagt, daß außer Gott nichts, deshalb auch nichts Gutes vorhanden ist, so braucht Gott feinewegen nicht gerechtfertigt zu werden; das ist Plotins Theodicee, meint Windelband. E. von Hartmann hat sowohl in seiner Geschichte der Metaphysik wie in dem Buche „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“ dem Plotin je einen langen Abschnitt gewidmet. Während Windel-

band in dem plotinischen Weltprozeß vorzugsweise das wohlthätige und Leben schaffende Strahlen des Lichts in die Finsternis hervorhebt, richtet Hartmann seiner pessimistischen Tendenz gemäß den Blick ausschließlich auf das allmähliche Herabgleiten vom Vollkommenen zum Unvollkommenen und findet seinen und Schopenhauers unvernünftigen Willen, der zum grundlosen Weltprozeß den Anstoß gegeben habe, bei Plotin wieder. „Wenn das Eine das einzig Gute, alles andre aber nur durch Teilnahme an ihm gutartig ist, dann scheint es das einzig Vernünftige, daß das bedürfnislose Eine bei sich und mit sich allein bleibe. Wenn aber im Einen eine Notwendigkeit besteht, das Schlechtere aus sich zu erzeugen, und diese Notwendigkeit weder gut noch vernünftig genannt werden kann, dann ist auch das Eine nicht mehr das schlechthin Gute, sondern es enthält an und mit dieser Notwendigkeit einen Bestandteil in sich, der nicht gut und nicht vernünftig ist. Plotin sträubt sich dagegen, daß in der Weltseele oder im Allgeist ein Abfall oder ein Fall vom Guten zum Schlechten behufs Erklärung der Erscheinungswelt angenommen werde, und er hat in der That einen solchen einmaligen Fall in einer vermittelnden Hypostase, wie der Gnostizismus ihn annimmt, nicht nötig. Aber er hat ihn nur darum nicht nötig, weil er einerseits durch das allmähliche Herabgleiten zum Schlechtern in der Reihe der vermittelnden Hypostasen ersetzt ist, und weil dieses allmähliche Herabgleiten andererseits bedingt ist durch die unvernünftige Notwendigkeit im Einen, durch den ersten unheilvollen Schritt, der alle andern Schritte nach sich zieht.“

Für diese Auffassung kann sich zwar Hartmann auf Plotin selbst berufen, der jede Willensregung vom Allgischen ausgehn läßt, indes das ist Geschmackssache. Es haben Milliarden, vielleicht Billionen Geschöpfe gelebt, die ganz gern auf der Welt waren, und die

sich über ihre Unvollkommenheit und Gottunähnlichkeit nicht im mindesten betrübt haben. Wir gewöhnlichen Sterblichen finden es deshalb weder alogisch noch unheilvoll, daß Gott sie geschaffen hat, und möchten in dieser sehr unterhaltenden bunten Welt auch die pessimistischen Philosophen so wenig missen wie die übrigen Narren. Plotin empfindet ganz gesund, wenn er den Gedanken der Verödung, den Gedanken, daß außer Gott nichts da wäre, schrecklich findet. Für unsern Zweck hat eigentlich nur zweierlei an der platonischen Philosophie Bedeutung. Einmal ihr Einfluß auf die christliche Metaphysik, den Hartmann sehr gründlich nachweist. Plotin ist der erste, der die Frage erörtert hat, ob die Kategorien des Sinnlichen: Quantität, Qualität, Bewegung und Relation auf das wahrhaft Seiende jenseits der Erscheinungswelt angewandt werden können (Philo mit seiner Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes hatte ihm darin vorgearbeitet, und Kant hat die Sache endgiltig ins reine gebracht), und seine Überzeugung, „daß die aristotelische Kategorienlehre nur für die Sinnenwelt Giltigkeit habe, wird zum stillschweigend vorausgesetzten Grundsatz der mittelalterlichen Philosophie.“ Und durch seine Darstellung des Kosmos Noetos, der intelligibeln Welt, der entfalteten Gottheit ist er der eigentliche Begründer des Trinitätsdogmas geworden, demzufolge die eine göttliche Wesenheit in drei Personen da ist. Plotin unterscheidet im intelligibeln, im göttlichen Sein das Schauen und das Geschaute, denkt sich aber das Schauen als eine Energie, die das Geschaute hervorbringt oder setzt, und nennt demnach die Objekte des göttlichen Schauens Gesetztes, Hypostasen. Dieses Wort wird später im Lateinischen mit persona wiedergegeben. Zugleich erscheint bei Plotin öfter eine Dreiheit, und mehrere Glieder dieser Dreiheit werden als Hypostasen bezeichnet. Eine dieser Drei-

heiten heißt Nus, Logos, Sophia, eine andre: Schauendes, Schauen, Gechautes, eine dritte: das Eine, der Nus und die Weltseele. Das Verhältnis des Nus zum Einen, des entfalteten zum unentfalteten Gott, wird als Sohnschaft, als Gezeugtsein aufgefaßt.

Das andre fürs Christentum wichtige ist die Mysterik. Auch hierin ist Plotin Fortsetzer und Vollender Philons. Dieser lehrt, daß nur der Logos das Gute im Menschen wirke, daß Erkenntnis Gottes gleichbedeutend sei mit Selbstentäußerung, Aufgeben der Persönlichkeit, Aufgehen in Gott. Weisheit ist nur zu erlangen durch unmittelbare Berührung Gottes, wer Gott schauen will, muß selbst Gott werden; dabei soll sich die Seele leidend verhalten, auch die Vernunft soll schweigen; in der Ekstase wird die Vereinigung mit Gott vollzogen. Ganz ebenso stellt Plotin die Ekstase als das vom Weisen zu erstrebende Ziel hin: das Denken, das ja eine Bewegung, also etwas un-göttliches ist, hört auf in der Ekstase. Diese ist selige Ruhe ohne Selbstbewußtsein; die Seele wird der Einheit mit Gott gewiß (wie kann man gewiß sein ohne Bewußtsein?). Gebet, Kulthandlungen, die Hilfe der niedern Götter und Dämonen, der Heiligen und der Schutzgeister fördern auf dem Wege zum Ziel; Verzückungen und Weissagungen sind Vorstufen der Vergottung.

Der dritte Strom geht von den Gnostikern aus. Sie unterscheiden sich von den innerhalb des griechischen Vorstellungskreises bleibenden Philosophen dadurch, daß sie den erlösenden Mon mit Jesus von Nazareth identifizieren, von den jüdischen Weisen dadurch, daß sie den Demiurg einer Ordnung niedrer Monen, den Erlöser dem höchsten Monenkreise angehören lassen, von den Christen durch den Hochmut, mit dem sie die gewöhnlichen Gläubigen als Psychiker verachten und sich einer höhern Erkenntnis rühmen, sowie durch

allegorische Bedeutung des Historischen in den Evangelien und durch eine Askese, die im Unterschied von der verständigen griechischen Übung in der Selbstbeherrschung damit begründet wurde, daß die Materie böse, alles, was in sie verstricke, namentlich die Ehe, zu meiden sei; eine Vorstellung, der sich freilich auch Philo und Plotin wenigstens näherten. Bis zu dem später von Mani ins Abendland eingeschleppten persischen Dualismus scheint nur einer, Saturninus, gegangen zu sein, dessen Anhänger sich früh verloren. Von allen drei gleichzeitigen Richtungen unterscheiden sich die Gnostiker durch die abenteuerliche Phantastik ihrer Mythologie. In der Beurteilung dieser Schwarmgeisterei neige ich der Ansicht Joëls zu. Dieser meint, ihr spekulativer Gehalt sei gering, und was davon drin stecke, sei nicht orientalische Weisheit, sondern dem Timäus des Plato entnommen; so beruhe z. B. die gnostische Einteilung der Menschen in Pneumatiker, Psychiker und Hyliker ganz offenbar auf der platonischen Psychologie. Auch dürfe man ihre Phantasien und ihre Vergewaltigung der Heiligen Schrift beider Testamente keineswegs als Verirrungen redlicher Wahrheitsforscher ansehen, sondern sie seien teils einer Aufgeblasenheit entsprungen, die sich an der schlichten gesunden Wahrheit nicht genügen lasse und unter anderm über dem Gott der gewöhnlichen Menschen noch einen übergöttlichen und überhimmlischen Gott haben wolle, teils gewissen Tendenzen. Wenn die Kainiten z. B. alle im Alten Testament als böse charakterisierten Personen wie Kain, die Sodomiten, die Kotte Korah für die in Wahrheit vollkommen erklärten, so könne man das doch gewiß nicht als Naivität auffassen, und Marcion sei in allem, was er geschrieben und gethan habe, durch die Tendenz bestimmt worden, zwischen Judentum und Christentum eine unüberbrückbare Kluft zu reißen. Alles in allem genommen seien die

gnostischen Lehren Kuriositäten, mit denen sich eingehender zu beschäftigen nicht lohne.

Eine geistreiche Ansicht, die sich hören läßt, hat Eugen Heinrich Schmitt in einem Buche aufgestellt, das ich in den Grenzboten kurz besprochen habe. Die Einfachheit der Lehre habe im Interesse der christlichen Priester gelegen, weil nur einfache Lehren der Masse eingeprägt und als „Hebel der Weltanschauung,“ ich würde lieber sagen als Abriß einer Weltanschauung, gebraucht werden könnten. Gerade das entgegengesetzte Interesse habe die Klasse der Sophisten und Grammatiker gehabt, die vom Erklären und Ausdeuten der Philosophen und überhaupt alter Schriftwerke lebten; die brauchten verwickelte Lehren, an denen es viel zu deuten gab. Der Kampf der Gnosis mit der Kirche sei der große Existenzkampf des antiken Proletariats der Kopfarbeiter mit Staat und Kirche gewesen. Daran mag etwas wahres sein; dagegen täuscht sich Schmitt, wenn er in der „staatlich-kirchlichen“ Dogmatik praktische Tierheit, im Gnostizismus echtes und ernstes Ringen nach Erleuchtung, eine reinere Sittlichkeit sieht und in den Nebeln der Gnosis den Morgenwind einer lichtvollern und edlern Kultur zu spüren glaubt. Es gilt von den Gnostikern in verstärktem Maße, was Joel von Philo sagt. Baur hatte mit Beziehung auf dieses Juden allegorische Schriftauslegung gemeint, das Allegorisieren stelle sich immer ein, wenn Religionen zerfallen. Darauf erwidert der Rabbiner, die Gnostiker hätten ja das Neue Testament allegorisiert zu einer Zeit, wo das Christentum eben erst im Entstehn begriffen war. Und auch das Judentum sei zu Philos Zeit fern vom Zerfall, dieser Philosoph hingegen verbildet gewesen, sodaß er die Schönheit des Einfachen nicht einsah; die Allegoristerei seien Leute, denen der einfache klare Wortsinne eines Satzes in einer ehrwürdigen Urkunde nicht vornehm genug sei.

Der vierte Strom endlich, der heute noch nicht versiegt ist, war die christliche Theologie, die sich ganz allmählich aus dem Neuplatonismus und der Gnosis absonderte. Ins Neue Testament gehn die Ausdrücke und Begriffe Logos, Sohn Gottes und Pneuma über, die später unter Beihilfe des Neuplatonismus zum Trinitätsdogma ausgestaltet werden. Justinus entlehnt den Stoikern den Logosnamen, und die alexandrinische Schule bleibt lange in inniger Wechselwirkung mit dem Neuplatonismus und huldigt einigen Grundanschauungen der Gnostiker, ohne ihrer ausschweifenden Mythologie zu verfallen. Man kann das Lehrsystem des alexandrinischen Clemens und des Origenes nicht besser und kürzer darstellen, als es Karl Hase in seiner Kirchengeschichte gethan hat.

1. Wie den Juden das Gesetz, so ist den Griechen die Philosophie ein Führer zu Christus. Durch den Logos hat sich Gott jedem Volk auf seine Weise offenbart. Die höchste Offenbarung ist das Christentum; dieses nimmt der Volksglaube als etwas Historisches auf die Autorität der Lehrer an, der vollkommne Christ erhebt den Glauben zur Einsicht, zur Gnosis. Die Heilige Schrift muß überall einen Gottes würdigen Sinn haben; wo der Wortsinne anstößig erscheint, ist er Allegorie eines verborgnen Sinnes, den die Gnosis zu ermitteln hat.
2. Gott, der unergründliche und an sich unerkennbare, hat sich im Logos und im heiligen Geist offenbart. Durch den Logos hat Gott eine Welt ursprünglich gleicher Geister geschaffen; die Entwicklungsreihe der Welten hat, wie Gott selbst, weder Anfang noch Ende.
3. Der Mensch ist frei, sein irdisches Elend verschuldet durch einen vorirdischen Sündenfall, von dem der in der Bibel erzählte Sündenfall nur eine Allegorie ist.
4. Der Logos hat durch Vermittlung einer menschlichen Psyche, die ihm ins irdische Dasein nachgefolgt ist, einen ätherischen Leib angenommen und ist so zum

Gottmenschen geworden. Die im Christentum vollendete sittliche Weltordnung umfaßt die ganze Geisterwelt; nur auf niedern Bildungsstufen ist das Christentum Erlösung, für den vollkommenen Christen freie Gemeinschaft. (Windelband schreibt: Wie die Gnostiker, unterschied Origenes zwischen der fleischlichen [soma-tischen], seelischen [psychischen] und geistigen [pneuma-tischen] Auffassung der religiösen Urkunden; aus der buchstäblich-historischen Überlieferung, die nur ein fleischliches Christentum ergiebt, will er durch die moralische Deutung hindurch, bei der die Psychiker stehn bleiben, zum idealen Gehalt der Schrift führen, der als selbstverständliche philosophische Wahrheit einleuchten muß; dem Pneumatiker offenbart sich aus der Umhüllung das ewige Evangelium.) 5. Es giebt keine Auferstehung des Fleisches, aber eine Entwicklung höherer Organe; kein irdisches, sondern ein überirdisches Reich Christi; keine ewigen Höllestrafen, vielmehr eine ἀποκατάστασις πάντων: Heimkehr alles Abgefallnen zu Gott.

Als Origenes schrieb, hatten sich die Leiter der Kirche schon von der Gnosis abgewandt. Die Abendländer thaten es mit großer Entschiedenheit, und Origenes wurde verkehrt. Damit ging zwar der Kirche mancher zukunfstreiche Gedankenkeim vorläufig verloren, und die ganze griechische Philosophie, ja die Philosophie überhaupt verfiel auf längere Zeit der Achtung, aber der Bruch mit der Spekulation war damals wirklich eine Notwendigkeit. Ganz abgesehen von den Gefahren, mit denen das Phantasieren und Allegorisieren den Kern der Glaubenslehre bedrohte, wären Männer, deren Geist ein rein theoretisches Interesse beherrschte, den praktischen Aufgaben, die der Kirche harrten, nicht gewachsen gewesen.

Der hellenische Denkgeist hatte sich erschöpft, aber nicht, ohne vorher alle metaphysischen und ethischen

Gedanken hervorgebracht zu haben, deren das Christentum bedurfte. Und zugleich hatte er in Wechselwirkung mit der Politik die für die Gründung und Ausbreitung der Kirche günstigsten Verhältnisse (politische Einheit, Freizügigkeit, zwei Weltsprachen), Lebensgewohnheiten, Anschauungen und Stimmungen geschaffen. Nicht allein atmet schon die antike Philosophie den Abscheu vor der Chrematistik, der das mammonsfeindliche Neue Testament und die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Kirchenväter und des Mittelalters beherrscht, sondern die nacharistotelischen Philosophen kommen sogar dem Geiste der Bergpredigt und des Mönchtums ganz nahe. Der Reichtum wurde verachtet, die Armut hochgeschätzt, schmarozende Bettelphilosophen, die mit ihren Lumpen prahlten, durchwanderten alle Provinzen des Römerreichs, aber auch wahrhaft apostolische Männer, die ihren Reichtum verschenkt hatten und sich dem Dienste ihrer Mitmenschen durch umsonst gespendeten Unterricht und Trost widmeten. In der Flucht vor der Ehe als einer die Unabhängigkeit vernichtenden Fessel stimmten Cyniker, Epikuräer und Stoiker überein; ein verheirateter Philosoph fiel auf. Burckhardt hat diese Erscheinungen im dritten Bande seiner Griechischen Kulturgeschichte eingehend gewürdigt. Das kirchliche Lehramt aber, eine neue Erscheinung in der Weltgeschichte, der nur die Synagoge einigermaßen vorgearbeitet hatte, da es weder die griechischen Staaten noch Rom zu einem durchgreifenden Volksunterricht von Staats wegen brachten, dieses Lehramt wäre schwer denkbar ohne die griechischen Rhetorenschulen, in denen sich die Kirchenväter ihre formelle Bildung und die Redekunst geholt haben. Endlich waren die über das ganze Römerreich verstreuten Synagogengemeinden die Vorbilder und zugleich die Ausgangspunkte für die Gemeindegründung, der auch die He-

tären von armen Leuten, von Kleinbürgern und Sklaven: gesellige, Unterstützungs-, Bestattungsvereine, hier und da als Rahmen gedient haben mögen. Ob dieser „proletarischen“ Organisation eine ganz so hohe Bedeutung zukommt, wie ihr sozialistische Geschichtsklitterer beilegen, ist freilich zweifelhaft. Hase, den Mommsen auf diese Vereine aufmerksam gemacht hat, schreibt im Vorwort zur zehnten Auflage seiner Kirchengeschichte (1877): „Die Sache ist an sich nicht unwahrscheinlich, doch kenne ich keine bestimmte Erweisung derselben außer in Rom selbst die Leichensozietäten, durch die sich arme Leute eine anständige Bestattung sicherten, und unter denen die Christen Gelegenheit fanden, sich zu verbergen.“



## Die Offenbarung

Wenn die Hellenen, zuletzt in Wechselwirkung mit den Juden, alle metaphysischen und ethischen Gedanken des Christentums hervorgebracht hatten, worin besteht dann dessen Leistung? Nun, mag der Chemiker alle Elemente eines Pflanzen- oder Tierleibes beisammen haben, den Organismus kann er damit nicht aufbauen, das kann nur ein Sperma vollbringen. In diesem Falle war der Logos das Sperma, dessen Walten im Universum die Philosophen erkannt hatten, und von dem dann später die Alexandriner Clemens und Origenes ganz richtig sagten, daß er die Hellenen durch die Vernunft, die Juden durch die Offenbarung belehrt habe und endlich in Jesus persönlich erschienen sei. Die Hellenen wußten alles, was der Mensch zu wissen nötig hat; was ihnen fehlte, war die Gewißheit. Ihr Wissen war das Meinen, aus dem Plato so sehnsüchtig, so beharrlich und so vergebens zum wirklichen Wissen strebte. Was ihnen fehlte, war die Autorität, nach der sie hungerten, die sie befähigt haben würde, dem Volke zu verkünden: So und nicht anders ist es; wir sind bereit, dafür zu sterben.

Dieser Gewißheit und dieser Autorität hat sich, von Moses ab, jeder der jüdischen Propheten erfreut. Nichts in der Welt, am wenigsten das Traumdeutewesen der Chaldäer, deren Bildersprache sich ihre letzten

angeeignet haben, kann man mit diesen Propheten vergleichen. Der Ruf Gottes ergeht in irgend einer Form an sie, und von diesem Augenblick an sind sie Sprachrohre Gottes. „Ich,“ spricht der Prophet, und dieser „Ich“ ist Gott. Sei getroßt, mein Volk, spricht Gott zu diesem in der äußersten Noth und Bedrängnis; fürchte dich nicht, mein Knecht Jakob, fürchte dich nicht, Würmlein Jakob, ich bin dein Helfer und Erretter. Ich bins, der dich geschaffen, der dich gebildet hat; bei deinem Namen rufe ich dich, mein bist du! Fürchte dich nicht, ich bin bei dir. Vom Morgen her werde ich deine Kinder zurückführen, aus dem Abendlande sie sammeln. Dem Nordwind werde ich sagen: Gieb sie her; dem Südwind: Laß sie kommen; bring sie herbei, meine Söhne, aus weiter Ferne, meine Töchter von den Enden der Erde! Nur verlaß dich nicht auf Menschen, vertraue nicht auf den Ägypter; der Ägypter ist ein Mensch, nicht Gott. Verflucht der Mensch, der, statt auf Gott, auf Menschen traut! Einen furchtbaren Beruf nimmt der Prophet auf sich, wenn er sich Gott zum Sprachrohr hingiebt. Er wird — ein dem Heidentum völlig fremdes Verhältniß — für das Leben seiner Mitbürger verantwortlich gemacht. Zu Hesekiel spricht Gott: Wenn du die Mahnung zur Buße, die ich dir auftrage, dem Ungerechten nicht verkündigst, so wird er zwar in seiner Ungerechtigkeit sterben, sein Blut aber werde ich von dir fordern; nur wenn du dich deiner Sendung entledigt hast, bist du frei von der Schuld seines Untergangs. Nicht selten steht der Prophet allein dem ganzen Volke gegenüber, das von seinem Gott und dessen Befehlen nichts wissen mag. Aber der Prophet hält aus; eine diamantne Stirn hat ihm sein Gott verliehn; er weiß, früher als bis er seine Sendung erfüllt hat, kann keine Macht der Erde sein Leben vernichten. Auch scheut er, der allein von allen Volksgenossen sein

Volk wahrhaft liebt, nicht den Schein des Volksverräters. Ja, vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet war das, was Jeremias that, wirklicher Volksverrat. Er sagte seinen Landsleuten unaufhörlich: Jeder Widerstand gegen die Chaldäer ist vergebens; alle die kämpfen, kommen um, und den Staat, die Selbständigkeit, vermögen sie mit dem Opfer ihres Lebens nicht zu retten; wer sein Leben und sein Eigenthum retten will, der flüchte zu den Feinden. So entmutigte er die Kämpfer und bewog er viele, überzulaufen, und die Huld, mit der ihn nach der Einnahme Jerusalems Nebufadnezar behandelte, drückte ihm vollends das Brandmal des Verräters auf. Aber er handelte eben als Mitwisser Gottes, der durch Jesaja spricht: Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege; sondern so hoch der Himmel erhaben ist über der Erde, so hoch gehn meine Gedanken und meine Wege über die eurigen.

Ehe der Gang der Weltgeschichte den ersten und für die Juden als Volk wichtigsten Bestandteil der Prophetie erfüllt hatte, fand diese nur bei einzelnen vollen Glauben. Und nur der volle Glaube an die Prophetie schloß den Glauben an den einen wahren Gott ein. Diesen bekennt der König Hiskia während der Belagerung Jerusalems durch Sanheribs Feldherrn, der den auf der Stadtmauer horchenden Juden zugerufen hatte: Laßt euch nicht durch das Gottvertrauen euers Königs verführen! Was haben denn den andern von den Assyrern unterjochten Völkern ihre Götter geholfen? Darauf betet Hiskia: Es ist ja wahr, diese Götter hat der Assyrerkönig verbrennen lassen, denn sie waren keine Götter, sondern hölzerne Werke der Menschenhand; du aber, o Herr, errette uns aus seiner Hand, damit alle Völker erkennen, daß du wirklich Gott bist. Dagegen blieben die Mit-

bürger des Jeremias auch noch nach der Zerstörung Jerusalems ungläubig und schrieben ihr Unglück dem Umstande zu, daß sie den Kult der Himmelskönigin, der Astarte, vernachlässigt hätten. Zu diesem wollten sie zurückkehren, da werde es ihnen wieder so gut ergehn, wie es ihren Vätern ergangen sei. Nachdem aber das Unglaubliche geschehn, der Tempel und der jüdische Staat von den aus der Gefangenschaft entlassenen wieder aufgerichtet worden war, konnte von Zweifeln an der Wahrhaftigkeit der Weissagung und an dem Gott, der durch die Propheten gesprochen hatte, keine Rede mehr sein. Es ist Thorheit, den Glauben der nachexilischen Juden an ihre Auserwählung als ein Erzeugnis des lächerlichsten und abstoßendsten nationalen Hochmuts zu betrachten; umgekehrt war dieser Hochmut, wo er sich bei einzelnen fand, ein Erzeugnis des Glaubens, den ihnen die handgreifliche Erfahrung aufgezwungen hatte. Freilich war die nachexilische Religion der Juden weit entfernt davon, die Idealreligion zu sein. Das sollte und konnte sie gar nicht sein. Sie sollte es nicht sein, denn sie sollte die höchste Religion nur vorbereiten, und sie konnte es nicht sein wegen der Unvollkommenheit des nationalen Materials, dessen sich Gott bediente. Nur muß man gegen diese Religion nicht unbegründete Vorwürfe erheben. Zum Beispiel, daß sie nur eine Vorziehung fürs Volk, keine für den Einzelnen gekannt und die einzelne Persönlichkeit gering geachtet habe. Es finden sich genug Stellen bei den Propheten, in den Psalmen und in den historischen Büchern, die jeden einzelnen der helfenden, rettenden, leitenden, strafenden Fürsorge des Gottes versichern, vor dessen Auge jedes einzelne Gemüt und jeder Lebensweg aufgedeckt da-  
 liege, und der in seiner alldurchdringenden und allumfassenden Thätigkeit die Ermüdung nicht kenne. Gerade hier steckt für den Menscheng Geist ein unlös-

barer Widerspruch im göttlichen Wesen, der die Griechen abschreckte, es so aufzufassen, wie es sich durch den Prophetenmund den Juden kund gab. Sie fragten: Wie kann Gott bei nimmer rastender Thätigkeit in seliger Ruhe verharren? Und die menschliche Persönlichkeit stellt das Prophetentum als voll verantwortlich für ihre Handlungen und sogar als unabhängig vom Schicksal nicht allein des Volkes, sondern sogar der eignen leiblichen Väter dar. Durch Jeremias und Hesekiel spricht Gott: Was ist das für eine Redensart: Die Väter haben saure Trauben gegessen, davon sind den Söhnen die Zähne stumpf geworden! So wahr ich lebe, diese Redensart dulde ich nicht! Alle Seelen sind gleicherweise mein, die der Väter wie die der Söhne, und erleidet einer zur Strafe den Tod, so soll es nur für seine eigne Ungerechtigkeit geschehn.

Wenn man ferner die jüdische Religion eine Gesetzesreligion schilt, so spricht man freilich eine Wahrheit aus, die aber nicht einen Tadel, sondern ein Lob enthält. Denn darin lag eben der Mangel der griechischen Religion, daß sie, wie keinen unbedingt sichern Glauben, so auch kein unbedingt verpflichtendes Gesetz hatte, sodaß die Volksfittlichkeit zwar in der natürlichen edeln Anlage des Volks eine nie versiegende Quelle, aber gegen die auflösende Sophistik keine andre Schutzwehr hatte, als das von der Selbstsucht der Parteien abhängige Staatsgesetz. Daß dem jüdischen Gesetz nach dem Exil der Geist entschwand, mit dem es die Propheten erfüllt hatten, ist eine Sache für sich; das Gesetz selbst war wert, in einem Psalm (dem 119.) gepriesen zu werden, von dessen 176 Versen jeder es in einer andern Beziehung darstellt. Endlich ist es nicht wahr, daß diese Religion von den Juden als ihr ausschließliches Eigentum betrachtet worden wäre, wenn man unter den Juden die Propheten versteht. Gerade umgekehrt bildet ja den Kern der Prophetie

die Offenbarung des göttlichen Planes, wonach die Juden das Werkzeug sein sollen, allen Völkern der Erde die wahre Gotteserkenntnis zu vermitteln: Ein Freudenmahl für alle Völker wird auf dem Berge Sion gerüstet.

Diese zweite noch größere Verheißung, deren Erfüllung durch die Erfüllung der ersten verbürgt worden war, wird dann, nachdem alle Zurüstungen vollendet sind, durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes erfüllt. In den Betrachtungen über die Bibel im ersten Bande des Jahrgangs 1898 der Grenzboten habe ich gezeigt, daß die Erfüllung der Weissagungen der einzige objektiv giltige, aber auch der hinreichende Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christentums ist. Wenn er heute auf wenige wirkt, so kommt das daher, daß nur sehr wenige Gebildete die Bibel kennen und noch weniger sie fleißig lesen. Der im vorigen Kapitel erwähnte Rabbiner Joël hat ganz recht, wenn er in Beziehung auf die Bestrebungen Marcions schreibt: Dieses Hinwegallegorifizieren der in den Evangelien mitgeteilten geschichtlichen Thatfachen „konnte sich die Kirche nicht gefallen lassen, die immer das Verständnis dafür hatte, daß, wer ihr den Zusammenhang mit dem Alten Testament abzuschneiden suchte, nicht eine Erneuerung des Christentums, sondern eine eigne Konstruktion unter dem Namen des Christentums beabsichtige.“ Die arische Mystik, die Chamberlain in einen so schroffen Gegensatz zu dem Alten Testament oder vielmehr zu dem von ihm entworfenen Zerrbilde der Religion der Propheten bringt, ist zweifellos ein Bestandteil der wahren Religion, aber keineswegs ihre einzige Form und ihr erschöpfender Inhalt; sie weist einen für den einzelnen gefährlichen und für das Volk ungangbaren Weg zu Gott. Wo Massen sich einbilden, auf ihm zu wandeln, da führt sie der Irrweg entweder wie in Indien in ein apa-

thisches Traumleben hinein, das den größten und dümmsten Gözendienst nicht ausschließt, oder wie im modernen Europa zum Pessimismus, Nihilismus und spiritistischen Humbug; in jedem Fall entnerbt Mystik die Völker, die sich ihr ergeben. Die Berechtigung der Mythologie, die darin liegt, daß eine andre als die sinnbildliche Erkenntnis von Gottes Wesen nicht möglich und alles Vergängliche ein Gleichnis ist, was auch Paulus 1. Kor. 13, 12 lehrt, erkenne ich mit Chamberlain an; eben deswegen nehme ich den Katholiken ihren „Gözendienst“ nicht übel. Aber das Historische in der Bibel ist nicht, wie Chamberlain meint, eine vergrößernde Umdeutung der Mythen, sondern die Bewährung ihres tiefsten und reinsten Gehalts: das Mittel, wodurch Gott die Menschheit von seinem Dasein, von seiner Persönlichkeit, von seiner Thätigkeit als Welterschöpfer und Menschenerlöser überzeugt hat. Gerade deswegen sind freilich die Mystiker auf die Bibel und namentlich auf das Historische in der Bibel schlecht zu sprechen, denn sie wollen nicht allein, daß die menschliche Persönlichkeit in Gott aufgehe, sondern auch, daß der persönliche Gott zu einem unbewußten Weltgrunde zerfließe. Den Gefallen nun, diese ihre Bestrebungen zu fördern, hat ihnen die christliche Kirche niemals gethan. Windelband sagt sehr gut, der bei den Neuplatonikern beliebten Verflüchtigung des Absoluten gegenüber habe die Kirche an dem Begriff Gottes als der absoluten geistigen Persönlichkeit festgehalten, nicht aus philosophischer Überlegung, sondern im Anschluß an die lebendige Überzeugung der Gemeinde, der das Neue Testament und alle Väter übereinstimmend diesen Glauben verkündet hätten. Den Mystikern kommen bei dem Werke der Entwertung des Alten Testaments die Assyriologen zu Hilfe, die da lehren: Bis vor fünfzehn Jahren hat kein Mensch die Bibel verstanden, erst die neuesten Ausgrabungen

haben das richtige Verständniß erschlossen; Abraham und Lot, Saul, David und Salomo sind Sonnen- und Mondgötter, und die Geschichten, die von ihnen erzählt werden, sind Sinnbilder astronomischer Thatsachen, wie daß Sonne und Mond nicht gleichzeitig scheinen können, daß der Mond seine Phasen hat, daß die Sonne die Zeichen des Tierkreises durchläuft und im Westen untergeht. \*) Nun, wer um diese paar Kieselsteine die Schätze für Geist, Gemüt und Leben, die Millionen Christen bisher aus der Bibel zu heben verstanden haben, hingeben will, der mag es thun, ich thue es nicht.

Worin meiner Ansicht nach das Wesen des Christentums besteht, was es leisten soll, was es wirklich geleistet hat und noch leistet, das habe ich bei verschiedenen Gelegenheiten ausgesprochen und dann noch einmal in den Aufsätzen „Silty“ und „Der Sinn des Christentums“ im ersten Bande des Jahrgangs 1900 der Grenzboten zusammengefaßt. Hier ist nur noch einiges nachzutragen, was seine Stellung in dem Gedankenchaos der Zeit seiner Entstehung deutlicher zeigt. Die Lehre Jesu und der Glaube an seine Person machten zusammen mit dem Glauben an das Wort der alttestamentlichen Propheten allem Schwanken ein Ende und beseitigten alle Zweideutigkeiten. Gott wird als Person, Schöpfer und Lenker aller Dinge, als Leiter der Schicksale aller Völker und jedes einzelnen Menschen, und sofern diese Schicksale durch Leiden, Gefahren und Verderbniß hindurchführen, als Erlöser anerkannt. Da Gott eine von der Welt unabhängige

---

\*) Von solchen Phantasien, denen man häufig in Zeitschriftenaufsätzen begegnet, ist der berühmte Vortrag des Assyriologen Friedrich Delitzsch: Babel und Bibel, zwar frei, aber auch er erklärt die babylonisch-assyrischen Mythen für die Quelle der Erzählungen des ersten Buches Moses. Ein Fachmann, Eduard König, hat in der Schrift: Bibel und Babel diesen neuen Versuch, Verwirrung zu stiften, wie es Goethe nennen würde, mit überzeugenden Gründen zurückgewiesen.

Persönlichkeit ist, muß es in ihm selber sowohl ein Subjekt als auch ein Objekt geben, muß eine von Ewigkeit bestehende Differenzierung in ihm angenommen werden. Die Elemente dieser Differenzierung sind dadurch gegeben, daß sich Jesus in einem andern Sinne Sohn Gottes nennt, als die übrigen Menschen Kinder Gottes sind. Es liegt nahe, auch den verheißnen Geist, der die von Jesus gebrachte Erkenntnis im Laufe der Jahrhunderte vervollständigen und ergänzen soll, in den Prozeß einzubeziehen. An Engel glaubt man mit den Juden und den Jüngern Jesu, aber sie sind nicht Mittelwesen zwischen Gott und Welt im neuplatonischen oder im gnostischen Sinne. Da der Mensch nur in den durch die Sinne empfangnen Bildern Vorstellungen gewinnen und nur in dem von den Kategorien dargebotnen Rahmen denken kann, versteht sich die anthropomorphe Idee Gottes von selbst, wenn von Gott etwas ausgesagt werden soll, und je lebendiger der Glaube an seine Persönlichkeit war, desto menschenähnlicher mußte man sich ihn vorstellen. Nun haben zwar Paulus und Johannes so kräftig und deutlich wie Philo und Plotin gelehrt, daß Gottes eigentliches Wesen unerkennbar, und daß eben darum die Menschwerdung des Sohnes notwendig gewesen sei (z. B. Ev. Joh. 1, 18 und 14, 9); aber es war für ein nach der Erkenntnis Gottes hungerndes und an mythologische Vorstellungsweisen gewöhntes Geschlecht nicht so leicht, die volle Konsequenz dieser Wahrheit zu ziehn und sich zu bescheiden, wie für den in einer rationalistischen Zeit lebenden Verstandesmenschen Kant. Darum wies die Kirche das Begehren der Gläubigen, unwißbare Dinge zu erfahren, nicht unbedingt ab, sondern definierte das Undefinierbare. Sie verfuhr dabei nüchtern und umsichtig genug, indem sie in den Gärungsprozeß nicht unaufgefordert eingriff und sich im allgemeinen auf die Ausscheidung

des Gefährlichen und offenbar Falschen, also auf Verneinung dessen, was nicht sein kann oder nicht sein darf, beschränkte. Sie beseitigte den ganzen mythologischen Spuf der Aonenzeugungen und sicherte der Person Jesu sowohl die Gottheit wie die Menschheit. Wenn Harnack in seiner Dogmengeschichte den alten Konzilien vielfach vorwirft, sie hätten falsch entschieden, so macht er diesen Vorwurf selbst durch die besonders in seiner letzten berühmten Schrift „Das Wesen des Christentums“ scharf hervorgehobne Behauptung hinfällig: das christologische und das Trinitätsdogma gehörten gar nicht in die Religion Jesu. Eduard von Hartmann hat ihm entgegnet: „Das Wesen des Christentums steckt in der Christologie oder sonst nirgends; wer die Christologie hinauswirft, der wirft das Wesen des Christentums mit hinaus.“ Wenn dann freilich derselbe Philosoph fordert, die Christologie solle aus der „Verquickung mit dem geschichtlichen Jesus“ herausgeschält werden, so beweist er dadurch nur, daß ihm der historische Sinn fehlt, und daß er von dem Gemütszustande der gläubigen Christen keine Ahnung hat.

Wirklich erkennbar sind nur, durch die historische Erfahrung, die oben angegebnen Thatsachen, und die weltgeschichtliche Erfahrung wird bei Einzelnen — immer nur bei Einzelnen — nicht nur durch persönliche äußere sondern auch durch die innere Erfahrung bestärkt, indem einer, der „die Wahrheit thut,“ inne wird, daß Jesu Lehre aus Gott ist. Das „Wie“ des göttlichen Wesens, also auch des Verhältnisses des Sohnes und des Geistes zum Vater, bleibt der menschlichen Erkenntnis verschlossen, und da wir heut immer deutlicher einsehen, daß wir nicht einmal wissen und auf Erden niemals wissen werden, was Materie und was Geist ist, so hat das Geheimnis des Fleisch gewordenen Wortes nichts Anstößiges für uns. Aber so lange der spekulative Trieb in den Menschen le-

bendig bleibt, so lange werden sie auch über das Un-  
sagbare etwas aussagen und vom Unvorstellbaren  
eine Vorstellung haben wollen; haben doch auch nach  
Kant und trotz Kant die Philosophen aller Schulen  
diesen Trieb nicht zu bändigen vermocht, sodaß sie bis  
auf den heutigen Tag fortfahren, gleich den Gnostikern,  
sei es die unerkennbaren Elemente der materiellen  
Welt, sei es das göttliche Urwesen und seine Eman-  
ationen oder Äußerungen uns zu beschreiben, als wenn  
sie das alles gesehen hätten, oder wenigstens Worte  
darüber zu machen, die gelehrt und großartig und  
manchmal sogar schön klingen, wenn sich auch kein  
Mensch etwas dabei denken kann. Hat sich erst ein-  
mal die ganze gelehrte Welt zu dem Ignoramus bekannt,  
von dem zur Zeit noch niemand weiter entfernt ist  
als die atheistischen und kirchenfeindlichen Philosophen,  
so wird es auch die Kirche anerkennen müssen. Sie  
wird dann nichts weiter fordern, als das Bekenntnis  
zu dem, was der wirklich Unbefangene der weltgeschicht-  
lichen und seiner persönlichen Erfahrung entnimmt,  
daß es einen Gott im Sinne des Alten und des Neuen  
Testaments giebt, der sich einerseits in der Vernunft  
der Heiden, andererseits im Wort der Propheten und  
in Jesus, in der Führung des auserwählten Volkes  
und in der Wirksamkeit der Kirche offenbart hat  
und noch offenbart, und sie wird die nicht von sich  
ausschließen, die alle Spekulation ablehnen, oder die  
sich, selbst spekulierend, das Verhältnis von Vater,  
Sohn und Geist, von Gott und Mensch anders denken,  
als der Verfasser des sogenannten Athanasianischen  
Symbolums. In dem Glauben an diese Grundwahr-  
heiten können sich das Volk und die Gebildeten zu-  
sammenfinden und können sich bei einem Gottesdienst,  
der das Göttliche in sinnreichen Symbolen und in  
Werken der Kunst ahnen und empfinden läßt, wobei  
das Denken der Fassungskraft eines jeden überlassen

bleibt, als eine durch den Glauben geeinte Gemeinschaft fühlen. Vor allem wird die Kirche oder werden die Kirchen darauf verzichten müssen, jeden ihrer Angehörigen auf sogenannte Glaubenssätze zu verpflichten, die entweder Produkte der geschichtlichen Entwicklung oder der Nachgiebigkeit gegen den Volksaberglauben und gegen nationale Besonderheiten oder spitzfindige und das Heil des Menschen gar nicht berührende Folgerungen aus den Grundwahrheiten sind. Andererseits dürfen aber auch die Aufgeklärten denen den Christennamen nicht verweigern, die an nationalen Besonderheiten und abergläubischen Gebräuchen hängen oder ihre Phantasie über das Jenseits für Erkenntnisse halten.

Dagegen muß es offen herausgesagt werden, daß, wer Jesum für einen bloßen Menschen hält, oder wer gar die Persönlichkeit Gottes leugnet, kein Christ mehr ist. Wenn Paulus und die Evangelisten Schwärmer und Betrüger gewesen sind, dann ist das Neue Testament nicht nur nichts wert, sondern, obgleich auch mancher Ungläubige schöne Stellen darin findet, ein verwerfliches Buch. Denn dieses Buch will nicht eine Ilias oder Odyssee sein, will kein Dichterwerk sein, giebt sich nicht als Produkt eines naiven mythologischen Volksglaubens, sondern als das Wort Gottes, von dessen Annahme die Seligkeit abhängt. Und hätte sich gar Jesus selbst für Gott ausgegeben oder gehalten, ohne es zu sein, so wäre sein Tod eine gerechte Hinrichtung gewesen, die vielleicht unsre moderne Justiz durch Verweisung ins Irrenhaus vermieden hätte. Ist Jesus nicht Gottmensch, dann hat Haefel mit seinem Urteil über das Christentum Recht, und von einer christlichen Theologie kann dann keine Rede mehr sein; was bisher so geheißen hat, das gehört dann in die Geschichte der menschlichen Verirrungen, die teils in der Weltgeschichte, teils in der pathologischen

Abteilung der Psychologie abzuhandeln ist; eine theologische Fakultät kann es dann nicht mehr geben. Freilich, ein zweites Buch, aus dem man Perikopen herauschneiden könnte als Grundlage für die sonntägliche Erbauung des Volkes, wird man nirgends mehr finden, weder in der deutschen, noch in der griechischen, noch in der indischen Litteratur, und dieser einzige Vorzug des Neuen Testaments gehört zu den Eigenschaften, aus denen den wirklich Voraussetzungslosen seine Göttlichkeit einleuchtet. Aber die Herren, denen der Atheismus selbstverständliche Voraussetzung ist, wissen sich ja, die einen bei Darwin, die andern bei Nietzsche, die dritten und vierten bei Schopenhauer und Karl Marx (oder vielmehr, da Marx ziemlich ungenießbar ist, beim Vorwärts) zu entschädigen, und um den Teil des Volks, dessen sich die Sozialdemokratie noch nicht angenommen hat, pflegen sich die gelehrten Herren, außer etwa zu Wahlzwecken, nicht zu kümmern.

Die gelehrte Bibelfritik ist praktisch so bedeutungslos wie die Homerkritik. Homer bleibt das ewig schöne und die Bibel bleibt das ewig Leben spendende Buch; was die Gelehrten über die Entstehungszeit und die Entstehungsweise der einzelnen Teile sagen, nimmt vom Werte der beiden Bücher nichts hinweg und fügt ihm nichts hinzu. Höchstens kann man sagen, die Tübinger Schule habe den Wert des Neuen Testaments in den Augen der gelehrten Kenner dadurch ein wenig erhöht, daß sie die Aufmerksamkeit auf die menschlichen Elemente lenkte, die zum Aufbau des Christentums verwandt worden sind, und dadurch erst das Werk Gottes in seiner vollen Größe und Schönheit zeigte. Aber was die Herren Kritiker eigentlich leisten wollten, das haben sie in ihrer mehr als hundertjährigen Arbeit bis auf den heutigen Tag noch nicht geleistet. Man sagt, zwei Juristen hätten immer drei Meinungen;

nun, zwei Bibelkritiker haben mindestens fünf. Wenn sie sich einmal auf einem Konzil geeinigt haben werden, dann wird es sich lohnen, sich bei ihnen danach zu erkundigen, welches der drei synoptischen Evangelien zuerst, welches zuletzt und in welchem Jahrzehnt jedes geschrieben worden ist, welche Stücke dem Urevangelium entnommen, welche dagegen spätere Einschreibungen sind, welche Briefe Pauli echt, welche unecht, welche durch Einschleibsel von Fälschern verdorben, oder ob sie alle miteinander gefälscht sind. Für uns andre ist das Neue Testament, ebenso wie das Alte, ein Ganzes, das unter göttlicher Leitung zustande gekommen ist, und von dem kein Teil entbehrt werden kann.\*) Wer zwar gläubig, aber nicht orthodox ist, dem entgeht das menschlich unvollkommne, das auch dem Neuen Testament, als einem von Menschen abgefaßten Schriftwerk, anhaften muß, keineswegs; ein solcher glaubt nicht an die Buchstabeninspiration, er verkennt auch nicht, daß die einzelnen Stücke an Wert, Wichtigkeit und Wahrheitsgehalt verschieden, daß einzelne bedenklich und sogar gefährlich sind, aber er würde sich nicht erühen, etwas daraus zu streichen, weil er weiß, daß die Bedürfnisse der Zeiten, der Völker, der Einzelnen unendlich verschieden sind, und daß die bis-

---

\*) Nach Eckermanns Bericht über Gespräche vom 1. Februar 1827 äußerte Goethe den lebhaften Wunsch, es möge endlich einmal in den Naturwissenschaften zu sichern Ergebnissen kommen, und bei diesen möchten sich die Menschen beruhigen. Aber, schloß er, „die Menschen können keine Ruhe halten, und ehe man es sich versteht, ist die Verwirrung wieder oben auf. So rütteln sie jetzt an den fünf Büchern Moses, und wenn die vernichtende Kritik irgend schädlich ist, so ist sie es in Religionsachen; denn hierbei beruht alles auf dem Glauben, zu welchem man nicht zurückkehren kann, wenn man ihn einmal verloren hat. In der Poesie ist die vernichtende Kritik nicht so schädlich. Wolf hat den Homer zerstört, doch dem Gedicht hat er nichts anhaben können; denn dieses Gedicht hat die Wunderkraft wie die Helden Walhallas, die sich des Morgens in Stücke hauen und mittags sich wieder mit heißen Gliedern zu Tische setzen.“ Das gilt doch auch von der Bibel; was zerstückt bleibt, ist nicht sie, sondern die Seele dessen, der sie sich von den Kritikern rauben läßt.

herigen Erfahrungen die Vermutung rechtfertigen, es möge jeder solche bedenkliche Teil dazu bestimmt sein, irgend ein im Laufe der Zeiten auftauchendes Bedürfnis zu befriedigen.

Auch stört den Gläubigen nicht der Umstand, daß die Auflösungen der Welträtsel, die das Neue Testament darbietet, genau besehen gar keine Auflösungen, sondern nur neue Formulierungen oder Einkleidungen dieser Rätsel, ja neue Rätsel sind, wie das der Gnadenwahl. Die Offenbarung soll ja nur die zaghaften Vermutungen über das Dasein Gottes, über seine Macht und seinen Willen, dem Menschen zu helfen, zur Gewißheit erheben, nicht aber die Natur des Menschen ändern und ihn zum Begreifen des Unbegreiflichen befähigen. Deshalb erblüht dem Christen in Glauben und Hoffnung zwei Tugenden, die das Heidentum nicht gekannt hatte. Denn, wie oft gesagt worden ist, an der sogenannten Moral hat das Christentum nichts geändert. Es hat dem Menschen nur den innersten und edelsten Kern seines ethischen Wesens erschlossen, indem es ihm den Glauben an das höchste und schönste, das die Vernunft gefunden hatte, und die Zuversicht, es werde sich im Jenseits alles klären, was diese Vernunft hienieden noch verwirrt und ängstigt, als Pflicht offenbart, und als Quell alles Guten, das der Mensch dem Menschen erweist, die aus Gott in die Seele einströmende Liebe aufdeckt. Das Neue Testament ist weder stoisch, noch epikuräisch, noch budhistisch. Es vernünftelt die Übel nicht hinweg, sondern erkennt sie an und lehrt sie theils zum eignen Heil benutzen, theils durch Wohlthaten, durch Gerechtigkeit und durch verständige Maßregeln bekämpfen. Es gebietet Mitleid und empfiehlt Verzicht, zeigt aber auch, wie man unter Umständen der Bosheit und Ungerechtigkeit mit Festigkeit entgegenzutreten, heuchlerischen Mißbrauch des Heiligen mit gerechtem Zorn zu geißeln

habe. Es verbietet den Sinnengenuss nicht, warnt aber davor, ihn zum höchsten Zweck und Inhalt des Lebens zu machen. Es verwehrt nicht das Streben nach Besitz, sondern verkündet nur, daß es denen übel ergehn werde, die es nicht verstehn, sich mit dem ungerechten Mammon Freunde zu machen. Es zeigt einen über das Gewöhnliche hinausführenden höhern und höchsten Weg der Entsagung um des Apostolats willen oder aus Nächstenliebe, sagt aber ausdrücklich, daß es nur für die wenigen Auserwählten bestimmt sei, denen Gott die Kraft gebe, ihn zu wandeln. Die Klippe, an der das Schifflein der hellenischen Weisheitsjucher zerschellt ist, wird vom Neuen Testament in der Weise umschifft, daß es lehrt, es sei gar nicht Aufgabe der bürgerlichen Gesellschaft, die Gerechtigkeit zu verwirklichen; dieses geschehe im Reiche Gottes; das Reich Gottes und die Welt aber seien zwei verschiedene Reiche, deren jedes nach eignen Gesetzen lebe.

Meine Vermutung über das Verhältnis dieser beiden Reiche zu einander und über ihre gegenseitigen Beziehungen habe ich bei verschiedenen Gelegenheiten, besonders im „Sinn des Christentums“ ausgesprochen. Regeln für das Verhalten des Christen in verschiedenen Lebenslagen und verschiedenen Personen und Klassen gegenüber, also was man gewöhnlich Moralvorschriften nennt, haben Unzählige aus dem Neuen Testament abgeleitet und in unzähligen Büchern niedergelegt, von denen sich viele, wie die Katechismen, eines amtlichen Charakters rühmen dürfen. Unter allen diesen Arbeiten aber kenne ich keine, die so zeitgemäß wären und den Lebensodem des Neuen Testaments so deutlich verspüren ließen wie die kleinen Bücher Hiltns. Mit einer seiner Regeln, die in mehr als einem Sinne zeitgemäß ist, will ich schließen. „Der allein richtige Grundsatz im Verkehr mit den Menschen, ja man kann sagen mit allen Geschöpfen Gottes ist: keines

unnötig plagen, mit allen Mitleid empfinden und jedem Ruhe und Lebensfreude gönnen; aber auch zu verlangen, daß es seine Pflicht erfülle und nicht bloß dem Genusse leben wolle. In dem zuletzt genannten liegt das Recht der Erziehung und Züchtung gegenüber dem Naturrecht der Freiheit; das Recht der Eroberung wilder oder halbwilder Gebiete; das relative Recht der Aristokratie und der Herrschaft über Menschen, insofern es nämlich zum Vorteil der Beherrschten ausgeübt wird. Jede andre Herrschaft ist Tyrannei und verdirbt sowohl den, der sie erleidet, wie den, der sie ausübt."



## Dio von Prusa

Jesus für eine mythische Person zu erklären, die niemals gelebt hat, wird heute auch der wegenste Kritiker, der noch Anspruch auf Wissenschaftlichkeit macht, kaum wagen. Abgesehen von dem Zeugnisse des Paulus haben wir die beiden Stellen in den Jüdischen Altertümern des Flavius Josephus. Die Echtheit der zweiten ist niemals bestritten worden. (Ananus führte dem Synedrium den Bruder Jesu, der Christus genannt wird, vor; Jakobus war sein Name. 20, 9.) Die erste ist zwar vielfach für eine Fälschung gehalten worden — auch Hase neigte dieser Ansicht zu —, aber Wilhelm Christ hält in seiner 1898 erschienenen Griechischen Litteraturgeschichte S. 646 nur zwei Sätzchen darin für interpoliert, die in der nachstehenden Übersetzung eingeklammerten: „Es war aber um diese Zeit Jesus, ein weiser Mann, wenn es erlaubt ist, ihn einen Mann zu nennen. Denn er war ein Verrichter außerordentlicher Thaten und Lehrer der Menschen, die mit Freuden die Wahrheit aufnehmen, und viele Juden, auch viele hellenischen Stammes zog er an sich. [Dieser war der Christus.] Und als er auf die Anklage der Vornehmsten unsers Volkes von Pilatus zum Kreuz verurteilt worden war, ließen doch die, die ihn vorher geliebt hatten, von

ihrer Liebe nicht ab. [Denn am dritten Tage erschien er ihnen wieder lebend, was nebst vielem andern Wunderbaren die göttlichen Propheten von ihm vorausverkündet hatten.] Bis jetzt ist das nach ihm benannte Geschlecht der Christianer nicht ausgestorben.\*) Dann die berühmte Nachricht bei Tacitus. Daß dieser nichts näheres von Christus weiß, die übrigen heidnischen Schriftsteller aber ihn gar nicht erwähnen, ist ganz natürlich. Die Kreuzigung eines armen Juden im entlegensten Winkel Syriens war kein Ereignis. Die jüdische Diaspora wird überall, auch in Rom, von Jesus erfahren haben, aber falls hier und da die Kunde von ihm gesprächsweise über eine Synagogengemeinde hinausgedrungen ist, so haben die Heiden etwas so gleichgiltiges gewiß schon am andern Tage vergessen gehabt. Auch als Wunderthäter konnte Jesus den Römern und den Griechen nicht besonders interessant werden, denn dergleichen „Gaukler“ gab es viele im Orient. Die Apostel sodann unterschieden sich äußerlich in nichts von den zahllosen Wanderpredigern und Bettelphilosophen, die das Reich durchstreiften, und auch ihre Lehre stimmte mit der der Cyniker und der Stoiker überein — bis auf die Botschaft vom gekommenen Messias, seinem Kreuzestode und seiner Auferstehung, die den philosophisch Gebildeten widerstrebt und der Hauptgrund gewesen sein wird, weshalb sie sich, wenn sie einmal einen Christen zu hören Gelegenheit hatten, vom Christentum als einer der Betrachtung des gebildeten Mannes unwerten Schwärmerei abwandten. Den Baum, der im Samenkorn steckte,

\*) Herr Dr. May Maas schreibt mir: „Die Josephusstelle ist sicherlich noch stärker interpoliert. Josephus war gläubiger Jude; mehr als ein testimonium de Christo steht nicht bei ihm; man darf kein testimonium pro Christo daraus machen. Wenn es erlaubt ist, ihn einen Mann zu nennen, hat Josephus sicherlich nicht geschrieben.“ Nun, mehr als ein testimonium de Christo brauchen wir nicht.

konnte man diesem nicht ansehen; daß Gottes Kraft daran war, aus der kleinen verachteten Sekte ein Gefäß zu machen, das die geistige Frucht der absterbenden alten Welt für die spätesten Geschlechter aufbewahren sollte, davon haben nicht einmal die Christen selbst eine Ahnung gehabt; denn die Proselyten ergriffen die neue Religion nur als Mittel für das Heil der eignen Seele in Erwartung des nahen Weltunterganges.

So blieb das Geistesleben der Gebildeten im römischen Reiche während der ersten beiden Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung rein hellenisch, ja es wurde sogar reiner hellenisch, als es im letzten Jahrhundert vor Christus gewesen war. Mit erneutem Eifer ergaben sich die Griechen ihrem nationalen Götterkult, dessen Vernünftigkeit ihnen die Philosophen nachwiesen, während freilich andrerseits auch die Kritik nicht ruhte. Doch hat sie nur einen Vertreter von hervorragender Bedeutung: Lucian, während die Philosophen, die dieser Periode das Gepräge gaben: Seneca, Plutarch, Epiktet, Marc Aurel, positiv gerichtete Geister sind. Die eben genannten sind nun bekannt. Aber es giebt noch einen wenig bekannten Mann, aus dessen Schriften man die Gemüths- und Geistesverfassung der edlern Menschen dieser Zeit um so deutlicher erkennen kann, weil er, wie allerdings auch Epiktet und Marc Aurel, ein Charakter war, bei dem sich Wort und That deckten: Dio von Prusa, genannt Chrysostomus. Hans von Arnim hat ihn weitem Kreisen zugänglich gemacht durch eine schöne zweibändige Ausgabe seiner Werke (1893) und durch ein einführendes Buch (Leben und Werke des Dio von Prusa mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung. 1898. Beide Werke sind bei Weidmann in Berlin erschienen).

Dio, von dem weder das Geburtsjahr noch das

Todesjahr bekannt ist, wurde in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts in der bithynischen Stadt Prusa als Sprößling einer angesehenen und begüterten Familie geboren und wuchs in den damaligen Traditionen solcher Familien zum opferwilligen Stadtpatrioten und begeisterten Panhellenen heran. Er bildete sich zum Sophisten aus, weil dieser Beruf bei der Beschränkung der Politik auf die Stadtverwaltung der einzige war, der den Zugang zu einer über den Wohnort und die Provinz hinausreichenden ehrenvollen Thätigkeit erschloß. Nach Sophistenart machte er Kunstreisen und unterhielt sein Publikum mit schönem Wortgeflügel und geistreichen, paradoxen Spitzfindigkeiten, z. B. dem Nachweis, daß Ilion nicht zerstört worden sei, und daß Homer überhaupt in allem, was er erzählt habe, gelogen hätte. Aber wenn er auch vorübergehend dem Zeitgötzen opferte, der Sophisteneitelkeit, die in nichtiger Brunkrednerei Befriedigung suchte und fand — nebenbei auch reichlichen Geldgewinn —, so hat doch dieses Scheinwesen seine Kernnatur nicht verdorben. Sein gesunder Geschmack äußert sich auch schon in diesen Spielereien unter anderm darin, daß ihm Aeschylus besser gefällt als Euripides, und daß ihn die Lauterkeit und Einfachheit des sophokleischen Neoptolemos vor allem anzieht. Und die Kunstreisen waren nur sozusagen eine Ferien-erholung. Seine besten Kräfte widmete er der Verwaltung seiner Vaterstadt und der Fürsorge für das Wohl der Provinz. Er rühmt, daß er sein Rednertalent nicht mißbraucht, nie damit Schaden angerichtet habe. „Giebt es einen, dem ich durch Reden Kummer bereitet hätte? Hab ich den friedlichen Bürger in Händel verwickelt oder gegen ihn geheßt? Hab ich einen in Gefahr gebracht, sein Vermögen durch Konfiskation einzubüßen, oder als Sachwalter an einem Klienten Verrat geübt?“ Die hervorragende Stellung,

die er in der Stadtverwaltung einnimmt, zieht ihm wiederholt und von verschiedenen Seiten Haß zu. Das erstemal vom Proletariat. In einer Hungernot beginnt der Böbel sein Haus zu stürmen; eine Panik, die unter dem Haufen ausbricht, rettet ihn. Am folgenden Morgen tritt er in der Volksversammlung auf, die über die Abhilfe beraten soll. Er sagt unter anderm, weder sei er sich einer Mitschuld an dem Nothstande bewußt, noch halte er sich vor andern zur Hilfe verpflichtet; es gebe reichere Leute, und darunter solche, die noch nicht gleich ihm Leiturgien geleistet hätten. Doch erklärt er sich bereit, die Sorge für den Lebensmittelmarkt zu übernehmen, wenn er für dieses Amt gewählt werde.

Auf einer seiner Kunstreisen kam er nach Rom, wo er wahrscheinlich die Gunst des Kaisers Titus gewann. Jedenfalls verband ihn Freundschaft mit des Kaisers Schwiegersohn J. Flavius Sabinus, den Domitian im Jahre 82 hinrichten ließ, und um dessen willen Dio aus seiner Vaterstadt und Heimatprovinz auf unbestimmte Zeit verbannt wurde\*); denn, sagt er später in einem Bericht über seine Verbannung, wie man bei den Skythen mit den Königen ihre Mundschinken, Köche und Kebsweiber begräbt, so ist es Sitte unsrer Tyrannen, denen, die sie hinrichten, andre ohne Grund hinzuzufügen. Er hätte sich nun, da er weder aus dem ganzen Reich ausgewiesen noch an einem bestimmten Orte interniert war, in einer andern Stadt niederlassen können. Das that er nicht, weil er seinen Prusanischen Grundbesitz nicht verkaufen sondern seinen Kindern erhalten wollte, und weil er hoffte, daß ihm eine politische Wendung die Rückkehr

\*) In allem Biographischen folge ich einfach Arnim, ohne die für den vorstehenden Zweck gleichgiltigen Meinungsverschiedenheiten der Gelehrten zu erwähnen.

in die geliebte Vaterstadt ermöglichen werde. Außerdem gedachte er, damit zugleich dem Gemeinwesen nützend, seinem Rachegefühl gegen Domitian Luft zu machen und die Tyrannei zu bekämpfen. Das konnte er am besten, wenn er, unerkannt von Ort zu Ort schweifend, bald hier bald da in einer Rede gegen die Tyrannen donnerte und gleich darauf verschwand. Polizeimaßregeln, die heute eine derartige Thätigkeit erschweren, kannte man ja nicht im römischen Reiche. So irrte er vierzehn Jahre umher, indem er seinen Lebensunterhalt bald erbettelte, bald mit unqualifizierter Tagelöhnerarbeit, als Gärtnergehilfe, als Badeknecht verdiente. Und dabei wurde er Philosoph. Die damalige Sophistik schloß nämlich keineswegs das philosophische Studium ein, sondern war nur Rhetorik und beschränkte sich auf die formelle Ausbildung der Redekunst. Dio hatte bis dahin die alten Philosophen nicht studiert und haßte sogar die Philosophie, wie sie sich ihm in der Person ihrer lebenden Vertreter darstellte. Dieser Haß war ihm schon von seinen Lehrern eingepflanzt worden, denn Rhetoren und Philosophen waren feindliche Konkurrenten, er wurde verstärkt durch sein mehr der sinnlichen Anschauung als der Abstraktion zuneigendes Naturell und durch die Wahrnehmungen, die er in Rom machte. „Die Hofphilosophen der römischen Großen, deren Rede so hochtönend trozig und deren Benehmen so zahm und bettelhaft war, erinnerten ihn an die hündisch wedelnden Löwen der Circe. Es kommt hinzu, daß er den höfischen Kreisen nahe stand, die gerade damals auf die Gefährlichkeit der stoischen und der cynischen Sekte aufmerksam geworden waren.“ (Domitian hat alle Philosophen aus Rom und Italien vertrieben.) Den Athenern erzählt er später in einer Rede, er habe beim Beginn seiner Wanderschaft zunächst überlegt, ob das Leben des Heimatlosen unbedingt elend, oder

ob nicht vielmehr die Schätzung der menschlichen Schicksale rein subjektiv sei. Die Erfahrung lehre ja, daß Verbannung, Armut, Alter, Krankheit dem einen unerträglich schwer, dem andern leicht zu tragen erscheine; das Daimonion (der Genius) eines jeden mache ihm eben die Dinge schwer oder leicht nach seiner Kraft und Einsicht. (Mit dem Dämonium ist ohne Zweifel nichts andres gemeint als eben der Grad von Kraft und Einsicht des einzelnen Menschen, sein Naturell.) Auch würde Apollo nicht in einigen Fällen das Herumirren angeraten haben, wenn es unbedingt ein Übel wäre. Er habe nun auch das delphische Orakel befragt und die Antwort erhalten, er solle getrost die begonnene Lebensweise, die schön und zuträglich sei, fortsetzen, bis er an das Ende der Erde gelangen werde. So sei er nun umhergewandert; die Leute hätten ihn bald Vagabunden, bald Bettler, einige auch einen Philosophen genannt, und solche hätten ihn über das Gute und Böse befragt, auch manchmal aufgefordert, öffentlich zu sprechen, sodaß er sich genötigt gesehen habe, über philosophische Fragen nachzudenken. Er habe dabei gefunden, daß die Menschen im allgemeinen unverständlich seien, indem sie sich von der Sucht nach Geld, Ehre und Genuß zwecklos im Kreise herumtreiben ließen. Er verweilt dann, „von einem gewissen Sokrates“ angeregt, bei einer Betrachtung über die Unzweckmäßigkeit der gewöhnlichen Jugenderziehung. Dieser Bericht darüber, wie er Philosoph geworden sei, erinnert an die platonische Apologie des Sokrates, und Arnim meint, ohne Zweifel habe Dio von da ab an Orten, wo er sich zu längerem Verweilen niederließ, die großen Philosophen studiert, um sich auf das Amt, das ihm göttliche Fügung aufdrängte, gehörig vorzubereiten.

Sein philosophisches Glaubensbekenntnis wurde das stoische, wie schon der erste Satz zeigt, den ihn

die Praxis lehrt, daß alles, was man gewöhnlich Übel nenne, nur durch subjektive Schätzung zum Übel werde, an sich aber Adiaphoron sei. Die stoische Lehre verband sich ihm von selbst mit der cynischen Praxis. „Er erlebte, daß die Verbannung, die ihn anfänglich an den Rand der Verzweiflung getrieben hatte, ihre Schrecken verlor, sobald er sich entschloß, von allen herkömmlichen Meinungen über Glück und Ehre abzusehen, den Mut nicht zu verlieren und sich so gut als möglich in das neue Leben zu schicken. Er fand, daß er alle die Dinge, die er bisher für unentbehrlich gehalten hatte, den Inbegriff alles dessen, was dem Kulturmenschen der höhern Stände eine süße Gewohnheit ist, ganz wohl entbehren konnte. Er glaubte sogar, seit er darauf verzichtet hatte, eine Steigerung seiner Lebenslust zu empfinden. Es schien ihm, als ob er in seinem bisherigen weltförmigen Dasein nie sich selbst gehört und erst durch seine Ausstoßung oder vielmehr seinen freiwilligen Austritt aus der Gesellschaft das höchste Gut, die freie Selbstbestimmung, wiedererlangt habe.“ Arnim fügt hier eine sehr gute allgemeine Betrachtung ein. Der Angehörige der höhern Stände in einem Kulturstaat hat mancherlei Fesseln und den Druck vieler Widersprüche und Naturwidrigkeiten zu ertragen. „Diese werden jedoch erst dann störend empfunden, wenn infolge unzureichender Ergänzung aus den untern Schichten oder aus sonstigen Ursachen die lebendige Fortentwicklung der Gesellschaft aufhört und eine Erstarrung ihres innern Wesens eintritt. Nun wird die gesellschaftliche Bindung von vielen als drückende Fessel empfunden. Das Irrrationelle in den gesellschaftlichen Zuständen wird dem zur Qual und Pein, der verzweifelt, zu ihrer Besserung beitragen zu können. In solchen Zeiten tritt die Erscheinung auf, der wir bei Dio begegnen, daß Deklassierung als Befreiung begrüßt wird, weil

in den untern Volksschichten die geschichtliche Eigentümlichkeit einer solchen Zeit nicht mit derselben Schärfe ausgeprägt ist wie in den obern. Die geschichtliche Bindung des individuellen Denkens und Wollens ist hier in weit schwächerem Grade vorhanden. In Zeiten lebendig fortschreitender Bildung ist genau das Gegenteil der Fall. Da befreit die Bildung von dem Druck des Herkommens in Glauben und Sitte. Die höhern Stände haben die Führung des Volkes: ihre geistigen Errungenschaften kommen der Gesamtheit zu gute. Wenn aber das Salz dumm geworden ist, womit soll man salzen?"

Auf die cynische Weisheit, die Dio dem Diogenes in den Mund legt, brauchen wir nicht näher einzugehn. Es ist die uralte und jederzeit neue Predigt von der Verschrobenheit der Zivilisation, von den Plagen und Versuchungen der Reichtums und der Herrschaft und von dem Glück der Armut, die wir aus den Schriften unzähliger heidnischer Philosophen, christlicher Asketen und religiös indifferenten Moralisten und Satiriker kennen, und die heute mit besonderm Eifer von den „Naturgemäßen“ verkündigt wird. Nur daß Dio der trivialen Predigt eine originelle und überaus anziehende Fassung zu geben versteht. Daß der Nutzen der natürlichen Lebensweise und der Abhärtung, des Frierens, des Hungerns und der körperlichen Anstrengung seine Grenzen hat, mußte er später am eignen Leibe erfahren; er ist infolge der erduldeten Strapazen den Rest seines Lebens hindurch kränklich geblieben. Als Probe seiner damaligen Predigt wollen wir wenigstens eine der Diogenesreden skizzieren. Der Weise trifft einen Bekannten, der das delphische Orakel hat befragen wollen, aber umgekehrt ist, weil ihm unterwegs sein Sklave entlaufen ist, den er in Korinth zu erwischen hofft. Diogenes findet es zunächst lächerlich, daß er, der nicht einmal einen Sklaven zu ge-

brauchen verstehe, sich erkühnen wolle, den Gott zu gebrauchen (*χρησθαι*, was sowohl gebrauchen als auch das Orakel befragen heißt). Dann nennt er es thöricht, daß er einem Menschen nachlaufe, den er, und der ihn für schlecht halte, denn wenn ihn der Bursche nicht für schlecht gehalten hätte, würde er ihm nicht entlaufen sein. Beides giebt der andre zu, obwohl, meint er, der Bursche keinen Grund gehabt habe, seinen Herrn für schlecht zu halten, da er nichts zu thun hatte, als ihn zu begleiten, und sonst den ganzen Tag müßig ging. Darauf erwidert Diogenes, gerade dadurch habe der Mann den Sklaven ganz ernstlich geschädigt, da ja der Müßiggang namentlich den Ungebildeten verderbe, der Sklave habe ihn also mit Recht verlassen. Und dabei bleibe die Thorheit des Herrn bestehn, einem Menschen, den er für schlecht halte, nachzulaufen; das sei gerade so, als laufe man einem bösen Hunde nach, um von ihm gebissen zu werden. Ich kann ihn ja verkaufen, wenn ich ihn gefunden habe, entgegnet der Besitzer. So, sagt Diogenes, du willst also einen andern mit dem nichtsnutzigen Menschen anschmieren? Dann setzt er dem Manne auseinander, daß Sklavenhalten überhaupt vom Übel sei. Für den Reichen, der ihrer viele habe, seien sie eine schreckliche Plage. Bald müsse er nach dem Arzte schicken, weil einer erkrankt sei, bald einen ungehorsamen züchtigen, bald einen entflohenen suchen, und verreise er, so lasse ihm der Gedanke keine Ruhe, was wohl die Burschen daheim anstellen werden. Und was das lächerlichste sei, während der rasch fertig sei, der sich selbst bediene, gehe alles schrecklich langsam, wenn die Sache von einer Menge Sklaven besorgt werde; ein solcher Reicher gleiche den Striechtieren, die mit hundert Füßen nicht von der Stelle kommen. Die Natur habe alle Dinge nach dem richtigen Maße eingerichtet; ein sechster Zinger, ein drittes Bein würde

nicht allein überflüssig sondern auch hinderlich sein. So sind die Hände und die Beine des Sklaven, die du gebrauchst, nicht allein überflüssig sondern auch hinderlich, denn du hast statt eines Magens zwei zu sättigen und kommst um den ruhigen Schlaf, da du fürchtest, der wache Sklave könne, während du schläfst, irgend welchen Schaden anrichten. Außerdem wird die Frau träge und nachlässig, wenn ihr eine Sklavin die Arbeit abnimmt, und die Kinder werden verdorben, wenn sie einen Menschen haben, der sie bedient, und den sie verachten dürfen. Besonders die Freiheit, deren sich Diogenes erfreut, hebt Dio hervor — nur der Bettler sei der wahre König —, und er stellt ihm das schreckliche Loos des Perserkönigs gegenüber, statt dessen sich die Zuhörer natürlich den Kaiser Domitian denken sollen, den unglücklichsten aller Menschen. Der Tod sei an sich nichts schlimmes, wohl aber die Furcht vorm Tode, und die erdulde der Despot alle Tage seines Lebens. Der Glückliche halte den Tod, der Unglückliche das Leben für ein Übel, dem Tyrannen werde beides zur Bein, weil er, durch das Scheinglück seiner Macht und seines Reichthums geblendet, die Erlösung von seinem elenden Dasein durch den Tod nicht wünsche. Vergleichen an allen Orten zu predigen, hält Dio für seinen Beruf und seine Pflicht. Er läßt den Diogenes nach Korinth ziehn, weil der Hafen dieser Stadt der Kreuzweg von Hellas sei, wo alles Volk zusammenströme. Der Weise müsse, gleich einem Arzte, immer an Orte gehn, wo er viele treffe, die seiner Hilfe bedürfen. Freilich biete er diese gar oft vergebens an, denn von Zahnschmerzen wolle wohl jeder geheilt werden, von Thorheiten und Schlechtigkeiten kaum einer von vielen. Bei den irthmischen Spielen läßt er den Diogenes sagen, er komme nicht als Zuschauer sondern als Kämpfer; er wolle zeigen, wie man sowohl die Mühseligkeiten besiege

als auch die Sinnenlust, diese Circe, die die Menschen in Wölfe und Schweine verwandele.

Dio war mit solchem Leben keine vereinzelte Erscheinung. Sokrates zwar hatte nur seine Mitbürger belehrt; aber schon Diogenes wanderte zwischen Athen und Korinth hin und her, jedem seine Weisheit anbietend, ohne Geldentschädigung zu beanspruchen, und seine Nachahmer durchwanderten das ganze Reich. Seit Jahrhunderten, schreibt Arnim von der Zeit Dions, waren die Reiseprediger thätig gewesen, den Armen im Geiste die Brosamen zu reichen, die von den Tischen der Philosophen fielen. Was Dio selbst betrifft, so hatte er freilich, wie wir gesehen haben, sein Apostelamt nicht aus philosophischer Überzeugung gewählt, sondern es war ihm durch höhere Fügung aufgedrängt worden. Er hielt die cynische Lebensweise nicht für die an sich beste und gab sie wieder auf, sobald der Zwang dazu aufhörte. Er hatte sie gewählt, um nicht durch Übersiedlung in eine andre Stadt seine Heimat zu verlieren. Aus dieser Lebensweise war ihm seine Lehrthätigkeit erwachsen. „Diese hatte darin bestanden, daß er jeden geringsten, der ihm mit empfänglichem Sinn entgegentrat, an seinem eignen Gedankenleben teilnehmen ließ, nicht als Verkünder einer neuen Lehre und nicht mit dem Anspruch, die Wahrheit, deren der Mensch bedarf, selbst erst zu erfinden, sondern in bescheidner, aber ganz selbständiger Aneignung dessen, was die großen Weisen früherer größerer Jahrhunderte gelebt und gelehrt hatten. So war er seines Schicksals Herr geworden. Was bestimmt schien, ihn zu vernichten, war ihm eine Quelle der Kraft und der Erhebung gewesen. Diese Überzeugung, daß keine Macht der Erde uns das Glück rauben kann, das Unabhängigkeit und Freiheit verleihen, auch wenn uns das Schicksal alles nimmt, was es nehmen kann, hatte sich ihm bewährt.“

Gegen das Ende seines Exils geriet er „an die Enden der Erde.“ Er wollte die Dacier kennen lernen, die tapfern Männer, die damals den Römern so viel zu schaffen machten, und zwar wollte er vom Nordufer des Schwarzen Meeres aus in ihr Land eindringen. Bei den Borystheniten überzeugte er sich von der Unausführbarkeit seines Planes, kehrte zurück und suchte von Süden aus ans Ziel zu gelangen. Er kam nach Mösien und hielt sich als Bettler einige Zeit im römischen Heerlager auf; denn wie die Hirten und die Jäger, so liebte er die Soldaten als einfältige Leute, an denen man die unverfälschte Menschennatur studieren könne. Da traf die Kunde ein, daß Domitian ermordet und Nerva zum Kaiser ausgerufen worden sei. Die Soldaten murrten, denn Domitian war beliebt bei ihnen gewesen. Da sprang Dio auf einen Altar, gab sich als Dio den Philosophen zu erkennen — „aus den Lumpen enthüllt sich der listenreiche Odysseus“ — bewies den Soldaten, daß Domitian ein Frevler gewesen sei, den ein gerechtes Strafgericht ereilt habe, und schilderte den vortrefflichen Charakter Nervas. So stillte er die Meuterei.

Nerva hob unter andern Verbannungsurteilen auch das über Dio verhängte auf, und dieser kehrte, die Einladung an den Hof ausschlagend, im Herbst 96 nach Prusa zurück. Hier widmete er sich mit solchem Eifer dem Wohle der Stadt, daß er darüber die Ordnung seiner durch die lange Abwesenheit zerrütteten Vermögensverhältnisse jahrelang versäumte. Wenn er doch schließlich seiner Kinder wegen — er hatte einen Sohn und zwei Töchter — ernstlich daran ging, so liegt darin nach den oben angeführten Worten Arnims so wenig ein Abfall von der errungenen philosophischen Überzeugung wie darin, daß er, der Cyniker, nach der Sitte seiner Zeit viel Sorge auf die Verschönerung seiner Stadt und auf ihre Ausschmückung mit Pracht-

bauten verwandte. Diese Thätigkeit zog ihm viel Ärgerniß und gegen das Ende seines Lebens Prozesse zu. Ja er wurde sogar von einem seiner Feinde mit einer Anklage auf Majestätsbeleidigung bedroht, weil er in einem der Stadt überwiesenen Gebäude neben einer Bildsäule des Kaisers die Grabstätte seiner Gattin und seines Sohnes habe anbringen lassen. Diesem Umstande verdanken wir einen herrlichen Brief Trajans. (Den sechsundachtzigsten des zehnten Buches der Brieffsammlung des Plinius.) Plinius hatte sich durch den Augenschein überzeugt, daß die Bildsäule des Kaisers in der Bibliothek stand, die Gräber dagegen in dem von einem Säulengang umgebenen Hofraum lagen, fragte aber trotzdem an, wie mit Dio verfahren werden solle. Trajan antwortete: „Über den Fall, wegen dessen du bei mir anfragen zu müssen glaubtest, kannst du, mein teuerster Secundus, nicht in Zweifel sein, da du meinen Grundsatz kennst, weder durch Furcht und Schrecken noch durch Majestätsprozesse meinem Namen Achtung zu verschaffen. Demnach werde ich eine Untersuchung nicht zulassen, möchte sie auch durch Präzedenzfälle gerechtfertigt erscheinen. Über das von ihm aufgeführte Gebäude wird Coccejanus Dio unter deiner Aufsicht Rechnung ablegen.“

Ebensowenig wie in dieser Thätigkeit wird man darin einen Widerspruch finden, daß Dio, der Eiferer gegen Tyrannei, unter Nerva und Trajan ein begeisteter Prophet der Monarchie wurde. Gatten doch alle großen Philosophen zwischen Tyrannei und Monarchie unterschieden. Dio unternahm, nachdem er in seiner Vaterstadt das wichtigste erledigt hatte, aufs neue Reisen, die nun aber nicht mehr Kunststreifen eines eiteln Sophisten waren, sondern im Sinne der Wanderschaft seines zweiten Lebensabschnitts verliefen. Er hielt seine Vorträge zum Nutzen der Hörer, um zur Besserung der Sitten, zur Reform des Jugendunter-

richts und zu sozialen Reformen zu mahnen, in den kleinasiatischen Griechenstädten aber, die vielfach miteinander verfeindet waren, um Frieden zu stiften. In Rom, wohin er noch zweimal kam, gewann er die Freundschaft Trajans, wie er die seines Adoptivvaters Nerva genossen hatte, und hielt vor ihm vier sehr merkwürdige Vorträge über die Monarchie (*περι βασιλείας*). Im ersten zeichnet er das Bild des guten Königs, wie es eben Philosophen und Moralisten zu zeichnen pflegen. Als erste Pflicht des Monarchen nennt er die Gottesverehrung. Die verstehe sich für jeden guten Menschen von selbst. Wenn sich ein böser einbilde, den Göttern gefallen zu können, so erweise er sich eben dadurch als einen Frevler, denn er setze damit voraus, daß die Gottheit entweder vernunftlos oder böse sei. Der gute König wisse, daß ihm die Herrschaft nicht um seinetwillen, sondern der Menschen wegen verliehen sei; deshalb wolle er nicht einmal von seinen Sklaven Herr, vielmehr von allen Vater und Freund genannt werden. In nichts ist er unersättlich als im Wohlthun; alle andern Thätigkeiten erachtet er als unausweichbare Pflichterfüllung; das Wohlthun allein beglückt, weil es freiwillig geübt wird. Vom Bösen ist er so wenig Urheber wie die Sonne von der Finsternis. Nur den Feinden des Staates ist er furchtbar; die Guten nahen ihm nicht mit Schrecken, sondern mit Ehrfurcht. Er liebt Einfachheit und Wahrheit, verabscheut Hinterlist und Täuschung, der sich ja auch unter den Tieren nur die unedelsten bedienen. Kriegerisch ist er in dem Sinne, daß er jederzeit Krieg führen kann, wenn er will, zugleich aber friedlich, weil er keinen Gegner hat, der ihm gewachsen wäre; denn gerade die aufs beste zum Kriege gerüsteten Monarchen haben es in ihrer Macht, Frieden zu halten. Da er und seine Umgebung einander vertrauen, ist er über alles gut und wahrheitsgetreu

unterrichtet; so viel Freunde, so viel hat er Augen und Ohren. Als getreues Abbild des Zeus verdient er alle Beinamen des Göttervaters: Polieus (Stadtbeschützer), Philios (Freundschaftsbeschützer), Hetaireios (Genossenschaftsbeschützer), Homognios (Familienbeschützer), Hifios (Schützer der Flehenden), Xenios (Schützer der Fremden). Die schlechten Könige sind nicht dem Zeus, sondern, als untaugliche Wagenlenker, dem Phaethon ähnlich. Als ersten Vertreter des wahren Königtums auf Erden schildert er den Herakles, der nicht, wie die Sage lüge, Knecht des Eurystheus, sondern Erdbeherrscher und Weltheiland gewesen sei, die Menschheit nicht von wilden Tieren, sondern von Tyrannen befreit und überall die Herrschaft des Rechts und der Güte aufgerichtet habe.

Die zweite Rede über das Königtum hat die Form eines Gesprächs zwischen Alexander dem Großen und seinem Vater, das dem über die wahrhaft königliche Gesinnung des Sohnes hocherfreuten Philipp zum Schluß den Ausruf entlockt: So haben wir uns doch mit unsrer Schätzung des Aristoteles nicht betrogen! (In einer spätern Rede führt Dio aus, die Philosophen seien die eigentlichen Herrscher, denn nach ihrem Rat regierten die Könige. Mit Recht strebe der Philosoph auch nach solcher Herrschaft, denn an nichts habe ein guter Mensch mehr Freude als am Gutesthun, und dazu habe niemand mehr Gelegenheit als der Mächtige.)

In der dritten Rede wird Trajan gepriesen als ein Herrscher, dem alle Genüsse zur Verfügung stehn, der aber nicht den Genuß liebe, sondern allein die mühselige Arbeit, und *φιλοπονώτερος* sei als alle gezwungen Arbeitenden. Niemand werde ihn, weil er das sage, der Schmeichelei beschuldigen. In einer Zeit, wo jedermann zu schweigen genötigt war, habe er allein unter Lebensgefahr die Wahrheit gesagt, und wenn er jetzt lügen wollte, wo jedermann gefahrlos

die Wahrheit sagen könne, müßte er sehr dumm sein. Er giebt dann unter anderm den Unterschied zwischen dem König und dem Tyrannen dahin an, daß jener gesetzlich, dieser ungesetzlich regiere, bezeichnet noch einmal den Gottesdienst, der den Glauben an die Götter voraussetze, als die erste Pflicht des Monarchen und stellt ihm die Sonne, die der Redner mit der Mehrzahl seiner Zeitgenossen für ein göttliches Wesen hält, als Muster der Pflichterfüllung vor Augen. Weil der Kosmos, wenn der Sonnengott auch nur ein wenig von seiner Bahn abweiche, in ein häßliches Chaos verwandelt werden würde, halte er diese seine Bahn mit solcher Genauigkeit und Pünktlichkeit und so unermüdllich inne, daß sein Dasein als die härteste Knechtschaft erscheine. Für den vierten Vortrag hat Dio als Einkleidung ein Gespräch zwischen Diogenes und Alexander gewählt. Der Philosoph schmettert den von dem Hochgefühl seiner Kraft und Macht geschwellten jungen Herrscher nieder, indem er ihm zeigt, daß er noch gar kein König sei. Das Sinnbild des wahren Königs sei der Bienenweisel, der sein Volk beglücke, ohne einen Stachel zu haben; „du aber scheinst sogar in Waffen zu schlafen. Kennst du nicht das Sakenfest der Perser? Sie nehmen einen zum Tode verurteilten Gefangnen, setzen ihn auf einen Thron, schmücken ihn mit königlichen Gewändern, lassen ihn essen, trinken, die königlichen Rebsweiber gebrauchen, lassen ihn thun, was ihm beliebt, einige Tage lang; dann ziehn sie ihn aus, geißeln und hängen ihn. Was wollen sie damit versinnbildlichen? Doch wohl, daß oft Unverständige und Schlechte die Königswürde erlangen, und nachdem sie eine Zeit lang in Übermut geschwelgt haben, elend umkommen.“ Wahrer König werde Alexander nicht eher sein, als bis er sich für seinen guten, den echt königlichen Dämon entschieden habe. Die Dämonen müsse man aber nicht außerhalb

des Menschen denken, sondern sie seien seine eignen Anlagen, Neigungen und Leidenschaften. Unter den bösen Dämonen seien die mächtigsten Sinnenlust, Habsucht und Ehrgeiz (Fleischeslust, Augenlust und Hoffart nennt sie der erste Johannesbrief), und da man alle Künste aufwenden, alle passenden und packenden Bilder und Gleichnisse benutzen müsse, um vom Schlechten abzuziehn und zur Tugend hinzuführen, so schildert er ihm diese drei Dämonen unter den Bildern eines buhlerischen Weibes, eines unseligen und verachteten Geizhalses und des Skarus; auch als Ixion, der von seinem Rade abwechselnd in die Höhe getragen und in die Tiefe geschleudert werde, könne man sich den Ruhmsüchtigen vorstellen.

Schon die Vergleichung der Königsreden mit den Diogenesreden zeigt, daß Dio, wie Arnim hervorhebt, in der dritten Periode seiner Wirksamkeit von der individualistischen zur Sozialethik fortgeschritten war. Noch deutlicher wird das aus dem, was seine Reden von seinem Wirken in der Vaterstadt verraten, und aus seinen sozialpolitischen und ökonomischen Rat schlägen. Sehr ernstlich beschäftigte ihn die Lage der ärmern Klassen. Es ist bekannt, daß die an sich erlaubten Genossenschaften der Handwerker und der Krämer den Behörden manchmal verdächtig erschienen sind. Das war gerade zu Dios Zeit in Bithynien der Fall. Plinius berichtet seinem Kaiser über einen Brand in Nikomedien, der große Verheerungen angerichtet habe, weil die Leute, anstatt zu löschen, dem Feuer unthätig zugesehen hätten; Löscheräte seien in der Stadt gar nicht vorhanden, weder Spritzen noch Feuereimer. Er fragt, ob nicht aus Zimmerleuten eine 150 Mann starke Feuerwehr organisiert werden solle. Trajan antwortet, Plinius möge nicht vergessen, daß Handwerker gilden in Bithynien Unruhen erregt hätten; man solle sich deshalb lieber darauf beschränken,

für Anschaffung von Löschgeräten zu sorgen und die Hausbesitzer zum Löschen zu verpflichten, auch bei einem Brande die Herbeiläufigen dazu anzuhalten (42. und 43. Brief des zehnten Buches). Ein harter Prokonsul nun hatte nach einem Aufruhr arme Leute grausam gestraft, wahrscheinlich mit den Schuldigen auch viele Unschuldige, und einige angesehenen Männer waren — in welcher Weise ist nicht bekannt — den Bedrängten zu Hilfe gekommen. Auch Dio hatte sich an diesem Liebeswerke beteiligt, und gerade ihm wurde es von Sykophanten als Demagogie, Begünstigung des Aufruhrs und Feindschaft gegen die Besitzenden ausgelegt. Der Angegriffene verantwortete sich vor Volk und Rat in einer Rede, in der er unter anderm sagt: „Wenn ich mich der Leute aus dem gemeinen Volk erbarmte in einem Falle, wo sie Erbarmen verdienten, und ihr Loß so viel wie möglich zu erleichtern suchte, so beweist das nicht, daß ich ihnen mehr ergeben wäre als euch, den Besitzenden; denn auch an unserm Leibe ist es jedesmal der leidende Teil, den wir pflegen, und wenn uns die Füße weh thun, die Augen aber gesund sind, wenden wir jenen mehr Fürsorge zu als diesen. Wenn ich sage, daß das arme Volk Erbarmen verdiente, so soll damit nicht gesagt sein, daß ihm Unrecht geschah. Auch mit den Kranken, die von den Ärzten geschnitten werden, haben wir Mitleid, obwohl es zu ihrem Heile geschieht, und Vater und Mutter vergießen Thränen darüber, obgleich sie wissen, daß es hilft.“

Er beschränkte sich jedoch nicht darauf, bei ungewöhnlicher Not Mitleid zu fühlen, sondern er entwarf Pläne zur Beseitigung proletarischer Zustände. Das Elend und die Laster der Großstädte, besonders Roms, erfüllten ihn nicht weniger mit Abscheu und Besorgnis als die Verödung des Landes, und er schlug das vor, was wir heute innere Kolonisation nennen.

Er fand für seinen Vorschlag in einer wahrscheinlich zu Rom gehaltenen Rede eine überaus geistreiche und anziehende Einkleidung, zu der ihm Erlebnisse seiner Wanderschaft den Stoff und seine Begeisterung für das natürliche Leben den Schwung lieferten. Die Rede heißt „Der Jäger“ und ist, leider sehr abgekürzt, von Ludwig Friedländer seiner Abhandlung „Griechenland unter den Römern“ im 22. und 23. Heft des Jahrgangs 1898/99 der Deutschen Rundschau einverleibt worden. Dio malt hier ein anmutiges Idyll und verpflichtet sehr geschickt sein Reformprogramm hinein. Man könnte die Dichtung nach der Analogie des Wortes Staatsroman eine Staatsnovelle nennen, nur daß nichts Unmögliches darin vorkommt. Der Verfasser leidet Schiffbruch am unwirklichsten Teile der Küste Cuböas. Herumirrend trifft er einen Jäger, der ihn in sein Haus einladet. Des Jägers Vater und der seines Nachbarn haben als Hirten eines reichen Mannes an dieser Stelle ihr Sommerquartier gehabt. Das Vermögen ihres Brotherrn ist konfisziert, die Herde verkauft worden. Die beiden Familien aber, die keinen andern Erwerb fanden, blieben in ihrer Einöde — einem mit Wiesen bedeckten, mit einzelnen Bäumen bestandnen und von Bächen durchflossenen Lande —, richteten ihre Wohnungen auch für den Winter ein, lebten zunächst von der Jagd, machten aber ein Stück Land urbar, auf dem sie Getreide bauten, Gemüse-, Obst- und Weingärten anlegten, und hielten einen kleinen Stamm Vieh. Der Grund und Boden, auf dem sie hausten, war, ohne daß sie davon erfuhren, in das Eigentum der einige Meilen entfernten Stadt übergegangen, und ein Sykophant hatte sie entdeckt und angeklagt, daß sie städtisches Gemeindeland benützten, ohne Pacht zu zahlen, und darauf reich würden. Dios Wirt hatte, um sich zu verantworten, in die Stadt gehn müssen. Es war das zweitemal in seinem

Leben, daß er sie zu sehen bekam — als Knabe hatte er einmal seinen Vater hin begleitet —, und es hatte ihm im städtischen Gewühl und Lärm sehr schlecht gefallen. Er überzeugte die Volksversammlung davon, daß der Denunziant ein Verleumder sei, der ihr in saurer Arbeit erworbenes kleines Vermögen lächerlich übertrieben habe. Als der Mensch sogar behauptet, sie pflegten durch falsche Zeichen Schiffe anzulocken, um dann die Habe der Gescheiterten als Strandgut zu rauben, ruft der Jäger: O Zeus, möge nie ein Mensch aus dem Unglück anderer Menschen solchen Gewinn ziehn! Und er erzählt, wie er schon öfter Schiffbrüchige gastfreundlich aufgenommen und ihnen nach seinen schwachen Kräften weiter geholfen habe. Da erkennt ihn einer der Anwesenden, der das selbst erfahren hat, und berichtet, wie der gute Mann sogar der Tochter das Hemd ausgezogen habe, um die Blöße des Schiffbrüchigen damit zu decken. (Man vergleiche, was die Apostelgeschichte in der Erzählung des Schiffbruchs an der Küste von Malta sagt: die fremden Bewohner erwiesen uns nicht geringe Menschenfreundlichkeit.)

Die Versammlung beschließt nun auf den Antrag eines wohlgesinnten und verständigen Mannes, den Jäger als Erretter eines Bürgers, vielleicht sogar mehrerer Bürger, auf Staatskosten zu bewirten und ihm Leibrock und Mantel zu schenken; der Gerettete will noch hundert Denare dazugeben. Die nimmt der Jäger nicht; er habe und brauche kein Geld, jener möge sie dem Denunzianten geben, der verstehe sich aufs Geld. Er habe damals, sagt er zu Dio, gesehen, daß sie in der Stadt einander nicht lieben. Im stärksten Gegensatz zum städtischen Sykophantentreiben, der lieblosen Gewinnsucht und dem Lasterleben der Städter steht die Schilderung dieser einfachen Einödbauern, ihres innigen, unschuldigen und reinen Familienlebens,

ihrer Herzlichkeit und Menschenfreundlichkeit, ihrer Arglosigkeit, Offenheit und Wahrhaftigkeit. Sie leben übrigens nicht ganz abgeschieden von der übrigen Welt, sondern verkehren mit den Bewohnern des nächsten Dorfes, wo die eine der beiden Familien eine Tochter verheiratet hat. Die Erzählung schließt mit einer fröhlichen Hochzeit. So zeigt Dio, wie das Landleben bei einem sehr geringen Maße von Kulturgütern die Entfaltung der schönsten und besten Anlagen der Menschennatur möglich macht, und welches Glück die Autarkie einer Naturalwirtschaft gewährt, die den Menschen nicht mit tausend Fäden an unzählig andre Menschen bindet, von deren Schicksal und gutem oder bösem Willen das Schicksal jedes Menschen abhängt, der in eine künstliche Staatswirtschaft oder gar in die Weltwirtschaft verflochten ist.

Einem verständigen Manne in der Volksversammlung nun, der den Antrag zu Gunsten des Jägers gestellt hat, legt Dio sein Reformprogramm in den Mund. Weit entfernt davon, daß der Jäger und sein Nachbar die Stadt geschädigt hätten, seien sie vielmehr sehr nützliche Bürger, auch abgesehen von dem Dienst, den sie Schiffbrüchigen erwiesen. Sie hätten sich selbst in einem gesunden und arbeitsamen Leben zu gesunden und tüchtigen Menschen entwickelt und würden im Kriege oder bei Einfällen von Piraten gute Landesverteidiger abgeben. Sie hätten Land urbar gemacht und erzeugten Lebensmittel. Möchte es nur viele solche geben, statt des müßigen und nichtsnutzigen Gefindels, das sich in der Stadt herumtreibe! Lügen doch zwei Drittel des Stadtgebiets verödet da! Dafür müsse man Bebauer gewinnen dadurch, daß man Bürgern, die sich ansiedeln wollten, die Hufe zehn Jahre lang ohne Pachtzins und Abgaben überlasse. Ansiedler aus der Fremde brauche man bloß fünf Jahre steuerfrei zu lassen. Es würden auch nach Einleitung einer

solchen Kolonisation noch genug müßige Leute in der Stadt zurückbleiben, für die nützliche Beschäftigung zu finden schwierig sein werde. Der Teil der Rede, der die positiven Vorschläge enthält, ist verloren gegangen; erhalten ist nur, was über die teils einzuschränkenden, teils zu beseitigenden Luxus- und Schmaroßergewerbe gesagt ist. Nur solche Gewerbe sollen geduldet und gefördert werden, die das wirklich Nützliche und Notwendige schaffen, und die den Arbeitenden weder am Leibe noch an der Seele schädigen. Auch den Sklaven darf man Dienste nicht zumuten, durch die sie ihre Menschenwürde einbüßen, denn die Standesunterschiede beruhen auf vergänglicher Menschenzucht; der Schöpfer hat alle Menschen gleich geehrt, indem er allen die Auszeichnung der Vernunft verlieh und das Vermögen, das sittlich Schöne vom Schändlichen zu unterscheiden.

Auch die geschlechtlichen Auschweifungen werden gegeißelt. Der Redner fragt die Bürger, ob sie denn gar nicht den Zeus Genethlios, die Hera Gamelios und alle die andern den Ehebund beschützenden Götter scheuten. Denn Gottesfurcht ist dem Dio, wie schon das aus den Königsreden angeführte beweist, Hauptquelle und Hauptstütze der Sittlichkeit. In zwei Reden hat er seine Theologie ausführlich dargelegt. In der olympischen handelt er von der Entstehung der Gotteserkenntnis. Er komme, sagte er seinen Zuhörern zu Olympia, einen weiten Weg. Wegen Alter und Kränklichkeit unfähig zum Kriegsdienste, habe er sich doch in das Kriegslager begeben (in das Lager des gegen die Dacier ziehenden Trajans), um Männer zu sehen, von denen die einen für die Erweiterung ihrer Herrschaft, die andern für Freiheit und Vaterland kämpften. Nun aber sei er umgekehrt, nicht der Gefahr ausweichend, sondern sich eines alten Gelöbnisses erinnernd, denn das Göttliche erachte er immer

für das Wichtigere. Und darum wolle er auch nicht über den dacischen Krieg zu ihnen reden, sondern über den olympischen Zeus, den König und Vater der Götter und Menschen, den Schaffner des Krieges und des Friedens. Über das Wesen der Gottheit, führt er dann aus, sind Hellenen und Barbaren gleich belehrt, da wir ja alle nicht außerhalb der Gottheit leben, sondern mitten drin in ihr und mit ihr verwachsen sind. Wie hätten die Menschen die Gottheit nicht wahrnehmen sollen, auf allen Seiten umleuchtet von den großen Himmelslichtern, umrauscht von den Stimmen des Waldes, der Ströme, des Meeres, der zahmen und der wilden Tiere, selbst aber die süßesten und deutlichsten Laute von sich gebend und die menschliche Stimme liebend, die so fröhlich klingt und jedes Wahrgenommne durch einen geeigneten Namen kenntlich macht. Wie wäre es denkbar, daß die Menschen den nicht gemerkt haben sollten, der alles säet, pflanzt, erhält und nährt, der durch Augen, Ohren und alle Sinne beständig in unsre Seele eindringt? Der im Anfang den erdentsprossenen Stammvätern des Menschengeschlechts eine reiche, feuchte, warme Erde mit von selbst wachsenden Früchten bereitet hat wie den Kindlein die Mutterbrust. Wenn sie das alles wahrnahmen, auch den zu unserm Heil eingerichteten Wechsel der Jahreszeiten, und inne wurden, wie sie durch das Vermögen, über all das nachzudenken, vor den Tieren ausgezeichnet seien, so konnten sie ja gar nicht anders, sie mußten die Gottheit bewundern und lieben. (Schlichter, kürzer und weniger schwungvoll drücken diese Gedankenreihe aus Apostelgeschichte 14, 15 bis 16; 17, 24 bis 29 und Römer 1, 20.)

Wenn ein Hellene oder ein Barbar (jetzt kommt eine der wenigen Stellen, die etwas aus den Eleusinen verraten) in ein Mysteriengebäude von ungewöhnlicher Größe und Schönheit käme, all das Schaugepränge

und die sinnreichen Veranstaltungen sähe, Stimmen vernähme, den Wechsel von Beleuchtung und Verfinsterung erführe und zuletzt sähe, wie beim Thronismus die dasitzenden Einzuweihenden von den Einweihenden umtanzt werden, ist es da wohl wahrscheinlich, daß er, obwohl er von weit herkommt und von niemand belehrt worden ist, nicht merken würde, daß das alles absichtlich und nach einem Plane aufgeführt wird? Und in dieser reichen und weise eingerichteten Welt, wo nicht Menschen, sondern die unsterblichen Götter den Menschen einweihen und Tag und Nacht umtanzen, sollte man den Vortänzer, den Anordner der ganzen Herrlichkeit nicht bemerken? (Wir heutigen Stadt- und Stubenmenschen haben keine Vorstellung mehr von dem tiefen Eindruck, den die Sternbilder und der Lauf der Gestirne auf die Gemüter der Alten machten. Man erkennt ihn unter anderm aus dem Gedicht des Aratus, von dem Cicero im 41. Kapitel des zweiten Buches über das Wesen der Gottheit längere Stellen in seine Abhandlung einflücht.) Wie wunderbar, daß auch die Tiere nach Gottes Gebot leben, ja daß sogar die Pflanzen, die zwar leben, aber keine Einsicht haben, eine jede die ihr zukommende Frucht tragen! Und doch giebt es Menschen, die nicht wie die Gefährten des Odysseus Wachs, sondern geschmolzenes Blei in den Ohren und Finsternis vor den Augen haben, sodaß sie Gott nicht erkennen und das Göttliche verachten. Statt Gottes setzen sie (die Epikuräer) einen bösen Dämon auf den Thron, den sie die Lust nennen; die Götter aber verbannen sie aus der Stadt, ja aus der Welt in unwahrscheinliche Räume (Intermundien), und von dem All sagen sie, daß es ohne Sinn, ohne einen Schöpfer, Herrn und Lenker von selbst geworden da sei und sich bewege, ohne auch nur die bewegende Ursache des tanzenden Kreißels zu haben, von dem wir doch wissen, daß ihn ein Kind in Bewegung gesetzt hat.

Diese allen Menschen eingepflanzte Einsicht ist die erste Quelle der Gotteserkenntnis. Dazu kommen dann vier andre Quellen: die Poesie, die Gesetzgebung, die bildenden Künste und die Philosophie. Diese verschiedenen Lehranstalten, wie man sie nennen kann, verhalten sich wie Erklärer zur ursprünglichen natürlichen Gotteserkenntnis. (In der ersten Königsrede unterscheidet übrigens Dio von den inspirierten Männern die gottentfremdeten Dichter, die falsche und unwürdige Vorstellungen von der Gottheit verbreitet haben.) Er verweilt ausführlich nur bei den bildenden Künsten, führt den Phidias, den Schöpfer des berühmten Zeusbildes, redend ein und läßt ihn den Bilderdienst rechtfertigen. Die göttlichen Himmelserscheinungen, spricht Phidias, Sonne, Mond und Sterne, sind an sich bewundernswürdig und sind ohne Zweifel selige Götter, sie nachzubilden aber ist keine Kunst; man braucht bloß eine kreisförmige Scheibe anzufertigen. In einem solchen Abbilde aber kann man von dem, was doch das Wesen der Gottheit ausmacht, Vernunft und Charakter, keine Spur bemerken. Andererseits können auch Vernunft und Geist nicht unmittelbar abgebildet werden. So nehmen wir denn unsre Zuflucht zum Menschenleibe, der ein Gefäß der Vernunft ist, und wählen ihn als ein Abbild und Sinnbild der an sich unsichtbaren und nicht darstellbaren Gottheit, ein Sinnbild, das sicherlich zutreffender ist als die Tiergestalten, die andre Völker gewählt haben. Es könnte nun jemand einwenden, am besten sei es, gar kein Bild der Gottheit zu machen und sich mit dem Anblicke dessen, was von ihr am Himmel erscheint, zu begnügen. Aber diese seligen Himmelsgötter sehen wir doch nur von fern. Den Menschen treibt eine mächtige Liebe zur Gottheit, sodaß er sich sehnt, sie in unmittelbarer Nähe zu verehren, zu berühren, ihr zu opfern und sie zu bekränzen. Wie die kleinen

Kinder, wenn sie von Vater oder Mutter getrennt sind, von sehnfüchtiger Begierde getrieben, sogar noch im Traume die Händlein nach ihnen ausstrecken, so will der Mensch die Götter, die er mit Recht als Wohlthäter und Verwandte liebt, nahe haben und mit ihnen verkehren. Darum darf man es auch dem Homer nicht verübeln, daß er den Zeus ganz menschenähnlich geschildert hat. Und während Phidias glaubt, in mancher Beziehung besser als Homer den Zeus dargestellt zu haben — ganz friedvoll und mild, als Schirmherr (*ἐπίσκοπος*) des befriedeten und einmütigen Hellas —, giebt er zu, daß allerdings der Poesie reichere Darstellungsmittel zur Verfügung stehn als der Plastik, und daß jene deshalb das Wesen der Gottheit erschöpfender zu versinnbildlichen vermöge. Der größte Künstler, der alles darstellen kann und alles dargestellt hat, bleibt Zeus selbst; von den menschlichen Künstlern, schließt der Phidias des Dio, weiche ich keinem, der Gottheit aber darf sich kein Mensch vergleichen.

In der Borysthenitenrede, die der Philosoph daheim in Prusa gehalten hat, entwickelt er die stoische Kosmologie, namentlich die Lehre von der Ekpyrosis und Apokatastasis. In einer sehr anziehenden Einleitung erzählt er, wie er auf der Reise zu den Geten (Daciern) in die griechische Kolonie gekommen sei, die zwar an der Mündung des Hypanis (Bug) lag, sich aber nach dem nahebei mündenden mächtignern Strome (Dnjepr) nannte. Er beschreibt ihre Lage, erzählt von ihren Schicksalen — mit Mühe behauptete sie sich unter den umwohnenden kriegerischen Scythen —, schildert ihren verfallnen Zustand und berichtet, wie er freundlich aufgenommen worden sei, und wie man sich auf Spaziergängen zu ihm gesellt habe, um Belehrung von ihm zu empfangen. Das einmal sei ein als tapftrer Scythenbekämpfer angesehener junger

Mann, Kallistratos, an den Wandelnden vorübergeritten, aber bald vom Pferde gesprungen und ihm nachgeeilt, um ihn zu begrüßen. Weil Dio wußte, daß die Borystheniten, obwohl sie nicht mehr korrekt hellenisch sprachen (*σαρῶς ἑλληνίζοντες*), für Homer schwärmten, den Achill verehrten und fast alle die Ilias auswendig konnten, so fragte er scherzend den Kallistratos, ob ihm Homer ein größerer Dichter zu sein scheine als Phokylides. Den kannte der junge Mann nicht einmal dem Namen nach. Und doch, meint Dio, ist ein einziger Vers von ihm mehr wert als die ganze Ilias und Odyssee. Der Vers behauptet, ein wohlgeordnetes Städtlein auf einer Klippe sei stärker als ein unvernünftiges Ninive. Kallistratos erwidert, von einem andern Fremdling, den sie nicht so liebten und scheuten, würden sie, die den Achill fast als Gott verehrten, sich das nicht gefallen lassen. Dagegen Dio: den Homer loben wir wohl ein andermal, aber jetzt müssen wir doch untersuchen, ob Phokylides Recht hat. Die andern stimmen bei; denn dazu seien sie ja an den Fluß gekommen, ihn zu hören (wird man da nicht an Apostelgeschichte 16, 13 erinnert?), obwohl wir, fügen sie bei, in Unruhe leben, da die Scythen erst gestern bei einem Überfall einige der Unfern getötet, andre gefangen mitgenommen haben. Aber beim Umherwandeln gehe den Entferntern zu viel verloren. Sie begeben sich deshalb auf den Platz vor dem Zeustempel. Die Ältern und Angesehenen setzen sich auf die Stufen, die andern stehn, und Dio hat, die Menge überschauend, Freude daran, wie sie doch auch im Außern Hellenen geblieben seien. Einer sei geschoren gewesen; man sagte, damit habe er den Römern schmeicheln wollen. Er definiert nun zunächst die Polis als eine zusammenwohnende, gesetzlich geordnete Menschenmenge. Werde gefordert, daß jedes Mitglied der Polis durchaus ge-

jeklich, daß bedeute vernünftig leben müsse, so gebe es allerdings nur eine Polis: die der seligen Götter. Bei einer menschlichen Polis müsse man schon zufrieden sein, wenn die Herrschenden den Logos hätten, die Menge ihnen gehorche. Das Urbild der Polis sei der Kosmos, dessen Glieder, die Weltkörper und die Elemente, in Liebe zusammenwirken. Nach der pantheistischen Anschauung der Stoiker fallen ihm Welt und Götterstaat in eins zusammen. Diesen Götterstaat schildert er nun einmal als Monarchie, dann als Haushalt, sodaß Zeus einmal der König und dann der Hausvater ist, endlich aber unter dem sonderbaren Bilde eines vier-spännigen Wagens, den Zeus lenkt. Er hat, sagt er, diesen Mythos von den Magiern erfahren. Diesen weisen Männern, die nicht mit gewöhnlichen Gauklern zu verwechseln seien, habe ihn Zoroaster offenbart, als sie im Gefolge ihres Königs an den von Flammen und Blitzen umspielten Berg herantraten, auf den er sich zurückgezogen hatte. Die Pferde des Weltwagens gehn im Kreise herum, sodaß sich das innerste um sich selbst herumdreht, die andern es in immer weiterer Entfernung umkreisen. Das äußerste Pferd ist weiß, glänzend, geflügelt, dem Zeus heilig. Das zweite an sich zwar dunkel, aber vom ersten beleuchtet und nach der Hera benannt. Das dritte, langsamer als das zweite, ist dem Poseidon, das vierte, das seinen Ort nicht verläßt, der Hestia heilig. Es sind die vier Elemente gemeint: der Äther oder das Feuer, die Luft, das Wasser, die Erde. Die Pferde schlagen manchmal aus, und dann giebt es eine Katastrophe, wie die in den Sagen von Phaëthon und von der deukalionischen Flut überlieferten. Aber die Pferde kehren immer wieder schnell zur Ordnung zurück, und im ganzen verläuft der Weltprozeß friedlich und ruhig. Dieser Prozeß besteht nun darin, daß das höchste Element, der Äther, der zugleich Nus, die Weltvernunft

oder Gottheit ist, allmählich alle andern durchdringt, schmilzt, in sich verwandelt. (Die Wendungen, mit denen Dio bei der Beschreibung dieser Ekpyrosis das Bild von den Pferden festzuhalten sucht, sind gezwungen und geschmacklos.) Darauf aber schafft Gott eine neue Welt, die schöner ist als die vorhergehende, und der Kreislauf beginnt von neuem.

Nach Arnim, der Stellen aus andern Reden zur Beleuchtung dieser Abhandlung herbeizieht, war dem Dio das Kosmologische und das Theologische daran nicht Selbstzweck. Die Religion sei ihm, wie man aus vielen seiner Reden sehe, Herzenssache gewesen, Grundlage und Voraussetzung seiner Lebensansicht, und er habe niemals Theologie lehren, vielmehr die theologischen Dogmen der Philosophen in Religion zurückverwandeln wollen. In der Borysthenitika habe er den religionsphilosophischen Mythos nur für seinen politischen Zweck verwandt. So wenig, wollte er sagen, wie im Kosmos eine und dieselbe Verfassung unverändert fortbesteht, ebenso wenig ist dies im irdischen Staate möglich. Auch hier wechselt im beständigen Kreislauf die höchste ständige Differenzierung mit der völligen Nivellierung aller Gegensätze. Dem Zustand der Weltordnung (*διακόσμησις*) entspricht die Gliederung der Gesellschaft in Schichten, die in verschiedenem Maße an der Vernunft und Herrschaft teil haben, dem Zustande der Vergottung (denn dieser Begriff der Mystik ist mit der stoischen *ἐκπύρωσις*, Verbrennung, gemeint) würde der demokratische Staat und die demokratische Gesellschaft entsprechen, wenn die gleichmäßige Beteiligung aller an der Herrschaft auf der gleichmäßigen Verbreitung der Bildung und Vernunft beruhte. Wie im Zustande der Ekpyrosis die ganze Materie zu Geist und Vernunft geworden ist, so müßte auch in der wahren Demokratie die ganze Masse des Volks gleichmäßig durchgeistigt sein. Aber

Dio hält, wie aus andern Reden (und auch aus dem Anfange der Borysthenitika) hervorgeht, eine solche Durchgeistigung der ganzen Masse nicht für möglich, deshalb bleibt ihm die Monarchie die beste Staatsform, während im Weltkreislauf die Zustände der Ekpyrosis und der Diakosmesis gleich gut sind. Wie der Weltprozeß, so verläuft auch der politische nicht ohne Katastrophen.

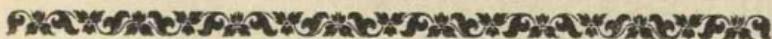
Überschauen wir das Leben und die Weltanschauung dieses Mannes, so müssen wir sagen: zwischen ihm und einem Anhänger der sich Christentum nennenden modernen Humanitätsreligion besteht kein wesentlicher Unterschied. Nicht einmal die stoische Kosmologie stört, denn wie schon im vierten Kapitel bemerkt worden ist, sowohl bei unsern Naturforschern wie bei den heutigen Philosophen treffen wir ganz ähnliche Hypothesen. Die Gestirngötter sind zudem unter dem Namen von Engeln ganz unbefangen von den Scholastikern und von Dante übernommen worden, ohne daß diesen daraus der Vorwurf der Hezerei erwachsen wäre, und im neunzehnten Jahrhundert durfte sich Fechner zu dem Glauben an sie bekennen, ohne dadurch seinen wissenschaftlichen Ruf zu gefährden. Hypothesen über das Unwißbare kollidieren eben nicht mit den exakten Wissenschaften. Die ganze griechische Mythologie ist eine solche Hypothese, und was sich an ihr mit dem Christentum nicht verträgt, das sind eigentlich nur die Götternamen. Diese, und der Bilderdienst, beiden gegenüber die Person Christi, das waren die Streitpunkte, die zwei in der Weltanschauung ganz einige Gruppen von Personen, die Christen und die Idealisten unter den griechischen Philosophen, zu Todfeinden machten. Und diese Todfeindschaft war damals notwendig.

Bei einer Besprechung der Reformation habe ich gesagt, der Haß Luthers und der echten Lutheraner

gegen den Papst und den ganzen mittelalterlichen Katholizismus sei notwendig gewesen, weil, wenn die versöhnlichen und objektiven Geister, die Erasmus und Melancthone, die Oberhand behalten hätten, sich die neu gegründeten Kirchen rasch wieder mit der alten Kirche verschmolzen haben würden, und der weltgeschichtliche Zweck der Reformation, ein für die nationalen Bedürfnisse der Nordländer geeignetes und den Fortschritt der Kulturwelt nicht fesselndes Kirchenwesen zu schaffen, vereitelt worden wäre. So verhielt es sich auch mit dem Urchristentum. Am Bilderdienst nehmen heute aufgeklärte Ästhetiker so wenig Anstoß wie seit anderthalb Jahrtausenden die gläubigen Katholiken. Aber wenn die Christen der ersten Jahrhunderte gedacht hätten: es ist gleichgiltig, ob wir die Engel Gabriel, Raphael und Michael oder Hermes, Asklepios und Ares nennen und ihre Bildsäulen verehren, so würden sie als eine philosophische Sekte des Griechenvolks mit diesem selbst und dem römischen Staat untergegangen sein. Sollte die christliche Kirche, als das die geistige Frucht der alten Welt durch die Zeiten der Barbarei hindurchrettende Gefäß und als Trägerin einer Weltreligion, erhalten bleiben, so mußte sie sich von allen nationalen Besonderheiten frei machen. Wie sie sich durch die Vertauschung des Sabbats mit dem Sonntag, durch die Abschaffung der Beschneidung und der Speisegesetze vom Judentum losgelöst hatte, so mußte sie durch den starren jüdischen Monotheismus und durch den jüdischen Abscheu vor allem Bilderdienst vor der Verschmelzung mit dem Heidentum, dem sie innerlich so nahe stand, bewahrt bleiben. Daher also kam es, daß die nah verwandten Seelen einander haßten. Auch Dio, meint Arnim, hat wahrscheinlich die Christen als schlechte Menschen gehaßt; als solche mußten ihm die Götterfeinde erscheinen. Erwähnt hat er sie nicht, obwohl er in Tarfus, der Vater-

stadt des Paulus, aufgetreten ist, und in Bithynien die Christen nach dem bekannten Briefe des Plinius (10, 97) schon so zahlreich waren, daß die Göttertempel anfangen zu veröden. Für den Philosophen waren sie eben, als eine zu unbedeutende Erscheinung, gar nicht vorhanden. Die Bedeutung Jesu, dessen Göttlichkeit sich vorerst nur dem Glauben der wenigen Auswählten offenbarte, konnten die Wirkungen seiner wunderbaren Persönlichkeit dem Geiste der Denkenden erst im Laufe der Jahrhunderte, der Jahrtausende in stetig wachsendem Maße enthüllen.





## Lucian

**M**änner, die wie Dio von Prusa durch philosophische Deutung den Glauben der Väter dem Volke zu erhalten und für die Sittlichkeit zu verwerten suchten, erscheinen uns ehrwürdig. Aber so achtungswert ihre Anstrengungen sein mochten, diese waren an eine verlorne Sache verschwendet. Einer auf Mythologie gegründeten Religion ist die Grundlage in dem Augenblick entzogen, wo die Gebildeten des Volkes ihre Naivität einbüßen und zu kritisieren anfangen. Aus der Dichtung ins Begriffliche übersezt ergiebt jeder Mythos, wie jedes Märchen und jede Fabel, reinen Unsinn, und reiner Unsinn kann niemals die Grundlage für die Religion eines denkenden Kulturvolks abgeben. Weil nach dem Erwachen des wissenschaftlichen Denkens der Unsinn klar zu Tage liegt, ist es kein Verdienst, ihn zu erkennen und zu verspotten, und hätte Lucian von Samosata, außer einigen andern Verdiensten, nicht das litterarische Verdienst, seinem Spott auf die armen heruntergekommenen Griechengötter eine geistreiche und unterhaltende Form gegeben zu haben, so wäre er gar nicht der Erwähnung wert. Notwendig war freilich seine Totengräberarbeit, denn die Überzeugung von der Unhaltbarkeit des alten Glaubens mußte allgemein werden, wenn der neue siegen sollte, aber da sie wissenschaftlich wertlos war,

und da zudem Lucians Gespräche den heutigen Gebildeten wenigstens oberflächlich bekannt sind, so brauchen wir keine ausführlichen Proben davon zu geben. Wir heben nur ein paar Stellen hervor, in denen der Spott einen Gedanken von bleibendem Wert umhüllt.

Wenn Lucian in der kurzen Abhandlung über die Opfer die unwürdige Vorstellung geißelt, die sich die meisten Menschen von der Gottheit machen, namentlich, daß sie sich diese als käuflich vorstellen und Gesundheit mit einem Stierkalb, Reichtum mit vier Ochsen und eine Krone mit einer Sefatombe erkaufen wollen, so liegt darin eine Mahnung, die auch manche Fromme unsrer Zeit noch brauchen können. Im „widerlegten Zeus“ treibt Cyniskus den Götterkönig mit der Frage in die Enge, ob es wahr sei, daß, wie Homer und Hesiod sagen, das Menschenschicksal gar nicht von den Göttern, nicht einmal von ihren obersten, sondern von einer über ihnen stehenden Schicksalsmacht abhängt. Zeus mag sich winden und drehen, wie er will, und dem frechen Bengel das Maul verbieten, es nützt ihm nichts: er muß die überlegne Macht der Schicksalsgöttinnen anerkennen, wobei die Zerlegung dieser geheimnisvollen Macht in drei Weiber zu weiterm Spott Anlaß giebt. Zwei wichtige Folgerungen zieht Cyniskus; da die Götter nicht weniger Sklaven des Schicksals seien als die Menschen, so hätten sie gar keinen Vorzug vor diesen; würden sie unsterblich gedacht, so würden sie noch unendlich mehr zu beklagen sein als die Menschen, deren Lebenselend doch wenigstens ein Ende habe. Zweitens folgert er, daß die Menschen, wenn ein Fatum alle ihre Handlungen vorherbestimmt hat, weder Lohn noch Strafe verdienen. Lucian hebt also zwei Schwierigkeiten der Theologie hervor, die sich jeder denkenden Zeit, jedesmal in einem andern Gewande, aufdrängen, und die bis heute noch kein Philo-

soph gelöst hat. Schließlich meint der lose Burſche, das Schickſal ſcheine ſelbſt unter einem unglücklichen Schickſalsſtern auf die Welt gekommen zu ſein; er wenigſtens wolle lieber ein armer Teufel bleiben als Barze ſein, unaufhörlich eine Spindel drehn und auf jedes einzelne der unmenſchlich vielen Dinge achtgeben, die unaufhörlich drumgewickelt werden. Der jämmerliche Zuſtand des Götterſtaats, an den niemand mehr recht glauben will, und deſſen Bürger in Gefahr ſtehn, von den Menſchen ausgehungert zu werden, wird im „tragischen Zeus“ ergößlich geſchildert. Der König dieſes untergehenden Staates, der ſelber ſchon die Farbe ſeiner Leugner, der Philoſophen angenommen hat und grünelb vor Ärger geworden iſt, beruft eine Volkſammlung der Götter ein, um über die Abwehr des drohenden Unterganges beraten zu laſſen. Die Unvernunft des Volksglaubens, der die Götterbilder mit den Göttern identifiziert, jene bald nach dem Kunſtwert, bald nach dem Materialwert ſchätzt, die Göttergeſtalten ins ungemessene vermehrt und aus allen Barbarenländern Götter zuſammenschleppt, dieſe Unvernunft wird durch einen Rangſtreit um die Plätze veranſchaulicht. Zeus meint, die von Phidias und andern berühmten Künſtlern angefertigten müßten oben ſitzen, der häßliche Götterpöbel aber ſolle nur, um die Verſammlung voll zu machen, eingelaffen werden und habe ſich, in die Winkel zuſammengedrängt, ſtill zu verhalten. Aber freilich ſieht er, von Hermes erinnert, dann ein, daß auch der Materialwert zu berückſichtigen ſei; nur führt das dazu, daß die maſſivgoldnen Barbarengötter obenan zu ſitzen kommen, da die Griechen ihre Götter meiſtens aus Marmor oder Erz machen, Gold und Elfenbein höchſtens zur Überkleidung von Holz verwenden, das inwendig noch dazu hohl iſt, ſodaß ſich in einem ſolchen Gott nicht ſelten eine ganze Republik von Mäuſen anſiedelt. Dann

beschwert sich Poseidon, daß ein hundsköpfiger Ägypter über ihm Platz genommen habe. Große Verlegenheit bereitet auch die Unterbringung des Kolosses von Rhodus. Hermes, der unermüdlche Ordner, löst aber schließlich seine schwierige Aufgabe, und im schulgerechten Rhetorenstil leitet nun Zeus den Gegenstand ein, den er zur Beratung stellt. Dann erzählt er: Gestern sei er mit andern Göttern der Einladung des Atheners Mnēsitheus zu einem Dankopfer gefolgt — ihrer sechzehn Götter seien gewesen, der Geizhals aber habe sie mit einem einzigen zähen Hahn und vier Körnchen Weihrauch abgesspeist —, und nach der Mahlzeit sei er spazieren gegangen und zur Poikile (der von Polygnotus mit Wandgemälden geschmückten Halle) gekommen. Hier sei eine große Volksmenge versammelt gewesen, die dem Streit zweier philosophischer Kampfhähne zugehört habe. Der Epikuräer Damis habe behauptet, daß es keine göttliche Vorsehung gebe, daß sich die Götter nicht um die Menschen kümmerten, ja daß es überhaupt keine Götter gebe, der Stoiker Timokles aber habe die Götter in Schutz genommen. Der Beifall der Menge sei dem Damis zu teil geworden; doch habe sich Timokles nicht für besiegt erklärt, und es sei beschlossen worden, die Disputation am nächsten Tage zu Ende zu führen. Was dieser Gefahr der Aushungerung gegenüber, die ihnen drohe, zu thun sei? Keiner wagt es, den Mund aufzuthun, nur Momus, der Gott des Spottes, tritt feck hervor und sagt den Göttern, bei der Wirtschaft, die auf Erden herrsche, wo fast immer das Laster triumphiere und die Tugend leide, sei es gar kein Wunder, daß die Menschen nicht mehr an die Götter glaubten. Diese armen Menschen hätten sich von jeher immer selbst helfen müssen; wollten sie sich wegen der Abwehr der furchtbaren Übel, die sie bedrückten, auf die Götter verlassen, so könnten sie lange warten. Man sieht, auch

diese Bemerkung reicht über die Kritik der Religionsform hinaus, mit der es Lucian zu thun hatte. Die spaßhafte Debatte, die auf den ernst zu nehmenden Vortrag des Momus folgt, entbehrt der tiefen Bedeutung. Eine solche kommt aber wieder der Disputation zwischen Damis und Timokles zu, der die Götter zuhören, nachdem die Horen die Himmelsthür aufgeriegelt und die Wolkenvorhänge beiseite geschoben haben. Lucian läßt natürlich den Epikuräer siegen und charakterisiert die beiden Parteien dadurch, daß Timokles alberne Sophismen vorbringt und in seiner ohnmächtigen Wut pöbelhaft schimpft, während Damis mit überlegener Ruhe und feinem Spott verständig argumentiert. Schließlich tröstet Hermes den Zeus: Der Pöbel und die Barbaren bleiben uns treu. Der Skaromenipp scheint die Unmöglichkeit einer weisen Weltregierung oder wenigstens der Erhörung der Gebete darthun zu sollen; denn der fecke Wolkensbummler, der in den Himmel eingedrungen ist, wohnt einer Audienz Jupiters bei und vernimmt, daß die Menschen entgegengesetztes, darum unerfüllbares und ruchloses erstehen. Zeus spürt es ganz gut, daß der sich harmlos stellende Aushorcher ein Spötter und Gottesleugner ist, will ihn aber, weil gerade Festzeit ist, nicht nach Gebühr strafen, sondern ihm nur die Flügel abschneiden, und Hermes muß ihn am Ohr auf die Erde hinunter befördern. Nicht ohne tiefere Bedeutung ist auch der Anfang der Schimpfrede, mit der Timon seinem Ingrimm gegen Götter und Menschen Luft macht: „O Zeus, du Freundschaftsstifter, du Beschirmer des Gastrechts, du Verbrüderer, du Familienschutz, du Blitze-schleudrer, du Wolkensammler, und wie die Namen alle heißen, die dir die Poeten beilegen, besonders wenn sie wegen des Silbenmaßes verlegen sind, denn dann müssen deine vielen Beiworte helfen, den Einsturz ihrer haufälligen Gedichte zu verhüten oder eine Lücke im

Verse auszufüllen," was noch deutlicher wird, wenn man sich statt der deutschen Übersetzung dieser Beiwörter die griechischen Originale wie Nephelägeretá ansieht. Der Wörterhunger der Dichter und Rhetoren hat sicherlich viele Vorstellungen geschaffen, die nicht allein in der Religion, sondern in der gesamten Welt- und Lebensauffassung der Völker eine wichtige Rolle spielen. Heute wird diese Macht des Wortes, der Phrase, von den politischen Parteien mit Berechnung ausgenutzt; man denke an Ausdrücke wie Liebesgabe, Hungerzoll! Der ganze Dialog ist sehr schön; er zeigt unter anderm, wie undenkbar eine gerechte Verteilung der irdischen Güter ist.

Nicht bloß die Unhaltbarkeit ihrer Religion, sondern auch den Bankrott ihrer Philosophie hat Lucian seinen Zeitgenossen klar gemacht. Im Totenorakel (die Echtheit dieses Gesprächs scheint nicht über jeden Zweifel erhaben zu sein, aber es ist ganz im lucianischen Geiste geschrieben) erzählt Menippus einem Freunde, er habe als Knabe dem Homer und Hesiod ihre Göttergeschichten geglaubt, darum Ehebruch, Raub und andre Schandthaten für erlaubt und löblich gehalten, dann aber zu seiner Verwundrung erfahren, daß die Gesetze das alles verbieten. Er habe nun nicht mehr gewußt, wem er glauben solle, und sich an die Philosophen gewandt. Da sei er aber vom Regen in die Traufe gekommen; denn nicht allein lehre jeder etwas andres, und widersprächen sie einander in allen Dingen, sondern auch Lehre und Leben stünden bei ihnen im schreiendsten Widerspruch gegeneinander: die den Reichtum verachten lehrten, hingen mit ganzer Seele am Gelde, prozessierten darum, wucherten, verkauften ihre Weisheit um Geld und erduldeten um des Geldgewinns willen jede Schmach. In seiner Ratlosigkeit habe er beschlossen, den Tiresias zu befragen, und ein babylonischer Magier habe ihm den Gefallen erwiesen, ihn in die

Unterwelt hinabzuführen. Nachdem er deren nicht sehr erfreuliche Wunder beschaut habe, sei er zu dem böotischen Seher gekommen und habe ihm sein Anliegen vorgetragen. Dieser habe anfangs bloß gelacht und mit der Sprache nicht herausgewollt, weil es verboten sei, auf solche Fragen Bescheid zu erteilen, endlich aber ihm abseits von den übrigen Schatten ins Ohr geflüstert: Am besten und verständigsten leben die gemeinen Leute. Lege deshalb deine Narrheit ab, höre auf, nach den tiefsten Ursachen und letzten Zielen zu forschen, verachte die Syllogismen und das ganze hohle Philosophengechwätz, bemühe dich nur, deine täglichen Geschäfte gut zu erledigen, lache über alles andre und nimm nichts in der Welt allzu ernst. Diese Weisheit predigt Lucian auch in dem Totengespräch zwischen dem Satiriker Menippus, den er sehr viel verwendet, und Chiron. Menippus fragt den weisesten aller Centauren, warum er, da er doch ein Gott sei, habe sterben wollen. Der antwortet, weil ihm das ewige Einerlei des irdischen Lebens und der irdischen Genüsse — immer dieselbe Sonne, derselbe Mond, dieselben Speisen — unerträglich geworden sei; nur der Wechsel der Genüsse erhalte genußfähig. Ja, sagt Menippus, ist denn das Schattenleben hier so gar abwechslungsreich? Wenn du das Einerlei nicht erträgst, wirst du bald wieder anderswohin verlangen. Was soll man da thun? fragt Chiron. Genießen, was der Augenblick bietet, und grundsätzlich keine Lage für unerträglich halten. Da hätten wir ein Gemisch von feinem Epikuräismus und gemildertem Stoizismus, etwa im Sinne des Horaz und des Buches Kohelet, nur daß dieses bei jedem Genuß an das göttliche Gericht zu denken mahnt; doch verwirft auch Lucian, ohne sich vor einem jenseitigen Richter zu fürchten, jeden Frevel. Eines seiner Epigramme lautet (in der Übersetzung von Pauly): Einstens stirbst du gewiß; so gebrauche denn,

was du besitzt; aber, als lebstest du lang, brauche mit sparerer Hand! Weislich handelt der Mann, der dieses wie jenes bedenket, gebrauchend und sparend zugleich, nimmer des Maßes vergift.

Lucian wird nicht müde, am Bankrott der Philosophie beide Seiten zu beleuchten. Die eine hatte schon Horaz verspottet; es mag aber freilich in den zwei Jahrhunderten, die zwischen diesem und Lucian liegen, noch bedeutend schlimmer damit geworden sein. Zu dessen Zeit waren die Philosophen ein nutzloses Gefindel von Schmarozern, die mit langem, struppigem Bart, in einem schmutzigen Mantel und mit einem schlechten Kranz einhergingen, nichts konnten, als die abgedroschne Weisheit der alten Meister immer wieder herunterleiern, dieselben lächerlichen Thesen verteidigen und mit denselben unnützologischen Kunststückchen prunken. Hinter der durchsichtigen Kulisse ihres asketischen Außern und ihres hohlen Pathos frönten sie jedem Laster; um Geld verkauften sie sich skrupellos dem Meistbietenden, und um ein Plätzchen am Tisch eines Reichen, wo sie ihrer Freßgier in ekelhaftester Weise frönten, behaupten zu können, erduldeten sie jede Schmach. Im „Fischer“ beißen diese Wichte auf den Goldköder augenblicklich an, und als in demselben Dialog die Philosophen vor den Richterstuhl der Tugend, der Philosophie und der Gerechtigkeit gerufen werden, wagen sich nur sehr wenige heran. Freimund, Wahrmonds Sohn, d. i. Lucian selbst, sagt, der Gerichtsherold verstehe seine Sache nicht, er wolle es besser machen. Und er verkündigt nun: Wer sich einen Philosophen nennt, der komme auf die Akropolis zu einer Spende! Jeder erhält zwei Minen und einen Sesamfuchen, und die die längsten Bärte haben, kriegen noch ein Stück Feigenmus zu; die Mäßigkeit, Enthaltbarkeit und Gerechtigkeit könnt ihr zu Hause lassen, aber wenigstens

fünf Syllogismen muß jeder mitbringen. Auf diese Einladung hin kommen sie nun in Scharen geströmt, und jeder fordert mit Berufung auf seinen Sektennamen ungestüm seinen Anteil. Wie aber die Philosophie auftritt und ihnen eröffnet, daß es sich nicht um eine allgemeine Spende, sondern um die Aussonderung der echten Philosophen und das Gericht über die unechten handle, da laufen fast alle wieder fort. Ein Cyniker verliert auf der Flucht seinen Bettelsack, und darin findet man nicht Schwarzbrot und Bücher, sondern Goldstücke, wohlriechende Salbe, einen Spiegel und Würfel. Die andre Seite der Sache wird sehr ernsthaft im Hermotimus behandelt. In dessen Person stellt Lucian den wirklichen Wahrheitsfreund dar, der mit unermüdlischem Eifer und opferfreudigem Verzicht auf Genuß Philosophie studiert und sich mit rührendem Glauben der Leitung seiner Lehrer anvertraut; solche muß es also gegeben haben, und solche werden das Salz der Christengemeinden gewesen sein. Justinus, der Märtyrer und Apologet, ein Zeitgenosse Lucians, erzählt, wie er, vom Drange nach Wahrheit getrieben, aus einer Philosophenschule in die andre gelaufen sei, aber in keiner Befriedigung gefunden habe. Dieselbe Erfahrung hat Lucian gemacht, der unter dem Namen Lycinus dem Hermotimus beweist, daß es unmöglich sei, auf dem Wege, den die Philosophen zeigen, zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen. Justinus hat nun zuletzt einen christlichen Lehrer gefunden, der ihm doch noch einen gangbaren Weg zu zeigen vermochte. Lucian hat dieses Glück nicht gehabt und mußte deshalb auf alle Philosophie verzichten. Entschließe dich, mahnt er zuletzt den Hermotimus, den Rest deiner Tage als ein nützlichcs Glied der bürgerlichen Gesellschaft zu verleben, und entschlage dich deiner abenteuerlichen und windigen Hoffnungen. Hätte Lucian einen erleuchteten Christen

gefunden, so würde er vielleicht den Weg des Justinus gegangen sein. Wenn du, läßt er den Lycinus zu Hermotimus sagen, einen Meister fändest, der das Gewisse vom Ungewissen zu unterscheiden und das Wahre mit unumstößlicher Gewißheit darzuthun vermöchte, so wärest du aller Sorge und aller weitem Mühen überhoben. Und bei einer andern Wendung des Gesprächs: Hast du je einen echten Stoiker gesehen? Die Christen erfreuten sich eben eines Meisters, der seine Lehre gelebt hatte, und der den Seinen das Gefühl einzulösen vermochte, daß die wenigen Sätze, in denen er Gottes Wesen und unser Verhältnis zu ihm beschrieben hatte, unbedingt wahr und gewiß seien; darin lag ihre Stärke und die Bürgschaft ihres Sieges. Übrigens hat Lucian die Philosophie nicht in Bausch und Bogen verurteilt. Zwar verdächtigt er sogar den Sokrates, den Plato und den Aristoteles, aber er leugnet nicht, daß es echte Philosophen gebe, worunter er allerdings nicht Erforscher der tiefsten Gründe, sondern nur Männer versteht, die tugendhaft leben, ihre eignen Angelegenheiten weise ordnen und ihren Nebenmenschen nützen. Es gebe auch jetzt noch einzelne, versichert er, und zweien von ihnen, die er selbst kennen gelernt hat, dem Demonax und dem Nigrinus, errichtet er in den gleichnamigen Schriften litterarische Denkmäler. An beiden lobt er, daß sie nicht durch Absonderlichkeiten Aufsehen erregt, sondern im Außern wie gewöhnliche Menschen gelebt hätten. Den Diogenes schätzt er höher, als der Vater der Bettelphilosophen wahrscheinlich verdient. In einem Totengespräch zwischen Krates und Diogenes, das die damals so häufige Erbschleicherei verhöhnt, läßt er den ersten sagen: Ich habe dergleichen so wenig nötig gehabt wie du, Diogenes, denn ich habe von dir das Erbteil erhalten, das dir Antisthenes vermacht hatte, ein Erbteil, das mehr wert ist als alle Herrlichkeit

des Perserkönigs, nämlich Weisheit, Genügsamkeit, Wahrheitsliebe, Freimut und Unabhängigkeit. Im „Tyrann“ beschaut Rhadamanthus die Seelen, um die Brandmale zu suchen, die ihnen ihre Laster und Schandthaten aufgedrückt haben. Bei Cynistius sind Spuren von solchen zu sehen, und der Hölle Richter fragt, womit er sie getilgt habe; die Antwort lautet: Mit dem Studium der Weisheit. Sogar in ihrem damaligen jämmerlichen Zustand erscheint dem Lucian die Philosophie nicht ganz ohne Nutzen. Im Doppelt Angeklagten läßt er den Hermes sagen, die Philosophie habe wenigstens das Gute, daß sich die Menschen des Schlechten ein wenig schämten, auf Bewahrung des Scheins bedacht seien und darum mäßiger sündigten. Die Philosophie an sich sei ja überhaupt ganz vortrefflich; wenn sie die Welt nicht sehr bessere, so liege das daran, daß sehr wenige im philosophischen Farbkessel ordentlich durchgefärbt würden; die übrigen blieben zu kurze Zeit drin oder tunkten gar nur einen Finger ein. Am schmerzlichsten mochte die Zunft das beleidigende Gespräch empfinden, worin die Vertreter der philosophischen Sekten an den Meistbietenden ver steigert werden. Von den darin vorkommenden Wizen gefällt mir am besten der, daß Aristipp, der Genüßkünstler, nicht weggeht, weil niemand einen so kostspieligen Sklaven haben mag. Lucian hielt es doch für geraten, diesem Dialog den „Fischer“ nachzuschicken, worin er glaubhaft zu machen sucht, daß er der aufrichtigste Freund der echten Philosophie sei und ihr durch Geißelung der Unwürdigen, die sie in Beruf bringen, den größten Dienst erweise.

So viel von Lucians Totengräberarbeit! Seine Werke sind aber für unsern Zweck noch aus dem Grunde wichtig, weil darin die allgemeine Verbreitung der Gemütsverfassung, die den geeigneten Nährboden für das Christentum abgab, vielfach bezeugt wird.

Er donnert gegen die Reichen und redet bei jeder Gelegenheit den Armen das Wort. Dieses Gold und Silber, diese Paläste, läßt er einen Cyniker sagen, diese kunstvoll gearbeiteten Gewänder, diese kostbaren Geräte, mit wie viel Ungemach der Arbeitenden muß das alles erkauft, wie viel Mühen und Gefahren müssen deswegen bestanden, wie viel Menschenleben geopfert werden; an all dem klebe Blut und saurer Schweiß. Sogar in der Hölle bevorzugen die Götter noch die Armen vor den Reichen, indem sie ihnen, wie wir im Totenorakel erfahren, Ruhepausen gönnen, während die Reichen und die Tyrannen unaufhörlich gepeinigt werden. Der Arme, der namentlich in der Person des Glückshusters Mycill verherrlicht wird, ist sowohl im Leben wie im Tode und in der Unterwelt glücklicher als der Reiche. Von dem Elend der Reichen überzeugt der Hahn, in dessen Leibe die Seele des Pythagoras steckt, den Mycill so vollständig, daß dieser für die Schätze des vordem beneideten Nachbars dankt und lieber bei einem Verdienst von zwei Obolen täglich leben als reich sein will. Er stirbt mit Freuden, weil er auf Erden nichts zu verlieren hat, lacht über die andern Schatten, die sich wie wahnsinnig dagegen sträuben, ihrer Reichtümer, Ehren und Herrschaftsrechte entkleidet und nackt in die Unterwelt geschickt zu werden, und tritt mit heiterer Zuversicht vor den Richter, weil an seinem reinen Leibe keine Schandflecke zu sehen sind. Im Totenorakel läßt Lucian ein scharfes Dekret der unterirdischen Mächte gegen die Reichen abfassen: während ihre Leiber in der Unterwelt gepeinigt werden, sollen die Seelen in Eseln fahren und aus einer Generation von Eseln in die andre übergehend hundertfünzigtausend Jahre als Lasttiere von Armen getrieben werden, dann erst soll es ihnen erlaubt sein, zu sterben. In den Saturnalien bedauert Saturn, daß es, seitdem er die Herr-

schaft seinem Sohne Zeus abgetreten hat, auf Erden so wüßt und ungerecht zugehe; aber er könne dagegen nichts thun; nur an den Saturnalien, die die Unterschiede auf kurze Zeit aufheben, sei er Herrscher, und da verlange er nun allerdings, daß seine Gesetze gehörig ausgeführt werden; er tadelt darum die Reichen, daß sie sogar in dieser Zeit, die über alle Freude und Glück verbreiten soll, die Armen verächtlich behandelten und karg abspeisten, worauf dann freilich die Reichen erwidern, die Armen kriegten niemals genug und würden unverschämt, wenn man sie nicht kurz halte.

Den Migrinus läßt Lucian die Athener loben, daß sie auch in der Geringschätzung des Reichthums, in der Milde gegen die Armen und in der Ablehnung alles Procentums die guten Traditionen einer wahrhaft philosophischen Lebensführung bewahrt hätten. An den Panathenäen sei einmal beim Kampfspiele ein Bürger festgenommen worden, weil er in einem bunten Gewande erschienen sei (weiß war die vorgeschriebne Farbe); die ganze Versammlung aber habe einstimmig den Richtern zugerufen: Verzeiht diesem Manne seinen Anzug, er hat keinen andern! Nirgend sonstwo könne man in solcher Ruhe studieren und dabei bescheiden leben wie in Athen; wer Reichthum, Macht, Glanz, ein ausschweifendes Leben und die Ergötzungen des Böbels liebe, für den sei diese Stadt kein passender Aufenthaltort. Geistliche, die über die Vergänglichkeit alles Irdischen und über den Unwert aller irdischen Güter deklamieren wollen, können, wenn es ihnen an eignem Gedankenvorrat fehlt, den Stoff ebenso gut aus Lucian wie aus der Bibel und aus alten Predigtbüchern beziehen. Mögen die Bewohner der Unterwelt als Schatten oder als Gerippe beschrieben werden, in jedem Fall hat keiner vor dem andern etwas voraus, sie sind alle gleich (bis auf die ungleichen Strafen; von Folgerichtigkeit ist ja bei diesen Phantasien keine

Rede), und auch das bedeutet wieder einen Triumph der Armen. Zur Abwechslung wird dann wieder von verschiedenen Beschäftigungen der Schatten gesprochen: König Philipp flickt Schuhe um fargen Lohn, Perserkönige und griechische Tyrannen gehn betteln. Ein hübscher Einfall Lucians ist von Spätern viel variiert worden. Das Leben ist eine große Maskerade, ein Festzug oder eine Theateraufführung. Die Glücksgöttin hängt dem Menschen, der an sich ein ganz nichtiges Wesen ist, irgend einen Maskenanzug um, sodas er als König oder Feldherr oder schöner Jüngling oder schönes Weib einherstolziert, oder als Mißgestalt Lachen erregt. Im Tode werden alle entkleidet und erscheinen in ihrer natürlichen Armseligkeit. Nicht selten nötigt die launenhafte Tyche schon vor dem Ende der Komödie eine schöne Maske, die Herrlichkeit abzulegen oder mit einer unscheinbaren oder häßlichen die Rolle zu tauschen. Im ersten Totengespräch läßt Diogenes dem Menipp sagen, wenn er droben genug über die Lebenstragikomödie gelacht haben werde, möge er nur herunterkommen, da werde er erst recht lachen, denn erst nach dem Tode erkenne man die Lächerlichkeit des irdischen Treibens in ihrer vollen Größe.

Die Liebe zu den Armen, das Mitleid mit ihnen und der Glaube, das das inwendige Himmelreich nicht bloß ohne irdischen Reichtum erbaut werden kann, sondern sogar in — nicht bettelhafter — Armut am besten gedeiht, das sind wesentliche Bestandteile der neutestamentlichen Religion. Der Verachtung der irdischen Güter ist jedoch schon ein bedenkliches Element beigemischt. Sowohl das Alte wie das Neue Testament fordert, das wir die natürlichen Güter als gute Gaben Gottes schätzen, nach seinem Willen treu verwalten und mit Dank gegen ihn genießen, was alles die Verachtung ausschließt. Nur im Verhältnis zu

den höhern Gütern der sittlichen Vollkommenheit und göttlichen Gnade sollen wir das Weltliche gering achten, und in der Zeit der Begründung und ersten Verbreitung des Christentums mußte freilich diese Geringschätzung stärker hervortreten, als an sich wünschenswert ist, weil das Bekenntnis zu der neuen Religion sehr häufig den Verlust des Vermögens und der Angehörigen nach sich zog und sogar das Opfer des Lebens forderte. Bei den Christen erzeugte also die Praxis die Askese, die den Heiden als theoretische Forderung vertraut war und vielfach zum Schein geübt wurde. Später wurde die heidnische Theorie von der Kirche förmlich angenommen und im Mönchtum organisiert, das allerdings zeitweilig den praktischen Bedürfnissen der Christenheit so sehr entsprach, daß ohne die großen alten Orden unsre heutige Kultur gar nicht vorhanden sein würde, und daß sich im neunzehnten Jahrhundert der Protestantismus veranlaßt gesehen hat, das Ordensleben nachzuahmen und ihm eine neue Form zu geben. Noch bedenklicher waren zwei andre Eigentümlichkeiten, in denen sich das Christentum mit dem Zeitgeist berührte: der Höllenglaube und der Wunderglaube. Die Unterwelt, die die Phantasie des spätern Griechentums so lebhaft beschäftigt hat, spielt bei Lucian eine große Rolle, natürlich nicht darum, weil er selbst an sie geglaubt oder sich vor ihr gefürchtet hätte, sondern weil sie ihm bequeme Einkleidungen seiner Satiren darbot. In dem Aufsatze über die thörichten Trauergebräuche sagt er ganz offen, daß er die Unterwelt für ein Märchen, für eine Erfindung der Dichter hält, und was er den verstorbnen Sohn dem jammernden Vater antworten läßt, beweist, daß er den Tod als Vernichter des Lebens und Erlöser von allen Übeln für ein Glück hält. Wenn der Verstorbnne hören könnte, was der Vater jammert, und wenn er Bewußtsein hätte, meint Lucian,

Rede), und auch das bedeutet wieder einen Triumph der Armen. Zur Abwechslung wird dann wieder von verschiedenen Beschäftigungen der Schatten gesprochen: König Philipp flieht Schuhe um kargen Lohn, Perserkönige und griechische Tyrannen gehn betteln. Ein hübscher Einfall Lucians ist von Spätern viel variiert worden. Das Leben ist eine große Maskerade, ein Festzug oder eine Theateraufführung. Die Glücksgöttin hängt dem Menschen, der an sich ein ganz nichtiges Wesen ist, irgend einen Maskenanzug um, sodaß er als König oder Feldherr oder schöner Jüngling oder schönes Weib einherstolzirt, oder als Mißgestalt Lachen erregt. Im Tode werden alle entkleidet und erscheinen in ihrer natürlichen Armseligkeit. Nicht selten nötigt die launenhafte Tyche schon vor dem Ende der Komödie eine schöne Maske, die Herrlichkeit abzulegen oder mit einer unscheinbaren oder häßlichen die Rolle zu tauschen. Im ersten Totengespräch läßt Diogenes dem Menipp sagen, wenn er droben genug über die Lebenstragikomödie gelacht haben werde, möge er nur herunterkommen, da werde er erst recht lachen, denn erst nach dem Tode erkenne man die Lächerlichkeit des irdischen Treibens in ihrer vollen Größe.

Die Liebe zu den Armen, das Mitleid mit ihnen und der Glaube, daß das inwendige Himmelreich nicht bloß ohne irdischen Reichtum erbaut werden kann, sondern sogar in — nicht bettelhafter — Armut am besten gedeiht, das sind wesentliche Bestandteile der neutestamentlichen Religion. Der Verachtung der irdischen Güter ist jedoch schon ein bedenkliches Element beigemischt. Sowohl das Alte wie das Neue Testament fordert, daß wir die natürlichen Güter als gute Gaben Gottes schätzen, nach seinem Willen treu verwalten und mit Dank gegen ihn genießen, was alles die Verachtung ausschließt. Nur im Verhältnis zu

den höhern Gütern der sittlichen Vollkommenheit und göttlichen Gnade sollen wir das Weltliche gering achten, und in der Zeit der Begründung und ersten Verbreitung des Christentums mußte freilich diese Geringschätzung stärker hervortreten, als an sich wünschenswert ist, weil das Bekenntnis zu der neuen Religion sehr häufig den Verlust des Vermögens und der Angehörigen nach sich zog und sogar das Opfer des Lebens forderte. Bei den Christen erzeugte also die Praxis die Askese, die den Heiden als theoretische Forderung vertraut war und vielfach zum Schein geübt wurde. Später wurde die heidnische Theorie von der Kirche förmlich angenommen und im Mönchtum organisiert, das allerdings zeitweise den praktischen Bedürfnissen der Christenheit so sehr entsprach, daß ohne die großen alten Orden unsre heutige Kultur gar nicht vorhanden sein würde, und daß sich im neunzehnten Jahrhundert der Protestantismus veranlaßt gesehen hat, das Ordensleben nachzuahmen und ihm eine neue Form zu geben. Noch bedenklicher waren zwei andre Eigentümlichkeiten, in denen sich das Christentum mit dem Zeitgeist berührte: der Höllenglaube und der Wunderglaube. Die Unterwelt, die die Phantasie des spätern Griechentums so lebhaft beschäftigt hat, spielt bei Lucian eine große Rolle, natürlich nicht darum, weil er selbst an sie geglaubt oder sich vor ihr gefürchtet hätte, sondern weil sie ihm bequeme Einkleidungen seiner Satiren darbot. In dem Aufsatze über die thörichten Trauergebräuche sagt er ganz offen, daß er die Unterwelt für ein Märchen, für eine Erfindung der Dichter hält, und was er den verstorbenen Sohn dem jammernnden Vater antworten läßt, beweist, daß er den Tod als Vernichter des Lebens und Erlöser von allen Übeln für ein Glück hält. Wenn der Verstorbne hören könnte, was der Vater jammert, und wenn er Bewußtsein hätte, meint Lucian,

würde er den Vater schelten, daß dieser ihn nicht vielmehr glücklich preist. Und dennoch — was nun folgt, wollen wir in Wielands freier Übersetzung anführen, weil es auf die in einer neutestamentlichen Erzählung erwähnten Klageweiber ein helleres Licht wirft —, und dennoch „schreien und lamentieren die thörichten Leute und lassen sogar noch einen eignen Vorheuler kommen, der das als Profession betreibt und einen großen Vorrat alter Jammergeichten zu Hand hat, um ihre närrische Betrübniß in Atem zu erhalten; so oft sie nachlassen, fängt der Kerl aus vollem Halse wieder an, und das ganze Trauerhaus heult in dem Tone, den er angegeben hat, hinterdrein, sodaß man einen Theaterchor mit seinem Vorsänger zu hören glaubt, die dafür bezahlt werden, die lächerlich tragische Posse zu spielen.“ So wenig wie möglich mit dem Leichnam hermachen, erscheint unserm Satiriker als das vernünftigste, die ägyptische Einpöfelung aber als das dümme und widerwärtigste. Im Widerlegten Zeus hält der fecke Cyniskus dem Götterkönig die auf Erden herrschende Ungerechtigkeit vor; Zeus erwidert dem Tadler der Weltregierung, er möge doch an die jenseitigen Belohnungen und Strafen denken. Cyniskus aber meint: Nun, ob es so etwas giebt, wie das, was die Dichter davon erzählen, werde ich ja erfahren, wenn ich tot bin. Vorläufig wünsche ich mir für die kurze Lebenszeit Wohlergehn auf die Gefahr hin, daß mir drumten die Leber von Geiern abgefressen wird, und es fällt mir nicht ein, hienieden mit Tantalus zu dürsten, um dann in den elyrischen Gefilden mit den Heroen zechen zu können. Die Christen jener Zeit dachten mehr an die Seligkeit des zukünftigen Gottesreichs als an die Höllepein; erst später haben sich die Theologen, die Prediger und die christlichen Dichter darauf verlegt, nach den heidnischen Vorbildern höllische Henker szenen auszumalen.

Ein Wunder wenigstens, das der Auferstehung Christi, ist für die Begründung des Christentums unentbehrlich gewesen, und an Heilwundern, wunderbaren Errettungen und himmlischen Erscheinungen fehlt es weder im Neuen Testament noch in den Märtyrerlegenden. Aber von gemeinem Spuk, von Zauberei und Gaukelei ist die älteste Kirche frei geblieben; sie hat diese Dinge bekämpft. Jedoch gehört ein feiner Geist dazu, auf diesem Gebiete das Reine vom Unreinen zu unterscheiden, und die Wunder der alten Kirche konnten ebensowohl den Pöbel, der darin etwas ihm Verwandtes sehen mußte, anziehen, wie die Skeptiker verleiten, das Christentum für einen gewöhnlichen Aberglauben zu halten. Wie es im Heidentum, und zwar nicht bloß unter dem gemeinen Volke aussah, erfahren wir aus dem Lügenfreund. Tychiades besucht den kranken Eukrates, einen wohlhabenden ältern Mann, der sich viel mit Philosophie beschäftigt. Tychiades trifft denn auch mehrere Philosophen verschiedener Richtung bei ihm, und diese Männer unterhalten sich nun mit der Erzählung von geglückten Sympathiekuren, Zauberstückchen, Spukgeschichten und überbieten einander im Altweiberunsinn. Auch die Geschichte von den wasserholenden Besen und Mörserfeulen, die Goethe im Zauberlehrling zu einer Allegorie verwandt hat, ist dabei. Tychiades sagt den Herren entrüstet, sie möchten solches Zeug wenigstens nicht vor Knaben erzählen — die Söhne des Eukrates kamen gerade aus der Palästra und setzten sich zum Vater aufs Bett — und die Gemüther der jungen Leute mit düstern Bildern, mit Angst und Schrecken und thörichtem Wahnglauben erfüllen. Einer der „Philosophen,“ Dinomachus, sagt ihm: Du glaubst wohl gar nicht an die Götter? Tychiades antwortet: Man kann sehr wohl an die Götter glauben, ohne an solchen Unsinn zu glauben. Ich verehere die Götter

und sehe, daß sie heilen, nämlich durch geeignete Heilmittel, nicht wie eure Zauberer mit Mäusezähnen und dergleichen.

In einer der erzählten Wunderkuren kommt ein Ausdruck vor, der die Echtheit der Lokal- oder vielmehr Zeitsfarbe der neutestamentlichen Erzählungen verbürgt, in denen Jesus spricht: Nimm dein Bett und wandle! Im ersten Kapitel des Lügenfreundes heißt es: ἀράμενος τὸν σκίμποδο ᾤχετο ἐς τὸν ἀρόν ἀπιών; Matth. 9, 5: ἄρον σου τὴν κλίνην; Joh. 5, 8: ἄρον τὸν κράββατόν σου. Aus der Verschiedenheit des Wortlauts sieht man zugleich, daß Lucian nicht etwa die evangelischen Erzählungen hat verspotten wollen, die er nicht gefannt haben wird; sonst hätte er sich gewiß die Gelegenheit nicht entgehn lassen, durch Benützung des Wortlauts der Evangelien den Christen eins zu versehen. Wieland schickt dem Lügenfreund eine Bemerkung voraus, die heute, im Jahre 1902, noch so zeitgemäß ist wie 1788, wo sie im Druck erschien: „Vor etwa fünfundzwanzig Jahren brauchte man sich nur in das Zimmer irgend eines alten schwachköpfigen Grafen oder Herrn in Schwaben, Bayern oder Oesterreich zu denken, statt der sogenannten Philosophen Jon, Dinomachus usw. einen bocksbärtigen Kapuziner, einen wohlbeleibten Prämonstratenser oder stark kolorierten Bernhardiner, einen hageren habichtsnasigen Jesuiten und allenfalls noch einen derbgläubigen Karmeliter um ihn herumsetzen, und sie aus Veranlassung einiger Millionen Teufel, die unlängst von einer mondsüchtigen Bauerndirne abgetrieben worden, in ein Gespräch über dergleichen erbauliche Dinge geraten zu lassen, um ein herrliches Gegenstück zu diesem lucianischen Gemälde zu haben. [Daß nicht ganz hundert Jahre vor 1788 dergleichen Gespräche in den Stuben der Theologen und Juristen zu Jena, Halle, Kopenhagen und Edinburg an der Tagesord-

nung gewesen waren, scheint Wieland nicht gewußt zu haben.] Aber seit dieser Zeit haben sich die Umstände sehr geändert. Man kann sich jetzt mitten unter lauter Protestanten in das Zimmer des Eukrates versetzt sehen; und die Geisterseher, Zauberer, Mystagogen, Hermes Schüler, Magnetisierer, Desorganisierer und Exaltierer der menschlichen Natur, kurz alle Arten von Adepten und Wundermännern spielen eine so große Rolle gegen das Ende unsers Jahrhunderts, daß die Jon und Eukrates, wenn sie wiederkommen könnten, sich genötigt sehen würden, die großen Vorzüge der Neuern vor den Alten und unsrer aufgeklärten Zeit vor dem Zeitalter der Antonine auch in diesem Stück demüthig einzugestehn.“

Lucian hat ein reichliches halbes Jahrhundert nach Dio von Prusa geschrieben, und in dieser Zeit waren die Christen doch schon so zahlreich geworden, daß sie einem vielreisenden Vitteraten nicht ganz verborgen bleiben konnten. Aber so hoch war ihre Bedeutung noch nicht gestiegen, daß sich Lucian veranlaßt gesehen hätte, ihren Glauben zu studieren und sie in seinen Schriften als eine wichtige Erscheinung zu behandeln. Aus den wenigen Stellen, wo er sie erwähnt, erkennt man, daß er sie für eine der zahllosen orientalischen Sekten gehalten hat, mit denen sich zu befassen nicht der Mühe lohne. Die Teufelsaustreibung, die im Lügenfreund „der bekannte Syrer aus Palästina“ vornimmt, „der sich auf dergleichen versteht“ (*τὸν ἐπὶ τούτων σοφιστήν*), rechne ich nicht zu diesen Stellen, obwohl die Erzählung stark an die Heilung des mond süchtigen Knaben Markus 9, 16 erinnert. Ich denke mit Wieland: Hätte Lucian einen Christen oder gar Christus selbst gemeint, so hätte er es gesagt; es gab eben doch viele Goëten in Syrien. Die Schriften, in denen er — aber nur gelegentlich — von den Christen spricht, sind bekanntlich die über den Tod des Pere-

grinus und die Biographie des Lügenpropheten Alexander von Abonoteichos. Die erste soll wahrscheinlich ein indirekter Angriff auf das Christentum sein; denn sie macht die Selbstverbrennung des Peregrinus lächerlich und diesen selbst verächtlich; er habe die heroische That bloß aus wahnsinniger Eitelkeit angekündigt und bis zum letzten Augenblick gehofft, seine Verehrer würden ihn vom Scheiterhaufen zurückreißen. Es scheint also, daß Lucian die Erzählung mit zu dem Zweck geschrieben hat, den Heroismus der christlichen Märtyrer herabzusetzen. Doch das ist ungewiß. Von Wichtigkeit ist nur die christliche Episode aus dem Leben des Peregrinus. Nach einer lasterhaft verlebten Jugend habe dieser Mann (ob ihn Lucian verleumdete, wird wohl heute nicht mehr zu ermitteln sein) die bewundernswürdige Weisheit der Christianer erlernt bei ihren Priestern und Schriftgelehrten in Palästina. In kurzer Zeit habe er sie alle überholt und sei ihr *προφήτης και διασάρχης και ξυναγωγεύς* und alles in allem geworden (Lucian kennt also nicht einmal die Amtsnamen der christlichen Gemeindevorsteher und Gemeindebeamten). Er habe ihre Bücher erklärt und selbst viel geschrieben, sei als Gesetzgeber angesehen und zum Vorsteher (*προστάτης*) ernannt worden. „Die Christen verehren nämlich noch jenen großen Mann, der in Palästina gekreuzigt worden ist, weil er diese neuen Mysterien (*τελετήν*) eingeführt hat.“ Desselben Vergehens wegen, erzählt Lucian weiter, wurde nun Peregrinus selbst ins Gefängnis gesetzt, was seinem Ehrgeiz diene, indem es ihm zu großem Ansehen verhalf. Die Christen erachteten seine Einkerkelung für ein Unglück und setzten alles in Bewegung, ihn zu befreien. Während er gefangen saß, genoß er die sorgfältigste Pflege; schon am frühen Morgen wurde sein Gefängnis von alten Weibern, von Witwen und Waisen umlagert. Die unter ihren

Glaubensgenossen angesehensten erkaufte sogar durch Bestechung das Vorrecht, bei ihm zu übernachten. Man schaffte Mahlzeiten hinein, las die heiligen Schriften und nannte den teuern Peregrinus den neuen Sokrates. Bis aus der Provinz Asien kamen Christen, ihm zu dienen. „Denn bei solchen Vorfällen ihres Gemeindelebens bieten sie einen erstaunlichen Eifer auf.“ Und viel Geld, reichliches Einkommen hat dieser Eifer dem Peregrin noch nach seiner Befreiung eingebracht. (Der philosophisch gebildete Statthalter begnadigte ihn, weil er die Christen für harmlose Narren hielt.) „Denn diese Tröpfe haben sich einreden lassen, daß sie unsterblich seien und ewig leben werden; deswegen verachten sie den Tod, und viele opfern sich freiwillig. Dann hat ihnen ihr erster Gesetzgeber eingeredet, sie seien alle Brüder untereinander geworden, sobald sie die griechischen Götter verleugnet haben und jenen ihren gekreuzigten Sophisten anbeten. Sie verachten alles (Irdische) und halten alles für Gemeingut. Jeder Gaukler kann sich an ihrer Einfalt leicht bereichern und sie dann auslachen.“ Wir erfahren dann noch, daß sie den Peregrin exkommuniziert haben. Sie werden ihn eben durchschaut haben, denn sie waren durchaus nicht dumm. Das gesteht Lucian selbst unüberlegterweise ein, denn er erzählt in der Lebensbeschreibung des Lügenpropheten Alexander, daß dieser neben den (dem Lucian teuern) Epikuräern die Christen für seine größten Feinde erklärt und geklagt habe, ganz Pontus wimmle von Atheisten und Christen, die schändliche Verleumdungen gegen ihn austreuten. Bei seinen Mysterien ließ er ausrufen: „Wenn etwa ein Atheist, ein Christ oder ein Epikuräer als Zuschauer gekommen ist, der möge sich entfernen! Wer aber dem Gotte glaubt, der soll zu seinem Heil die Mysterien feiern!“ Darauf wurden die Verdächtigen hinausgetrieben.

Alexander rief: Hinaus mit den Christen! Die Menge aber fügte hinzu: Hinaus mit den Epikuräern! Außer Leuten wie Lucian waren also die Christen die einzigen, die sich von dem Gaukler nicht anführen ließen, dem alles zulief, und dem sogar in Rom angesehene Männer huldigten. Man sieht aus alledem, daß Lucian nicht gerade ein erbitterter Feind der Christen gewesen ist; wäre er es gewesen, so hätte er sich mehr Mühe gegeben, ihr Leben und ihre Lehre kennen zu lernen, und hätte mehr gegen sie geschrieben. Wenn, wie man gewöhnlich annimmt, der Celsus, auf dessen Bitte er den Lügenpropheten entlarvt hat, derselbe Celsus wäre, der einen von Origenes abgewehrten ernsthaften wissenschaftlichen Angriff gegen das Christentum gerichtet hat, so müßte man es verwunderlich finden, daß Lucian nicht von seinem Freunde einigermaßen in die christliche Lehre eingeweiht worden sei. Der Name Sophist, den er Jesus giebt, war übrigens damals kein Schimpfwort, sondern die Bezeichnung eines angesehenen Standes. Christ schreibt in seiner griechischen Literaturgeschichte (Band 7 des von Swan von Müller herausgegebenen Handbuchs der klassischen Altertumswissenschaft) S. 748 von Lucian: „Die heitere Klarheit und Schönheit des Hellenentums gegen die Dunkelmänner und Halbbarbaren zu schützen, war der Kern seiner Thätigkeit [deren Verdienst ihm um so höher angerechnet werden muß, da er selbst, als syrischer Semit, von Abstammung Halbbarbar, wo nicht reiner Barbar gewesen ist]. Der aufgehenden Sonne des Christentums stand er allerdings feindlich gegenüber, aber nur, weil er den Kern der neuen, welterlösenden Lehre nicht kannte und es deshalb nur für eine philosophische Sekte hielt.“

Zum Schluß mag noch an eine Äußerung Lucians erinnert werden, die zu unserm Gegenstande mittelbar in Beziehung steht. Von der Abhandlung: Wie

soll man Geschichte schreiben? ist vor einiger Zeit in den Grenzboten gesagt worden, sie sei nicht viel wert. Und in der That ist Lucians Begriff von Geschichtschreibung der ärmlichste, den man sich denken kann. Sehr natürlich: wo nichts geschieht, da giebt es keine Geschichte und keinen Begriff von Geschichte. Außer der Einführung des Christentums, dessen Bedeutung den Augen der Weltweisen verborgen blieb, geschah damals nichts, was Bedeutung für die Zukunft gehabt hätte. Diese Leere wurde empfunden. Lucian sagt, über jeden kleinen Krieg seien die Geschichtschreiber heißhungrig hergefallen; der Streit scheine also auch auf diesem Gebiet der Vater aller Dinge zu sein. Das ist er in der That. Und es handle sich, meint er dann, nur um Kriege von Barbaren untereinander, „denn uns wird wohl niemand mehr anzugreifen wagen.“ Und als das dann die Barbaren wagten, da bedeutete es den Untergang der alten Welt. Diese ist, wie Otto Seeck gezeigt hat, untergegangen, weil sie keine Aufgabe mehr zu lösen hatte, von keinem Streit mehr bewegt wurde, aus dem etwas Neues hätte geboren werden können, nur noch leeres Stroh drasch. Und weil ihr Untergang die Vorbedingung für die Entstehung einer neuen Welt war, in die das Christentum einführen sollte, gehört auch jene Äußerung Lucians, seine dürftige Auffassung der Geschichtschreibung, zu unserm Thema.



## Libanius

**I**n den zwei Jahrhunderten, die dem Zeitalter Trajans folgten, entfaltete sich das der Menschheit durch Christus anvertraute Samenkorn zum weltüberschattenden Baum. An dem konnten die Heiden nicht mehr vorübergehn, als sähen sie ihn nicht, auch sich nicht über sein unbequemes Dasein mit ein paar spöttischen Bemerkungen hinwegsetzen. In dem Bau der Kirche wurde es offenbar, daß ein neuer, schöpferischer Geist auf die Erde niedergestiegen war. Nicht in Worten menschlicher Weisheit hatten ihn die Apostel gebracht, sondern durch die thatkräftige Erweisung seines Besitzes. (1. Kor. 2, 4.) Sie hatten den Geist erwiesen durch die Erweckung einer unerhörten Begeisterung und Opferwilligkeit, durch die Pflanzung inniger Bruderliebe, durch die Stiftung eines Gottesdienstes, der, an die Erbauung in den Synagogen anknüpfend aber durch das eucharistische Mahl bereichert, von allen heidnischen Kulte ebenso grundverschieden war wie vom jüdischen Tempeldienst, und durch eine Gemeindeorganisation, aus der die Hierarchie herauswuchs. Das war etwas ganz Neues. Kultgemeinschaften wucherten ja neben dem Staatskult und den Kulte der Stadtgottheiten massenhaft. Aber die christliche Kirche war unendlich mehr als eine örtliche Vereinigung von Mithras- oder Cybelegläubigen.

Sie war um das Jahr 300 ein das ganze Reich durchsetzender wohlgefügtter Staat im Staate, dessen Behörden obrigkeitliches Ansehen genossen, sodaß vor ihren Richterstuhl nach 1. Kor. 6 nicht bloß religiöse, sondern auch bürgerliche Streitfragen gebracht wurden, dessen Gemeinden die Sitten ihrer Angehörigen überwachten, wie es im alten Rom der Zensor gethan hatte, und planmäßig soziale Aufgaben lösten, die von den Staats- und den Stadtbehörden bis dahin nur sozusagen dilettantisch behandelt worden waren; die Christen organisierten als die ersten in der Welt das Armen-, Kranken- und Herbergwesen auf verständige Weise: das Kirchenvermögen galt amtlich als *patri- monium pauperum*. Die Kaiser des dritten Jahrhunderts wurden eifersüchtig auf diesen Konkurrenzstaat, denn er schien ja ihre eigne Macht zu bedrohen.

Aber die Bedrohung lag vielmehr in der politischen Unfähigkeit des Völkergemisches, das ja Chamberlain ziemlich richtig charakterisirt hat. Ein Haufen Sklaven und ein Willkürherrscher, das giebt eben keinen lebenskräftigen Staat ab; das Reich war unrettbar dem Untergange verfallen. Die Kirche hat diesen Untergang weder verschuldet noch beschleunigt, sie ist nur im verfaulenden Leibe der alten Welt als ein junger Leib herangewachsen, der in den politischen Formen des Römerstaats den griechisch-römischen Geist samt dem neuen Geiste des Christentums durch die Zeiten der Barbarei hindurchrettete. Aber die Eifersucht der Kaiser, die gewohnt waren, als allmächtige Götter verehrt zu werden, ist erklärlich und entschuldbar. Diokletian und seine Cäsaren gedachten das neue geistlich-weltliche Reich zu zerschmettern. Ihre Kraft erwies sich unzulänglich. Die christlichen Märtyrer, wie viele oder wie wenige ihrer auch gewesen sein mögen — darüber wird bekanntlich gestritten —, hatten an sich nicht so viel zu bedeuten; Fanatiker, die

in den brennenden Scheiterhaufen und aufs Schafott rennen, die sich selbst die grausamsten Beinigungen zufügen, hat es auch in andern Religionen genug gegeben. Daß entscheidende des erfolgreichen Widerstandes lag darin, daß sich die Christen ihrer geistigen und sittlichen Überlegenheit über ihre Gegner bewußt und der Zukunft ihrer Kirche sicher waren. Ihre Bischöfe, ihre Apologeten benahmen sich nicht wie Fanatiker, sondern rechneten den Behörden vor, daß es ihnen unmöglich sein werde, das Christentum auszurotten, bewiesen mit klaren Gründen die Schuldlosigkeit der Christen und bestimmten genau die Grenze, bis wohin die Pflicht des Gehorsams gegen die weltliche Obrigkeit reiche. Der staatskluge Konstantin erkannte, wie thöricht es sei, die Kräfte des morschen Reiches in einem vergeblichen Vernichtungskampfe gegen die neue Macht zu vergeuden; er beschloß, sie in den Staat aufzunehmen und zu seiner Grundlage zu machen. Mochten die Christen noch eine Minderheit sein — sie hatten sich eben dadurch, daß sie der Staatsgewalt erfolgreich Widerstand leisteten, als das einzige politisch brauchbare Material erwiesen; denn was nicht widersteht, das stützt auch nicht, und da die Heiden, ausgenommen die allmählich ins Reich eindringenden Barbaren, durchweg Sklavenseelen waren, so blieben die Christen die einzige Hoffnung der Zukunft. Konstantins Söhne verstanden diese Bedeutung der Kirche nicht; indem sie mit den um Dogmen streitenden Bischöfen despotisch verfahren, wurden sie die Väter des Byzantinismus,\*) und der Zustand der

\*) Gegen den sich jedoch die Bischöfe und die Mönche eine Zeit lang energisch sträubten. Als nach dem später zu erwähnenden antiochenischen Aufruhr kaiserliche Richter zu Pferde ankommen, das Strafgericht abzuhalten, befiehlt ihnen ein Mönch abzustiegen und sagt: Die niedergeworfenen Kaiserbilder sind wieder aufgerichtet worden; könnt ihr auch das Ebenbild Gottes wieder auferwecken, wenn ihr es getödet habt? Wie Chrysostomus, der nach diesem Aufstande die ersten

Kirche, den sie dadurch verschuldeten, spiegelte dem Apostaten Julian die Möglichkeit des Erfolges vor; erst Theodosius fand wieder das richtige Verhältnis zur Kirche, deren lebenskräftigere Hälfte der Untergang des Westreichs vor dem drohenden Byzantinismus rettete.

In diese Zeit der nächsten Nachfolger des großen Konstantin fällt die Blüte der patristischen Gelehrsamkeit und Beredsamkeit. Es war eine Blüte, der keine Früchte beschieden waren, denn die griechische Kirche erstarrte und verkümmerte; die Zukunft gehörte der römischen Kirche und ihren Barbaren. Von den drei literarisch bedeutendsten der griechischen *doctores ecclesiae* aber war der eine, Johannes Chrysostomus, ein Schüler, und waren die andern beiden, Basilius und Gregor von Nazianz, Freunde des Gibanius, des letzten großen Vertreters echt hellenischer Bildung, neben dem nur zwei seiner Zeitgenossen, Kaiser Julian und der Philosoph Themistius, als Spätblüten des hellenischen Heidentums genannt werden können. Der Mann ist in zwei Grenzbotenartikeln: „Antiochia“ und „Etwas von Verwaltung und Polizei im spätrömischen Reiche“ im fünften und zehnten Heft des Jahrgangs 1901, kurz charakterisiert worden. Wir haben ihn da kennen gelernt als einen rechtschaffnen und tüchtigen Charakter, der von den Fehlern seiner Zunft: Eitelkeit und Überschätzung der Wortkunst, nicht frei war, der aber seine bedeutenden Geistesgaben und sein Ansehen in den Dienst seiner Vaterstadt und überhaupt des Gemeinwohls stellte, seiner fortwährenden Kränklichkeit ungeachtet unermüdlich arbeitete und seinen Schülern, seinen Mitbürgern und dem Staate gewiß nicht unbedeutend genützt hat. Sievers hat ihm eine Mono-

---

seiner berühmten gewordenen Reden hielt, in Konstantinopel den weltlichen Machthabern entgegengetreten ist, das dürfte ziemlich allgemein bekannt sein.

graphie gewidmet, aber es ist ihm bisher noch kein Freund erstanden, der ihn ans Licht gezogen hätte wie Hans von Arnim den Dio von Brusa, obwohl Christ mit Recht sagt, seine Briefe seien für das Verständniß der Zeitgeschichte von unschätzbarem Wert; von den Reden scheint mir das noch in höhern Grade zu gelten. Für die Briefe ist man auf einen ungeschlachten Folianten von 1738 angewiesen. Von den Reden giebt es nur eine vollständige Ausgabe, die von Jakob Reiske, oder vielmehr von Ernestine Reiske, die die Frucht der gemeinsamen Arbeit 1791, sieben Jahre nach dem Tode des Gatten, in vier Bänden veröffentlicht hat. Die bewundernswürdige Frau, über die man einiges in dem Buche „Mutterschaft und geistige Arbeit“ von Adele Gerhard und Helene Simon findet, berichtet im Vorwort, wie sie mit ihrem Manne zusammen gearbeitet hat. Die Reiske'sche Ausgabe ist nun zwar an sich vortrefflich, und ihren Wert erhöhen noch die erklärenden Anmerkungen des gelehrten Ehepaars und die mehreren zeitgeschichtlich wichtigen Reden vorangeschickten Argumenta nebst beigefügten kaiserlichen Verordnungen aus Jakob Götthofred's Ausgaben einiger Reden von 1631 und 1641, aber sie ist doch eben im Buchhandel nicht zu haben, und ihr Druck thut heutigen verwöhnten Augen weh. Christ schreibt: „Von Förster erhoffen wir eine den heutigen Anforderungen der Wissenschaft entsprechende Gesamtausgabe.“

Hier soll nur noch wenig zur Ergänzung seines Charakterbildes nachgetragen werden. Er war aus sehr guter Familie, deren Mitglieder sich durch den standesgemäßen Municipalpatriotismus auszeichneten und einander zärtlich und thatkräftig liebten. Seine jung verwitwete Mutter, die den Kindern zuliebe auf eine zweite Ehe verzichtete, bereitete ihm eine glückliche Jugend und sorgte namentlich für reichlichen

Landaufenthalt. Sie gehörte zu den Müttern, die Chrysostomus in der sechsten seiner durch den Aufruhr von 387 veranlaßten Reden über die Bildsäulen beschreibt. Er will, sagt er da, die sich vor dem drohenden Strafgericht ängstigenden Antiochener trösten wie Mütter ihre Söhnchen. „Die Lehrer schrecken und prügeln; weinend kommen die Kleinen nach Hause, die Mütter aber drücken sie an ihr Herz, schließen sie in ihre Arme, wischen ihnen die Thränen ab und suchen sie unter Küssen aufzurichten, indem sie ihnen gut zureden und sie überzeugen, daß ihnen die Plage zum Heile gereiche.“ Als Mann erfreute sich Libanius des höchsten Ansehens nicht allein in seiner Vaterstadt, sondern auch am Kaiserhofe. Ganz im althellenischen Geiste lebend, war er auch von dem Bewußtsein seiner persönlichen Würde und seiner geistigen Bedeutung so erfüllt, daß er mit den Großen nicht anders als auf gleichem Fuße verkehren mochte. Einem neuen Statthalter macht nicht er die Aufwartung, sondern er erwartet, daß dieser ihn besuche. Nur dann geht er zu den Präfecten und Comites, wenn sie ihn zu sich bitten lassen, oder wenn er Anliegen der Stadt oder einzelner Bürger vor ihnen zu vertreten hat. Der Cäsar Gallus, Julians Bruder, umarmt ihn öffentlich. Wenn er in den an christliche Kaiser gerichteten Reden seinen Glauben an die Götter nachdrücklich hervorhebt, so weiß man nicht, wie hoch die darin liegende Kühnheit einzuschätzen ist, weil sich nicht von jeder dieser Reden ermitteln läßt, ob sie wirklich vor dem Adressaten gehalten, ob sie ihm zugesandt oder nur in Form einer Anrede an den Kaiser in einem kleinen Kreise gehalten oder schriftlich verbreitet worden ist. Die sittlichen Anschauungen des großen Rhetors stimmen mit denen überein, die den edeln Heiden und den Christen gemeinsam waren. Es ist sogar möglich, daß er sich von den neutestament-

lichen Schriften ein wenig beeinflussen ließ, die ihm bei seiner Intimität mit den großen Kappadoziern nicht unbekannt geblieben sein können; einzelne seiner Redewendungen, wie auf den Felsen säen (I, 185), erinnern an sie. Sein Wandel war untadelhaft und wich nur in einem Punkte von der strengen christlichen Regel ab. Er heiratete nicht, da er sich seine Kunst zur Gattin erwählt hatte (I, 40), hielt sich aber nicht für verpflichtet, auf Liebe zu verzichten. Er zeugte einen unehelichen Sohn, dem er sein Vermögen hinterlassen wollte, was bei der damaligen Lage der Gesetzgebung seine Schwierigkeiten hatte; zwei Kaiser erwiesen sich ihm dabei gefällig. Zu seinem großen Schmerz starb der Sohn im Mannesalter vor ihm.

Libanius war Rhetor, nicht Philosoph; und wenn auch diese Unterscheidung der beiden griechischen Gelehrtenklassen bei der Wertlosigkeit der damaligen Philosophie eigentlich nichts zu bedeuten hat, so ist sie doch in einer Charakteristik des Libanius von Wichtigkeit. Als Julian zum Partherfeldzug aufbrach, sagte er beim Abschied dem Freunde in Apollo, der kein Geschenk von ihm angenommen hatte, ein Geschenk wenigstens wolle er ihm machen, das wohl nicht zurückgewiesen werden werde, er wolle ihn fortan einen Philosophen nennen, und bemerkte dazu richtig: Deiner Redekunst nach scheinst du in die Liste der Rhetoren, deinem Leben nach in die der Philosophen eingetragen zu sein (I, 88). Als Lebenskünstler verdiente er den Namen Philosoph, seine geistige Thätigkeit aber war durchaus unphilosophisch. Davon, daß das griechische Heidentum längst wissenschaftlich überwunden war, hatte er keine Ahnung, weil er über metaphysische Dinge niemals nachdachte. Es ist schon seltene Ausnahme, wenn er einmal versucht, die Götter und den Götterdienst in einen vernunftgemäßen Zusammenhang mit dem Menschenleben zu bringen, wie in der

Lobrede auf die Artemis, der er sich für Rettung aus Lebensgefahr verpflichtet glaubt. Er feiert sie unter anderm als Helferin der Gebärenden (Eileithya) und sagt, sie vollende das Werk der Aphrodite, denn deren Daseinszweck sei, zum Kinderzeugen zu reizen. Den Irrtum der Menschen, sie mit dem Kostbarsten, was es giebt, in der Form des Menschenopfers ehren zu müssen, habe sie berichtigt, indem sie erklärte, daß man sie durch Erhaltung dieses Kostbarsten, durch Bewahrung des Menschenleibes und seiner Gesundheit, am besten ehre; und ihrer menschenfreundlichen Gesinnung entsprechend habe sie das Skythenland verlassen, um bei den Hellenen zu wohnen (I, 231 bis 233). Auch in der Lobrede auf Konstanz und Konstantius kommt (III, 331) ein tiefer und schöner Gedanke vor: der Grundgedanke der heutigen Soziologie. Die Gottheit habe nicht jedem Lande alles beschert, sondern die Güter über die Erde verteilt, um die Menschen durch den Gütertausch zu einer großen Liebes- und Lebensgemeinschaft zu vereinigen. Diese menschenfreundliche Absicht sei durch die Spaltung in feindliche, einander bekämpfende Völker lange Zeit vereitelt und erst durch die Zusammenfassung der Völker in dem einen Römerreich verwirklicht worden.

Aber solche Geistesblitze sind selten bei ihm; über das Moralisieren und die Behandlung praktischer Fragen der Schule, der Gemeinde- und Staatsverwaltung geht sein Denken für gewöhnlich nicht hinaus. Seine Verehrung der Götter unterscheidet sich in nichts von der des ungebildeten Volkes. Er betet zu ihnen um leibliche und geistige Gaben und dankt ihnen für empfangne Wohlthaten, wie der griechische Bauer zu seinem Haus- oder Dorfgott zu beten pflegte, und wie heute noch der katholische Bauer zu seinem Heiligen betet, ohne sich den Kopf darüber zu zerbrechen,

wie das Geschäft der Weltregierung unter die vielen Gottheiten verteilt, und wie überhaupt das Dasein der Himmlischen zu denken sei. Der Zweifler und Spötter Lucian hat für ihn nicht geschrieben. Er ist fromm in altväterischer Weise, sehr fromm. Nie versäumt er es, das Gute, das ihm oder einem andern widerfährt, auf die Götter im allgemeinen oder auf einen bestimmten Gott zurückzuführen, namentlich die Heilung von Krankheiten, die Befreiung von Schmerzen, die Rettung aus Gefahren. Einmal gerät er durch wild gewordne Pferde in äußerste Gefahr; die Geistesgegenwart eines Pferdeknechts rettet ihn. Die Hände, sagt er, waren die des Knechts, der Ratschluß aber war der der Götter (I, 155). Er erzählt, wie er einen ihm sehr theuern Kodex des Thukydides, der ihm gestohlen worden war, wieder bekommen hat; dafür habe er der Göttin gedankt. Lache darüber, wer will, fügt er bei, daß ich über eine solche Kleinigkeit große Worte mache. Mit ἡ θεός ist in diesem Falle die Tyche gemeint. Die erste und größte seiner Reden handelt nämlich „von seinem Glück“ (περὶ τῆς ἐαυτοῦ τύχης) und ist eine Autobiographie. In dem Bilde der Tyche aber verschwimmen ihm die Begriffe Schicksal, Glücksgöttin und Stadtpatronin (daß in der Kaiserzeit der geistloseste aller antiken Kulte, der der Tyche, überhand nahm, und daß diese Tyche als Stadtpatronin gedacht wurde, sodaß jede Stadt ihre eigne Tyche hatte, ist früher erwähnt worden). Die in der langen Rede unzähligemal vorkommenden Anrufungen dieser Tyche erinnern mich an die Patrociniumspredigt eines einfältigen Kaplans in einer den Heiligen Felix und Adauctus geweihten Kirche; nach jedem dritten Satze sagte er: Dazu mögen uns verhelfen (oder dafür seien gepriesen) die Heiligen Felix und Ad ad adauctus. Mit Tyche wechseln in der Rede ab die Ausdrücke ἡ θεός, ἡ δαίμων, τὸ θεῖον, die natürlich

dasſelbe bedeuten. Neben der Tyche und dem Vater Zeus verehrt er beſonders Apollon, der in der Vorſtadt Daphne einen prachtvollen Tempel hatte (dem abgebrannten widmet er eine Trauerrede), Artemis und die Muſen; auf den paar Seefahrten, die er in jüngern Jahren machte, rief er die Meerergötter an. Ganz mittelalterlich oder auch modern katholiſch klingt die Krankheitsgeſchichte ſeines Bruders (I, 126 ff.). Dieſer geliebte jüngere Bruder, der bei ihm wohnt und ſein Tiſchgenoffe iſt, erblindet. Die Ärzte und alle angewandten Mittel helfen nicht. Da beſchließt man, zu den Altären und zur Macht der Götter ſeine Zuflucht zu nehmen. Sie gehn zuſammen in den Tempel. Der unglückliche Bruder kann das Bild des Gottes nicht ſehen, vermag auch keine Worte hervorzubringen, umfaßt nur die Kniee des Bildes, legt ihm ſein Haupt auf den Schoß und beneßt dieſen mit Thränen. Da auch die Gottheit nicht hilft, klagt Libanius ſie an und fragt, warum ſie nicht lieber den Tod als ſolches Elend verhängt.

So bedeutete alſo die auf Vernünftigkeit verzichtende Götterverehrung dieſes letzten geiſtig hervorragenden Gläubigen die Bankrotterklärung des alten Glaubens. Doch darf man dieſen nicht ſinnloſen Aberglauben ſchelten. Eine tief gewurzelte alte Volksreligion iſt mit allen übrigen Vorſtellungen und Lebensgewohnheiten derart zu einem Ganzen verflochten, daß ſich ihre als unhaltbar erkannten Lehren nicht herausſchneiden laſſen, ohne daß das ganze nationale Daſein und die Einheit des Seelenlebens in jedem Einzelnen gefährdet zu werden ſcheint. Deſhalb ſträubt ſich jeder Gläubige gegen die Erkenntnis der Unhaltbarkeit und fürchtet ſich vorm Vernünfteln. Das beachten die nicht, die glauben, die Anhänger überwundner Religionsvorſtellungen mit Vernunftgründen

überzeugen zu können. Dem Libanius war sein Hellenentum ein solches Ganze: die griechische Sprache, die er als das kostbarste den Götterliebenden vom Himmel bescherte Geschenk schätzte, die griechische Literatur, die griechische Sitte und Lebensweise, die Göttersagen, die Götterbilder, die Göttertempel, die Feste und die Götter selbst. Von Natur heiter und die Schönheit liebend, rechnete er auch das Theater und den Zirkus zu den unentbehrlichen Bestandteilen des Lebens. Er behandelte beide als Dinge von Wichtigkeit, und in der Rede für Balletttänzer, einer sonst wertlosen Stilübung, sagt er (III, 369), die Erhöhung an den schönen Dingen, die man auf der Bühne sehe, sei eine vortreffliche Erholung und Stärke zu neuer Arbeit, zu froher Pflichterfüllung. Diesem schönen Ganzen gegenüber stellte sich ihm die christliche Welt als ein Ganzes von entgegengesetztem Charakter dar: eine Welt ohne Götterfeste, ohne Götterbilder, ohne Theater und Kampfspiele, eine Welt voll schmutziger Mönche, die Bußpsalmen heulten; nicht wenig mochte ihn auch zurückstoßen, daß in den Versammlungen der Christen aus Schriften vorgelesen wurde, deren Griechisch nicht das attische, sondern die Sprache der Kuderknecchte war. Dieser äußerliche Gegensatz ließ ihm die Wahl keinen Augenblick zweifelhaft erscheinen, ins Wesen der beiden Welten einzudringen, war sein unphilosophischer Geist nicht fähig.

Es versteht sich von selbst, daß er die Christen, die seine Welt mit dem Untergange bedrohten, aus ganzer Seele haßte. Gottlose, Abscheuliche nennt er sie gewöhnlich, aller Laster und Schandthaten hält er sie fähig; ist ein Verbrechen begangen worden, so wittert er einen christlichen Thäter oder Anstifter. Man kann sich leicht vorstellen, mit welchem Jubel er die Thronbesteigung Julians begrüßt hat, der noch dazu ein ebensolcher Verehrer der griechischen λόγος

war wie er selbst. Ich lachte\*) und hüpfte vor Freuden, erzählt er I, 81. „Nun werden die Altäre wieder mit Blut benezt werden, und wird im Rauch der Fettdampf zum Himmel steigen! Die Götterfeste, für die nur noch ein paar alte Leute Verständnis haben, werden wieder zu Ehren kommen; die Mantik wird wieder hergestellt, die Redekunst bewundert werden; die Römer werden neuen Mut schöpfen, die Barbaren unterliegen.“ In seinen Reden über Julian schilderte er, wie dem Erdkreise das Heil allmählich gekommen sei; wie in Nikomedien das erste Fünklein in des jungen Prinzen Seele gefallen (das allererste Fünklein stammte von dem einen seiner beiden ersten Lehrer, dem Eunuchen Mardonius), in Athen ihm die volle Erkenntnis aufgegangen sei, wie er nun den Irrtum abgeschüttelt, gleich einem Löwen die Fesseln zerrissen habe; wie er über die verwüsteten Heiligtümer geweint, ihre Blünderung beklagt und dadurch zu verstehn gegeben habe, daß er sie wieder aufrichten werde; wie ihm von da ab die Götter beigestanden hätten und denen, die seine Herrschaft nicht mit den Schwertern, sondern mit stillen Gebeten und heimlichen Opfern vorbereiteten. An 1. Kor. 3, 6 erinnert die Anrede an Julian I, 423: „All dieses Schöne habe ich gepflanzt, du hast es gepflegt, die Städte ernten die Frucht; gebt, o heilbringende Götter, dem Kaiser das Greisenalter Nestors, dessen Zunge ihr ihm schon verliehen habt!“

\*) Lachen kann er ja, aber so viel Humor und Geschick hat er nicht, daß man ihn für den Verfasser des Dialogs *Philopatris* halten könnte, der die Christen als schwarzgallige Träumer und Wolkengucker verspottet, die sich über gute Botschaften ärgern, über schlimme freuen, und die unaufhörlich Elend, Niederlagen und einen großen Umsturz prophezeien. Der Dialog ist unter die Werke Lucians geraten, aber sicherlich unter Julians Regierung geschrieben; er erwähnt das Trinitätsdogma und schließt mit dem an den unbekanntem Gott der Athener gerichteten Dank dafür, daß er ihnen die gegenwärtige Regierung geschenkt habe, unter der sie die Christenpossen vergessen können.

Aber auch dem kaiserlichen Freunde gegenüber beobachtete er würdige Zurückhaltung. Bei den Opfern, die Julian unter den Bäumen des Palastes täglich darbrachte, fanden sich die Streber zahlreich ein; Libanius war niemals darunter. Ungerufen zu erscheinen, sagt er, würde er für unverschämte Zudringlichkeit gehalten haben; „den Mann zwar liebte ich, dem Herrscher aber wollte ich nicht schmeicheln.“ Auch nachdem er ein freundliches Billet vom Kaiser erhalten hatte, ging er nicht hin, weil er wußte, daß er am Hofe Feinde habe. Ein Freund beider Männer vermittelte endlich, und nun entspann sich ein lebhafter Verkehr, von dessen Herzlichkeit das wenige zeugt, was sich vom Briefwechsel beider erhalten hat, der damit begonnen hatte, daß sich Julian in Nikomedien Niederschriften der Reden des berühmten Lehrers kommen ließ. Geschenke nahm er, wie schon bemerkt worden ist, nicht an. Gern aber ließ er sich gefallen, daß er seinen Gehalt aus der Staatskasse, der unter Konstantius eine Zeit lang innebehalten worden war, wieder bekam, und daß ihn der kaiserliche Freund mit dem Quästortitel und der Präsektenwürde schmückte. Julian schied im Zorn von den seiner Ansicht nach höchst undankbaren Antiochenern, und Libanius mahnte sie im Stil der jüdischen Propheten und der christlichen Bußprediger zur Reue und Sühne. Durch nichts könne ihr Verhalten entschuldigt werden; namentlich nicht, daß man, unter dem Vorwande der Freiheit, die eine Festfeier erlaube, Spottlieder auf den Kaiser in den Straßen gesungen habe. „Suchen wir uns durch Trauer und besonnenes Benehmen einigermaßen zu rechtfertigen! Schließen wir die Theater, bringen wir den Sommer ohne Lustbarkeiten zu, strafen wir uns selbst, damit der König nicht zu strafen braucht!“ Es seien ja nicht alle schuldig, aber die Sünden weniger müsse immer das ganze Volk büßen. Das Schrecklichste

sei, daß der König gedroht habe und schon Anstalten treffe, seine Residenz von Antiochia nach Tarsus zu verlegen. „Der König, o Sonne, in Tarsus, da Antiochia noch steht! Wir sollen Gesandte nach Cilicien schicken, statt solche von dort zu empfangen! Der Eudnus soll glücklicher sein als der Drontes! Und in solcher Gefahr eilen wir nicht zu den Tempeln, schleppen nicht die einen mit Überredung, die andern mit Gewalt hin, bestürmen nicht die Götter mit Bitten?“ Man sieht, auch die antikisierende Seele des Libanius hat sich vom Byzantinismus nicht ganz frei zu erhalten vermocht.

Während er noch davon träumte, wie Julian jenseits des Euphrats die römische Herrschaft gründen, den griechischen Göttern Tempel bauen und den Rhetoren Lehrstühle errichten werde, empfing er die Nachricht von dem Tode des Kaisers. Wie er selbst versichert — bei einem Rhetor darf man wohl nicht jede Beteuerung wörtlich nehmen —, haben ihn nur die Grundsätze Platons und der Gedanke, daß er seinen Helden verherrlichen müsse, davon abhalten können, sich in sein Schwert zu stürzen. Die beiden Reden, die er dem Gefallnen widmet, gehören zu den wichtigsten Quellen für die Lebensgeschichte des unglücklichen Kaisers. Dessen Untergang hätte den Libanius an seinen Göttern irre machen können; er beschuldigt sie auch wirklich alle der Reihe nach, aber ein richtiger Gläubiger weiß immer Rat; er findet zuletzt, daß die Gottheit die schlecht gewordne Erde verlassen habe, deshalb hätten die Götter ihr den Liebling nur gezeigt, nicht auf die Dauer geschenkt; wie der Vogel Phönix sei er vor den Augen der Menschen vorübergeflogen (I, 511). Das Zelt, in dem er gestorben sei, habe dem Gefängnis des Sokrates geglichen (I, 614). Libanius sucht zu beweisen, daß nicht ein Parther, sondern ein christlicher Meuchelmörder das tödliche Geschosß ent-

sandt habe. Kein Parther habe den Ruhm, sein Volk von dem gefährlichsten Feinde befreit zu haben, und den ihm winkenden Lohn für sich in Anspruch genommen. Sapor selbst habe geäußert, ob sich denn die Römer nicht schämten, daß sie den Mord ungerächt ließen; der Mörder sei ohne Zweifel von denen angestiftet worden, denen Julians Tod am meisten nütze (I, 614 und II, 47). Die angebliche Äußerung Saptors steht in der Rede, die Libanius im Jahre 379 nach der Thronbesteigung des Theodosius an diesen richtet, um ihn zur Ermittlung und Bestrafung des Mörders aufzufordern. Er beginnt: Trauer und Klage über das Unglück (die Niederlage des Valens bei Adrianopel) nütze nichts; nur Thaten könnten helfen. Was zu thun sei, habe man ehemals in schwierigen Fällen von den Göttern erfragt. Da aber die Orakel jetzt schwiegen in dieser unglücklich gewordenen Welt, und man sich auf Menschenvernunft beschränkt sehe, wolle auch er seine Meinung sagen. Die tapfern römischen Heere treffe kein Vorwurf, aber die Gottheit scheine zu zürnen, weil der Mörder Julians noch unbestraft sei.

Da nun jede Aussicht auf Wiederherstellung des Götterdienstes geschwunden ist, sucht er wenigstens die kümmerlichen Reste zu retten und zu schützen. Von Konstantin und seinen Nachfolgern waren eine Reihe von Gesetzen gegen den Götzendienst erlassen worden. (Die Reiskes haben sie nach Gothofred der gleich zu erwähnenden Rede vorangestellt.) Libanius richtet nun eine Mahn- und Schutzschrift an Theodosius, um der weitem Zerstörung der Tempel und dem, wie er glaubt, über die kaiserlichen Gesetze hinausgehenden Wüthen eifriger Christen Einhalt zu thun. (II, 144 ff.) Die Römer, sagt er darin (wie auch bei andern Gelegenheiten), seien mächtig geworden durch ihre Frömmigkeit. Auch Konstantin habe den Licinius mit Hilfe der von ihm angerufenen Götter besiegt. Später aber habe

er für vorteilhaft erachtet, einen andern für Gott zu halten, und habe die Tempelschätze zur Gründung von Konstantinopel verwandt. Dann seien von seinen Nachfolgern die Opfer verboten worden, aber noch nicht das Räuchern. Theodosius habe noch kein dergleichen Verbot erlassen. Aber die schwarzgewandigen Mönche, diese unerfättlichen Fresser und Säufer, die sich blaß schminkten, um sich das Ansehen von Asketen zu geben, die zerstörten ohne kaiserliche Erlaubnis, was noch von Tempeln übrig geblieben sei. Sogar in Städten wagten sie dergleichen, die ärgsten Verheerungen jedoch richteten sie in den Dörfern an. Wie angeschwollne Ströme ergieße sich der Mönchenschwarm über das Land und raube ihm seine Seele. Denn mit der Tempelgründung habe die Gründung der Ortschaften und der Ackerbau begommen. Auf die Götter baue noch heut der Landmann, und wenn man sie ihm raubt, so verliert er mit der Aussicht auf Erfolg den Mut und die Lust zur Arbeit. Deshalb gingen die Ernten zurück, und die Leute verarmten. Dazu, fährt Libanius fort, stehlen die Christen den Bauern das Land, indem sie es unter dem Vorwand, es sei Tempelgut, an sich bringen. So verarmen die einen, während die andern, die angeblich ihren Gott mit Fasten ehren, mit fremdem Eigentum schwelgen. Kommen nun die Beraubten, um ihre Not zu klagen, in die Stadt zum Hirten, wie dieser nicht eben sehr rechtschaffne Mann genannt wird, so weist er die Beschwerdeführer ab und belobt die Räuber, obwohl jene, nicht diese, nützliche Unterthanen sind; denn jene sind die Arbeitsbienen, diese aber die Drohnen. Diese Bedrängnis des Bauernstandes ist schlimmer als ein Angriff der auswärtigen Feinde, vor dem die Bürger zu schützen der König doch für seine wichtigste Pflicht hält. Man entschuldige am Hofe des Bischofs Flavian diese Beraubungen damit, daß die Bauern die kaiserlichen Verbote überträten. Daran sei aber gar nicht zu denken,

daß diese armen Leute, die schon vor dem Rock des Steuererhebers zitterten, den Mut finden sollten, dem Kaiser zu trotzen. In Wirklichkeit sei auch gar nichts ungesetzliches geschehn. Nicht geopfert hätten die Bauern, nur im Freien die altgewohnten Festmahlzeiten gefeiert, dabei Weihrauch angezündet, was nicht verboten sei, gesungen und ihre Götter angerufen. Wenn das nicht einmal erlaubt sein solle, so werde man zuletzt die Leute bei ihren täglichen Mahlzeiten im Hause ausspionieren müssen. Wenn sich aber, sagt Libanius dem Kaiser, die Mönche einbilden, durch Bedrängung die Leute zu Christen machen zu können, so sollst du wissen, daß die vermeintlich Befehrten nur dem Namen nach Christen sind. Sie besuchen zwar die christlichen Versammlungen und machen äußerlich mit, was da geschieht, rufen aber im Herzen entweder niemand oder die Götter an. In solchen Dingen muß man Überredung, nicht Zwang anwenden. (Ähnlich spricht sich Libanius bei andern Gelegenheiten aus, aber auch Athanasius hatte einige Zeit vorher dasselbe gesagt, als die Katholiken von der arianisch gesinnten Regierung verfolgt wurden. Toleranz und Gewissensfreiheit predigen eben alle unterdrückten Minoritäten. Ob sie Libanius auch dem Diokletian gepredigt haben würde? Allerdings hat er es gemißbilligt, daß in Julians Tagen die Heiden Gewalt anwandten, und hat vor zu stürmischem Vorgehn gewarnt; wahrscheinlich aber doch nur, weil er es, belehrt durch den Ausgang der frühern Christenverfolgungen, für unklug hielt.) Wenn dann weiter die Christen behaupteten, das Verschwinden der Heiligtümer gereiche der Menschheit zum Nutzen, so müsse er allerdings fürchten, mit dem, was er freimütig auszusprechen gedente, dem Großmächtigen zu mißfallen. Die ganze alte Geschichte, namentlich die römische, beweise, daß alles Gedeihen von der Huld der Götter und von der Befolgung ihrer

Drakelsprüche abhängen, und daß die Festigkeit der Staaten auf der Gewissenhaftigkeit im Opfern beruhe. Glücklicherweise werde in Rom noch geopfert, ebenso in Aegypten dem Serapis und dem Nil, dem das Land seine Fruchtbarkeit verdanke. So sei es denn wahrlich kein Glück für das Land gewesen, daß Konstantin auf Kosten der Tempel und des Landvolks seine üppige Residenz groß gemacht, daß er die Tempel theils der Zerstörung preisgegeben, theils an seine Günstlinge verchenkt habe, wie man ein Pferd, einen Sklaven, einen Hund, eine goldne Schale wegschenkt. (In einer andern Rede behauptet er sogar, Konstantius habe sie Dirnen als Wohnung angewiesen.) Diese Schenkungen hätten sowohl den Empfängern als den Gebern Verderben gebracht. (Von den Empfängern spricht er in einer andern Rede, wo er zeigt, daß ungerechtes Gut nicht gedeiht.) Konstantin und seine Söhne hätten zeitlebens vor den Persern gezittert und seien theils kinderlos gestorben, theils hätten sie andres Unglück gehabt. Die Tempel zu zerstören, müßte schon darum verboten werden, weil sie dem Fiskus gehörten, der, wenn er sie nicht als Tempel behandeln wolle, aus ihnen wie aus andern fiskalischen Gebäuden Nutzen ziehen könne, und weil sie wertvolle Kunstwerke seien. Sie zerstören, das heiße den Städten die Augen ausstechen. Sei es nicht eine Schande, daß in den Grenzlanden ein Heer statt gegen die Feinde gegen Gebäude der Heimat Krieg führe und einen Tempel zerstöre, der sogar als Festung und als Warte für die Landesverteidigung wichtig gewesen sei? (Es kann ein Tempel in Edessa oder auch einer in Apamea gemeint sein.) Der Kaiser, der von seiner Umgebung über das, was im Lande vorgehe, nicht wahrheitsgetreu unterrichtet werde, möge solchem Unfug ein Ende machen. Es gebe Statthalter, die sich von ihren Gattinnen leiten ließen und von den Leuten, deren Tugend darin be-

stehe, daß sie in Trauerkleidern und in Gewändern von Sacktuch einhergingen. So der beredte Fürsprecher der Tempel! Ist es nicht im höchsten Grade interessant, daß wir in seiner Rede beides vereinigt finden, die Urteile der heutigen Katholiken über die Einführung der Reformation und die Säkularisierung des Kirchenguts, und die Anklagen, die unsre Liberalen gegen die Klerikalen erheben? In Theodosius, der bekanntlich dem Heidentum vollends den Garauß machte, hat sich Libanius bitter getäuscht.

Den Schluß der von Johann Christoph Wolf griechisch und lateinisch herausgegebenen Brieffammlung des Libanius macht seine Korrespondenz mit dem berühmten Bischof von Cäsarea in Kappadozien, Basilus dem Großen. Sievers zweifelt die Echtheit an, wendet aber selbst ein, daß sich der Fälscher merkwürdig tief in die Verhältnisse des Libanius eingelebt haben mußte. Richard Förster hat 1878 eine Studie (Francesco Zambeccari und die Briefe des Libanius) veröffentlicht, worin er nachweist, daß der genannte Zambeccari, ein etwa 1443 geborner litterarischer Abenteurer der Renaissance, der Verfasser von ein paar hundert Briefen der Wolffschen Sammlung ist. Was nun die 26 Briefe der erwähnten Korrespondenz (Nr. 1580 bis 1605) betrifft, so meint er, gegen die Echtheit von Nr. 1591 bis 1601 könne man nichts stichhaltiges einwenden, dagegen müßten 1580 bis 1590 angezweifelt werden, 1602 bis 1606 seien wahrscheinlich unecht. (Die letzten vier fehlen auch in der Kölner lateinischen Ausgabe der Werke des Basilus von 1617; die übrigen darin aufgenommenen Briefe weichen im Wortlaut, aber nicht dem Sinne nach von denen der Wolffschen Libaniusausgabe ab, sind also selbständige Übersetzungen aus dem Griechischen.) Die Briefe 1580 bis 1590 sind (oder geben sich als) veranlaßt durch junge Kappadozier, die Basilus zu Libanius in

die Schule schickt; bei dieser Gelegenheit sagen die beiden Herren einander in witziger und geistreicher Form übertriebne Schmeicheleien. Sind sie erfunden, so sind sie doch nach dem Muster der echten gedrechselt. In Nr. 1591 (in der Basiliusausgabe Nr. 153) schreibt der Rhetor dem Bischof: „Ob die jungen Leute, die du mir geschickt hast, bei mir in der Redekunst etwas gelernt haben, magst du selbst beurteilen. Ist es auch vielleicht nicht viel, so hoffe ich doch, deine Liebe zu mir werde es dir bedeutend erscheinen lassen. Was das andre betrifft, das du höher schätzest als die Beredsamkeit, die Mäßigkeit und einen von schlimmen Lüsten freien Geist, so haben sie durch ihren Wandel bewiesen, daß sie dessen, der sie hierher gesandt hat, eingedenk waren. Nimm sie also mit Lob auf, die dir und mir Ehre gemacht haben. Dich ermahnen, ihnen weiter behilflich zu sein [wie Libanius zu thun pflegte, wenn er entlassene Schüler ihren Gönnern zurückschickte], das wäre so, als wollte ich einen Vater mahnen, sich seines Sohnes anzunehmen.“

Wegen der folgenden zwei Briefe möchte ich eine Frage an die Gelehrten richten. Libanius bittet um Dachlatten; bekomme er sie nicht, so müsse er unter freiem Himmel überwintern, und Basilius antwortet, er schicke ihm so viel, wie Spartaner bei den Thermopylen gekämpft haben. Aus dem etwa 300 Kilometer entfernten kappadozischen Cäsarea durch Kamele oder Esel Bretter nach Antiochia holen zu lassen, ist doch wohl keinem eingefallen; haben die beiden Männer je einander so nahe gewohnt, daß ein solches Anliegen denkbar wäre (außer in der Zeit, wo sie beide in Konstantinopel lebten, wo aber der Student Basilius unmöglich Bretterlieferant sein konnte), und ist überhaupt die ganze Situation denkbar? Ist die Bestellung vielleicht ein Scherz, den ich nicht verstehe? Konstantinopel ist übrigens auch durch den sonstigen Inhalt

des Briefes ausgeschlossen. Libanius schreibt, alle Bischöfe seien derart, daß man nicht hoffen könne, von ihnen etwas zu bekommen (*πράγμα δυσόριστον*, schlechte Gelegenheit zum Fischen; das Wort kommt nur an dieser einzigen Stelle vor), und da sich Basilius noch dazu durch Gelehrsamkeit auszeichne, so fürchte er sich noch mehr, ihn um etwas zu bitten. Basilius antwortete, wenn *γριπίζειν* (fischen) so viel bedeute wie einen Vorteil erlangen, und danach der Sinn des von Libanius gebildeten Wortes zu bestimmen sei, so möge er selbst sagen, welche von beiden Menschenklassen die habüchtigere und geizigere sei. „Welcher Bischof hat je denen, die seine Reden anhören, Tribut auferlegt oder seine Schüler besteuert? Ihr seid es, die ihr eure Redekunst verkauft!“ — Im folgenden Briefe schreibt Libanius, Basilius solle nicht aufhören, ihm Kappadozier zu schicken. Diese hätten ihn mit ihrem ewigen: *προσκυνῶ σέ* (was also eine bei ihnen übliche Redensart, vielleicht die Begrüßung, gewesen sein muß) beinahe schon selbst zum Kappadozier gemacht, aber da sie es von Basilius mitgebracht hätten, müsse er es sich gefallen lassen. Dann teilt ihm Basilius mit, er schreibe in einem mit Schnee bedeckten Hause. Die Häuser seien jetzt Gräber, die Menschen tot, bis der Frühling ihnen wie den Pflanzen wieder Leben spende. Im folgenden Briefe schreibt der Bischof, seine Schüler erzählten ihm, daß in Antiochia zur Zeit kein Mensch von etwas anderm spreche als von der letzten Rede des Libanius; die hohen Beamten, die Offiziere, die Handwerker, sogar die Frauen seien hingeströmt, ihn zu hören; er möge ihm doch ein Exemplar schicken. Libanius thut es, aber Angstschweiß vergießend, denn Basilius, der die Weisheit des Plato und die Redegewalt des Demosthenes in Schatten stelle, sei ein Richter, vor dem man sich fürchten müsse. Es folgen noch ein paar Briefe mit gegenseitigen Schmeicheleien.

Diese Korrespondenz hat viel innere Wahrscheinlichkeit. So ungefähr muß der Verkehr zwischen gebildeten und vornehmen Männern beider Parteien ausgesehen haben, wenn sie geschäftliche Angelegenheiten zu verhandeln hatten, was doch bei der damaligen Mischung häufig der Fall sein mußte. In Antiochien war von den 200 000 Einwohnern die Hälfte christlich. Im ganzen Reiche sollen zu Konstantins Zeit die Christen nach Gibbon bloß ein Zwanzigstel, nach Keim ein Sechstel der Bevölkerung ausgemacht haben, aber unter den christlichen Kaisern wird die Bekehrung besonders bei allen, die die Beamtenlaufbahn einschlugen, rasch fortgeschritten sein, und da es vorzugsweise das Landvolk war, das am alten Glauben festhielt, so werden in den Städten die Christen überall so zahlreich gewesen sein, daß auch geselliger Verkehr und wirkliche Freundschaften zwischen Leuten verschiednen Glaubens nicht weniger häufig sein mußten wie heute in Ländern, wo Katholiken und Protestanten beisammen wohnen. Daß junge Christen die Schulen heidnischer Rhetoren besuchten, weiß man auch aus andern Quellen; und gerade dieser Umstand wird die Rhetoren erbittert haben, wenn er ihnen auch äußerliche Höflichkeit und die Maske der Freundschaft aufzwang, denn er gefährdete ihre Existenz. Während ihnen auf der einen Seite Fachschulen, namentlich die Juristenschule von Berytus, immer mehr Schüler entzogen, machten ihnen auf der andern die Christen Konkurrenz. Anstatt der leeren Brunkreden der Rhetoren hörten sich die Leute gewiß schon darum lieber die christlichen Predigten an, weil ihnen hier ein Inhalt, und zwar ein neuer Inhalt geboten wurde; das Christentum war allerdings schon dreihundert Jahre alt, aber doch erst seit Konstantin allgemein bekannt geworden; und selbstverständlich, das war vorauszu- sehen, würden die Christen eigne Schulen gründen, sobald sie die genügende Anzahl von Lehrern hätten; in Alexandrien gab es ja schon eine berühmte christ-

liche Schule. So wird der im zwölften diesjährigen Heft der Grenzboten S. 683 erwähnte Eugen Schmitt Recht haben mit der Ansicht, daß die hellenische Renaissance des vierten Jahrhunderts zugleich ein Klassenkampf, ein Kampf ums Brot war. Für Libanius ist das Brotinteresse gewiß nicht der Quell seiner Begeisterung für die Götter gewesen, aber ohne Zweifel hat es sie und den Haß gegen die Christen verstärkt; von den andern Rhetoren aber wird sich so mancher den Glauben an die unwahrscheinlich gewordenen Olympier bloß eingeredet oder ihn geheuchelt haben. Das letzte Wort des Libanius, wenn es authentisch ist, erinnert an das berühmte letzte Wort seines kaiserlichen Freundes. Im Sterben soll er auf die Frage, wen er zu seinem Nachfolger in der Leitung der Schule vorschlage, geantwortet haben: „Den Johannes (Chrysostomus), wenn ihn die Christen nicht geraubt hätten.“



## Julian

**E**in Haß und eine Liebe haben zusammengewirkt, den edeln Julian zum Apostaten zu machen, der Haß gegen das Haus Konstantins und die Liebe zur Philosophie. Das Kappa, wie es die Antiochener in ihren Spottliedern auf Julian nannten, verschmolz ihm zur unlöslichen Einheit mit dem Chi (Christus) — eine erste unselige Folge des Cäsaropapismus —, und so traf denn der Haß gegen jenes unvermeidlich auch dieses. Seinen Vater, einen Oheim, einen Bruder und sechs Vettern hatten die Söhne Konstantins nach ihrer Thronbesteigung abschlachten lassen; seine, des sechsjährigen, Jugend hatte einen Hofbischof erbarmt, der ihn den Henkern entzog, und seinen dreizehnjährigen Bruder Gallus hatte man leben lassen, weil er krank war und man hoffte, er werde bald eines natürlichen Todes sterben. Julian hat seinen Haß in zwei seiner Schriften ausführlich gerechtfertigt. Nach seiner Thronbesteigung richtete er an den Rat und das Volk von Athen einen Brief, in dessen Eingang er sich wirklich als Romantiker zeigt, wenn man unter Romantik die Schwärmerei für eine entschwundene und idealisierte Vergangenheit versteht oder für Zustände, die überhaupt niemals dagewesen sind, sondern nur in die Vergangenheit hineinphantasiert werden. Da aber das Wesen der Romantik in der Idealisierung

einer ganz bestimmten Periode der europäischen Geschichte besteht, von der die antike Kultur so ziemlich das Gegenteil ist, so paßt der Vergleich Julians mit Friedrich Wilhelm IV. eigentlich nicht; wozu noch kommt, daß dieses Königs Ideale: Christentum, Feudalismus und patriarchalisches Regiment keineswegs in dem Sinne der Vergangenheit angehörten wie die griechischen Götter. Jenen Brief also leitet er mit der Behauptung ein, die alten Athener seien einzig in ihrer Art gewesen: ein Volk, das die Gerechtigkeit über alles geliebt und durch ihre Übung die Herrschaft erlangt habe; einzelne gerechte Menschen bringe jedes Volk hervor, aber ein zweites Volk, das aus lauter Freunden der Gerechtigkeit bestehe, gebe es nicht. Als einzigen Beweis für diese wunderbare Beschaffenheit der Athener führt er die bekannte Anekdote an, wonach sie einen für die Stadt sehr vorteilhaften Plan des Themistokles verworfen haben sollen, weil ihn Aristides für ungerecht erklärte. Ein Fünklein dieser Tugend nun sei den Athenern geblieben, und darum wolle er sie zu Richtern seiner letzten entscheidenden Handlungen machen.

So erzählt er ihnen denn seine Lebensgeschichte. Nachdem er und sein Bruder dem großen Blutbade entronnen seien, habe man sie sechs Jahre lang wie Gefangne behandelt. Zwar habe man ihnen in ihrem Schlosse (Macellum bei Cäsarea in Kappaduzien) eine Menge Diener gegeben, aber sie von jedem Umgang mit Standesgenossen und Freunden ebenso sorgfältig abgesperrt wie von jeder Gelegenheit zu ernstwissenschaftlichen Studien. Sklaven seien ihre Spielkameraden, ihre Genossen bei den körperlichen Übungen gewesen. Sein Bruder sei dann zum Cäsar ernannt, bald aber auf einen ungerechten Verdacht hin, einem Eunuchen und des Kaisers Küchenchef zu Gefallen, ohne gerichtliche Untersuchung und Urteil ermordet

worden auf Befehl des Kaisers, der des Ermordeten Vetter und ihm doppelt verschwägert war. (Gallus hatte des Konstantius Schwester zur Frau, und des Konstantius erste Gemahlin war des Cäsar Gallus Schwester gewesen.) Er selbst, Julian, sei danach sieben Monate lang aus einem Gefängnis ins andre geschleppt worden (*ἐλκύνσας τῆδε κακείσε καὶ ποιησάμενος ἔμφορον*). Nachdem ihn die gütige Kaiserin Eusebia befreit habe, habe er sich in das Haus seiner Mutter zurückgezogen. „Denn von der großen Erbschaft des Vaters war mir nicht eine Scholle, ein Sklave, ein Haus geblieben, der wackre Konstantius hatte statt meiner geerbt und mir nicht einen Strohalm gelassen. Meinem Bruder hatte er eine Kleinigkeit vom väterlichen Vermögen gegönnt, dafür aber ihm das ganze mütterliche Erbteil geraubt.“

Er erzählt dann weiter, wie er durch die Vermittlung der Eusebia an den Hof gekommen sei, und wie ihm dort die Eunuchen, diese verächtlichen und ekelhaften Geschöpfe, die den Tod seiner Verwandten verschuldet hatten und wahrscheinlich auch gegen ihn konspirierten, das Leben verbittert hätten. Welche Ströme von Thränen habe er vergossen, mit welcher Inbrunst seine Hände zur Schutzgöttin Athens erhoben und sie um Rettung angefleht! Sie habe ihn auch nicht verlassen, ihm Engel zu Hilfe gesandt und durch Träume geoffenbart, was er thun solle. Denn der Götter Willen müsse man vor jeder wichtigen Entscheidung erforschen; des Menschen Vernunft treffe das Richtige nur in Fällen, wo es sich um Kleinigkeiten handle. Bei Angelegenheiten von Bedeutung gerate man durch eigenwillige Entscheidung in Gefahr, gegen den Willen der Götter zu handeln, was sie sicher erzürne, wie ja auch der Mensch zürne, wenn ihm ein Sklave, ein Pferd nicht gehorche. Er habe sich deshalb gesagt: Überlaß dich den Göttern, die mit dir

machen mögen, was sie wollen; laß sie für dich sorgen. Wolle nach des Sokrates Beispiel nichts besitzen, nichts annehmen ohne ihren Rath, und nimm vertrauensvoll an, was immer sie dir schicken. Auch als Cäsar sei er noch wie ein Gefangner behandelt, überwacht, durch seine Diener ausspioniert worden. Nur vier eigne Diener habe er an den Hof mitbringen dürfen, von denen zwei im Knabenalter standen. Einer der beiden Erwachsenen sei ein junger Arzt gewesen (sein Leibarzt Dribasius); der andre, sein einziger Glaubensgenosse, habe an seinen heimlichen Andachten teilgenommen. Dann sei er nach Gallien geschickt worden, nicht als Feldherr, sondern nur als Überbringer eines Bildnisses des Kaisers. Den Befehlshabern sei aufgetragen worden, ihn zu überwachen; er sei in Wirklichkeit ihr Untergebner gewesen. Er erzählt dann, wie ihn die Umstände allmählich zum selbständigen Handeln gezwungen und so zum wirklichen Feldherrn gemacht hätten, wie der Kaiser den Oberbefehl von dem verdächtig gewordenen Marcellus auf ihn übertragen habe, was alles er in Gallien ausgerichtet und wie Konstantius statt seiner triumphiert habe, wie der Kaiser Vorwände gesucht, Barbaren zu einem Einfall in Gallien angestiftet und sich zum Kriege gegen Julian gerüstet habe. Er beteuert, daß er dem Kaiser treu ergeben gewesen sei wie kein anderer Feldherr, und schildert, wie ihn die Soldaten gezwungen und Götterzeichen bestimmt hätten, die kaiserliche Würde anzunehmen. Zuletzt sei ihm gar nichts weiter übrig geblieben als der offene Krieg; das Wohl des Reiches und seine Ehre hätten diesen geboten. Hätte er sich ergeben, so wäre Gallien verloren gewesen, und er hätte sich sagen lassen müssen, daß sein Mangel an Mut dieses Unglück verschuldet habe.

Eine zweite Anklage gegen Konstantius ist an einen sonderbaren Ort geraten. Julian richtet eine

Streitschrift gegen den Cyniker Heraklius, den er beschuldigt, mit seinen in einen Vortrag eingeflochtenen Fabeln die Gottheit gelästert zu haben. Julian untersucht, in welchen Fällen und zu welchem Zweck Fabeln verwandt werden dürfen, und wie sie beschaffen sein müssen, und giebt schließlich selbst eine Musterfabel zum besten, indem er es den Lesern überläßt, zu beurteilen, was daran Allegorie und was Wirklichkeit sei: Ein reicher Mann hatte große Viehherden, die von Sklaven und Lohnhirten auf die Weide geführt wurden. Zum väterlichen Erbe erwarb er noch viel Land hinzu, denn er fürchtete die Götter nicht und wollte um jeden Preis reich sein. Vor seinem Tode verteilte er seine Besitzungen unter seine Söhne, die er nie in der Ökonomie unterwiesen hatte, denn er meinte in seiner Unwissenheit, der Reichtum mache alles andre überflüssig, und so hatte er sich niemals Mühe gegeben, seine Söhne gut zu erziehen. Diese Söhne hätten es auch danach getrieben: alles mit Mord und Verwirrung erfüllt, die schon vom Vater verachteten und geplünderten Tempel des Volkes niedergerissen, auf den Tempelruinen Gräber gebaut (Kirchen mit Märtyrerreliquien), nahe Verwandte geheiratet. Endlich habe sich Zeus erbarmt. Er habe dem Sonnengott gesagt: Siehst du dieses verlassene und vernachlässigte Kind, den Neffen des reichen Mannes und Vetter der Erben? Es ist dein Sprößling. Schwöre mir, daß du dich des Knaben annehmen und ihn leiten willst! Der Sonnengott erzieht das Kind, an dem er einen Abglanz des eignen Lichtes gewahrt. Zum Jüngling gereift, wird der Sonnensohn von solchem Abscheu vor den ihn umgebenden Greueln ergriffen, daß er sich selbst den Tod geben will. Der Sonnengott und Athene versenken ihn in einen Schlaf, der diesen Gedanken verschleucht, und führen ihn dann auf den Berg, wo der Göttervater thront. Er fleht, da droben bleiben zu

dürfen. Die Götter aber zeigen ihm, wie die grausamen Hirten mit der Herde umgehen, der träg schlummernde Erbe aber nichts davon sieht. Die Götter setzen ihn an des unfähigen Erben Stelle, rüsten ihn für die Erfüllung seiner schwierigen Aufgabe aus, und Athene sagt ihm: Der Erbe liebt nicht die guten Hirten, er hört nur auf Schmeichler; so haben ihn die Bösen zu ihrem Sklaven gemacht. Hüte dich, zurückgekehrt, dem Freunde den Schmeichler vorzuziehen! Bernimm noch einen zweiten und dritten Rat! Dieser schlummernde Erbe wird fortwährend betrogen, also wache! Und überwache auch sorgfältig dich selbst! Achte nur auf uns und auf Menschen, die uns gleichen! Der Sonnengott mahnt ihn noch: Wenn du deine Freunde gewählt haben wirst, so behandle sie auch als Freunde, nicht als Sklaven; der Erbe ist zuletzt am Mißtrauen gegen seine Freunde untergegangen; und unsre Sache stehe dir über allem andern, denn wir sind deine Wohlthäter, Freunde und Retter. Gedenke, daß du eine unsterbliche Seele hast, die von uns stammt, und daß, wenn du uns folgst, du selbst dereinst ein Gott sein und im Verein mit uns unsern Vater von Angesicht zu Angesicht schauen wirst!

Wer Julians poetische Begabung beurteilen will, wird außer den Cäsaren und dem Barthasser besonders diese „Fabel“ ins Auge fassen müssen. Sehr hoch kann man ihn als Dichter nicht einschätzen. Daß die Composition eine unorganische Verkoppelung entlehnter Bilder mit geschichtlichen Thatfachen ist, ersehen die Leser aus der kurzen Inhaltsangabe; wer die Allegorie selbst liest, findet außerdem, daß die Darstellung übermäßig breit, der Ton sentimental, der rhetorische Blumen Schmuck nicht besonders geschmackvoll ist. Besser sind ihm Epigramme geraten; fünf haben sich erhalten, darunter ein nicht sehr schmeichelhaftes auf das Bier der Nordländer (*εἰς οἶνον ἀπὸ κριθῆς*).

Bei der Stimmung gegen Konstantius, die aus der Allegorie wie aus dem Schreiben an die Athener spricht, mußte Julian alles verhaßt erscheinen, was vom Hofe kam, auch die christliche Lehre, die dort hochgehalten wurde, und der Zwang zur Teilnahme am christlichen Gottesdienst. Sein Bruder Gallus war aus gröberm Stoff, empfand nicht, was der feinsinnige Julian empfinden mußte, und wurde ein Christ von dem Schlage, den Erziehung und Gewöhnung zu schaffen pflegen. Julians Geistesrichtung wurde außerdem durch den starken philosophischen Trieb bestimmt, der eine von der seines Freundes Libanius grundverschiedne Auffassung des Heidentums in ihm entwickelte. Das ästhetische Element hat bei ihm kaum eine Rolle gespielt, denn er war von Kindheit auf ein Denker. In der dem „König Sonne“ gewidmeten Abhandlung erzählt er, daß er schon als Knabe das Sonnenlicht leidenschaftlich geliebt, Tag und Nacht zum Himmel emporgeschaut, die verschiedenen Bewegungen der Gestirne ohne Anleitung herausgefunden und die Menschen für die glücklichsten gehalten habe, denen die Gottheit einen prophetischen Geist, die Fähigkeit und den Trieb zu höherer Erkenntnis verliehen habe. Nun ist es klar, daß einen jungen Mann, bei dem das theoretische Interesse überwog, die Schriften der griechischen Philosophen stärker anziehen mußten als das Alte und das Neue Testament. Die Kirchenschriftsteller philosophierten zwar auch, aber mit Ausnahme von ein paar Alexandrinern doch nur zu apologetischen und polemischen Zwecken, sodaß damals von einer christlichen Philosophie noch nicht gesprochen werden konnte. Deshalb bekennet Julian in der Lobrede auf die Kaiserin Eusebia, daß er Griechenland für seine wahre Heimat ansehe, und in die zweite Lobrede auf Konstantius flicht er einen philosophischen Exkurs ein, der den Ohren des bigotten Kaisers und

seiner Hofbischöfe nicht ganz unanstößig geklungen haben wird. Das Wesen des Menschen, führt er aus, sei das Vernünftige in unsrer Seele, der Gott in uns, der im obersten Teile des Leibes wohnt und uns von der Erde zum Himmel, unserm Ursprungsort, emporzieht. Dieses innerste Wesen der Seele sei nach Plato unzerstörbar und könne auch durch den verschlechternden Einfluß, den die Menschen auf uns ausüben, nicht verdorben werden, obwohl es unter der Verbindung mit dem Leibe in dem Grade leide, daß nicht wenige glaubten, es gehe mit ihm zu Grunde. Es heiße nicht vom Sinne Platos abweichen, wenn man dieses Wesen der Seele Gott nenne. Durch das Vernünftige in uns leite der von jeder Mischung mit Irdischem freie Gott das Leben des Weisen, und weise sei eben, wer sich allein von der Vernunft, vom Gehorsam gegen Gott leiten lasse.

Man erfährt aus dieser und aus andern Stellen, daß Julian den Plato, den Aristoteles und die übrigen großen Philosophen studiert hat. Leider aber hat er deren Gedanken durch das trübe Medium der Theosophie und Theurgie seiner Zeit betrachtet und Männer wie Jamblichus und den Zauberer Maximus dem Plato gleich geschätzt; seine Verehrung vor beiden spricht er in den stärksten Worten aus. Von Jamblichus sagt Eduard von Hartmann: „Wichtiger als die theoretische Götterlehre ist ihm die Rechtfertigung des Kultus in seiner mantischen, magischen und theurgischen Gestalt; hier mischt sich die Pietät vor dem abgeschmacktesten Aberglauben mit der Sehnsucht, ihn scheinbar rationell zu begründen.“ Man kann sich von vornherein denken, daß solche Begründungsversuche nicht eben Muster einer verständlichen und klaren Darstellung sein werden, und Julians Metaphysik, Theologie und Kosmologie bringt denn auch einen, der sie verstehn will, um sie andern verständlich zu

machen, in gelinde Verzweiflung. Die französische Ausgabe seiner Werke von Eugen Talbot (ich lege sie dieser Arbeit zu Grunde und ziehe meine Exzerpte aus dem Griechischen nur hier und da zu Rate) verdunkelt den Sinn mehr, als ihn die beigefügten Anmerkungen aufhellen. Da aber diese Spekulationen als bloße Vermischungen und Verhunjungen platonischer, aristotelischer und stoischer Ansichten an sich wertlos und nur für die Charakteristik ihres Urhebers von einiger Bedeutung sind, so verliert der Leser nichts, wenn ich ihm die Ausführungen schenke und nur die Hauptdogmata mittheile, die der kaiserliche Philosoph in seinem Briefe des Sonnengotts (*εις τὸν βασιλέα ἡλιου πρὸς Σαλούστιον*) niedergelegt hat. Die sichtbare Welt ist das von Ewigkeit her bestehende Geschöpf und das Abbild der unsichtbaren, intelligibeln Welt. Als das, was die Natur belebt und erhält, wird bald die Sonne genannt, bald die quinta essentia, der Äther (*ὁ θεῖος οὐτος καὶ πάγκalos κόσμος . . . φρουρούμενος ὑπὸ τοῦ πέμπτου σώματος*). Die Sonne ist in der sichtbaren Welt, was Gott (der persönlich gedacht wird) in der unsichtbaren der Dämonen. Zu diesen Dämonen gehören auch die Planetengötter. Die sichtbare Sonne hat der höchste Gott aus dem Urstoff gebildet, und durch ihr Licht teilt er den irdischen Wesen alle leiblichen und geistigen Güter mit. Das Sonnenlicht verhält sich zu allem Sichtbaren, wie die Wahrheit zu allem Geistigen. Obgleich es zwischen der reinen intelligibeln und der körperlichen Welt vermittelt, bleibt es doch selbst rein und unvermischt und beweist sein unkörperliches Wesen dadurch, daß es keine körperlichen Eigenschaften hat wie Härte oder Weichheit, Kälte oder Wärme, nicht riechbar, schmeckbar, tastbar ist, sondern nur durch das Gesicht, den geistigen Sinn, wahrgenommen werden kann; durch das Licht empfangen alle Dinge die unter-

scheidende Form. Zwischen die Sonne und den höchsten Gott scheint er noch die Vernunft als ein Mittleres, als geistige Sonne einzuschieben. In Gott fallen Wesen, Vermögen und Wirklichkeit oder Wirken (Mia, Dynamis und Energie) zusammen: alles, was er will, das ist. Beim Menschen ist das nicht der Fall; denn dieser ist aus zwei Naturen, der geistigen, göttlichen und der der Finsternis entstammenden leiblichen gemischt, die einander bekämpfen. Die kosmologischen, astrologischen und mythologischen Partien der Abhandlung sind ein unentwirrbares Wirrsal.

Was die Mythologie betrifft, die in andern Schriften, besonders in der gegen den Cyniker Heraclius noch ausführlicher behandelt wird, so wandelt Julian den von Plotin, eigentlich schon von den Stoikern gebahnten Weg. Die die Welt bewegenden Kräfte werden als Dämonen gedacht, und diesen werden die Namen der griechischen Götter und Heroen beigelegt. Aber es kommt zu keinem festen Lehrgebäude, die Wesen der intelligibeln Welt, die Planeten- und Elementargeister, die Griechengötter zerfließen und verschwimmen in einander. In der Streitschrift gegen Heraclius schließt er eine Erörterung des Dionysosmythus mit dem Satze: „Ich bitte den Gott, meine und deine Seele mit dem heiligen Wahnsinn zu erfüllen, der uns zur Erkenntnis der Götter emporträgt; blieben wir lange der Gegenwart des Gottes beraubt, so hätten wir, wenn auch vielleicht erst nach dem Tode, das Schicksal des Pentheus zu fürchten,“ der von den Mänaden zerrissen wurde. Den Bilderdienst verteidigt er in dem später zu erwähnenden Hirtenbriefe mit ähnlichen Gründen wie Dio von Prusa in der olympischen Rede; den Spott der Christen über die Vergänglichkeit der Gözenbilder, die man verbrennen oder zer schlagen könne, weist er mit der Bemerkung zurück, vergänglich und zerstörbar sei

eben alles Irdische; sogar einen Sokrates hätten die Bösen umbringen können. Interessanter als der verunglückte Versuch, den Götterkult philosophisch zu begründen, ist eine Ansicht, die er in seiner verlorren, vielleicht von den Christen absichtlich vernichteten Widerlegung der biblischen Lehre entwickelt hat, von der nur die Abschnitte erhalten sind, die Cyrill, Patriarch von Alexandrien, in seine Verteidigung des Christentums gegen Julians Angriffe aufgenommen hat. Guer Gott, sagt er da den „Galiläern,“ ist nur der Gott des kleinen Judenthums. Wir andern behaupten, daß der Schöpfer des Weltalls aller Vater und König ist, daß er die Nationen Schutzgöttern der Länder und Städte zugeteilt hat, und daß jeder dieser Schutzgötter seine besondere Aufgabe und seinen eignen Wirkungskreis hat. Der höchste Gott vereinigt alle Vollkommenheiten in sich; dagegen besorgt Mars nur das Kriegswesen, Minerva verleiht Weisheit, Hermes lehrt Verschlagenheit, und jede Nation zeichnet sich durch die Vorzüge aus, die ihrem Schutzgott zukommen. Wenn das die Erfahrung nicht bestätigte, dann würde ich zugeben, daß alle unsre Glaubenssätze Lügen sind, aber die Erfahrung spricht für uns. Woher kommt es denn, daß die Germanen und die Kelten tapfer sind, die Römer und die Griechen zivilisiert und trotzdem auch stolz und kriegerisch, die Ägypter gewerbsleißig, die Syrer unfriegerisch, weichlich und leichtsinnig, aber geistig regsam und begabt? Wären diese Unterschiede eine Wirkung des Zufalls, wie könnte man da noch von einer göttlichen Weltregierung reden? Den Naturanlagen der Völker entsprechen ihre Gesetze; sie sind human bei den zivilisierten, hart und grausam bei den wilden Völkern. Die Gesetzgeber haben dem, was die Natur des Volks und der herrschende Brauch fordert, wenig hinzugefügt. Und die Natur ändert

sich nicht. Obwohl die Römer schon lange über die nördlichen Völker herrschen, verlegen diese sich doch immer noch nicht auf die Wissenschaften. Moses hat durch die Erzählung vom Turmbau zu Babel, die nicht weniger fabelhaft ist als die vom Kampfe der Giganten gegen die Götter, die Vielheit der Sprachen zu erklären versucht. Von der Verschiedenheit der Gesetze und Sitten sagt er nichts, obwohl die noch auffälliger ist als die der Sprachen. Welcher Grieche würde nicht den geschlechtlichen Verkehr mit der Schwester, der Tochter, der Mutter für ein Verbrechen halten? Die Perser sehen darin nichts Unrechtes. Die Germanen lieben die Freiheit und die Unabhängigkeit, die sanften und gefügigen Orientalen: Syrer, Perser, Parther unterwerfen sich bereitwillig jedem Despoten. Wenn sich das alles von selbst macht, wozu dann nach einem Gotte suchen, der ja nichts weiter zu thun hätte? Kümmert sich aber Gott nicht um die Lebensgewohnheiten, die Sitten, die Gesetze und die Staatsverfassungen, wie kann er da von den Menschen einen Kult fordern? Was haben wir ihm denn da zu danken? (Hier tritt ein Grundunterschied der antiken und der neutestamentlichen Weltansicht, die allerdings sowohl von den Stoikern wie von den Epikuräern vorbereitet war, deutlich zu Tage. Dem klassischen Altertum steht die Polis, später das Reich, dem Christentum die einzelne Menschenseele im Vordergrund; jenes läßt dem Einzelnen alle Güter durch den Staat, dieses läßt sie ihm unmittelbar von Gott, später durch die Kirche zufließen.) Man zeige mir doch, woher sonst der Unterschied der Gesetze und der Kulturformen stammen könnte, wenn Gott nicht über jede Nation einen besondern Genius oder Dämon gesetzt und die Seelen der Angehörigen jedes Volks von Anfang an so eigentümlich geformt hätte, daß es sich der Leitung seines Schutzgeistes fügt?

Weit weniger ansprechend als die Ausführung dieses Gedankens, der einen wahren und sehr entwicklungsfähigen Kern enthält, ist eine Abhandlung über die Göttermutter, in der er den abscheulichen Kult der phrygischen Göttin durch symbolische Deutung zu idealisieren versucht. In Gallus oder Atlys sieht er das Geheimnis der Zeugung geoffenbart, das ihm Aristoteles nicht genügend erklärt zu haben scheint, und in der Selbstverstümmelung, die Cybele gebietet, die Ausrottung der unvernünftigen Begierden. Von dem Gesindel, das dem schmutzigen Cybelekult ergeben war, hat sicherlich auch nicht ein einziger je daran gedacht, daß seine lasterhaften Gewohnheiten aus einem bloßen Mißverständnis hoher sittlicher Forderungen entsprungen sein könnten. Merkwürdig ist, wie Julian bei der Gelegenheit gewisse Speiseverbote rechtfertigt. Rüben und andre Wurzeln dürfe man nicht essen, weil die Erde das unterste, letzte aller Wesen (das erste und oberste ist der Feuer- oder Ätherhimmel) und der Sitz aller Übel sei; nur die Teile der Pflanzen solle man genießen, die nach oben, in die Luft und zum Himmel streben.

Fanatismus muß es genannt werden, wenn Julian aus bloßer Opposition um jeden Preis alles Heidnische zu rechtfertigen sucht, auch Dinge, die, wie den Cybelekult, seine reine Seele verabscheuen mußte. Denn rein war seine Seele. Seine Moral war die den edeln Heiden und den Christen gemeinsame, nur daß bei ihm das spezifisch Christliche ganz deutlich hervortritt, sodaß also die Beschäftigung mit dem Neuen Testament bei ihm Früchte getragen hat, was er sich natürlich nicht eingestehn mochte; er glaubte alle seine edeln Regungen und Überzeugungen allein der griechischen Philosophie zu verdanken. Talbot bemerkt richtig, daß Liebe zu den Armen und Kranken, gute Behandlung der Sklaven, brüderliche Gesinnung

gegen alle Menschen zwar bei den Alten geklagt, sich aber erst im Christentum, das die Liebe als die Wurzel aller Tugenden erkannte, entfaltet haben. Diese Tugenden predigt er in seinem (nicht vollständig erhaltenen) Schreiben an einen heidnischen Priester, das er sich als Pontifex Maximus zu schreiben verpflichtet fühlte, und das man mit Recht einen Hirtenbrief genannt hat. Die Gerechtigkeit zu pflegen, sagt er darin, und für die Beobachtung der bürgerlichen Gesetze zu sorgen, sei Pflicht der weltlichen Obrigkeit; die Priester hingegen hätten das Volk zum Gehorsam gegen die heiligen Gebote der Götter anzuhalten. Deren erstes Gebot sei die Wohlthätigkeit; denn das Wesen der Gottheit bestehe in der Liebe zu den Menschen, und nur durch Menschenliebe könne man ihr ähnlich und wohlgefällig werden. Er zählt die Wohlthaten auf, die der Schöpfer den Menschen gespendet habe, als größte die Fähigkeit, durch Arbeit die Naturgaben umzugestalten, zu veredeln, zu vervielfältigen. „Welches Tier kennt den Gebrauch von Öl und Wein, welches Seetier genießt Getreide, welches Landtier Erzeugnisse des Meeres?“ Die Fülle aller dieser Güter genießen, ohne die Armen zu bedenken, das heiße die Götter beschimpfen. Nicht die Götter dürfe man anklagen wegen der herrschenden Übel, zu denen die Not der Armen gehöre. An dieser sei nur die unersättliche Habsucht der Reichen schuld. (Daß die Armen selbst vor allem daran schuld sein könnten, wie moderne Nationalökonomien zu glauben geneigt sind, darauf verfällt er nicht. Im allgemeinen kann man als Unterschied der antiken und der modernen Behandlung nationalökonomischer und sozialer Fragen bezeichnen, daß jene vorzugsweise der Güterverteilung, diese mehr dem Produktionsprozeß zugewandt ist.) Wenn die Götter Gold über die Armen regnen ließen, die Reichen würden ihre Sklaven schicken, den Regen

aufzufangen. Eine so unnatürliche Hilfe sei auch gar nicht nötig; die Wohlthätigkeit genüge. Wer sei jemals durch Wohlthun arm geworden? „Wir selbst sind alle Wohlthaten, die ich gespendet habe, mit Wucher heimgezahlt worden. Ich spreche nicht von der Gegenwart, wo ich Kaiser bin, sondern von der Zeit, wo ich als Privatmann nur bescheidne Mittel zur Verfügung hatte, die ich mit Bedrängten zu teilen pflegte.“ Selbst den Feinden und den Personen von schlechtem Charakter müsse man spenden, was zur Nothdurft des Lebens gehört, denn es sei nicht der Charakter, sondern der Mensch, dem man zu geben verpflichtet sei. Auch auf die Gefangnen, namentlich auf die in der Untersuchungshaft (wie grausam diese behandelt wurden, erfahren wir von Libanius), müsse sich die Wohlthätigkeit erstrecken, besonders da man ja nicht wisse, welche von ihnen schuldig befunden werden würden; es sei besser, daß sich die Schuldigen mit den Unschuldigen zusammen wohlwollender Behandlung erfreuten, als daß die Unschuldigen mit den Schuldigen zu leiden hätten. „Wir rufen den Zeus Xenios an, und wir sind ungastlicher als die Scythen!“ Alle schönen Namen, die man den Göttern beilege, blieben wirkungslos. Undernfalls müßte man doch Bruderliebe üben, da man Gott den Vater der Menschen nenne. „Wie mir scheint, hat die Gleichgiltigkeit unsrer Priester gegen die Nothleidenden den gottlosen Galiläern den Gedanken eingegeben, die Verkehrtheit ihrer Religion unter der Hülle der Wohlthätigkeit zu verbergen. Sie verfahren wie Menschenfänger, die Kinder mit Kuchen anlocken, um sie zu Sklaven zu machen. Mit ihren Hospitälern, mit ihren Liebesmahlen verführen sie die Gläubigen zur Gottlosigkeit.“ Die Priester aber, lehrt der kaiserliche Heidenbischof weiter, sollen die vollkommensten und tugendhaftesten aller Menschen sein und sollen die übrigen Menschen unter-

weisen, „und zwar in meinem Namen, im Namen des Oberpriesters; zwar bin ich dieses hohen Amtes nicht würdig, aber ich strebe es zu werden und bitte beständig die Götter, mir diese Gunst zu erweisen. Auch in Beziehung auf das, was nach dem Tode kommt, gewähren uns ja die Götter große Hoffnung, man muß nur dem vertrauen, was sie (in den Mysterien) verheißen.“ Die Priester also, lehrt Julian, sollen von der Gegenwart des allsehenden Gottes durchdrungen leben, sich rein halten in Gedanken, Worten und Werken, aus ihren Gesprächen alles Ungeziemende verbannen, weder das Theater noch den Zirkus besuchen, keine leichtfertigen Schriften lesen, strenge Enthaltbarkeit üben, die Statthalter zu keinem andern Zweck besuchen, als um für Hilfsbedürftige zu bitten.

Daß Julian selbst nach diesen Grundsätzen gelebt, sich keine Erholung gönnt, bei tagelanger Arbeit Tag und Nacht gearbeitet hat, ist bekannt. In der Keuschheit, deren er sich im Misopogon mit antiker Offenheit rühmt, entsprach er den strengsten Anforderungen der christlichen Moral. Interessant ist es, wie er sich in zwei Schriften („Gegen die ungebildeten Hunde“ und „Gegen den Cyniker Heraklius“) mit den Cynikern auseinandersetzt, zu denen er seinen sittlichen Grundsätzen und seiner Lebensweise nach selbst gehörte. Die Cyniker, sagt er, ahmten Diogenes nur in dem Leichten und Nebensächlichen nach, in den Außerslichkeiten, in der Verachtung des Anstands, und seien so ein freches, unnützes Gesindel geworden, das allen rechtschaffnen Menschen zum Ärger herumlaufe. Diogenes habe das Recht gehabt, die Anstandsregeln zu verachten, denn er habe die beiden Mahnungen des Gottes: Erkenne dich selbst und schlage Münze! (präge neue Werte, werte die geltenden Werte um) erfüllt. Er habe das böse Untier, das in jedem Menschen lebt, überwunden, sich zur innern Freiheit und Güte emporgerungen

und dann absichtlich Unanständigkeiten begangen, um die Menschen zu überzeugen, daß ihre Tugend, die sich auf äußerliche Beobachtung der Anstandsregeln und alles Herkömmlichen beschränke, nichts wert sei. Als aber ein junger Mensch, der noch nichts Nützliches geleistet und keinerlei Tugend errungen hatte, sich eine öffentliche Verletzung des Anstands erlaubte, da habe er ihn mit dem Stocke gezüchtigt. Der große Haufe müsse sich nach der geltenden Sitte richten; ein Mann aber, der das Wesen und den innern Zusammenhang der Dinge erkannt habe, der brauche die herrschende Meinung nicht zu befragen, um zu erfahren, was gut und was böse sei. Gleich den meisten Weisen des Altertums preist Julian den Diogenes auch besonders darum, weil er den Mut gehabt habe, völlig arm und dadurch wahrhaft frei zu werden. In unsrer modernen Welt hat die Armut, wie jedermann weiß, den Charakter einer Befreierin vollständig eingebüßt.

Julians Thronbesteigung erfüllte die Forderung Platons, daß die Philosophen Könige werden oder die Könige Philosophen sein sollten, so vollständig wie möglich; leider oder zu seinem Glück jedoch war ihm die Zeit nicht vergönnt, die Befähigung der Philosophie zur Regierung eines großen Reiches zu beweisen. Er selbst hat bezweifelt, ob theoretische Studien die richtige Vorbereitung auf den Regentenberuf seien. In der Antwort auf einen Brief des Philosophen Themistius, den er gleich nach seinem Regierungsantritt zum Präfecten von Konstantinopel ernannt hatte, entwickelt er seine Bedenken und seine Vorsätze. Ich fürchte sehr, schreibt er ihm, daß ich deine Erwartungen nicht erfüllen werde. Wenn ich in frühern Jahren an den Regentenberuf dachte, so schien es mir, daß ich als Kaiser sehr weit hinter einem Alexander, einem Marc Aurel zurückbleiben würde, und ich wünschte deshalb, als Privatmann leben zu dürfen. Dein

Schreiben hat meine Befürchtungen verdoppelt. Du stellst mir die Aufgabe, gleich Herakles und Dionysos [die ebenfalls Philosophen und Könige gewesen seien] die Erde von allen Plagen zu befreien. Du willst, daß ich jeden Gedanken an Ruhe und Muße verbanne, du erinnerst mich an die großen Gesetzgeber und meinst, die Welt erwarte von mir noch mehr. Du verwirrst Epikurs Rat, im Verborgnen zu leben. Ich verwerfe ihn auch, aber ob der erste beste Unbefähigte die Pflicht hat, den Staat zu regieren, ob einer, der seine Unfähigkeit kennt, seinen Widerwillen gegen die Politik überwinden soll, das ist doch noch eine andre Frage. Niemals hat Philosophie einen Mann zum tüchtigen Feldherrn gemacht. Und wie übermenschlich schwierig ist der Regentenberuf! Plato sagt (im vierten Buche der Gesetze, Kap. 6), Saturn habe erkannt, daß ein Mensch, über Menschen gesetzt, nicht anders als ungerecht und gewaltthätig regieren könne, und habe deshalb Dämonen zu Königen gemacht; die Menschen verführen ja auch nicht anders; sie vertrauten nicht einem Ochsen, sondern einem Menschen die Ochsenherde an. Nur die höhere Natur könne die niedre regieren; seitdem nun das saturnische Zeitalter vorüber sei, müßten wir uns ihm wenigstens in der Weise zu nähern suchen, daß wir ausschließlich den unsterblichen Teil unsers Wesens die öffentlichen Angelegenheiten leiten ließen. Demnach, folgert daraus Julian, soll der Regent ein göttliches Wesen, ein Dämon zu werden streben, aus seiner Seele alles Sterbliche und Tierische verbannen, soweit es nicht zur Erhaltung des Lebens unbedingt notwendig ist. Themistius habe Unrecht, wenn er ihm epikuräische Gelüste zutraue und glaube, er schwärme für ein müßiges Leben in anmutigen Schattenhainen und in einer Philosophenbude. Er sei auch in jüngern Jahren nicht faul gewesen, habe sich Mühe gegeben,

seinen Freunden werththätig zu dienen, und habe sich den Strapazen des Krieges nicht entzogen. Was ihn mit Furcht erfülle, sei eben nur die übermenschliche Schwierigkeit seines Berufs. Übrigens gehe Themistius zu weit, wenn er mit Aristoteles das politische Leben dem Philosophenleben so unbedingt vorziehe. Sei denn ein Sokrates, der nicht einmal sein Haus — Weib und Söhne — zu regieren imstande war, gar nichts wert? Habe er, der so viele große Männer inspiriert hat, nicht im Grunde genommen mehr geleistet als der Eroberer Alexander? Welcher Stadtgemeinde, welchem Lande habe dieser zu einer bessern Regierung verholfen, welchen einzelnen Menschen glücklich gemacht? Bereichert habe er viele, gebessert keinen. Es ist also, sagt Julian seine Betrachtungen zusammen, weder Arbeitscheu noch Genußsucht, was mich vor meinem Berufe zurückschrecken läßt, sondern das Bewußtsein meiner Unfähigkeit, wozu noch die Besorgnis kommt, ich möchte, wenn ich deine Erwartungen nicht erfülle, auch der Philosophie Schande machen, die ohnehin schon ihre unwürdigen Vertreter um alles Ansehen gebracht haben. Das einzige gute in mir ist meine Selbsterkenntnis, mein guter Wille und mein Vertrauen auf die Gottheit, der ich danken werde, wenn ihre Hilfe meine Regierung glücklich gestaltet.

Eine so tiefe Erkenntnis der eignen Schwäche und der erhabnen Aufgabe und ein so reiner Wille, wie sie, neben ein wenig verzeihlicher Eitelkeit, aus diesem Briefe sprechen, bedeuten immerhin schon etwas, und als Feldherr hatte sich ja Julian trotz der von ihm selbst als unzweckmäßig erkannten Vorbereitung in Philosophenschulen wider alle berechnete Erwartung auf das glänzendste bewährt. Auch seine Zurückweisung der Schmeichler, seine persönliche Bedürfnislosigkeit, seine unermüdlige Thätigkeit, die Säuberung des Hofstaats von überflüssigen Schmarozern

ließen das Beste hoffen; besonders das zuletzt angeführte, da die Besoldung des überflüssigen Beamten=schwarms eine Hauptursache des unerträglichen Steuer=drucks war, der die produktiven Stände des Reichs zu Grunde gerichtet hat. Trotzdem mußte ihm seine Philosophie verhängnißvoll werden. Zunächst durch die unglückselige Schriftstellereitelkeit, die sie ihm einflößte. Vielleicht war es etwas besseres als Eitelkeit, was die untilgbaren Tintenflecke an seinen Fingern verschuldete; er mochte sich als Philosoph verpflichtet fühlen, seine Völker zu belehren und sie von dem, was er für Wahrheit hielt, zu überzeugen, und seinem bewunderungswürdigen Charakter gereicht es ja zur höchsten Ehre, daß er die Nächte mit Studieren und Schreiben zubrachte, statt sich von den wahrlich nicht geringen Anstrengungen des Tages auszuruhen. Aber seine Schriftstellerei war nun einmal ganz unföniglich und mußte ihn in den Augen seiner Unterthanen nicht allein verhaßt, sondern, was schlimmer ist, verächtlich und lächerlich machen. Ein Herrscher mag in schlaflosen Nächten Meditationen über das Menschen=los und sein eignes Schicksal niederschreiben wie Marc Aurel, er mag in den reichlichen Mußestunden, die ihm heutigentags die Regierung eines kleinen Verfassungstaates läßt, einen Dantekommentar schreiben und pseudonym herausgeben, das schädigt sein Ansehen nicht; aber Julian schrieb Streitschriften gegen seine eignen Unterthanen. Die Antiochener schweifwedelten wie alle Orientalen vor jedem Despoten und ließen sich geduldig das Fell über die Ohren ziehn, aber den Schulmeister und Pamphletisten auf dem Throne, den ertrugen sie nicht. Und die ewige Schreiberei nahm doch auch viel Zeit weg und bedeutete Verschwendung der dem Reiche so notwendigen Kraft des Kaisers. Anstatt im Misopogon den Antiochenern ihre Laster vorzuhalten und seine eignen Tugenden,

seinen asketischen Lebenswandel herauszutreiben, hätte Julian besser gethan, über volkswirtschaftliche Dinge nachzudenken. Sein scharfer Geist würde vielleicht entdeckt haben, wie unsinnig es sei, bei Nahrungsmittelmangel die Gutsbesitzer, die Krämer und die Bäcker als Wucherer zu behandeln, und er würde imstande gewesen sein, der Noth abzuhelfen, ohne die Besitzenden gegen sich aufzubringen. Er würde dann vielleicht auch an seiner philosophischen Weisheit irre geworden sein, die ihn im Misopogon (Barthaffler) darüber schelten läßt, daß die Antiochener mit dem Brote, das er ihnen verschafft habe, nicht einmal zufrieden gewesen seien, sondern sich auch noch darüber beschwert hätten, daß es weder Fische, noch Geflügel, noch Austern in der Stadt gebe; als er ihnen gesagt habe, klagt er, mäßige Menschen begnügten sich mit Brot, Öl und Wein, da hätten sie ihn verspottet. Wenn er den Antiochenern ihre Genuß- und Vergnügungssucht vorrückte, ihnen sagte, sie wünschten sich die Freiheit des Viehs und zürnten ihm, weil er unanständige Tänze und Theateraufführungen verboten habe, so hatte er ja recht; aber das ihnen zu sagen, mußte er seinen Philosophen und Rhetoren überlassen; der Monarch soll handeln, nicht reden. Und wenn er in der genannten Schrift, die in der Form einer Satire auf ihn selbst die Antiochener durchhechelt, sein ungeschlachtet Wesen, seinen Ungezieser beherbergenden struppigen Bart und seine ganz unfönigliche Lebensweise auch selbst noch verspottet, nachdem die Antiochener schon genug darüber gelacht hatten, wie konnte er erwarten, daß er damit sein erschüttertes Ansehen wieder herstellen werde? Noch dazu hatte er kurz vorher selbst auf die Cyniker gescholten, die aussähen, als kämen sie aus einem Lande, wo es weder (zu guter Lebensart erziehende) Schulen noch Barbieri gebe. Auch die „Cäsaren“ — der

griechische Titel lautet: Symposion oder Kronia (Saturnalien) — waren wenig geeignet, ihm aufrichtige Verehrer zu werben.

In der Einleitung stellt er die Schrift als eine Saturnalienposse hin. Er läßt die römischen Kaiser und Alexander den Großen bei Zeus zu Gaste sein und die bedeutendsten von ihnen in einem Wortwettkampf mit dem Macedonier um den Vorrang streiten. Als Litteraturprodukt bleibt der nicht sehr spaßhafte Fäschingscherz weit hinter Lucians Zeus Tragödius, der ihm die Idee eingegeben und als Vorbild gedient haben dürfte, zurück. Die Wize sind frostig, die Komposition ist nicht besonders geschickt, und seine Tendenz verwickelt ihn in Widerspruch mit den geschichtlichen Thatsachen. Er stellt den Konstantin als den schlechtesten aller Kaiser dar, und das konnte ihm doch trotz der Charakterfehler des wirklich bedeutenden Herrschers niemand glauben. (Unter den Neuern stellt Otto Seeck den großen Konstantin als Feldherrn sehr hoch, als Staatsmann und als sittlichen Charakter ziemlich hoch.) Die Dichtung hat zwei Pointen: die eine liegt in der Verherrlichung Marc Aurels, der offenbar als Maske des Verfassers gedacht ist, die andre im Schluß. Jeder der Cäsaren, gebietet Hermes, hat sich einen Gott zum Lebensführer zu erwählen. Konstantin wählt sich die Üppigkeit (*τρυφή*), die ihn zur Viederlichkeit (*ἀσωτία*) bringt. Bei dieser findet er Jesus, der verkündigt: Wer ein Verführer, ein Mörder, ein Fluchbeladner, ein Schandhube ist, der komme getrost zu mir! Mit diesem Wasser ihn abwaschend, stelle ich ihn rein dar, und sollte er dieselben Verbrechen wieder begehn, so braucht er nur an die Brust zu schlagen und sich den Kopf zu zerstoßen, so ist er gleich wieder rein. Nachdem Konstantin das vernommen hat, verläßt er, von seiner Göttin geleitet, mit seinen Söhnen vergnügt die Götter-

versammlung. Und nun fällt Julian, wie auch im Misopogon öfter, aus dem Ton des Satirikers in den des pathetischen Predigers: Aber die Dämonen, die Rächer der Gottlosigkeit, werden Konstantin und seine Söhne peinigen um des unschuldig vergossenen Blutes willen, bis ihnen Zeus mit Rücksicht auf ihre würdigern Ahnen (die ja auch Julians Ahnen sind) eine Erholungspause bewilligt. Was aber dich betrifft, spricht Hermes zu Julian, so habe ich dich den Mithras kennen gelehrt, deinen Vater; beobachte seine Gebote, um an ihm bei Lebzeiten eine Zuflucht und im Tode den Führer zur Erfüllung süßer Hoffnungen zu haben. Die Verhöhnung der Taufe erscheint verzeihlich, weil Julian erleben mußte, daß die christlichen Lobredner Konstantins und seiner Söhne, die angesehensten Bischöfe nicht ausgenommen, alle Schandthaten dieser christlichen Kaiser übersehen und verziehen; andrerseits war gerade er, der sich in alle Mysterien einweihen ließ und an allen Sokuspokus seines Maximus glaubte, nicht eben sehr berechtigt, den Glauben an magische Wirkungen zu verspotten.

Daß seine Philosophie seinem Christenhaß entgegenkam und ihn zudem aussichtslosen Restaurationsversuche verleitete, war der schlimmste Streich, den sie ihm spielte. Indem er den gewissenhaftesten rituellen Eifer entwickelte beim eigenhändigen Dienste von Göttern, an die auch der durchschnittliche gebildete Heide nicht mehr glaubte, indem er die Opferpriester, die doch nie etwas andres gewesen waren als unwissende und rohe Schlächter, in Volkslehrer nach dem Muster der Apostel und der Bischöfe umzuwandeln unternahm, mußte er dem Fluche der Lächerlichkeit verfallen. Und der thörichte Kampf gegen das Christentum schadete ihm auch noch dadurch, daß er eine wenig lobenswerte Seite seines von Natur so edeln Charakters zeigte: die Unaufrichtigkeit, die eine traurige, freilich

unvermeidliche Wirkung seiner Jugendschicksale war. Er hatte sein Heidentum verbergen, er hatte am Hofe lernen müssen, sich zu verstellen, ja er hatte seinem kaiserlichen Vetter, den er haßte, Lobreden halten müssen. Sein Panegyrikus auf die Kaiserin Eusebia, die wiederholt den Verdacht des Gemahls gegen Julian zerstreut, diesen nach dem ersehnten Athen geschickt und reich mit Büchern ausgestattet hatte, der kam ihm vom Herzen, aber die beiden Reden auf Konstantius machen einen peinlichen Eindruck, obwohl mancher der darin ausgestreuten Lobsprüche als Ironie verstanden werden kann und die heidnische Färbung einiger Stellen eine gewisse Kühnheit bekundet. Diese Unaufrichtigkeit hat nun seinem Kampf gegen das Christentum den Charakter der Hinterhältigkeit und Tücke aufgeprägt.

Obwohl Gregor von Nazianz, dessen Freundschaft für Julian in leidenschaftlichen Haß umgeschlagen war, kein einwandfreier Zeuge ist, scheinen doch die Historiker, wie es scheint, ziemlich allgemein seiner Behauptung Glauben, daß die Abneigung vor Gewaltthaten, die Julian zur Schau trug, nicht frei von Heuchelei war, und daß er es gern sah, wenn dienst-eifrige Statthalter und rohe Volkshaufen Christen peinigten. Auch die Zurückberufung der von seinem arianischen Vorgänger in die Verbannung geschickten orthodoxen Bischöfe entsprang nicht edelmütigem Wohlwollen, sondern einer schlaunen Berechnung: er hoffte, die Kampfhähne der beiden Parteien würden, wenn sie an einem Orte beisammen säßen, durch ihr Gezänk die Kirche zu Grunde richten. Aber er hatte sich verrechnet: der gemeinsamen Gefahr gegenüber hielten sie doch lieber zusammen.

Bald muß er sich (in einem Briefe an die Bewohner von Bostra) über den Undank der Christen beklagen, die seine milde Regierung von schweren Leiden

erlöst habe; denn unter seinen Vorgängern seien in den Kezerverfolgungen nicht allein viele einzelne verbannt und eingekerkert, sondern sogar ganze Ortschaften verwüstet und Massen niedergemetzelt worden. Den Athanasius, der gleich andern katholischen Bischöfen aus der Verbannung zurückgekehrt war, verbannt er aufs neue (er habe, schreibt er, diesen Bischöfen die Rückkehr in ihr Vaterland, nicht auf ihre Kirchensitze erlaubt) und droht dem Präsekten von Agypten, Ekdicius, mit einer Geldstrafe, wenn „dieser Feind der Götter“ nicht bis zum 1. Dezember Agypten verlassen habe. Kurz vor des Athanasius Rückkehr waren der arianische Bischof von Alexandrien, Georgius, und ein kaiserlicher Comes vom Böbel ermordet, ihre Leichen durch die Straßen geschleift worden. Julian schreibt den Alexandrinern, es sei ein Glück für sie, daß das Verbrechen nicht unter seinem Vorgänger geschehn sei; der würde sofort Truppen geschickt und sie gezüchtigt haben; er, Julian, beschränke sich darauf, sie zu ermahnen. Dem Präsekten aber trägt er auf, ihm die von diesem arianischen Bischof verfaßten Bücher zu schicken, die er schon in Kappadozien kennen gelernt habe; er wolle zwar die Litteratur der Galiläer vernichten, das Erhaltenswerte aber erhalten. Ekdicius soll den Sekretär des Ermordeten zu Räte ziehn; erweise sich dieser treu in dem Geschäft, so solle er freigelassen, wenn nicht, gefoltert werden (der Mann muß also verhaftet worden sein). Die Alexandriner baten den Kaiser, er möge ihnen den Athanasius lassen. Darauf schrieb ihnen Julian einen langen Brief, der mit der Mahnung beginnt, sie sollten sich daran erinnern, daß die Väter der Hebräer vormals Sklaven der Agypter gewesen seien; welche Schmach es also sei, daß sie, deren herrliche Stadt von einem so berühmten Könige gegründet worden sei, sich zu Sklaven der Galiläer machten. Wenn sie sich wieder zu den

Göttern bekehrten, würden sie ihm eine große Freude bereiten; wollten sie aber durchaus im Aberglauben dieser Schurken verharren, so sollten sie wenigstens den Athanasius nicht wieder haben wollen; einen schlechtern Schrifterklärer könnten sie gar nicht finden. Machten sie aber seine Begabung auf andern Gebieten geltend, so sage er ihnen, daß der Mann eben wegen seiner Talente verbannt werden müsse, ein so gescheiter und geschickter Intrigant sei als Haupt einer unruhigen Bevölkerung äußerst gefährlich.

Nicht bloß in Antiochien und Alexandrien, sondern überall erlebte Julian nichts als Enttäuschungen. An Ursacius, den Oberpriester von Galatien, schrieb er, der Hellenismus mache nicht die Fortschritte, die zu hoffen man durch die von den Göttern bescherte große Umwälzung erwarten durfte. Daran seien die Verehrer der Götter selbst schuld. Was einer gottlosen Religion zu solcher Verbreitung verholfen habe, das seien die gegen Hilfsbedürftige geübte Menschenfreundlichkeit und der Schein eines heiligen Lebenswandel gewesen. Wir müssen, mahnt der kaiserliche Prediger, dieselben Tugenden üben. Es genügt nicht, daß du für deine Person unsträflich wandelst, von allen Priestern Galatiens muß dasselbe verlangt werden. Bedrohe sie, wende deine Überredungsgabe auf, sie tugendhaft zu machen, und wenn sie nicht samt Weibern und Kindern ein gutes Beispiel geben, so setze sie ab. Gründe in allen Städten Galatiens Hospize; ich habe für diesen Zweck 30000 Scheffel Getreide und 60000 Maß Wein angewiesen. Das soll unter die Ortsarmen und die armen Reisenden verteilt werden. Wenn es bei den Juden nicht einen einzigen Bettler giebt, und wenn die gottlosen Galiläer nicht allein ihre eignen Armen sondern auch noch die unsern ernähren, ist es da nicht eine Schmach, daß wir für die unsern nichts thun? Kirchenfeindliche Verehrer Julians

dürftest an seiner staatsmännischen Begabung ein wenig irre werden, wenn sie erfahren, daß er seinen Priestern denselben Rang neben oder gar über den Staatsbeamten verschaffen will, den sich die christlichen Bischöfe damals schon errungen hatten. In dem Briefe an Ursacius mahnt er, die Priester sollen nicht die hohen Staatsbeamten umschmeicheln, sollen sie selten besuchen, sollen sich nicht beim feierlichen Empfange beteiligen, wenn ein neuer Statthalter einzieht. Zum Tempel soll der Statthalter ohne militärisches Gefolge kommen; sobald er den geheiligten Bezirk betreten hat, ist er nur Privatperson; im Heiligtum hat niemand zu gebieten als der Priester allein, „so will es das göttliche Gesetz.“ Daß die Christen nicht mit Gewalt, sondern durch Überredung befehrt werden sollen, sagt er bei mehreren Gelegenheiten. Wahrscheinlich ist es ein Bescheid auf eine Anfrage, wenn er (an einen Adressaten von unbekanntem Range) schreibt, er rufe die Götter zu Zeugen an, daß es seine Absicht nicht sei, die Galiläer umzubringen, auch wolle er nicht, daß sie gegen Recht und Gerechtigkeit gepeinigt würden; er meine nur, daß ihnen vorkommenden Falls (doch wohl bei der Besetzung von Ämtern) Verehrer der Götter vorgezogen werden sollten.

Wie hoch die orientalischen Kirchenväter, darin ganz Griechen und Römer ihrer Zeit, die formale Bildung schätzten, und in welchem Grade sie der Versuch Julians, ihnen dieses Gut zu rauben, erbitterte, ersehen wir aus dem unchristlichen Triumphgeheul — anders kann man es nicht nennen —, das Gregor von Nazianz nach des Feindes Untergang anstimmte. Er sagt über die Maßregel, Julian habe sich durch sie im voraus für besiegt erklärt. Er habe die Christen in einem geistigen Kampfe überwinden wollen, aber ihnen vorher die Waffen geraubt; das sei ungefähr

so, wie wenn ein Preisringer jedermann, mit Ausnahme der Starken, zum Wettkampfe herausfordere. Übrigens habe er zwar den Christen verbieten können, ein korrektes Griechisch zu sprechen, aber nicht die Wahrheit zu sagen. Daß Julian den Christen den Besuch der Rhetorenschulen verboten habe, hat man aus der ersten der beiden „Invectiven“ Gregors geschlossen (eine Schrift des Ambrosius, die dasselbe melden oder andeuten soll, ist mir nicht zur Hand). Julian soll gesagt haben: Die griechische Sprache und Wissenschaft gehört uns, die wir an die griechischen Götter glauben; euer Anteil ist die Barbarei, denn eure ganze Weisheit beschränkt sich auf das „glaube!“ Gregor widerlegt diese Ansicht des Kaisers ausführlich und sagt unter anderm, Julian könne seinen Anspruch auf den Alleinbesitz der griechischen Sprache weder mit der Religion noch mit der Natur und der Geschichte der Sprache rechtfertigen. Nicht mit der Religion, denn die verschiedenen Dämonen forderten zwar sehr verschiedene, zum Teil abscheuliche Kultzhandlungen, aber keiner habe durch seine Priester verordnet, daß man ihm in griechischer Sprache huldigen müsse; nicht mit dem Wesen der Sprache und der Wissenschaft selbst, denn die Worte gehörten nicht denen ausschließlich, die sie erfunden hätten, sondern jedem, zu dessen Ohren sie die Luft trage; die verschiedenen Wissenschaften aber hätten die Griechen gar nicht selbst erfunden, sondern andern Völkern entlehnt: die Schriftzeichen den Phöniziern und den Hebräern, die Mathematik den Ägyptern, die Astronomie den Babylonern.

Das Edikt Julians, dessen Wortlaut erhalten ist, verbietet den Christen nur das Lehren der Wissenschaften, erlaubt ihnen dagegen das Lernen ausdrücklich. Harnack hält es für ein Mißverständnis, wenn aus Gregors Polemik gefolgert wird, daß Julian in

einem zweiten Edikt diese Erlaubnis zurückgenommen habe. Das vorhandne Edikt klingt nun wieder schulmeisterlicher und rhetorischer, als einem Staatsgesetze ziemt. Julian schreibt, nicht der Glanz der Sprache sei es, was einen Unterricht gut mache, sondern der Gedankengehalt und namentlich eine gesunde Ethik. Am allerschärfsten aber müsse man es tadeln, wenn der Lehrer das, was er seine Schüler lehre, selbst nicht glaube; das sei sowohl unpädagogisch wie unehrlich; solche Lehrer gleichen betrügerischen Kaufleuten. Deshalb müsse man von jedem Lehrer zunächst einen guten Lebenswandel fordern und dann, daß seine Ansichten nicht im Widerspruch stünden mit den vom Staate anerkannten (das meint er doch wohl mit dem *μη μαχόμενα τοῖς δημοσίαις*). Das gelte nun von allen, die berufen seien, die alten Schriftsteller zu erklären, von den Rhetoren, Grammatikern und Sophisten, besonders von den Sophisten, da diese das Vorrecht für sich in Anspruch nähmen, nicht allein die Redekunst zu lehren, sondern auch ihre Zöglinge sittlich zu bilden und sogar sie in der Staatskunst zu unterrichten. Manche von diesen, heißt es weiter, lehren nun das Gegenteil von dem, was sie denken. Wie? Homer, Hesiod, Demosthenes, Herodot, Thukydides, Isokrates, Lyfias, haben die etwa nicht die Götter für die Urheber jeder Wissenschaft gehalten? Glaubte nicht jeder von ihnen ein dem Hermes oder den Mufen geweihter Mensch zu sein? Wie ungereimt ist es also, daß Leute, die nicht an die Götter glauben, die Schriften der alten Autoren auslegen! (Was würde wohl Lucian zu dieser Argumentation gesagt haben, nicht zu reden von Plato, der der Götterfabeln wegen den Homer aus den Schulen verbannen wollte!) Ich fordere nicht, daß sie ihren Glauben wechseln, aber ich lasse ihnen die Wahl: entweder mögen sie auf ihr Lehramt verzichten, oder wenn sie es be-

halten wollen, sich vorher überzeugen, daß die alten Autoren weder gottlos gewesen sind noch falsche Meinungen von der Gottheit gehegt haben. Wenn sie noch weiter Honorar nehmen für die Erklärung von Schriftstellern, die sie verachten, so muß man sie schmutziger Geldgier beschuldigen. Lehrer, die nicht an die Götter glauben, mögen in die Kirchen der Galiläer gehn und dort den Matthäus und den Lukas auslegen. Das gilt also von den Lehrern. Die Schulen zu besuchen soll keinem jungen Menschen verwehrt sein. Kindern, die noch kein selbständiges Urtheil haben, den Zugang zu einem guten Unterricht versperren, das würde ebenso unvernünftig sein, wie wenn man sie zwingen wollte, die Irrtümer ihrer Väter anzunehmen. Diese mit Gewalt zu heilen, ließe sich vielleicht rechtfertigen, thut man doch auch den Wahnsinnigen Gewalt an; aber ich lasse ihnen volle Freiheit, krank zu bleiben, denn meiner Meinung nach soll man die der Vernunft Beraubten nicht bestrafen, sondern unterrichten.

Hieronymus sagt von Julian, er habe auf dem Feldzuge gegen die Parther sieben Schmähschriften ausgespieen. Gemeint ist die Schrift *κατὰ Χριστιανῶν*, an der Julian noch auf dem Perserfeldzuge gearbeitet haben soll, und die also in sieben Bücher eingetheilt gewesen wäre. Schade, daß das meiste davon verloren ist! Aus den Bruchstücken bei Cyrill, der übrigens nur drei Bücher zu kennen scheint, ersieht man, daß er in der Kritik und Polemik viel besseres geleistet hat als in seinen Versuchen, den Götterglauben theoretisch zu rechtfertigen und neu zu begründen. Nach den erhaltenen Fragmenten zu urtheilen, hat er ohne die Hilfsmittel der modernen Kritik schon die Hauptsache von dem gesagt, was diese Kritik gegen Bibel und Kirche einzuwenden hat. Er gesteht zu, daß auch die Griechen unhaltbare und verwerfliche

Götterfabeln erdichtet haben, meint aber, nicht diese, sondern die Religion eines Plato müsse man mit der des Moses vergleichen, wenn man dem Hellenentume gerecht werden wolle. Platos Schöpfungsgeschichte im Timäus sei schon deswegen viel befriedigender als die mosaische, weil diese von der Schöpfung einer Geisterwelt gar nichts sage. Der Mensch, den der Gott der Bibel erschaffen habe, sei ein stumpfsinniges Wesen, das nicht einmal gut und böse zu unterscheiden vermöge. Diesem Wesen verbiete Gott auch noch den Zugang zur Erkenntnis, und er zeige sich, nachdem die Schlange dem Menschen dazu verholten habe, erzürnt darüber und eifersüchtig: „Adam ist geworden wie unsereiner!“ Wenn nicht jedes Wort der mosaischen Schöpfungsgeschichte allegorisch gedeutet werde, sei sie die ärgste Gotteslästerung. Die engherzige Auffassung des Alten Testaments, wonach Gott nur ein Gott seines kleinen Volkes sei und sich um die andern Völker gar nicht kummere, habe Jesus bestätigt; Paulus aber, der ärgste aller Betrüger, habe, gleich dem Polypen, der die Farbe des Felsens annimmt, auf dem er sitzt, Gott bald zum Judengott, bald zum Gott aller Völker gemacht. „Wenn er das zweite ist, warum überläßt er sie jahrtausendlang ihrem Schicksal? Warum läßt er sie in Götzendienst versinken? Euer Gott ist also nichts Wirkliches, sondern ein Erzeugniß der Phantasie eurer Rasse.“ Und wie grausam ist der Gott des Moses! Um einer einzigen Verirrung willen läßt er Tausende abschlachten! Wie mild sind dagegen die Gesetze des Solon, des Lykurg, wie menschenfreundlich ist die Herrschaft der Römer! Die Nachahmung der Götter, zu der unsre Philosophen ermahnen, schließt alle Leidenschaften aus, die Hebräer dagegen ahmen ihren Gott mit zornmütigem Wüten nach. Nein, die Heiden sind wahrlich nicht von Gott verlassen gewesen! Alle

Künste und Wissenschaften haben sie erfunden, während die Juden für die Kultur nichts geleistet haben. Sich dann gegen die Galiläer wendend, meint er, wenn sie wenigstens dem Judenglauben huldigten, so würden sie zwar gegen die humane griechische Religion eine harte und barbarische Religion eingetauscht, aber immerhin mit dieser noch einiges Gute empfangen haben. Sie hätten aber von den Juden wie von den Heiden nur das Schlechte behalten, von den Juden den Haß gegen die Götter, von den Heiden die Liederlichkeit, und seien ganz verdorben. Besonders rückt er ihnen die Trinitätslehre als einen Abfall vom jüdischen Monotheismus vor und weist nach, daß die Synoptiker und Paulus (?) von der Gottheit Christi und von der Logoslehre des Johannes nichts wissen.

Man sieht: ließen sich dicke Wirklichkeiten durch Raisonnement aus der Welt schaffen, Julian wäre wohl der Mann dazu gewesen, das Christentum zu vernichten. Das ist nun nicht möglich, und nicht weniger unmöglich ist etwas anderes, was ihn sein Philosophengewissen zu unternehmen verpflichtet haben würde: er hätte — das deuten auch seine Briefe an — seine Unterthanen mit Gewalt beglücken und zu tugendhaften Menschen machen wollen. Ist das nun immer und überall unmöglich, so war es zehnfach unmöglich bei einem Reiche von dem Umfange und der Vielgestaltigkeit des seinigen, bei der Verderbtheit der einen, der Wildheit der andern seiner Völker, und bei dem unheilbaren Siechtum des Staates. Der passive und der aktive Widerstand, an dem alle seine Maßregeln gescheitert sein würden, hätte ihn verbittert und zu immer größerer Strenge genötigt, und leicht konnte es ihm ergehen wie dem bürgerlichen Gerechtigkeitschwärmer und Menschenbeglucker Robespierre: der zartfühlende, milde und edle Philosoph konnte als ein

von allen Menschen verfluchter Wüterich enden. Die Tragik seines Lebens liegt also nicht in seinem Tode, durch den ihn Gottes Güte vor einem grausamen Schicksal bewahrt hat, und der keine Folge seines großen Irrtums war.



### Schlußbetrachtung

Dem Leser der letzten vier Aufsätze wird sich die Frage aufgedrängt haben, ob nicht heute das Christentum gegenüber der atheistischen Philosophie genau in derselben Lage sei, wie in Julians Zeit dem Christentum gegenüber die Religion der Griechen; man liebt es ja überhaupt, unser Zeitalter dem der römischen Kaiser ähnlich zu finden. Aber die Ähnlichkeiten sind sehr oberflächlicher Art, und die Unähnlichkeiten überwiegen. Auf dem sozialen und dem politischen Gebiete beschränkt sich die Ähnlichkeit darauf, daß auch wir starke Gegensätze zwischen Arm und Reich und einen raffinierten Luxus haben, daß in einigen Staaten die Neigung zum Cäsarismus und zum Imperialismus hervortritt, und daß wir in Deutschland nach der Ansicht mancher Leute ein wenig Byzantiner geworden sein sollen. Sieht man jedoch genauer hin, so gleicht unsre heutige Welt der kaiserlich römischen nicht im mindesten. Deren Gebiet war der kleine orbis terrarum, wie man übertreibend die Mittelmeerlande nannte, der heutige Erdkreis umspannt die Oberfläche der Erdkugel. Die Bewohner jenes sogenannten Erdkreises waren mit ihren Aufgaben fertig und hatten nichts weiter zu thun, als die theils verwesenden, theils mumifizierten Reste ihrer Kultur gegen die Barbaren zu verteidigen, heute sehen sich die Völker

vor einer Menge neuer Aufgaben, deren Lösung ihre ganze Kraft in Anspruch nimmt.

Mit dieser Thatfache steht die in den Geschichtsphilosophischen Gedanken niedergelegte pessimistische Auffassung nicht im Widerspruch. Dieser Pessimismus besteht bloß darin, daß das Traumbild eines Himmels auf Erden zerstört wird, den die Fortschrittsoptimisten von der Kulturentwicklung erwarten. Aber den Untergang habe ich unsrer Kultur nicht prophezeit, sondern bei jeder Gelegenheit als die Hauptwirkung des technischen Fortschritts hervorgehoben, daß er durch die Umwälzungen, die er zur Folge hat, den Menschen fortwährend neue Aufgaben stellt, sie zu deren Lösung, also zur Arbeit zwingt und durch die Arbeit die Völker lebendig erhält. Alle Kulturvölker sehen wir heute in fieberhafter Bewegung, in stürmischer Gärung, während die griechisch-römische Menschheit der Kaiserzeit einem Manne gleich, der schläft und sich nur regt, um die störenden Fliegen abzuwehren: die Steuererheber und die Barbaren. Alle Gelehrtenarbeit bestand damals im ewigen Wiederkäuen überlieferter Weisheit; heute müssen wir, wie schon Goethe geklagt hat, aller fünf Jahre einmal umlernen, was sehr unbequem ist, aber vorm Einschlafen schützt. Demgemäß war die Grundstimmung der alten Welt pessimistisch, die der heutigen ist optimistisch; denn wo sich die Verhältnisse beständig ändern, da darf man auch auf Besserung hoffen. Die Hoffnung mag in den meisten Fällen unberechtigt sein, aber sie ermutigt zum Handeln und erzeugt Thatkraft. Damit hängt zusammen, daß die edelsten Menschen der Cäsarenzeit Asketen wurden und auf die Kinderzeugung verzichteten, was mit den elenden sozialen Verhältnissen zusammen die stete Abnahme der Bevölkerung zur Folge hatte, während sich heute die Bevölkerung der meisten Kulturstaaten in dem Maße vermehrt, daß wir uns zur Besiedlung

aller noch dünn bevölkerten Länder der Erde gezwungen sehen, was neue Schwierigkeiten und Verwicklungen und damit eine unabsehbare Kette neuer Lebensaufgaben erzeugt. Und wenn im Römerreich das Land aus Mangel an Bebauern verödete und die nach uralter Schablone schläfrig weiter betriebnen Handwerke und Künste verkümmerten und erstarrten, so sehen wir dafür bei uns die Landwirtschaft, durch ihre berühmte Not gestachelt, sich immer mehr vervollkommen, und die von der Konkurrenzzeitige getriebnen Geistesarbeiter und Techniker immer neue Gewerbe und immer neue Formen der alten erfinden. Es giebt nur ein Land, dessen agrarische Zustände eine überraschende Ähnlichkeit mit denen des Cäsarenreichs zeigen, das ist Rußland; nur daß dessen Bauernelend nicht durch das Absterben einer alten Kultur verschuldet wird, sondern daraus entspringt, daß die Regierung einer der Kultur gänzlich ermangelnden Bauernschaft die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse des modernen Großstaats auspreßt. Was endlich den modernen Luxus betrifft, so weckt er im Unterschiede zum antiken ebenfalls die Lebensgeister, indem er zur vielseitigsten produktiven Thätigkeit, die hier nicht beschrieben werden kann, theils anregt theils zwingt.

Nicht minder groß sind die Unterschiede auf dem religiösen Gebiete. Ähnlich ist unsre Zeit der damaligen darin, daß alle alten Formen des Glaubens und des Aberglaubens wieder aufleben, daß die Religionsmengerei fleißig betrieben wird, und daß dem alten Glauben ein neuer entgegentritt mit dem Ansprüche, ihn zu entthronen. Aber der alte Christenglaube ist nicht so schwach, wie in Julians Zeit der Glaube an den Olymp war, und der neue Glaube ist sehr weit entfernt davon, mit dem Christenglauben in der Lebenskraft wetteifern zu können; schon darum weit

entfernt davon, weil er nicht einer ist, sondern ein Gewirr einander widersprechender und zum Teil einander feindlicher Meinungen. Der Hartmannische Idealismus ist gerade das Gegenteil des Häckelschen Materialismus, unsre optimistischen Soziologen verabscheuen den Pessimismus Schopenhauers, und ein schrofferer Gegensatz läßt sich gar nicht denken als der zwischen Babels Utopie und dem Übermenschen Nietzsche oder der Sozialaristokratie eines Alexander Dille. So stehn der christlichen Kirche gegenüber einerseits eine Menge Offiziere ohne Soldaten: Häupter von Philosophenschulen und Religionsverbesserer — andererseits eine Volksmasse, die den Himmel auf Erden hofft, es aber zu einer lebenskräftigen neuen Religion nicht bringt, weil sie nicht einmal über ein philosophisches, geschweige denn ein religiöses Genie verfügt. Da aber nun einmal eine für Kulturzwecke gestiftete große Gemeinschaft ohne eine Metaphysik nicht bestehen kann, so muß sie sich — darin wirklich recht proletarisch — mit abgelegten Kleidern behelfen; mit den veralteten Lehren von „Bourgeois“-Philosophen.

Die christliche Kirche hat dieser kopflosen Masse und jenen Franc tireurs gegenüber zunächst ihren sehr soliden historischen Besitzstand an Gütern idealer, materieller und gemischter Art. Ihr materieller Besitz an Grundstücken, Kapitalien und gesicherten Einkünften bei allen Konfessionen verleiht ihr Macht, und was mehr sagen will, was ihr durch periodische Konfiskationen entzogen worden ist, wird durch neue Spenden ersetzt. Die Milliarden der französischen Kongregationen sind ja wohl größtenteils nur in der Phantasie der Antiklerikalen vorhanden, aber daß Tausende von Schulen, Krankenhäusern, Spitälern, Missionsanstalten viel Geld kosten, ist unbestreitbar, und daß diese Geldsummen aufgebracht worden sind und wahr-

scheinlich auch in Zukunft werden aufgebracht werden, ist Thatsache. Und auch was die Protestanten Englands, Nordamerikas, Deutschlands für religiöse Zwecke und für im religiösen Sinne geübte Werke der Nächstenliebe spenden, ist wahrlich nicht gering. Diese Leistungen beweisen, daß die ideelle Wurzel, aus der dieser materielle Reichtum hervorstößt, noch nicht verdorrt ist, und will man diese Wurzel Aberglauben nennen, so hat man damit zwar ihren Wert herabgesetzt, ihre Lebenskraft aber nicht geleugnet. Und welche Macht liegt in den viel hunderttausend Pfarrsprengeln der Kirchen, einer Einrichtung, die das Heidentum nicht gekannt hat! Der Einfluß der Pfarrgeistlichen, des Gottesdienstes und der Gemeindeeinrichtungen auf die Lebensweise, die Sitten, die Denkart und das Empfinden des Volkes hält in den meisten Staaten dem der weltlichen Verwaltung und Schule das Gleichgewicht, sodaß der Staat leicht selbst in Gefahr gerät, wenn es ihm nicht gelingt, sich mit der Kirchenverwaltung ins Einvernehmen zu setzen. Wenn die Bevölkerungen ganzer Landschaften das Kirchengeln verlernt haben, so ist das noch kein Beweis dafür, daß sie mit der Kirche, mit dem Christentum entschieden gebrochen hätten. Die Männer solcher Gegenden wollen immer noch, daß ihre Weiber und Kinder Religion haben sollen, und sie selbst wollen meistens nicht auf die religiöse Weihe der wichtigsten Lebensabschnitte verzichten. Ausgesprochne Feinde der christlichen Religion sind nur die Sozialdemokraten. Diese machen aber in keinem Lande die Mehrheit aus, und bei weitem nicht alle Genossen teilen den fanatischen Religionshaß der Führer. Daß die Kirche seit etwa sechshundert Jahren auf allen Gebieten des Kulturlebens die Führung verloren hat, bald keifend hinter der Fortschrittsarmee einherhinkt, bald deren Lauf zu hemmen versucht, bald durch die Konkurrenz

um die Volksgunst und den Trieb der Selbsterhaltung gezwungen sich wieder an einzelnen Stellen zur Führung drängt, gereicht ihr nicht zur Ehre, aber indem sie doch immerhin noch auch unter den heutigen Verhältnissen Kulturarbeit zu leisten vermag und kein kleines Quantum solcher leistet, beweist sie ihre Daseinsberechtigung, und daß sie sich noch keineswegs überlebt hat.

Vor allem aber: sie ist nicht tot in dem Sinne, wie es im Anfang der christlichen Ära der hellenische Polytheismus war, und sie kann in diesem Sinne überhaupt nicht sterben. Der neuplatonische Versuch, den Olymp durch Umdeutung in Metaphysik zu retten, mußte aus dem doppelten Grunde mißlingen, daß der Neuplatonismus nicht echte Metaphysik sondern theosophische Schwärmerei war, und daß die griechischen Nationalgötter unmöglich die Symbole der göttlichen Kräfte und Kraftäußerungen für alle Völker und Zeiten werden konnten. Die Lehren des Christentums dagegen sind weder mit nationalen noch mit Zeitvorstellungen unlöslich verschmolzen und vertragen sich mit jeder echten Metaphysik. Daß die Welt ihren zureichenden Grund haben müsse, wird kein Metaphysiker leugnen. Daß dieser Weltgrund sein eigenes, jenseitiges, von der Welt unabhängiges Leben hat, daß er bewußt ist und die Welt in der Zeit erschaffen hat, kann die Metaphysik weder beweisen noch widerlegen. Nur das hat, wie schon bemerkt worden ist, der Metaphysiker zu fordern, daß ihn die Kirche nicht zwingt, das Dreifaltigkeitsdogma für mehr als ein schönes Symbol des innern Lebens der Gottheit und ihrer Beziehungen zur Welt und zur Menschheit zu halten, daß er es dahingestellt sein lassen dürfe, in welchem Maße das Symbol die Wirklichkeit ausdrückt. Ähnlich verhält es sich mit dem christologischen Dogma. Da jede Wirkung eine entsprechende Ursache voraussetzt, so

kann es dem Denkenden gar nicht einfallen, in Christus einen gewöhnlichen Menschen, d. h. einen bloßen Menschen sehen zu wollen. Zweifellos waren in ihm göttliche Kräfte wirksam, die keinem andern Menschen verliehen worden sind, und die ihn befähigten, der Mittelpunkt der Weltgeschichte zu werden. Die Art und Weise nun, wie die Kirche diesen außerordentlichen Menschen beschrieben und sein Wesen definiert hat, befriedigt das Volk und nötigt den Denker nicht zum Widerspruch; denn dieser muß bekennen: ich vermag schon das Wesen des gewöhnlichen Menschen nicht wissenschaftlich zu ergründen und zu analysieren, wie sollte ich die seit zwei Jahrtausenden in der Menschheit mächtig fortwirkende Person Christi begreifen können? Nur muß er sich wiederum ausbedingen, daß er nicht gezwungen werde, die zwei Naturen und die zwei Willen in der einen Person und die Identität der göttlichen Natur in Christus mit der zweiten göttlichen Person wörtlich zu nehmen. Das Dogma drückt ihm die unbestreitbare Thatsache aus, daß in Jesus die Menschheit mit der Gottheit auf eine unbegreifliche Weise vereinigt, daß im Menschen Jesus die Gottheit anders und gewaltiger wirksam gewesen ist als in allen andern großen und guten Menschen. Das Wie dieser Thatsache bleibt uns selbstverständlich so verborgen wie das Wie Gottes selbst und aller seiner Werke, den Menschen eingeschlossen. Aber der gemeine Mann begreift diese Unmöglichkeit des Nichtbegreifens nicht, weil er gewöhnt ist, Worte für Erklärungen zu halten. Darum will er ein bestimmtes Wort haben; er fragt seine Kirche: Ist Christus wirklich Gott, oder ist ers nicht? Und wenn er ihr treu bleiben soll, so muß sie ihm eine unzweideutige Antwort geben. Daß diese Antwort nur in Worten besteht, die dem Denkenden gar nichts sagen, davon hat er keine Ahnung. Der Denkende darf es also,

wie schon bemerkt wurde, der Kirche nicht übel nehmen, daß sie das Bedürfnis des gemeinen Mannes befriedigt, aber die Kirche muß aufhören, die Denkenden deswegen von sich auszuschließen, weil sie erkennen, daß die Worte des Dogmas eben nur Worte sind. Sie wird sich mit der Zeit dazu verstehn, wie sie auch schon hat aufhören müssen, die Denkenden zu verbrennen.

Die Zahl der erklärten Feinde des Christentums, die in ihm mit den französischen Encyclopädisten oder mit Nietzsche einen Schädling sehen, ist klein geworden; sogar die Sozialdemokraten hassen zwar die Kirche, lieben aber Jesus von Nazareth. Und wenn von den Gegnern der Orthodoxie die einen, wie Harnack, zwar das christologische Dogma streichen, aber am Jesus der Synoptiker festhalten, die andern, wie Eduard von Hartmann, zwar diesen Jesus los werden, aber das christologische und das Trinitätsdogma — natürlich nicht im Sinne der Orthodoxen — zur Grundlage der Religion der Zukunft machen wollen, so beweisen sie damit, daß unsre Kulturwelt von dem nicht loskommen kann, den die erleuchtetsten Geister mit den Völkern seit Jahrhunderten als den Mittelpunkt der Weltgeschichte anerkannt haben, und daß nicht leicht ein bedeutender Geist das letzte Fädchen zerreißt, das ihn mit jenem verbindet. Gegen das heute in der protestantischen Gelehrtenwelt vielfach hervortretende Streben, das ganze Christentum ausschließlich auf die Verehrung und die Nachfolge des historischen Menschen Jesus oder auf die Gottesverehrung in seinem Geist und Sinn zu beschränken, hat sich ein Mitarbeiter der Preußischen Jahrbücher (Ferdinand Jakob Schmidt im Januarheft 1902) in einem geistreichen Aufsatz gewandt. Chamberlain, der Verfasser der „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts,“ hatte eine Sammlung der Worte Christi herausgegeben, aus

denen er Stimme und Ton des wirklichen, des historischen Jesus zu vernehmen glaubt. Schmidt führt nun aus: Der Versuch, aus den vorhandenen Quellen den historischen Jesus zu rekonstruieren, sei „auf der ganzen Linie gescheitert,“ und die christliche Religion ausschließlich auf diesen historischen Jesus zu stellen, auf seinen Erdenwandel, würde eine Verflachung des Christentums bedeuten. Das Unternehmen sei unausführbar, weil die Synoptiker gar nicht das Bild Jesu, sondern die Zustände der Urkirche darstellten. Die angeblichen Worte Jesu seien in Wirklichkeit Antworten der Vorsteher auf Fragen und Zweifel, die ihnen von der Gemeinde vorgetragen wurden. Der lebende Jesus habe die Jünger so wenig zu fesseln vermocht, daß sie bei der ersten ernstlichen Gefahr, die ihm drohte, alle fortliefen, zu ihrem Gewerbe zurückkehrten und ihn halb vergaßen. Erst sein Tod habe ihnen die Augen geöffnet, sei ihnen zur Auferstehung, zur Erlösung geworden. Dieses Erwachen zu neuem Leben im Geiste Jesu sei so gewaltig gewesen, daß es ihnen nicht allein Visionen vorgespiegelt, sondern auch die Kraft zum Glauben und zur Gründung der Kirche verliehen habe. Diesem höhern Dasein gegenüber habe das historische Leben des Meisters, und was er etwa in seiner vergänglichen Gestalt aus zufälliger Veranlassung einmal gesagt und gethan habe, keinen Wert mehr gehabt. Sein Tod habe sie ja gerade befreit von den Banden des geschichtlichen Lebens; nicht der irdische Jesus, sondern erst der gekreuzigte und der in ihrem Geiste auferstandne habe ihre Seelen befreit. „Aus diesem auferstandnen, gegenwärtigen Geiste be-  
 maßen sie des Lebens Schritte, nicht aber gründeten sie es auf bloße, ärmliche Reminiscenzen an geschichtliche Vergangenheit. Das Leben lag vor ihnen, nicht hinter ihnen. Nicht der geschichtliche Jesus, sondern der im Geiste auferstandne war das Haupt der Ge-

meinde; er leitete, tröstete, ermahnte sie und sprach zu ihr durch seine Jünger.“ Aus dieser Gleichgiltigkeit der Jünger gegen den historischen Jesus erklärt es sich, daß wir nicht einmal von seinem Leiden und Sterben einen zuverlässigen Bericht haben. Und das ist gut so. Der Mohammedanismus ist dadurch der Versteinerung verfallen, daß die geschichtliche Wirklichkeit des arabischen Propheten und der temporäre Ausdruck seiner Lehren als das ein für allemal Entscheidende festgehalten und so eine vertiefende Erweiterung von innen heraus unmöglich gemacht wurde. Gerade darum sei die christliche Religion die reinste und die lebensfähigste, „weil sie von vornherein die reine Kraft des in ihr wirkenden Geistes von der lähmenden Fessel ihrer ersten geschichtlichen Offenbarungsform zu entbinden berufen war, sodaß dieser Geist immer neue und wieder neue Formen aus sich heraus zu erzeugen vermochte, ohne doch an irgend eine von ihnen dauernd gebunden zu sein.“ Alle andern Religionsstiftungen hätten höchstens die Kraft zu einem Sprung auf eine höhere Stufe gehabt, auf der die neue Religion dann verharret sei. Die christliche Religion allein habe nicht bloß die Kraft zu einem einmaligen Sprunge erzeugt, sondern die Energie zu einer endlosen Entwicklung. Alle Religion sei nichts andres als Mittel und Ausdruck der Erlösung, d. h. der innern Befreiung des Menschen, und das Christentum habe der Menschheit die Erkenntnis erschlossen, daß diese Befreiung auf keiner Stufe der Entwicklung endgiltig gegeben, sondern daß sie ein unendlicher Prozeß sei. Gewiß habe der in den Jüngern wach gerufne Gottesgeist auch in dem Menschen Jesus gelebt und durch ihn gewirkt, aber doch eben auch nur in der durch die Leiblichkeit und die Zeitumstände gegebenen Beschränkung. Deswegen sei nicht der irdische, historische Jesus, sondern der gekreuzigte und aufer-

standne der Stifter des Christentums geworden. Die göttliche Kraft Jesu sei zwar dieselbe gewesen im Leben wie im Tode, aber lebend habe sie, weil durch die irdische Form gebunden, noch nicht geistzeugend wirken können. Gelänge die Rekonstruktion des historischen Jesus, und würde die Gestalt des Christentums danach bestimmt, so wäre die Folge davon, daß wir entweder ein solches Christentum ganz aufgeben müßten, oder daß es, falls wir es annähmen, ähnlicher Erstarrung verfielen wie der Islam.

Wir lassen eine Menge Fragen, zu denen diese Auffassung nötigt, dahingestellt sein, z. B. ob die Religion wirklich nur Mittel und Ausdruck der Erlösung ist, und ob Religionen, die weiter nichts sind als Anbetung Gottes, den Namen Religion nicht verdienen? Ob die Unzähligen, die in der christlichen Religion, so wie sie sie kannten, volle Befriedigung gefunden haben, die der ein für allemal vollbrachten Erlösung gewiß waren und von einem unendlichen Prozeß nichts wußten, keine echten Christen gewesen sind? Ob es nicht richtiger wäre zu sagen, die sich immer gleich bleibende christliche Religion genüge dem Menschen auf jeder Stufe der Kulturentwicklung, als die Religion selbst als einem unendlichen Entwicklungsprozeß unterworfen darzustellen? Ob der Unterschied zwischen Mohammedanismus und Christentum nicht viel tiefer liegt als an der hier angegebenen Stelle, und zwar gerade in den historischen Personen der beiden Religionsstifter? Ob nicht die Gleichnisse und die Sprüche des Herrn, die beinahe zweitausend Jahre lang das Volk und die Gelehrten ergriffen und erbaut haben, und die sich durch eine nicht auszuschöpfende Tiefe vor allen andern klassischen Reden auszeichnen, ob die nicht einen Klassiker im strengsten Sinne des Wortes als Autor voraussetzen, und ob einer Gesellschaft von Naturkindern, wie Schmidt die Jünger nennt, zuzu-

trauen ist, was sonst nur ein hochgebildetes Genie leistet? Ob nicht die Annahme des Verfassers die Wunderbarkeit des Pfingstwunders ins Unglaubliche steigert? Die Gründung der Kirche durch die galiläischen Fischer ist unter allen Umständen ein so großes Wunder, daß ihm gegenüber die Wunderthaten Jesu und seine leibliche Auferstehung ihr Wunderbares verlieren. Aber wenn die Kraft, die sie dazu befähigte, eine rein innerliche Wirkung des göttlichen Geistes gewesen ist, und die Person des Menschen Jesus gar nichts dazu beigetragen hat, von einem überwältigenden Eindruck dieser Persönlichkeit keine Rede mehr sein soll, so wird dadurch das Wunder noch viel erstaunlicher. Hat aber der Mensch Jesus einen überwältigenden Eindruck hinterlassen, so werden sich den Jüngern auch die Worte und Handlungen dieses Menschen tief und unvergeßlich eingepägt haben, sodaß wir also in ihren Schriften von dem historischen Jesus mehr haben, als Schmidt annimmt. Freilich ist auch dieses Mehr immer noch herzlich wenig, sodaß die Schwärmerei der zahlreichen persönlichen Liebhaber des Menschen Jesu weit mehr dem Idealbilde gilt, das sich jeder nach seinem eignen Geschmack von ihm schafft, als der nun einmal nicht genau zu ermittelnden Wirklichkeit.

Endlich werden es wohl die meisten Leser sonderbar finden, daß ein lebender Mensch nicht geistzeugend soll wirken können. Daß der Meister, nachdem er gezeugt hat, durch den fortdauernden Einfluß seiner Persönlichkeit die Entwicklung des heranwachsenden Kindes hindern kann, und daß namentlich Christus die Erde verlassen mußte, wenn seine Saat aufgehn sollte, ist eine Sache für sich. Also auf das alles soll nicht eingegangen werden, aber zweierlei ist so wichtig, daß dadurch die ausführliche Erwähnung Schmidts

an dieser Stelle gerechtfertigt erscheint. Seine Auffassung bedeutet die entschiedne und endgiltige Absage der modernsten Wissenschaft an den „Weisen von Nazareth“ der Rationalisten. Das Wesen des Christentums besteht nicht darin, daß ein weiser Mann, der nur noch ein wenig weiser und besser gewesen ist als Sokrates, durch Wort und Beispiel als ein Lehrmeister künftiger Geschlechter bis heute wirkt, sondern darin, daß eine geheimnisvolle Persönlichkeit durch ihren Tod der Menschheit eine neue Lebenskraft verliehen hat. Und zweitens bedeutet diese Auffassung den entschiedensten Bruch mit dem protestantischen Schriftprinzip und die Rückkehr auf den katholischen Standpunkt; die Rückkehr zu dem Glauben, daß der Geist Jesu in der Kirche lebt, ihr in jedem Jahrhundert hilft, zu lehren und zu thun, was die Zeit erfordert, und daß die Schrift selbst, wenn auch vielleicht das wertvollste, so doch eben nur ein Produkt dieses in der Kirche waltenden Geistes ist. Selbstverständlich deckt sich nicht etwa die Praxis der Papstkirche mit dieser katholischen Idee, denn die Päpste und ihre Konzilien haben vieles gelehrt und angeordnet, was nicht Ausfluß des göttlichen Geistes, sondern Volks- oder Zeitirrtum und durch das hierarchische Interesse geboten war. Aber soweit sind wir heute, daß kein protestantischer Philosoph und Theolog mehr an die Buchstabeninspiration glaubt oder das von der lebendigen Entwicklung der Menschheit losgelöste tote Bibelwort für die alleinige Quelle aller Wahrheit hält. Vielmehr ist man ganz allgemein, natürlich ohne es ausdrücklich zu sagen, zu der katholischen Idee zurückgekehrt, daß der göttliche Geist jeder Generation der Christenheit zu der Erkenntnis verhilft, die sie braucht, ihren Glauben und ihre Liebesthätigkeit lebendig erhält und sie die den Zeitumständen angemessenen Einrichtungen treffen lehrt. Und eben weil das Christentum die religiösen

Bedürfnisse der Völker auf jeder Stufe ihrer Entwicklung zu befriedigen vermag, hat es von dieser Entwicklung nichts zu befürchten, und ist seine heutige Lage der des griechischen Heidentums zur Zeit Julians nicht im mindesten ähnlich.



## Anhang

### Homer und Mycene

Die von Schliemann inaugurierten Ausgrabungen haben der Homerforschung eine Menge Schwierigkeiten bereitet, ihr aber doch auch zugleich eine neue, solidere Grundlage geschaffen, und während die Forscher noch immer neue Hypothesen über einzelnes zu Tage fördern, hat ein englischer Gelehrter, William Ridgeway, mit kühnem Griff das Ganze umfaßt und auf der neuen archäologischen Grundlage eine Geschichte des Urgriechentums aufgebaut, die er, mit allem antiquarischen, historischen und philologischen Material und Werkzeug ausgerüstet, in hohem Grade glaubhaft macht. Wir versuchen, vom Hauptinhalt des ersten Bandes seines Werkes: *The Early Age of Greece* (Cambridge, University Press, 1901; der zweite Band soll erschienen sein, ist aber auf der Bibliothek, die uns freundlich versorgt, noch nicht vorhanden) einen Abriß zu geben.

Die Ausgrabungen haben eine Kultur nachgewiesen, die nach dem Hauptfundorte ihrer Produkte die mycenische genannt wird. Außer dem Peloponnes ist Kreta reich an Erzeugnissen dieses Kulturabschnitts, sie sind aber über alle Inseln und Küsten des Ägäischen Meeres verbreitet, und nach Dörpfeld gehört ihm auch die sechste der sieben Schichten von Hissarlik an. (Die sechste von oben, also die zweitunterste.) Als Ausgangspunkt dieser Kultur ist der Peloponnes anzu-

sehen. Sie unterscheidet sich durch deutliche Merkmale von der jüngern Kultur, von der die homerischen Gedichte Kunde geben. Die Menschen der mycenischen Zeit sind langschädlig, das sind die Achäer Homers auch, aber diese sind blond, während die Mycener gleich den Griechen der historischen Zeit eine braune Haut, schwarze Haare und Augen haben. Die auch an Gold reichen Mycener lebten im Bronzezeitalter, die Achäer führten eiserne Waffen, und da die Griffe der eisernen Schwerter länger sind als die der in Mycene gefundenen Bronzeschwerter, so ist daraus zu schließen, daß sie größere Hände hatten, also überhaupt größer und stärker waren. Die Männer der mycenischen Zeit, die sich eines milden Klimas erfreuten, gingen teils nackt, teils waren sie nur mit Schurz oder Schwimmhose bekleidet; die aus dem Norden stammenden Achäer trugen Chiton und Mantel. Diesen zu befestigen, waren Nadeln nötig (die erste Nadel ist ein Dorn gewesen), und aus diesen haben sich die Spangen, Broschen und Schnallen entwickelt (unsre Frauen würden sich wundern, wenn sie erführen, wieviel Schweiß, Augenlicht und Kopfzerbrechen gelehrte Männer auf diese niedlichen Kleinigkeiten verwenden); die mycenischen Funde enthalten nichts dergleichen, weil es eben bei der oben erwähnten Tracht nicht nötig war; dagegen sind die der Eisenzeit angehörenden Fundstätten reich daran. Die Kriegsrüstung der Mycener bestand aus einem Lederwams mit Leibbinde, einer Lederkappe und dem sogenannten Kuppelschilde: einem langen Schilde, der fast den ganzen Leib bedeckte, und den man, nach Carl Roberts Beschreibung, beinah wie einen Chiton anzog, indem man ihn auf die Erde stellte und in die Schlinge des Tragbands hineinkroch. Dieser Schild bestand aus einem Holzgestell, mehreren Schichten Stierhaut und war manchmal noch mit Metallplatten besetzt. Die Achäer trugen

Banzer, Beinschienen, Helm und bedienten sich des kleinen metallnen Rundschildes. Den Unterschied der Schilde und überhaupt die Bewaffnung hat Carl Robert in seinen vor zwei Jahren erschienenen Studien zur Ilias sehr ausführlich behandelt. Er hält aber den Unterschied für bloß chronologisch und schließt, da in der Ilias beide Arten von Rüstung erwähnt werden, so müßten die Teile des Epos, in denen die spätere Art beschrieben wird, jünger sein als die andern. Außerdem findet er, daß die mycenischen Stücke im äolischen Dialekt geschrieben sind, die andern viele Ionismen zeigen. Ridgeway hält den Unterschied für einen ethnologischen und glaubt, daß neben der Rüstungs- und Bewaffnungsart der eingewanderten Achäer die der Urbewohner in Brauch geblieben sei, sodaß der Dichter beide Arten vor Augen gehabt habe, aus ihrer Erwähnung also nicht gegen die einheitliche Abfassung des Gedichts geschlossen werden dürfe.

Jünger als die mycenische Kultur ist freilich die achäische, denn sie fällt in die Eisenzeit; deren Ursprung muß man in Mitteleuropa, und zwar vorzugsweise in den Ostalpen suchen, denn von hier aus hat sich das Eisen nach Norden und Süden verbreitet. Auf die Benutzung der Metalle ist man natürlich durch glückliche Zufälle gekommen. Das Kupfer wird weit häufiger gediegen gefunden als das Eisen, und nicht selten lagert Zinn daneben; vulkanisch zusammengeschmolzenes Kupfer und Zinn hat den Menschen die erste Bronze, eine auf demselben Wege entstandne Legierung des Kupfers mit Zink das erste Messing geliefert. Auch zur Benutzung des Eisens muß den Menschen die Natur behilflich gewesen sein; es aus Eisenerzen zu gewinnen, daran können die ersten Arbeiter unmöglich gedacht haben. Sie müssen Meteor-eisen oder, was wahrscheinlicher ist, tellurisches Reineisen gefunden haben. Nach den Zeugnissen von Cook

und Nordenfjöld haben die Eskimos solches, das sie in Basalt finden. Ridgeway schließt, daß auch in diesem Falle Vulkane die Hüttenarbeit besorgt haben, und daß es auch in Kärnten, Krain, Steiermark, sowie im Jura, von wo die Eisenbenutzung um das Jahr 1400 v. Chr. ausgegangen ist, große Massen solchen Eisens gegeben haben muß. Daß es jetzt keins mehr giebt, darüber darf man sich nicht wundern, denn Eisenerze zu graben wird man eben nicht eher angefangen haben, als bis der letzte Rest des gediegenen Eisens verbraucht war. Übrigens sind nach der Ansicht eines englischen Naturforschers, R. S. Ball, den Ridgeway anführt, die Meteoriten auf keinem andern Wege entstanden. Sie sind irdischen Ursprungs; durch Vulkanausbrüche in solche Höhen geschleudert, daß die Zentrifugalkraft lange Zeit überwiegt, nähern sie sich in ihrer Kreisbewegung der Mutter Erde allmählich und werden schließlich gezwungen, sich wieder mit ihr zu vereinigen. Zeugen der achäischen Kultur haben die Ausgrabungen in den Alpen und nördlich von den Alpen, namentlich die von Hallstatt zu Tage gefördert. Sie bezeugen die homerische Kultur u. a. auch dadurch, daß die Wagenräder acht Speichen haben, während das Rad der mycenischen Zeit vierspeichig ist.

Einen Hauptunterschied der beiden Kulturen macht die Bestattungsweise aus. Die Mycener beerdigen, die Achäer verbrennen die Leichen. Die Sitte der Leichenverbrennung konnte nur in einem holzreichen Lande entstehn, und das war Mitteleuropa, das alte Germanien. Aber diese natürliche Bedingung der Sitte ist nicht ihr Entstehungsgrund gewesen; dieser liegt im verschiedenen Seelenglauben der Völker. Die meisten Völker, auch die Stammväter der Griechen, glaubten, die Seele verweile in der Nähe der bestatteten Leiche. Sie hielten die Seele für den sozusagen schwindstüchtigen Doppelgänger des lebenden

Menschen, schrieben ihr leibliche Bedürfnisse zu und versorgten sie deshalb mit Kleidung, Speise und Trank, und war es die eines Fürsten, auch mit Weibern und Gefolge. Da die Seele fortwirkte, und ihr Wirkungskreis an den Leichnam gebunden war, so suchte man durch sorgfältige Bestattung die Seelen von Königen und Heroen als Schützer und Helfer an das eigne Land zu fesseln; die Leichname von Feinden, die man zu fürchten hatte, schaffte man fort. Der Glaube an Spukgeister und der katholische Reliquienkult sind Ausgebirten dieser Vorstellung.

Bei Homer erscheint die Seele nur so lange an den Leichnam gefesselt, als dieser unverbrannt daliegt, und so lange stellt man sich den Leichnam auch noch als empfindend vor. Cicero hat (*Tusc. Disp.* I, 105) wahrscheinlich richtig vermutet, daß Achill den Hektor zu peinigen glaubte, als er seine Leiche um Ilion schleifte. Aber war die Leiche verbrannt, so waren der Seele die Pforten des Hades geöffnet, und schlossen sich diese hinter ihr, so war sie auf ewig von den Lebendigen geschieden, hatte, außer wenn sie Blut zu kosten bekam auf Augenblicke, kein Bewußtsein und übte keinen Einfluß mehr auf die irdischen Dinge. Diesen Unterschied des homerischen Seelenglaubens von dem gewöhnlichen hat Erwin Rohde ausführlich behandelt in seiner Schrift: „*Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.*“ Ferdinand Dümmler schließt sich (II, 261 ff. der gesammelten kleinen Schriften) seiner Auffassung an, preist die homerische Ansicht als aufgeklärt auch in diesem wichtigen Punkte und schreibt S. 265: „So stellt denn das stille und unwirksame Totenreich Homers, das vom Erdenleben durch tiefe Ströme geschieden ist, eine Kulturerrungenschaft dar, der auf der andern Seite die Loslösung der Götter aus den Fesseln des Naturgeschehens, ihre Transzendenzierung zu einem olympischen

Staate entspricht. So wurde Raum für die lebenskräftigen Instinkte der homerischen Heldenzeit, für ein freudiges Bejahen des Erdenlebens. Wie weit diese Aufklärung einzelnen hervorragenden Geistern, den Schöpfern und Bewahrern der epischen Tradition, zu danken ist, wie weit sie jemals das Volk oder einen bestimmten Stamm durchdrungen hat, läßt sich mit unsern Mitteln nicht mehr feststellen. Mit Recht beschränkt Rohde die Anschauungen des Epos auf die asiatischen Jonier, noch richtiger würde man sie wohl auf den ionischen Adel beschränken, dessen Organ die Sänger waren. In einem aristokratischen Zeitalter war das Epos darum doch volkstümlich, wenn es auch Glauben und Bräuche der beherrschten Volksschichten so wenig wie deren Kriegsthaten zum Ausdruck brachte.“ Ob es gerade die asiatischen Jonier gewesen sind, denen der aufgeklärtere Seelenglaube zu danken ist, darüber später; vorläufig mag nur daran erinnert werden, daß der größte Gespensterglaube teils als ganz gewöhnliche Gespensterfurcht, teils als Spiritismus mitten im christlichen Europa bis über das naturwissenschaftliche neunzehnte Jahrhundert hinaus floriert hat, woraus wieder einmal klar wird, wie sehr man sich hüten muß, aus dem Grade von Aufklärung, den ein Buch oder ein Teil eines Buches bekundet, auf die Zeit seiner Abfassung zu schließen, wie auch Rohde zu thun scheint, da er Gewicht darauf legt, daß die Nekyia (Totenbeschwörung) im elften Buche der Odyssee zu den jüngsten Teilen des Gedichts gehöre. Die Aufklärung folgt dem Aberglauben nicht chronologisch nach, sondern beide sind Geschwister, die Hand in Hand durch alle Zeiten wandeln, weil eben in allen Zeiten die Fassungskräfte, Gemütsarten und Bildungsstufen der Menschen verschieden sind.

Ridgeway hat Rohde ebenfalls benutzt, dessen Grundgedanken aber selbständig fortgebildet. Auch er

sieht in den homerischen Vorstellungen eine höhere Stufe des Seelenglaubens, aber nicht eine Frucht ionischer Aufklärung, sondern nordischen Volkstums. Die Leichenverbrennung findet sich überall mit dem Odinkult zusammen (alle Länder werden durchgegangen und ihre Bestattungsgebräuche geschildert); ganz ausschließlich hat die Verbrennung nirgends geherrscht; es ist überall daneben noch die Beisetzung unversehrter Leichen vorgekommen, namentlich Kinderleichen blieben meistens von der Verbrennung ausgeschlossen. Das Feuer ist das Vehikel, mit dem der Verstorbne samt allem, was man ihm mitgiebt, nach Walhall befördert wird, wie Elias mit dem Feuerwagen in den Himmel. (Wenn in der Nekyia der Odyssee Orion auf der Asphodeloswiese der Jagd obliegt, so ist das eine Erinnerung an Walhall, wo die Helden ihr irdisches Kampfspiel fortsetzen.) Gleicherweise ist dem arischen Indra der Agni, das Feuer, der Bote, der seine Gaben zu Gott emporträgt. Zugleich reinigt das Feuer, vernichtet alles Vergängliche und löst die Seele vollständig von allen irdischen Banden. Im 29. Kapitel des Phädon erinnert Plato an den gewöhnlichen Seelenglauben, der sich zu seiner Zeit doch schon so weit geläutert hatte, daß man besonders von den ungebefferten Sündern und den sehr sinnlichen Menschen glaubte, sie könnten nach dem Tode nicht von ihren Leibern loskommen und seien deshalb verurteilt, zu spuken; daraus folgt aber schon, daß nicht sowohl das Feuer, als die Besserung, oder wie Plato es nennt, die Philosophie als Läuterungsmittel angewandt werden muß und von der Fesselung an den Leichnam erlöst. Der Glaube, daß Selbstmörder und Ermordete umgehn müssen, weil sie keine Zeit gehabt haben, sich vor dem Tode von ihrer Sündenschuld zu reinigen, hat sich in der Christenzeit ganz allgemein erhalten; Ridgeway erinnert an den in seiner Sünden Maienblüte hingerafften Vater Hamlets.

Wenn Ridgeway, um den homerischen Seelenglauben dem nordischen Walhallglauben noch näher zu bringen, behauptet, Homer kenne keine Unterwelt, so ist das wohl zu viel gesagt, wie schon gleich der dritte Vers des ersten Buchs der Ilias zeigt, der die Seelen der Helden in den Hades fahren läßt. Aber daß Odysseus in der Nekyia nicht in die Unterwelt zu steigen braucht, wenn er mit den Seelen verkehren will, daß demnach der Aufenthalt der Seelen, ebenso wie in der dem Menelaus gewordenen Verheißung, an den nördlichen oder westlichen Enden der Erde, aber nicht unterirdisch gedacht wird, das ist wohl schon jedem denkenden Homerleser aufgefallen. Ridgeway hilft sich mit der Annahme, daß, wie die Waffen und Rüstungen der mycenischen Kultur, so auch deren Bestattungsweise und Seelenglaube neben denen der achäischen fortbestanden habe, und daß beide Glaubensmeinungen mit einander verquickt worden seien. Das ist ja eigentlich auch gar keine bloße Annahme, sondern bezeugte Thatsache. Plutarch schließt die Lebensgeschichte Solons mit den Worten: „Nach Verbrennung der Leiche soll man die Asche Solons auf der Insel herumgestreut haben; doch ist diese Sage zu abgeschmackt, als daß man sie glauben könnte, obwohl sie sich nicht allein bei andern Männern von Bedeutung, sondern sogar in den Schriften des Philosophen Aristoteles findet.“ Ridgeway hält die Sage für geschichtliche Wahrheit; die Athener waren einmal abergläubisch. Sie hatten mit der Leichenverbrennung (die übrigens bei ihnen so wenig wie im übrigen Griechenland allgemeine Sitte wurde) nicht auch den aufgeklärten Seelenglauben angenommen; Solons Seele sollte ihnen den Besitz der Insel sichern; deshalb vermischten sie mit deren Erdboden die Asche des Heros so unlöslich, daß die Salaminier nicht imstande waren, seine Überreste und damit ihn selbst fortzuschaffen. Von dem Volke, das

die Leichenverbrennung eingeführt hat, glaubt Ridgeway, es müsse die materialistische Auffassung des Seelenlebens überwunden und den Begriff eines unförperlichen Geistes erfaßt haben, der nicht in Gräber eingesperrt, nicht mit dem Staub vom Wüstenwind verweht, ja auch nicht einmal von den Feuerflammen zerstört werden könne. Sollte diese Ansicht richtig sein, so würde der nordisch-achäische Seelenglaube zu einem Ergebnis geführt haben, das dem von Dümmler angenommen entgegengesetzt ist, und das hat er ja schließlich auch in den orphischen Mysterien und im Platonismus, die beide den Schwerpunkt des Daseins ins Jenseits verlegen. Aber Dümmlers Ansicht läßt sich trotzdem mit der von Ridgeway ganz gut vereinigen. In die freundliche Umgebung des Ägäischen Meeres und in das Behagen versetzt, das der Reichtum in Verbindung mit einem milden Klima gewährte, hat sich das jugendkräftige Volk zunächst mit ganzem Herzen seiner Lebenslust hingegeben und aus seinem Seelenglauben weiter nichts gefolgert, als daß es von den Seelen der Verstorbenen, da sie die bewohnte Erde gänzlich verlassen hätten, keine Störungen mehr zu befürchten habe. Es ließ deshalb die Seelen zu Schatten verblaffen. Der Begriff des unzerstörbaren Geistes liegt allerdings schon drin in der Annahme einer vom Leibe völlig getrennt lebenden Seele, aber entwickelt hat ihn erst eine spätere reflektierende und vom Pessimismus stark beeinflusste Zeit.

Wir kehren zu Ridgeways Gedankengänge zurück. Alle Charakterzüge der homerischen Helden und ihre Lebensgewohnheiten weisen nach Mittel- und Nord-europa; so z. B. auch, daß sie das Fleisch braten; die Bewohner waldarmer Länder pflegen die Speisen zu kochen, nicht zu braten, weil das Braten mehr Holz erfordert. Eine deutliche Erinnerung an den hohen Norden verrät die Beschreibung des Landes der riesen-

haften Lästrygonen und der Heimat der Kimmerier in der Odyssee. Der Dichter hat die nordische Winternacht und den langen Sommertag des hohen Nordens an zwei verschiedene Völker verteilt. Bei den Lästrygonen könnte ein Hirt, der keinen Schlaf brauchte, doppelten Tagelohn verdienen, „denn nah bei einander liegen die Pfade der Nacht und des Tages,“ und der eintreibende Hirt begegnet dem austreibenden. Die unglücklichen Kimmerier dagegen (die Cimbern) leben in ewigem Dunkel; nimmer schaut Helios auf sie, weder wenn er am Himmel emporsteigt noch wenn er sich abwärts wendet. Wir haben es also in den homerischen Gedichten mit zwei verschiedenen Rassen zu thun. Die eine, die Mittelmeerrasse, ist in den drei südlichen Halbinseln Europas und an der Westküste Asiens heimisch und hat ihre Kultur von der Steinzeit bis in die Eisenzeit ganz folgerichtig entwickelt; kein Bruch, keine plötzliche Änderung ist in ihren ausgegrabnen Erzeugnissen sichtbar. Die Menschen dieser Rasse werden von den alten Autoren bald Pelasger, bald Minyer genannt, aber auch die Namen Aolier und Jonier bezeichnen keine von ihr verschiedenen Völker. Sie hat sich ganz rein erhalten unter anderm in Arkadien und in Attika, Landschaften, die beide ihre Bevölkerung niemals gewechselt haben. Diese Rasse ist es, die die von den mycenischen Funden bezeugte Kultur geschaffen hat, und von ihr stammen die Griechen der historischen Zeit ab. Sie ist, wie gesagt, langschädlig und brünett, aber durchaus nicht negerartig, sondern rein von Negerblut. Sie war und ist noch heute durch ihren feinen Formen- und Farbensinn ausgezeichnet, der ohne Zweifel dem Klima und der Schönheit der Landschaften dieser Länder zu verdanken ist. (Die ungeheuerliche Ansicht Gobineaus, daß die künstlerische Begabung, wo sie vorkommt, aus beigemischtem Negerblut stammen soll, erwähnt Ridgeway nicht.) Aber

diese Verfeinerung der Sinne bringt unvermeidlich die Neigung zur Sinnlichkeit und die Gefahr der Ausartung des Charakters ins Weibische mit sich. In das Gebiet dieser friedlichen, fleißigen und fröhlich genießenden Mittelmeerrasse sind nach 1400 vor Christo die nordischen Eroberer eingedrungen, die Männer von Hesiods eisernem Zeitalter, die Homer Achäer nennt. Die Völkerwelle, die damals den Süden überflutet hat, ist ja nur eine von den unzähligen, die vorangegangen und nachgefolgt sind. Die andern beiden Halbinseln wurden nicht weniger oft heimgesucht als die Balkanhalbinsel, und die Römer selbst sind nichts andres gewesen als ein Schwarm der „Gallier,“ von denen sie später bedroht wurden.

Kelten werden von den Alten alle weißhäutigen Nordländer mit lichtem Haar und lichten Augen genannt. Wir unterscheiden heut von den eigentlichen Kelten, die rundschädlig und von untersehter Statur waren, breite Gesichter und dicke Nasen hatten, die Germanen oder Teutonen, die sich durch Langschädel, hohen Wuchs, lange schmale Gesichter und dünne Ablernasen auszeichneten, und deren Heimat Skandinavien war. Die Alpen waren meist von eigentlichen Kelten bewohnt. Aber alle diese Völker waren in beständiger unruhiger Bewegung und entjandten unaufhörlich Schwärme nach Süden und Osten — bis nach Indien hin. Der Weg, auf dem die Achäer nach Griechenland kamen, war die große Heerstraße, die an der nordöstlichen Bucht des Adriatischen Meeres vorbei südostwärts führt; durch Epirus sind die Einwanderer zuerst nach Thessalien gekommen. Sie haben, gleich allen spätern südwärts gewanderten Nordländern, Weiber der unterworfenen Ureinwohner geheiratet und durch Vermischung und unter dem Einflusse des Klimas ihre anatomischen und Charaktereigenschaften eingebüßt, sind verschwunden, ohne andre Spuren zu

hinterlassen als die in den homerischen Gedichten und in einigen andern Schriftwerken aufbewahrten. In kühnern gebirgigen Gegenden, wie in Macedonien, haben sie sich etwas länger und besser gehalten. Die Vermischung ging um so leichter von statten, als sie eine der pelasgischen ähnliche Sprache redeten. Das ist nicht zu verwundern, da sie mit der Mittelmeerbevölkerung eines Stammes waren. Die Wiege der europäischen Menschheit kann natürlich nicht im arktischen Eise gestanden haben, sondern muß in der Nähe der heißen Zone gesucht werden. Von dort aus sind Westasien und Europa bevölkert worden, an den Mittelmeerküsten hat sich der dunkle Typus befestigt, im Norden ist unter der Einwirkung des Klimas der helle entstanden, der jetzt arisch genannt zu werden pflegt, und ist dann den nach dem Süden zurückgewanderten Ariern wieder verloren gegangen.

Die Achäer haben die mediterrane Bevölkerung einiger Landschaften in Thessalien, Hellas und dem Peloponnes unterjocht und die einheimischen Fürstengeschlechter verdrängt. Die in reichem Metallschmuck (Gold, Silber, Bronze, dazu Bernstein und Elfenbein wird erwähnt; auch Stahl, was nicht auffallen kann, da ja die Künstler der pelasgischen Bevölkerung das von den Achäern eingeführte Eisen gewiß nicht verschmäht haben) prangenden Paläste des Menelaus und des Atkinous waren Erzeugnisse der mycenischen Kunst (Menelaus war ein Sprößling der Eroberer, die Phäaken waren im ungestörten Besitz gebliebne Urbewohner); Odysseus hat sein einfaches Haus nach nordischem Brauch um einen Baum herum gezimmert und dessen Stumpf zum Fuße des Ehebetts gemacht. Menelaus erzählt dem Telemach, er habe die Absicht gehabt, seinem Vater, falls dieser zurückgekehrt wäre, eine Stadt einzuräumen, in die er mit seinem Volk aus Ithaka hätte übersiedeln sollen; das hat mir

unter der Voraussetzung Sinn, daß der König von Lacedämon über Unterjochte herrschte und die achäische Besatzung zu verstärken wünschte; Leute des eignen Stammes zu vertreiben, um ihre Stadt einem befreundeten Häuptlinge zu übergeben, würde ihm nicht eingefallen sein. Auch kann man, nach Ridgeway, mehrere von den Namen achäischer Helden (Achilleus, Odysseus, Niasos, Nias, Laertes, Pelcus) nicht aus dem Griechischen erklären. Die Achäer brachten den Zeus mit, dem sie zuerst in Dodona einen Kult einrichteten, und auf den ihre vornehmsten Helden ihr Geschlecht zurückführten, während die Pelasger den Poseidon verehrten, von dem sich viele ihrer Helden abzustammen rühmten.

Die Achäer waren, als sie einwanderten, nicht unkultiviert; ihre Bewaffnung setzt einen hohen Grad technischer Fertigkeit voraus; aber ihre Kultur war eben von der der Pelasger verschieden und noch nicht so verfeinert. Selbstverständlich benützten die Herren die Kunstfertigkeit ihrer Knechte und ließen von ihnen ihre Rüstungen, Schwerter und Schilde mit Bildwerken schmücken, deren Schönheit und Reichthum Homer bei der Beschreibung des Schildes des Achill ins märchenhafte übertrieben hat. Auch die Säger der vertriebenen Herrschergeschlechter übernahm der siegreiche Achäer, und Dichter der pelasgischen oder äolischen Urbevölkerung waren es, denen wir die Ilias und die Odyssee verdanken. Denn, meint der englische Forscher, die vollendete Form dieser Epen setzt eine lange litterarische Entwicklung voraus; der Hexameter, „diese vollkommenste Ausdrucksform, die der Menschengeist erfunden hat,“ die zuerst beim delphischen Orakel ausgebildet worden zu sein scheint, bezeugt für sich allein schon die Höhe der geistigen Kultur des Volkes, dem der oder die Dichter dieser Gesänge angehört haben. Das achäische Wandervolk konnte weder den

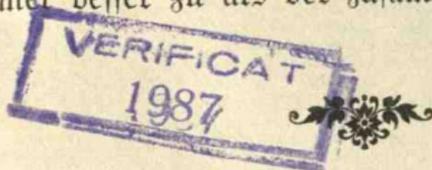
Hexameter mitgebracht haben noch ein Epos erzeugen; es wird höchstens Balladen gesungen haben. Und zwar sind die Dichter der beiden Epen Sänger peloponnesischer Fürstenhöfe gewesen, nicht Jonier. Mit allen Orten und Begebenheiten des Peloponnes, auch noch der übrigen griechischen Landschaften, zeigen sie sich wohl vertraut, dagegen fehlt die asiatische Lokalfarbe gänzlich, was undenkbar wäre, wenn die Gedichte an der asiatischen Küste entstanden wären; von den griechischen Kolonien dieser Küsten wird keine erwähnt. Gerade die entgegengesetzte Meinung sucht Dümmler (II, 336 bis 341) zu begründen. „Alle Widersprüche und Dunkelheiten [der Ilias] erklären sich nur aus der Geschichte der troischen Sage und des troischen Epos, da aber auch vollkommen. Der Räuber des göttlichen Weibes, der seine That mit dem Tode und dem Untergange seines Reiches büßt, war ursprünglich natürlich nicht ein minorennner Prinz, der auch einem mittelmäßigen Gegner im Zweikampf nicht gewachsen ist, sondern ein gewaltiger König und Held. Das einfache Motiv vermittelter Göttersage, den Raub und die Wiedereroberung der göttlichen Frau, das ja auch für andre nationale Epen der Lebensnerv geworden ist, trugen nun achäische Stämme nach Kleinasien hinüber, nachdem sich vielleicht schon im Mutterlande allerhand Züge aus selbstbestandnen Kämpfen hineinverwebt hatten. In Kleinasien wurde dies Epos darauf zum Gefäß der gesamten Wandrererlebnisse der nachmals äolischen und ionischen Stämme; kein Wunder, daß da vielfach die Form zersprengt und der Riß mit mehr oder weniger Geschick geflickt wurde. Im Wettstreit fügten die achäischen Stämme ihre nationalen Heroen in das nationale Epos ein, sie nur notdürftig dem durch Sage und Epos gegebenen Rahmen anpassend.“ Thuchydides und Aristoteles haben Homer historisch verstanden und an das

erste große gemeinsame Unternehmen der griechischen Stämme, den Krieg gegen Troja, geglaubt. „Von modernen Forschern stehn wohl nur noch die allernützigsten auf diesem Standpunkt. Bei der großen Mehrzahl ist die einleuchtende Bemerkung von Völkern durchgedrungen, daß Erinnerungen an die äolisch-ionische Kolonisation Kleinasiens den historischen Einschlag des großen nationalen Epos bilden. Diese historischen Erinnerungen haben sich um das mythische Motiv der Rückeroberung der Helena kristallisiert; dieses Motiv verlangt die Rückkehr der siegreichen Helden in die alte Heimat, und so mußte aus den Kämpfen wandernder Völker ein wohlorganisierter Rachefeldzug von festen Sitzen aus werden.“

Die beiden Epen sind also in dem üppigen Jonien entstanden; die Homeriden haben in den adlichen Häusern der reichen und glücklichen Aristokratie des eroberten Koloniallandes gesungen und sind selbst Sprößlinge der dortigen Adelsgeschlechter gewesen, daher kommt es, daß die Religion dieser Gedichte, als Religion einer „Lebewelt,“ aufgeklärt ist „bis zur Frivolität.“ Später tritt eine Reaktion ein; die alte Frömmigkeit und der alte Aberglaube werden wieder mächtig. Darin, daß die homerischen Gesänge keine Volksdichtungen, sondern höfische Kunstepen und von adlichen Dichtern an Fürstenhöfen geschaffen sind, stimmt Ridgeway mit Dümmler überein (dessen vor 1901 noch nicht gesammelten Schriften er schwerlich gekannt hat); aber sie sind nach ihm, wie gesagt, nicht in Jonien, sondern in Griechenland entstanden; auch bei dieser Annahme erscheint es nicht ausgeschlossen, daß die Erinnerung an die Kolonisationskriege auf der kleinasiatischen Küste zur Entstehung mitgewirkt hat. Ridgeway findet in Homer Gemeinbesitz an Grund und Boden; nur für den Fürsten sei Privateigentum ausgesondert gewesen; bei Hesiod sei das Sondereigentum,

wenigstens in seiner Heimat Bötien, allgemein; auch kenne Homer weder gemünztes Geld noch das Talent; seine Münzeinheit sei der Wert einer Kuh in Gold. Daraus gehe hervor, daß er ein paar hundert Jahre vor Hesiod geschrieben haben müsse. Und aus dem Umstande, daß weder kleinasiatische noch sizilische Kolonien der Griechen erwähnt werden, schließt er, daß die Epen vor der dorischen Wanderung geschrieben sein müssen, jedenfalls nicht nach dem Jahre 1000 entstanden sein können; auch von der dorischen Wanderung selbst und den durch sie bewirkten Umwälzungen finde sich ja keine Spur in den Gedichten. Für unsre deutschen Sezierkünstler, die die vermeintlichen einzelnen Bestandteile präparieren und meinen, das Ganze sei von einem Redakteur mehr oder weniger geschickt zusammengeflickt, hat der Engländer nichts als Spott und Hohn.

Ein Freund schreibt mir, das Werk werde in den deutschen Fachkreisen allgemein abgelehnt. Daß das geschehn werde, habe ich vorausgesehen; es überrascht mich also nicht, daß es schon geschehn ist. Und es ist kein Grund für mich, den vorstehenden Aufsatz aus meinem Büchlein wegzulassen. Dieses ist ja weder für Philologen noch für Prähistoriker bestimmt, und die Laien, die es lesen werden, erfahren aus dem kleinen Bericht immerhin einiges von dem, was zur Zeit auf den beiden Gebieten vorgeht. Was zu glauben sei, darüber entscheidet auf den Gebieten, die jenseits des Gratzen liegen, der persönliche Geschmack, und meinem Geschmack sagt nun einmal der lebendige und ganze Homer besser zu als der zusammengeleimte.





## Inhaltsangabe

	Seite
Vorwort . . . . .	V
1. Die homerische Religion . . . . .	1
2. Die nachhomerische Religion . . . . .	41
3. Sokrates, Plato und Aristoteles . . . . .	81
4. Umschlag der Philosophie in die Theosophie . . . . .	121
5. Die Offenbarung . . . . .	143
6. Dio von Prusa . . . . .	160
7. Lucian . . . . .	193
8. Libanius . . . . .	216
9. Julian . . . . .	239
10. Schlußbetrachtung . . . . .	272
Anhang: Homer und Mycene . . . . .	286

