

Sitzungsberichte

der

philosophisch-philologischen

und der

historischen Klasse

der

K. B. Akademie der Wissenschaften

zu München.

Jahrgang 1906.

München

Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaften

1907.

In Kommission des G. Franz'schen Verlags (J. Roth).

Sokratische Studien.

Von **Robert Pöhlmann.**

(Vorgetragen in der hist. Klasse am 4. März u. 2. Dezember 1905.)

I.

In seiner akademischen Rede über „Sokrates und die alte Kirche“ (1900) sagt A. Harnack, man brauche kein Prophet zu sein, um verkündigen zu dürfen, daß uns das große geschichtliche Problem, welches er in den Namen Sokrates und Christus zusammenfaßt, in den nächsten Jahrzehnten wieder mit ganzer Macht beschäftigen werde!

In bezug auf das Christusproblem hat sich das bereits bewahrheitet, nachdem eben seit dem Ausgang des letzten Jahrhunderts die kritische Theologie Deutschlands mit bewunderungswürdiger Energie und Unbefangenheit an das Werk gegangen ist, die Ergebnisse der philologisch-historischen, insbesondere der religionsgeschichtlichen Forschung ihrem vollen Umfange nach für diese Frage zu verwerten. Und etwas Ähnliches gilt für das an sich so verschiedene und doch in gewisser Hinsicht verwandte Sokratesproblem. Denn wenn man auch nicht so weit geht, wie E. Meyer, der die einzigartige Stellung des Hellenentums in der Geschichte der Menschheit in letzter Linie auf Sokrates zurückführt,¹⁾ und wenn man auch nicht gerade, wie neuerdings Joël, der Ansicht ist, daß „das Ringen um die

¹⁾ Geschichte des Altertums IV, S. 461.

Sokratik das Ringen um das Verständnis der Antike* überhaupt sei,¹⁾ so steht doch die Gestalt des wunderbaren Mannes so sehr im Mittelpunkt jener großen geistigen Bewegung, die eine Fülle grundlegender Werte für unser wissenschaftliches Denken geschaffen hat, daß das geschichtliche Interesse sich immer wieder von Neuem diesem ersten Blutzengen freier Forschung zuwenden wird.

Auch ist die Frage nach dem, was Sokrates gewesen und gewollt hat, für das Verständnis der Antike schon deshalb von größter Bedeutung, weil die antike Beantwortung dieser Frage, — eine Art hellenische Christologie vor der jüdisch-hellenistischen, — eine überaus charakteristische Phase in der Geschichte des hellenischen Geistes selbst darstellt, wie denn überhaupt diese beiden in der Parallele sich wechselseitig beleuchtenden Überlieferungsreihen erst dann historisch verständlich werden, wenn man sie eben als Entwicklungsprodukte antiken Geisteslebens verstehen gelernt hat.²⁾

Wenn daher mit dem Beginn des neuen Jahrhunderts der alte „Streit um Sokrates“ sofort wieder auf das Lebhafteste entbrannt ist, so kann nur derjenige beanspruchen, in diesem Streit gehört zu werden, der sich den traditionellen Sokrates-typen gegenüber auf jenen psychologischen und entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt stellt. — Ein Prinzip, das freilich noch keineswegs zu allgemeiner Anerkennung gelangt ist, obgleich schon im Jahre 1777 keinem Geringeren als Goethe die „Ahnung“ aufgegangen ist, daß man sich „von dem Dienst

¹⁾ In der Vorrede zum 2. Bd. seines großen Werkes „Der echte und der xenophontische Sokrates“, 1901.

²⁾ Es ist für die wissenschaftliche Behandlung beider Probleme von entscheidender Bedeutung, daß wir eben jetzt, — um mit Dieterich zu reden, — in das Zeitalter der Religionsgeschichte eingetreten sind. „Denn nur so, — sagt Dieterich ganz im Sinne Useners, — werden wir schonungslos und illusionslos Ernst machen mit dem Gedanken geschichtlicher Entwicklung auch auf dem Gebiete der Religion und der Religionen.“ Verhandlungen des 2. intern. Kongresses für allgem. Religionsgeschichte 1905, S. 75 f.

des Götzenbildes, das Plato bemalt und verguldet, dem Xenophon geräuchert* zu einem Standpunkt erheben müsse, da statt des Heiligen ein wahrer Mensch erscheint.*¹⁾ Es mutet uns an wie eine Satire auf die Zwiespältigkeit und Gebrochenheit unseres geistigen Lebens, daß das erste Buch, das eben an der Schwelle des neuen Jahrhunderts über einen Bahnbrecher des Geistes, wie Sokrates erschienen ist, das Werk des Professors an der „freien“ Universität zu Paris, C. Piat: *Socrate* (1900) uns wieder ganz in die Zeit naivster Kritiklosigkeit zurückschleudert, d. h. die von dem historischen Jahrhundert so energisch aufgeworfene Frage nach dem „echten“ Sokrates so gut wie völlig ignoriert und die antike Sokrateslegende so gläubig wiedergibt, daß auch hier wieder Sokrates gewissermaßen als Vorläufer Jesu, als Urheber einer „conception théologique“ erscheint, deren Inhalt sich später zum größten Teil einer so rein religiösen und auf ganz anderem Boden erwachsenen Weltanschauung, wie der des Christentums mit Leichtigkeit habe „assimilieren“ lassen.

Freilich hat diese seltsamer Weise durch eine Übersetzung auch in Deutschland verbreitete Sokrateslegende²⁾ nicht lange allein das Feld behauptet. Schon die nächsten Jahre haben eine Reihe von Versuchen gebracht, das Sokratesbild neu zu gestalten, so von E. Meyer im 4. Band seiner *Geschichte des Altertums* (1901),³⁾ von E. Schwartz in seinen „*Charakterköpfen aus der antiken Literatur*“ (1903) und von Hubert Röck in einer umfassenden Monographie unter dem Titel: „*Der unver-*

¹⁾ In einem Brief an Herder. S. Brenning *Die Gestalt des Sokrates in der Literatur des vorigen (d. h. des 18.) Jahrhunderts*. Festschrift der 45. Philologenversammlung 1899, S. 423 ff.

²⁾ Auch hier zeigt sich, wie recht der Herausgeber der *Historischen Zeitschrift* hat, wenn er (Jahrg. 1904, S. 336) sagt, daß „unserer Wissenschaft heute vielleicht eine größere Schädigung von denen droht, die wissenschaftlich zu denken vorgeben und es im letzten Grunde doch nicht können und nicht dürfen, als von den fanatischen Heißspornen in beiden Lagern.“

³⁾ S. 435 ff.

fälschte Sokrates, der Atheist und Sophist, und das Wesen aller Philosophie und Religion (1903)¹⁾.

Angesichts der Traditionsgläubigkeit und sonstigen Gebundenheit des Mannes von der „freien“ Universität,²⁾ den die Ironie der Geschichte vor die Reihe der Sokratesforscher des neuen Jahrhunderts gestellt hat, ist es ein Labsal, die scharfe kritische Luft zu atmen, die uns aus den Arbeiten der deutschen Sokratesforschung des 19. Jahrhunderts entgegenweht. Mit unermüdlichem Spürsinn hat sie immer und immer wieder die Voraussetzungen unserer Kenntnis auf ihre Tragkraft hin geprüft und stets neue kräftige Anläufe genommen, das Bild des Mannes selbst auf der kritisch gereinigten Grundlage schärfer und klarer herauszuarbeiten. Immer entschiedener ist jetzt Ernst gemacht mit der Emanzipation von der antiken Stilisierung des Sokratesbildes,³⁾ mit der Verwirklichung jenes Grundgedankens der modernen Altertumswissenschaft, den E. Schwartz in die Worte zusammengefaßt hat: „Den Ideal-

¹⁾ Außerdem sei hier noch genannt der seit 1901 erschienene zweite Band des Werkes von Joël: *Der echte und der xenophontische Sokrates*, der aber nur als Ergänzung des in der Hauptsache bereits im ersten Band formulierten Sokratesbildes und außerdem mehr für die Geschichte der Sokratik als für Sokrates selbst in Betracht kommt. Natürlich fehlt es auch nicht an Spezialuntersuchungen über einzelne Fragen, auf die ich aber hier nicht eingehe.

²⁾ Wes Geistes Kind der Verfasser ist, zeigt gleich auf der ersten Seite der Satz: *L'esprit critique s'éveilla et ne réussit qu'à ruiner les croyances dont on avait vécu jusqu'alors!* Vgl. auch die charakteristische Bemerkung über die „*francmaçonnerie aristocratique*“, wie er die oligarchischen Geheimklubs des Athens des 5. Jahrhunderts nennt! S. 43.

³⁾ Nicht genug kann in dieser Hinsicht die hervorragende geistige Energie anerkannt werden, mit der Joël es unternommen hat, dies „Scheinmaterial zu zersetzen und das wirkliche Material zu schaffen“. So berechtigt der Widerspruch gegen seine Einseitigkeiten und Übertreibungen ist, die Grundtendenz des Werkes ist zweifellos eine höchst fruchtbare; und es gereicht der neuesten Sokratesliteratur nicht zum Vorteil, daß sie diesem Werke nicht mehr Beachtung geschenkt hat.

typus soll der Charakterkopf ersetzen, die klassischen Gespenster sich verdichten zu Individuen leibhaften Wesens.*¹⁾

Trotz alledem möchte ich nun aber freilich nicht behaupten, daß wir durch jene neueste Sokratesliteratur dem echten und wahren Sokrates wesentlich näher gekommen sind, als das 19. Jahrhundert. Der letzte der genannten Sokratesforscher denkt darüber ja anders. Er meint, daß, soweit es mit dem vorhandenen Quellenmaterial überhaupt möglich sei, „die sokratische Philosophie in ihrer echten Gestalt nun endlich wieder entdeckt ist“.²⁾

Ich teile diese Zuversicht nicht. Wenn es möglich ist, auf Grund ein und desselben historischen Materials den einen Mann als Träger zweier so diametral entgegengesetzter Weltanschauungen zu charakterisieren, wie sie der Sokrates von E. Meyer und Schwartz einerseits und der von Röck andererseits vertritt, so hat man auch jetzt noch, — trotz des unleugbaren Fortschrittes unserer Erkenntnis im einzelnen, — allen Anlaß, des resignierten Zugeständnisses von Harnack zu gedenken, daß das Sokratesproblem „zu denjenigen Problemen der Geschichte gehört, die niemals erledigt werden“. Dazu kommt, daß diese modernen Sokratestypen nicht nur untereinander so unähnlich sind wie möglich, sondern daß auch wieder die beiden ersteren in sich selbst widerspruchsvoll sind und der dritte zwar streng einheitlich und konsequent gedacht ist, aber meines Erachtens weder aus den Quellen noch aus inneren Beweismomenten begründet werden kann.

Dies Ergebnis kann übrigens niemand befremden, der sich das Chaos von Widersprüchen vergegenwärtigt, mit dem jeder Versuch, die geistige Persönlichkeit des Sokrates zu repro-

¹⁾ A. a. O. S. 2. Oder wie Wilamowitz am Schlusse seiner griech. Literaturgeschichte das Problem formuliert hat: „So verdienen auch die großen Athener, daß man ihr Wirken, ihre Person entkleidet von dem klassischen Nimbus individuell und geschichtlich zugleich, erfasse, soweit es eben möglich. Dann lernt man allmählich begreifen, was der Genius wollte und wie er wirkte aus seiner Zeit auf seine Zeit.“

²⁾ Röck a. a. O.

duzieren, wohl oder übel sich abzufinden hat. Man halte nur neben die bis zum extremsten Mantikwahn überspannte Göttergläubigkeit des xenophontischen Sokrates die kühle Skepsis und den ausgeprägten Rationalismus, die zu den sicher bezeugten geistigen Eigentümlichkeiten des historischen Sokrates gehören, sowie den atheistischen Radikalismus, als dessen Vertreter Sokrates in der aristophanischen Komödie und in der Anklage vor Gericht erscheint! Diese unausgleichbaren Widersprüche sollen alle bis zu einem gewissen Grade ihre Erklärung finden in der persönlichen Eigenart des merkwürdigen Mannes.¹⁾ Ein Problem, dessen unendliche Schwierigkeiten sofort ins Auge fallen, wenn man die Fülle von Möglichkeiten erwägt, die sich von diesem Gesichtspunkt aus für die Rekonstruktion des echten Sokratesbildes ergeben.²⁾ Jedenfalls wäre es sehr vorteilhaft, wenn man sich bei der fast allgemein herrschenden Anschauungsweise beruhigen wollte, für die das sokratische Denken gewissermaßen die Diagonale zwischen den beiden Extremen der polytheistischen Kultusfrömmigkeit und der atheistischen Negation darstellt: eine mittlere Richtung, von der aus die Möglichkeit einer tendenziösen Umdeutung nach rechts, wie nach links in gleicher Weise verständlich werden soll. Denn indem man so das Bild von einer Art sokratischer Vermittlungstheologie gewinnt, trägt man in das sokratische Denken bewußt oder unbewußt Unklarheiten und Widersprüche hinein, wie sie nun einmal die unzertrennlichen Begleiter jeder Vermittlungstheologie sind, zu sokratischer Verstandesklarheit aber

¹⁾ Schwartz a. O. S. 49.

²⁾ Es ist doch nur in sehr beschränktem Sinne richtig, wenn Windelband, *Gesch. der alten Philosophie*, S. 77 meint: „Die außerordentlich verschiedene Beleuchtung, welche von so verschiedenen Männern her auf dieselbe große Persönlichkeit fällt, läßt diese mit plastischer Klarheit hervortreten!“ Wie oft vermissen wir diese Klarheit selbst in grundlegenden Fragen! Es ist eben eine Illusion, wenn Windelband mit so vielen anderen glaubt, daß „die Ansichten eines Xenophon und eines Plato“ über Sokrates „sich leicht verschmelzen lassen“. (Über Sokrates, *Präludien* 1884, S. 55.)

den denkbar größten Gegensatz bilden.¹⁾ So hat kein Geringerer als Zeller auf Grund dieser Methode gegen Sokrates den Vorwurf erhoben, daß er die verschiedenen Bestandteile seines religiösen Glaubens niemals zu einer konsequenten und einheitlichen Anschauung zu verarbeiten und den Widersprüchen auszuweichen vermocht habe, die doch so leicht (!) zu erkennen gewesen wären.²⁾ Den Beweis dafür, daß dieser Vorwurf den echten Sokrates und nicht etwa bloß das von seinen antiken und modernen Beurteilern geschaffene Phantom trifft, diesen quellenkritischen Beweis ist Zeller schuldig geblieben; und die allerneuesten Beurteiler des Mannes haben diesen Vorwurf nicht wieder aufgenommen. Dagegen haben sie nun aber freilich ihrerseits Sokratesbilder entworfen, die nicht minder widerspruchsvoll sind, wie das Zellersche; nur daß hier der Widerspruch den Darstellern nicht zum Bewußtsein kommt.

Schwartz nennt Sokrates den größten Rationalisten unter allen damaligen Vertretern der rationalistischen Aufklärung,³⁾ dem „alles Irrrationelle in der reinen Luft des denkenden Gewissens (?) verdampft wie ein leichter Nebel.“⁴⁾ Und gleichzeitig nimmt er es auf das xenophontisch-platonische Zeugnis hin als eine geschichtliche Tatsache an, daß dieser eminent kritische Geist an ein ihm persönlich zu Teil gewordenes inneres Orakel geglaubt habe! Ein Wahn, den Schwartz mit Recht nicht höher wertet, als den naiven Glauben des nächsten besten athenischen Biedermannes an sichtbare Vorzeichen.

Ich will nicht behaupten, daß der Rationalismus des Sokrates eine derartige mystische Beigabe überhaupt ausschließe. Der vielgestaltige Menscheng Geist vermag noch größere Widersprüche zu ertragen. Allein, wenn Sokrates wirklich geglaubt hat, daß ihn die Götter gelegentlich durch eine innere Stimme

¹⁾ Das Gleiche gilt für die Ansicht Belochs (Griech. Gesch. II, S. 15), der die sokratische Lehre als einen Versuch bezeichnet, Wissen und Glauben mit einander zu „versöhnen!“

²⁾ Philosophie der Griechen II⁴, 119.

³⁾ S. 52. ⁴⁾ S. 54.

warnten, etwas zu tun,¹⁾ kann man ihm dann gleichzeitig den Glauben an eine übernatürliche Inspiration absprechen, wie dies Schwartz tut? Was ist diese sogenannte innere Stimme, in der sich die Gottheit offenbart, was ist sie anders als eine übernatürliche Inspiration? Und wenn sie das ist, wie kann die feste Zuversicht, die Sokrates zu diesem ‚Orakel‘ hegte, weiter nichts beweisen, als nur eine ungewöhnlich scharfe Beobachtung innerer irrationeller Regungen?²⁾

In dieser Frage hat E. Meyer ohne Zweifel folgerichtiger gedacht. Indem er, wie Schwartz, die supranaturalistische Auffassung des sokratischen Daimonions als echt sokratisch hinnimmt,³⁾ scheut er auch vor der Schlußfolgerung nicht zurück, die sich unabweisbar aus diesem Vordersatz ergibt, daß nämlich Sokrates in der Tat an eine Inspiration geglaubt habe.⁴⁾ Und ebenso ist es durchaus konsequent, wenn E. Meyer des weiteren der Ansicht ist, Sokrates sei eine „tief religiöse“ Natur gewesen, wie etwa der Dichter des Hiob; er habe im Gegensatz zu den Aufklärern, den Sophisten und Euripides, mit frommem Herzen an die Götter seines Volkes, an eine göttliche Weltordnung und Weltregierung, an Offenbarungen der Gottheit in Zeichen und Sprüchen geglaubt und sogar den teleologischen Beweis ihres Daseins aus der zweckmäßigen Einrichtung aller Geschöpfe energisch verfochten; — ja es „liege etwas auf ihm von dem Wesen des orientalischen Propheten und Religionsstifters!“

Freilich ist nun auch E. Meyer genötigt dieses durchaus klar gedachte und in sich übereinstimmende Bild stark zu retouchieren. Er fügt eine Reihe von einschränkenden Zügen hinzu, die in das historische Portrait des Sokrates nun doch wieder eine Unsicherheit hineinbringen, die gebieterisch eine Revision der ganzen Frage erheischt.

¹⁾ Schwartz S. 55.

²⁾ Ebd. ³⁾ A. a. O. IV, 453.

⁴⁾ „Es ist nicht mehr und nicht weniger als ein Vogelzeichen oder etwa die Entscheidung durch Abzählung der Knöpfe; charakteristisch ist nur, daß Sokrates es als Inspiration betrachtete.“

Neben die naive Göttergläubigkeit stellt er nämlich als weiteren charakteristischen Zug des sokratischen Geisteslebens eine diesen Glauben mächtig umgestaltende Reflexion, durch welche für Sokrates die Volksgötter innerlich nicht nur etwas ganz anderes geworden seien, als diese Gestalten des Volksglaubens, sondern — tatsächlich wenigstens — geradezu von jenem „abstrakten Gott“ aus seinem Bewußtsein verdrängt worden seien, wie er sich schon damals auf dem Boden des alten Glaubens über die individuellen Götter der Volksreligion erhob.

Ich gebe zu: wenn Sokrates überhaupt religiös empfand, dann muß auch er, in dessen ganzer Geistesart sich die charakteristische Denkweise der Vollkultur auf das Schärfste ausprägt,¹⁾ von jenem intensiven Umwandlungsprozeß der Denaturierung und Vergeistigung der Gottesidee ergriffen worden sein, der an die Stelle der älteren dynamischen Auffassung der göttlichen Gewalten bei den Höherstehenden längst rein geistige und sittliche Mächte gesetzt hatte. Allein diese Umwertung des Gottesbegriffes soll ja nach der Ansicht E. Meyers nicht verhindert haben, daß die Volksgötter für Sokrates wirklich reale Wesen blieben, an die er „mit frommem Herzen geglaubt hat“, zu denen er sich nicht nur äußerlich, sondern auch aus wirklichem religiösen Empfinden bekannt hat.²⁾ Wie kann es da gleichzeitig richtig sein, daß der „abstrakte“ Gott, jene „neue religiöse Gestalt“, die, wie E. Meyer selbst mit Recht bemerkt, die Volksreligion innerlich aufhebt, für das religiöse Denken des Sokrates „tatsächlich allein noch übrig blieb?“ Man könnte hier doch höchstens von einem Schwanken zwischen verschiedenen Weltanschauungen reden, wie es Cicero dem xenophontischen Sokrates vorwirft,³⁾ nicht von einer tatsächlichen Überwindung der einen durch die andere!

¹⁾ Vgl. mein Buch, Sokrates und sein Volk, ein Beitrag zur Geschichte der Lehrfreiheit, 1899, wo ich Sokrates als „typischen Repräsentanten der Vollkultur“ zu schildern versucht habe. S. 76 ff.

²⁾ Ebd. S. 452.

³⁾ De nat. deor. L, 31.

In der Tat soll es ja auch noch nach einer späteren Bemerkung E. Meyers Sokrates als eine durchaus offene Frage erklärt haben, ob „es Eine Macht ist, die im Himmel die irdischen Dinge lenkt, ob Viele mit vielen Namen, wie das Volk glaubt!“¹⁾ Wie es dann aber freilich derselbe Sokrates fertig bringt, an die Götter des Volkes mit frommem Herzen zu glauben, die gleichen Götter, denen er nach E. Meyer mit der skeptischen Frage entgegentritt: „Wer will sagen“, ob sie überhaupt sind? — das begreife, wer kann!

Ich sehe keinen Ausweg aus diesen Widersprüchen; und sie vermehren sich noch durch das, was E. Meyer über die Stellung des Sokrates zum Mythos sagt. Darnach soll dieser in bezug auf die Wahngelbte des damaligen Volksglaubens den Grundsatz ausgesprochen haben: Es sei das Beste, einfach „dem was überliefert ist, zu folgen und sogar die seltsamen Erzählungen der Tradition über die Götter hinzunehmen, wenn auch Niemand glauben werde, daß sie von menschlichen Leidenschaften beherrscht sind und sich hassen und befehlen“.

Auch diese Ansicht trägt in das sokratische Denken eine starke Unklarheit und Inkonsequenz hinein. Die anthropomorphe Auffassung des Göttlichen, die Ausstattung desselben mit menschlichen Empfindungen und Leidenschaften ist recht eigentlich die Grundlage, der Lebensboden des Mythos: Mit den *θεοὶ ἀνθρωποπαθεῖς* steht und fällt der Mythos. Wenn daher für Sokrates die Götter wirklich Wesen waren, die „kein Leid und kein Zwist trübt, im Vollbesitz der Weisheit und der Sittlichkeit“, so hat er damit nicht nur ein unendlich weit verzweigtes Gebiet des Mythos ohne Weiteres als Fabel verworfen, sondern auch eine geradezu den Lebensnerv des Mythos vernichtende Kritik geübt. Und derselbe Mann sollte sich der Konsequenzen dieser Kritik so wenig bewußt gewesen sein, daß er den ganzen übrigen Mythenbestand, wenn er nur ethisch unbedenklich war, unbedenken „hinnahm“,

¹⁾ S. 452.

er, der doch sicherlich recht wohl wußte, wie „vieles die Dichter lügen und wie vieles im Mythos eben ihr Werk war!“ Man traut ihm zu, daß er so gefeierte Mythen, wie z. B. die mit seinem angeblichen teleologischen Gottesbeweis unvereinbare Prometheussage ins Bereich der Fabel verwiesen¹⁾ und sich dabei nicht einmal die für jeden Denkenden unabweisbare Frage gestellt hat: Wenn solche „Überlieferungen“ Dichtung sind, wie steht es dann mit der Glaubwürdigkeit der anderen?

Man vergegenwärtige sich doch nur einmal, was eine so weit gehende Abdankung der Vernunft vor der Tradition, wie sie nach der genannten Ansicht ein Sokrates gepredigt haben soll, in Wirklichkeit bedeutet hätte! Seit der scharfen Absage des Hekatiös gegen die, — wie er sagte — widerspruchsvolle, ja geradezu „lächerliche“ Mythendichtung und seit Heraklits Proklamation der Gesetzmäßigkeit des Weltverlaufes hatte sich der freie Gedanke immer siegreicher gegen die Tradition durchgesetzt, und in Athen war sogar die Bühne zu einem Organ der kritischen Vernichtung des Mythos geworden. Hier hat Sokrates die Selbstzersetzung des Polytheismus persönlich miterlebt. So hieß es bereits bei Sophokles:

„Nur Einer ist in Wahrheit, Einer ist nur Gott,
Der schuf den Himmel und das weite Erdenrund,
Des Meeres herrlich Fluten und des Winds Gewalt.
Jedoch wir Menschen, abgeirrt in unserm Sinn
Gestalten uns zum Trost auf unserm Leidensweg
Aus Steinen Götterbilder oder eherne
Gebilde aus Gold gefertigt oder Elfenbein
Und diesen Opfer oder leeres Festgepränge
Darbringend glauben gottgefällig wir zu sein.“²⁾

¹⁾ Wenn dieser von E. Meyer ja als sokratisch anerkannte Beweis u. a. auch die Gabe des Feuers und seine kulturellen Wirkungen als Zeugnis für die göttliche Fürsorge hinstellt (Xenophon IV, 3, 7), negiert er ja das, was über den Feuerraub des Prometheus überliefert war. Auch bei Plato Protagoras 320 C ff. erscheint die dem Sophisten in den Mund gelegte Prometheussage offenbar als Fabel, „wie sie der Ältere Jüngeren erzählt.“

²⁾ Bei Clem. Al. Protr. p. 21.

Und dann vollends Euripides mit seiner schonungslosen und unermüdlichen Kritik dieses Polytheismus im Einzelnen, die in jedem Denkenden eine Flut von Zweifeln wachrufen mußte.

„Wenn die Geschichte wahr ist“, — sagt die euripideische Helena in bezug auf ihre angebliche Abstammung von Zeus und Leda, — und eitle Dichtungen nicht auf pierischen Tafeln uns Sterbliche täuschten zu böser Stunde!¹⁾ Eine Möglichkeit der Täuschung, die der Dichter immer und immer wieder, so besonders in der Elektra²⁾ betont, wo der Chor gegenüber dem Bericht der Tantalidensage von der angeblichen Umkehrung des Sternenlaufes durch Zeus seine Zweifel zum Ausdruck bringt:

Ja die Sage geht, doch
Schwachen Glauben nur schenk ich ihr,
Daß die heiße goldene Bahn
Der Sonne sich umgewandt
Habe, Menschen zum Strafgericht!

Eine Skepsis, die dann in andern Dramen zur positiven Begründung einer Weltanschauung fortschreitet, die das Wunder überhaupt nicht mehr kennt,³⁾ für die „verständiges Nichtglauben“ (*σώφρων ἀπιστία*) das maßgebende Prinzip ist.⁴⁾

Und was hatte dieser Geist des Zweifels seit Jahrhunderten nicht alles geleistet, um mit törichten Vorurteilen und veralteten Traditionen für immer aufzuräumen! Ich erinnere nur an die Polemik des Theognis gegen die Vernunftwidrigkeit der Lehre von der göttlichen Heimsuchung der väterlichen Sünden an den Kindern,⁵⁾ an die Kritik, wie sie Euripides gegenüber dem Asylrecht der Tempel übte,⁶⁾ an die für die Auffassung des Euripides und die zeitgenössische Naturforschung

¹⁾ Helena 16 ff. ²⁾ V. 737 ff.

³⁾ Vgl. die „weise Melanippe“ Fr. 484 ff.

⁴⁾ Helena 1617 ff. Vgl. Nestle, Euripides, der Dichter der griech. Aufklärung, S. 42.

⁵⁾ 731 ff.

⁶⁾ Ion 1312 ff. Fr. 1049. Vgl. Nestle S. 120.

und Medizin so charakteristische rein natürliche Erklärung, auch der psychischen Krankheitserscheinungen, wie z. B. der Wahnidee der „dämonischen“ Besessenheit, und die Anerkennung des rein pathologischen Charakters solcher vermeintlich „heiligen“ Krankheiten, überhaupt an die rein natürliche Erklärung der Naturerscheinungen und die strenge Durchführung des Kausalitätsgesetzes bei Anaxagoras u. A. Ich erinnere endlich an die theoretische Überwindung des Mythos durch die psychologische Analyse seiner Entstehungsmotive, an die definitive Ausschaltung des übernatürlichen Pragmatismus aus der Geschichtsschreibung durch Thukydides und was dergleichen Errungenschaften mehr sind.

Und nun soll ein Sokrates gekommen sein, um dieser großen Bewegung der Geister ein Halt zu gebieten! Hatte ein Epicharm der Zeit zugerufen: „Sei nüchtern und lerne zweifeln; das ist das Rückgrat des Geistes“, ¹⁾ so soll dem gegenüber ein Sokrates in grundlegenden Fragen der Welt- und Lebensanschauung eine Lehre der kritischen Entsagung gepredigt haben, die folgerichtig durchgeführt dem griechischen Menschen dieses Rückgrat des Geistes geradezu gebrochen hätte! Wenn es hier „am besten“ war, „dem zu folgen, was überliefert und im heimischen Staate herkömmlich war, dann war ja fast jene ganze gewaltige Gedankenarbeit eine Verirrung! Dann mußte man es gläubig „hinnehmen“, daß Zeus die Bahnen der Gestirne willkürlich ändern konnte, daß die Sonne ein Gott und nicht bloß, wie Anaxagoras sagte, eine glühende Masse war, daß arme Kranke mit Besessenheit bestrafte Sünder seien, daß der Verbrecher am Altar Straflosigkeit finden müsse und dergleichen mehr. Dann durfte man in all solchen Fragen bei Leibe nicht über die Mauern seiner eigenen, noch so kleinen Polis hinaussehen, mochte die lokale Beschränktheit noch so „seltsame“ Blüten treiben, und der geistige Fortschritt ander-

¹⁾ Eigentlich „Gelenke“, aber wir haben eben kein völlig entsprechendes Bild. S. Epicharm 250 (Kaibel) *Nāqs kai mēvras' āπιστιν. ἄσθρα ταῦτα τῶν γερσῶν*. Dazu Nestle a. O. 404.

wärts weit über das „im heimischen Staat Herkömmliche“ hinausgeführt haben!

Man sieht: Das „was die ganze moderne Zeit charakterisiert, das Dominieren des Verstandes“, ¹⁾ die Souveränität der Vernunft, wie man auch sagen könnte, wird hier für weite Gebiete direkt verleugnet, die an sich der Vernunftkritik keineswegs unzugänglich sind. Es ist eine wenigstens partielle Abdankung der Vernunft, die ungefähr auf das hinausläuft, was der Chor der euripideischen Bacchen verkündet:

„Wer klug ist, schenke Vertrauen nie
Männern, die allzu weise.

Nein! was des schlichten Volkes Gemüt erkannt
Und heilig hält, dem wollen auch wir uns beugen.“ ²⁾

In der Tat hat schon E. Curtius, dessen Charakteristik des Sokrates in der hier berührten Frage ungefähr auf den gleichen Ton gestimmt ist, wie die E. Meyers, ohne Bedenken eben diese Konsequenz gezogen und von Sokrates behauptet, daß er „von einem treuherzigen Glauben an viele Dinge be-seelt“ gewesen sei, welche man „als Ammenmärchen verlachte!“ ³⁾ Wie kann man es da noch einem Chamberlain besonders verübeln, wenn er von dem „abergläubischen, von pythischen Orakeln beratenen, von Priestern belehrten, von Dämonen besessenen Sokrates“ redet?

Daß ein Mann, der in dieser Weise den Mauerkreis einer Polis als Grenze für die Betätigung der kritischen Vernunft festgesetzt haben soll, auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht weit hinter seiner Zeit zurückgeblieben sein müßte, ist selbstverständlich! In der Tat läßt E. Meyer seinen Sokrates gegen die Erklärungen, welche die „Weisen der Zeit“ für den Mythos gefunden hatten, den Einwand erheben, es sei nutzlos und lohne sich nicht, darüber zu grübeln, weil man hier doch nicht zu einer Erkenntnis gelangen und daher auch nicht sagen könne, ob die betreffenden Deutungen richtig seien.

¹⁾ E. Meyer S. 160.

²⁾ 395 ff. ³⁾ Gr. Gesch. III, 90.

Wenn der geschichtliche Sokrates so argumentiert hätte, würde er einen schweren Denkfehler begangen haben. Er hätte das, was für das Göttliche an sich gilt, daß es eben jenseits aller Erkenntnis liegt, unlogischer Weise übertragen auf die Vorstellungen, die sich die Menschen von diesem Göttlichen machen! Obwohl er die Grenzen dessen „was dem Menschen zu erkennen möglich ist“, scharf gezogen haben soll, nimmt er doch das, was jenseits dieser Schranken liegt, so hin, wie es überliefert ist,¹⁾ d. h. er glaubt an zeitlich und örtlich bedingte Traditionen, obwohl diese eine Aussage über Dinge enthielten, die man nicht erkennen, über die man nichts wissen und demnach auch nichts Beglaubigtes überliefern konnte. Er hätte völlig verkannt, daß die psychologisch-genetische Analyse dieser Aussagen und Vorstellungen, überhaupt die auf eine natürliche Kausalerklärung gerichtete Forschung doch bereits damals zu höchst wertvollen Ergebnissen und wirklichen Erkenntnissen, sowie zu einer systematischen Zurückschiebung der Grenzen des „Übernatürlichen“ geführt hatte, die eine kulturelle Errungenschaft ersten Ranges bedeutete.

Was hätte es Einleuchtenderes geben können, als z. B. die Lehre des Prodikos, daß die Götter Personifikationen von Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens seien, oder der Nachweis des Xenophanes, daß der Mensch sich seine Götter nach seinem eigenen Bilde formt, daß mythologische Gestalten, wie Titanen, Giganten, Kentauren nichts weiter als Phantasiegebilde der Vorzeit seien (*πλάσματα τῶν ποσέσων*)? Wie hoch würden doch solche Denker über jenem vermeintlichen Sokrates stehen, der selbst solche „Überlieferungen“ ohne Widerspruch über sich ergehen läßt.

Auch Xenophanes ist überzeugt:

„Was die Wahrheit betrifft, so gab es und wird es Niemand geben, der sie wüßte in bezug auf die Götter. Denn spräche er auch einmal zufällig das Allervollendetste, so

¹⁾ S. 454.

weiß ers selber doch nicht. Denn nur Wahn ist allen beschieden.“

Trotzdem denkt er nicht daran, der Vernunft in der Kritik des Wunderglaubens eine bestimmte Grenze zu setzen. Denn „nicht haben die Götter alles Verborgene von Anfang an den Sterblichen gezeigt, sondern forschend finden sie mit der Zeit das Bessere!“¹⁾ Xenophanes weiß, daß Geheimnisse noch keine Wunder sind (Goethe). Sokrates dagegen soll diese ganze Forschung grundsätzlich als unnütze Grübelelei abgelehnt, ja er soll sogar jede „Naturforschung verworfen haben, auch da, wo sie auf richtigem Wege war!“²⁾ obwohl ihn der furchtbare Zusammenbruch seines eigenen Staates so drastisch wie möglich darüber belehren konnte, welche Gefahren die „Hinnahme“ des herkömmlichen Glaubenswahnnes über Volk und Staat heraufbeschwören mußte!

Die vernichtende Katastrophe Athens auf Sizilien war ja ganz wesentlich dadurch herbeigeführt worden, daß der kommandierende General der Athener in der Tat ganz und gar nach jenem angeblich sokratischen Rezept handelte, d. h. darauf verzichtete, „nach Art der Weisen dieser Zeit“ für die Mondfinsternis, durch die er sich so schmähsch ins Bockshorn jagen ließ, eine „plausible Erklärung zu suchen“. Konnte da ein halbwegs kritischer Kopf wirklich im Ernste behaupten, daß „Niemand einen Nutzen davon gehabt hätte“, wenn Nikias im Geiste der Aufklärung des Anaxagoras gehandelt hätte, statt der herkömmlichen Naturmythologie zu folgen?

Wenn man sich so recht die Hilflosigkeit vergegenwärtigen will, die ein so rückständiger Kopf, wie dieser Sokrates, den einfachsten Problemen gegenüber an den Tag gelegt hätte, so denke man an die bekannte Geschichte, die Plutarch von Perikles und Anaxagoras erzählt. Man brachte eines Tages dem Perikles einen Widder, der nur Ein Horn hatte; der Seher

¹⁾ Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, S. 56, fr. 34 u. S. 54/118.

²⁾ E. Meyer a. a. O. S. 460. Wo bleibt da übrigens „der Sinn für das Wirkliche, für die Tatsachen, den sich Sokrates doch nach S. 453 bewahrt haben soll?

Lampon deutete dies dahin, daß die Doppelherrschaft des Thukydides und Perikles bald der Alleinherrschaft des letzteren Platz machen werde. Anaxagoras aber, der dabei stand, öffnete einfach den Schädel des Widders und erklärte die Abnormität aus der Beschaffenheit des Gehirns.¹⁾

Fragt man, wie sich der Sokrates E. Meyers als überzeugter Gegner der Aufklärung zu diesem Falle gestellt hätte, so ist ohne Weiteres klar, daß er sich für das „Wunder“ und gegen den Naturforscher erklären mußte. Er hätte es nie gewagt, dem Wahrsager und Orakelpropheten etwa mit den Worten des Euripides zu Leibe zu gehen:

„Warum denn sitzt auf Weisheitsstühlen Ihr
Und schwört der Götter Tun zu wissen hell und klar.
Nur Menschenwerk sind diese eure Sprüche ja.
Denn wer mit seinem Wissen von den Göttern prahlt,
Ist darum mehr doch als ein eitler Schwätzer nicht.“²⁾

Vielmehr hätte die „sokratische“ Antwort auf eine solche Kritik einfach dahin lauten müssen: „Die Erklärung solcher Naturerscheinungen im Sinne der Mantik ist ja im heimischen Staate durchaus herkömmlich; und wer kann sagen, ob die Deutung des Naturforschers die richtige und ausreichende ist, die so sehr aller Tradition ins Gesicht schlägt! Also Wunder bleibt Wunder, was auch die Weisen der Zeit sagen mögen, für welche die Auffindung der Ursache eines Götterzeichens sehr mit Unrecht auch schon die Negation desselben bedeutet.“³⁾

Wenn daher im Hinblick auf die genannte Episode Plutarch von Perikles sagt, daß er durch Anaxagoras den Aberglauben überwunden habe, den das Staunen über die Erscheinungen am Himmel und die Götterfurcht bei Unwissenden erzeuge, so hätte

¹⁾ Plutarch, Perikles 6.

²⁾ Philoktet Fr. 795.

³⁾ Vgl. die naive Polemik des Vermittlungstheologen Plutarch (a. u. O.) gegen die „*τῆς αἰτίας τὴν εὐρεσιν ἀναίρεσιν εἶναι λέγοντες τοῦ σημείου*“, gegen die klassische Formulierung eines grundlegenden Prinzips aller religionsgeschichtlichen Forschung!

er hinzufügen können: „obwohl selbst ein Sokrates zu den Förderern dieses Aberglaubens gehörte“. Und hätte diesem Sokrates gegenüber und soweit derartige Fragen in Betracht kamen, Gorgias nicht Recht gehabt, wenn er bei Plato von ihm sagt: „Er drückt sich mit drei oder vier jungen Leuten leise flüsternd in einen Winkel; ein freies, großes, kräftiges Wort wird er niemals sprechen?“¹⁾

Ein Wort, wie es nach einer in den Philosophenschulen verbreiteten Überlieferung z. B. Perikles gesprochen haben soll, als der abergläubische Schreck der Masse über eine plötzliche Sonnenfinsternis fast das Auslaufen einer großen athenischen Flotte verhindert hätte! Es ist eine köstliche Geschichte, wie Perikles kurz entschlossen dem zitternden Steuermann des Admiralschiffes seinen Mantel vors Gesicht hält und ihn fragt, ob denn das für ihn etwas so Schreckhaftes oder ein Schreckenszeichen sei. Und wie der Mann verneint, fährt Perikles fort: „Was ist denn für ein Unterschied zwischen dort und hier, als daß dort ein Gegenstand, der größer ist als mein Mantel, die Finsternis bewirkt?“²⁾ Welch klägliche Rolle würde in einer solchen Situation ein Sokrates gespielt haben, der auch hier ohne weiteres „das Überlieferte hingenommen hätte!“

„In der Tat, dieser Sokrates bedeutete die verkörperte Reaktion — wie E. Meyer sich ausdrückt — gegen die Überflutung Athens durch den modernen Geist.“³⁾ Aber darf man von diesem Reaktionär wirklich mit E. Meyer behaupten, daß er nur das bekämpfte, was an dem modernen Geiste verderblich war und im übrigen aus ihm die Gedanken aufnahm, welche berechtigt und lebenskräftig waren; daß er „die großen Gedanken, in denen der neue Geist wurzelt, bis zum Ende fortbildete?“⁴⁾ Ich dünkte, eine solche Reaktion hätte, wenn sieg-

¹⁾ Plato Gorgias 485 D.

²⁾ Plutarch Perikles c. 35.

³⁾ S. 453.

⁴⁾ S. 151. Da hätte doch eher noch Beloch recht, wenn er Griech. Gesch. II 17 Sokrates ohne weiteres als Förderer der „reaktionären Zeitströmung“ bezeichnet.

reich, für eine Fülle tiefberechtigter und höchst lebenskräftiger Gedanken einfach Verkümmern und Untergang bedeutet!

Und dabei ist diese Art „sokratischer“ Opposition gegen den modernen Geist nicht einmal frei von groben Widersprüchen.

Dieser Sokrates soll sich doch auch nach der Ansicht E. Meyers stets der Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens bewußt geblieben sein, er soll sogar zugegeben haben, daß in Bezug auf Wesen und Walten der Götter zu einem Wissen nicht zu gelangen ist, daß sie „dem Menschen nicht erkennbar, sondern nur von ihm zu ahnen sind“, ¹⁾ trotzdem schreibt er Orakelpriestern und Wahrsagern eine über das bloße Ahnen immerhin recht weit hinausgehende Kenntnis in diesen Dingen zu und glaubt sogar durch den teleologischen Gottesbeweis ein solches Wissen um die Gottheit und ihr Walten nicht nur selbst gewonnen zu haben, sondern auch auf andere übertragen zu können! Er kennt die lapidaren Sätze, in denen Protagoras den fortgeschrittenen erkenntnistheoretischen Standpunkt der Zeit in Bezug auf diese Frage formuliert hatte: „Von den Göttern kann ich nichts erkennen. weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind; denn vieles hindert diese Erkenntnis.“ ²⁾ Trotzdem ist er noch so naiv, sich im Besitz einer solchen Erkenntnis zu wähnen, die Existenz der Gottheit und die Art ihres Wirkens beweisen zu können! Er nimmt als objektiv beweisbar und als bewiesen an, was niemand beweisen kann!

Und diesen Sokrates, der von der kritischen Vernunft seiner eigenen Zeit so ganz und gar verlassen ist, daß er sich trotz Xenophanes und Protagoras nicht einmal darüber klar geworden, was Glaube und was Beweis und Wissen ist, ihn nennt E. Meyer den „energischsten Vertreter des Intellekts, den die Geschichte des menschlichen Gedankens kennt!“ Wie? Der „gewaltigste Vertreter des Verstandes, des rastlosen Denkens“, ³⁾ der „nicht Glauben verlangte, sondern nur Prüfung“, ⁴⁾ der scharfe Dialektiker, der gerade die strengste Scheidung von

¹⁾ S. 451 u. 452. ²⁾ Fr. 2. ³⁾ S. 459.

⁴⁾ E. Meyer ebd. S. 462.

Wissen und Glauben, von *μάθησις* und *πίστις*, von *ἐπιστήμη* und *δόξα* forderte,¹⁾ der sollte so wenig Verständnis dafür gehabt haben, daß durch die selbständige individuelle Geistesarbeit der Hochkultur die Gebundenheit des Einzelnen gegenüber der Tradition, die Übereinstimmung mit dem Denken und Fühlen der Masse auch in Glaubenssachen mit psychologischer Notwendigkeit immer mehr gelockert werden muß. In einer Zeit, deren welthistorische Bedeutung vor allem in der Energie beruht, mit der sie die persönliche Überzeugung des Einzelnen allem Traditionellen und Konventionellen gegenübergestellt hat, in einer solchen Zeit sollte es ein Mann, in dem sich das Gefühl der geistigen Differenzierung von der Masse in geradezu klassischer Weise verkörpert, für möglich gehalten haben, in denkenden Köpfen diese unvermeidliche Vertiefung der Kluft zwischen individuellem und Massenbewußtsein in ganz äußerlicher und mechanischer Weise für umfassende Gebiete der Welt- und Naturanschauung hintanzuhalten? Ein törichter Wahn, den seine eigene Schule ad absurdum geführt hätte! Und wie kann man vollends von diesem Verächter der exakten Wissenschaft, der trotz Hippokrates alle bisherigen Errungenschaften der empirischen Naturforschung grundsätzlich ignoriert, wie kann man von ihm mit E. Meyer behaupten, daß er „die Summe der ganzen bisherigen Entwicklung des Denkens der Nation gezogen hat.“²⁾ Oder wie kann man von diesem Sokrates sagen, daß in ihm „der Individualismus der neuen Zeit seinen Gipfel erreicht?“³⁾

Da besaß doch diese neue Zeit einen ungleich energischeren Vertreter des Intellekts, einen ungleich entschiedenen „Individualisten“ in Euripides, der das Recht der Individualität und des freien Gedankens nicht nur der Autorität der Sitte und des Herkommens, sondern auch des Glaubens mit souveräner Kühnheit gegenübergestellt hat und für den es in Götter- und Menschenwelt kaum etwas gegeben hat, was er nicht vor dem Richterstuhl

¹⁾ Plato Gorgias 454 d.

²⁾ A. a. O. S. 461.

³⁾ E. Meyer ebd. S. 454.

der Vernunft gefordert und mit rücksichtsloser Schärfe auf seine innere Berechtigung hin geprüft hätte. Selbst wenn es richtig wäre, was E. Meyer auf Grund der üblichen, aber gegenwärtig mit Recht bestrittenen Auffassung der Bacchen¹⁾ ohne weiteres als geschichtliche Tatsache behauptet, d. h. wenn Euripides wirklich „in Verzweiflung geendet“ hätte, würde er²⁾ unter den „Intellektuellen“ Athens immer noch höher stehen, als jener vermeintliche Sokrates.

So löst sich uns bei jener Auffassung das geistige Bild des Mannes in ein Chaos von Widersprüchen auf, desselben Mannes, dessen Leben doch ein einziges großes Ringen um eine möglichst klare und widerspruchslose Welt- und Lebensanschauung gewesen ist und dem Plato die klassische Formulierung dieses geistigen Prinzips in den Mund gelegt hat, in den schönen Worten des Gorgias: „Es ist weit besser, meine Leier ist verstimmt und gibt Mißtöne oder ein Chor, den ich anführe, und die meisten Menschen stimmen nicht mit mir überein, sondern widersprechen mir, als daß ich, ein einzelner, mit mir selbst nicht übereinstimme und mir widerspreche.“³⁾

Wo führt aus solchem Chaos ein Weg zur Erkenntnis des historischen Sokrates, desjenigen Sokrates, der als „Atheist“ den Märtyrertod der Wissenschaft sterben mußte, und um dessen Person und Lehre recht eigentlich, — wie E. Meyer so schön gesagt hat, — der „Kampf um das Recht der Wissenschaft“ entbrannt ist?

Es bedarf für den Kenner der Tradition keines Hinweises darauf, daß der letzte Grund der Verwirrung, die auf diesem

¹⁾ Vgl. Nestle, Die Bacchen des Euripides Philologus 1899, S. 362 ff. Derselbe: Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung, S. 75 ff. — v. Arnim, Die Bacchen 1903, S. 5 ff. — Schwartz a. a. O., S. 43.

²⁾ Er, von dem E. Meyer so schön gesagt hat, daß kein anderer Mensch „soviel dazu beigetragen, die alte Weltanschauung zu stürzen und zu vernichten und Raum zu schaffen für eine neue, für die moderne Denkweise und Kultur“. S. 162.

³⁾ Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß nicht auch Sokrates in dieser Hinsicht der Menschlichkeit seinen Tribut gezahlt hat.

Gebiete herrscht, die immer noch viel zu weit gehende Abhängigkeit von dem — ja auch schon in sich widerspruchsvollen — Sokratestypus ist, wie ihn die platonisch-xenophontische Überlieferung geschaffen hat.¹⁾ Sollen wir uns nun aber deshalb, weil die allzu platonisch oder allzu xenophontisch gedachten Sokratesbilder in die Irre führen, etwa dem Wahne hingeben, daß wir dem Original näher kommen können, wenn wir uns an das diametrale Gegenstück halten, wie es die antike Karikatur geschaffen hat?

Das ist der Standpunkt des neuesten Beurteilers, nach welchem der aristophanische Sokrates trotz seines „grotesken“ Aussehens „im Kerne geschichtlich treuer“ sein soll, als der platonisch-xenophontische. Das aristophanische Sokratesbild sei eine künstlerisch überaus gelungene Karikatur des „Philosophen und Menschen“, wie er „wirklich gewesen und den Zeitgenossen erschienen ist“. ²⁾ Eine Auffassung, die zu dem unvermeidlichen Ergebnis kommt, daß Sokrates nicht nur jeder mythisch-religiösen Denkweise überhaupt ferne stand, sondern geradezu der radikale Atheist gewesen ist, zu dem ihn Aristophanes gestempelt hat. ³⁾

Nun ist ja soviel ohne weiteres zuzugeben, daß die aristophanische Charakteristik des Sokrates in vieler Hinsicht den Anschauungen entspricht, die man sich im großen Publikum

¹⁾ Wir sehen das recht deutlich an dem Sokratesbild Belochs (Griech. Gesch. II S. 13 ff.). Er glaubt Xenophon ohne weiteres, daß sich Sokrates „dem Volksglauben möglichst anschloß und auf Orakelsprüche und die ganze Mantik größtes Gewicht legte“. Und dabei heißt es unmittelbar vorher von demselben Sokrates, er sei „allem Autoritätsglauben feind“ gewesen und habe „nur dem Geltung zugestanden, was bewiesen werden konnte! Kann es einen krasserem Widerspruch geben? Und wie „konnten die Anhänger der Aufklärung in einer grundsätzlich autoritätsfeindlichen und ausgeprägt positivistischen Lehre nur einen Rückschritt erblicken“, wie Beloch an einer späteren Stelle behauptet, wo er diese seine ursprüngliche Charakteristik der sokratischen Lehre offenbar völlig vergessen hat!

²⁾ Röck a. a. O. S. 171 ff.

³⁾ Wolken V. 365 ff.

tatsächlich von ihm gebildet hatte. Allein ist diese zum großen Teil urteilslose oder voreingenommene Masse identisch mit den „Zeitgenossen“ überhaupt und gleicht der Sokrates der Volksmeinung oder gar die groteske Ausgestaltung, welche dieser volksmäßige Sokratestypus durch die bacchische Laune der Komödie erfuhr, wirklich in dem Grade dem echten Sokrates, wie dieß Röck behauptet?

Wenn man sich die Entstehung der aristophanischen Maske vergegenwärtigt: die skrupellose Übertragung auch der extremsten Zeitideen auf den einen Sokrates, durch die seine Gestalt „zu einem Typus verflüchtigt wird“, ¹⁾ so kann man in dem Ergebnis dieser neuesten Sokratesforschung nur eine Verirrung erblicken. Es ist eine Illusion, zu glauben, daß das, was uns der Heros nicht lehrt, dem Hanswurst abgewonnen werden kann. Ich sehe ganz davon ab, daß Röck nirgends Stellung nimmt zu dem von Diels erbrachten Nachweis, daß die von Aristophanes dem „Atheisten“ Sokrates zugeschriebene wunderliche Apotheose des Äthers tatsächlich die Lehre eines Zeitgenossen, des Diogenes von Apollonia war; und stelle nur die Frage: Wenn Aristophanes als Zeuge für den „Atheismus“ des Sokrates gelten soll, warum sollen wir ihm dann nicht auch glauben, daß Sokrates ein Vertreter der ausschweifendsten naturphilosophischen Spekulation, ein bezahlter Sophist und gemeiner Rabulist war, der jenseits von Gut und Böse stand und für Geld die Kunst gelehrt hat, vor Gericht und in politischen Versammlungen die schlechtere Sache zur stärkeren zu machen? Ein genügender Grund, aus diesem Sammelsurium von tollster Karikatur gerade jenen einen Zug als historisch herauszugreifen, liegt nirgends vor. Im Gegenteil! Röck selbst muß in bezug auf solche „κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα“ ²⁾ zugeben, daß Sokrates „bei Aristophanes ins grob Materialistische verzerrt erscheint.“ ³⁾ Mußte er da nicht gegen sich selbst

¹⁾ Wie es Wilamowitz Antigonos von Karystos, Philol. Studien IV, 148 treffend genannt hat.

²⁾ Plato Apologie 23 d.

³⁾ S. 36.



den Einwand erheben, daß sich mit dem Vorwurf des Materialismus kein anderer leichter verbindet als der des Atheismus?¹⁾

Wenn Röck ferner meint, die aristophanische Behauptung werde dadurch bestätigt, daß Sokrates wegen Atheismus und Atheismuspropaganda sogar vor Gericht gezogen werden konnte,²⁾ so ist doch auch diese „Tatsache“ ganz gewiß kein untrügliches „Anzeichen für die Wahrheit der Anklage“, die sich vielmehr aus zahlreichen anderen Motiven zur Genüge erklärt.³⁾ Wer weiß, ob überhaupt das Asebieverbrechen so sehr in den Vordergrund gestellt worden wäre, wenn nicht das bestehende Amnestiegesetz dem Kläger nach der politischen Seite hin Schranken auferlegt hätte! Übrigens enthält die Klageformel des Meletos nicht einmal den aristophanischen Vorwurf des „radikalen“ Atheismus. Er spricht nur von Unglauben gegenüber den „Staatsgöttern“; und wenn dann auch im weiteren Verlauf des Prozesses Plato den Ankläger bei der Begründung der Klage von völliger Gottesleugnung reden läßt, so ist auf dieses „Zeugnis“ des Plato gar nichts zu geben, da er sich gerade in diesem Punkte selbst desavouiert hat. Läßt er doch im Euthyphron denselben Meletos im Hinblick auf das sokratische Daimonion gegen den angeblich radikalen Atheisten Sokrates den Vorwurf erheben, er sei ein „Göttermacher“, dessen Verbrechen eben darin bestehe, daß er die „alten“ Götter durch neue ersetzen wollte!⁴⁾ Doch gesetzt den Fall, daß die Darstellung der Apologie historisch ist, was wäre damit anderes bewiesen, als daß Meletos eben nicht den Mut hatte, die Klage auf radikalen Atheismus in die Klageschrift

¹⁾ S. Plato, Apologie 18 c. *οἱ γὰρ ἀκούοντες ἡγοῦνται τοὺς ταῦτα ζήτοῦντας οὐδὲ θεοὺς νομίζειν.*

²⁾ S. 178.

³⁾ S. mein Buch: Sokrates und sein Volk 1899, S. 76 ff.

⁴⁾ Euthyphron 3 b. Eine Stelle, die zugleich klar beweist, daß wir durchaus nicht genötigt sind, mit Röck anzunehmen, daß der Ankläger unter den von ihm entdeckten *ἑτερά κατὰ δαίμόνια* keine Götter oder Götterwesen irgend welcher Art verstanden haben könne. Dagegen spricht schon der Ausdruck „*ἑτερά*“.

selbst aufzunehmen; eine Zurückhaltung, die recht deutlich zeigen würde, daß ihm ein zwingender Beweis für diesen Vorwurf eben nicht zu Gebote stand?

Ebenso mißlungen ist ferner der von Röck versuchte Nachweis, daß die „gerichtliche Verantwortung des Sokrates und die Tatsache seiner Schuldigsprechung ein Anzeichen für die Wahrheit der Anklage auf Atheismus und Atheismuspropaganda“ sei. Selbst wenn sich der geschichtliche Sokrates in der von Plato geschilderten launigen Manier gegen diese Anklage verteidigt haben sollte, „könnte man seine Verteidigung nicht als „eine oberflächliche Bemäntelung seines Atheismus“¹⁾ bezeichnen. Daß sie in gewissem Sinne eine ausweichende ist, läßt sich ja nicht leugnen, — denn das, was das Volk unter seinen Göttern verstand, entsprach in der Tat nicht dem Gottesbegriff, wie ihn sich ein Sokrates bilden konnte, — aber das, was ihn Plato sagen läßt, konnte weit eher ein Theist sagen, als ein Atheist. Und die Tatsache bleibt doch bestehen, daß Sokrates die Anklage auf absolute Gottesleugnung unzweideutig genug zurückgewiesen hat, also mit einer Lüge aus dem Leben geschieden sein würde, wenn er radikaler Atheist im Sinne des Kritias oder Diagoras gewesen wäre.

Was endlich die Ansicht Röcks betrifft, daß nicht nur die Mehrheit der Richter, sondern auch die freisprechende Minderheit innerlich von der Wahrheit der Asebieklage überzeugt gewesen sei,²⁾ so ist das lediglich eine Vermutung, die schon deshalb völlig illusorisch erscheint, weil wir nicht wissen können, ob die Richter Sokrates wirklich als Vertreter eines „radikal atheistischen Standpunktes“ verurteilen wollten oder ob und inwieweit sie in ihm nur einen Leugner der Volksgötter oder einen Skeptiker im Sinne des Protagoras sahen, der ja auch wegen Unglaubens verurteilt worden ist. Als ob nicht schon die bloße Kritik der herrschenden mythischen und religiösen Vorstellungen und vollends der Agnostizismus der Wissenschaft für den bornierten und gehässigen Fanatismus vollkommen

¹⁾ Röck S. 195.

²⁾ 208.

hingereicht hätte, um die Anklage auf „Atheismus“ zu begründen, ganz abgesehen davon, daß in diesem Falle noch eine Reihe anderer Motive, sozialer, politischer, persönlicher Art, zu Ungunsten des Angeklagten wirksam waren! Sind übrigens nicht auch die Christen von dem antiken Staat als „*ἄθεοι*“ verurteilt worden?¹⁾ Man sieht, wie wenig aus solchen Verurteilungen für den positiven Gehalt einer Lehre zu entnehmen ist!

Aber haben wir denn nicht das Zeugnis der eigenen Schüler für den „Atheismus“ des Sokrates? Röck hat den Mut auch zu dieser Behauptung gefunden und er beruft sich zur Begründung derselben auf Aeschines und seine Gespräche, von denen er meint, daß „sich in ihnen der atheistische Geist des Sokrates in unverfälschter Gestalt an die Öffentlichkeit gewagt haben wird.“²⁾ Eine Vermutung, für die er freilich nichts anderes geltend machen kann, als daß diese Gespräche den Beifall des „Atheisten“ Aristipp gefunden hätten³⁾ und daß Aristipps Philosophie ja stark von Sokrates beeinflusst worden sei!

Selbst das von dem platonisch-xenophontischen am weitesten sich entfernende Sokratesbild, wie es der „Freigeist“ Galaxidor in der plutarchischen Schrift über das Daimonion des Sokrates entwirft,⁴⁾ ist für eine Entscheidung im Sinne dieser neuesten Sokratesforschung nicht verwendbar.⁵⁾ So energisch hier die Freiheit des Sokrates von religiösen Wahnvorstellungen betont und z. B. selbst für das vielberufene Daimonion eine mystische Deutung abgelehnt wird, so wenig ist aus dieser ganz allgemein gehaltenen Erörterung irgend etwas über die Stellung des Sokrates zur Gottesidee an sich zu

¹⁾ A. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten, Texte und Untersuchungen z. Geschichte der altchristl. Lit. N. F., Bd. 13, Heft 4, 1905.

²⁾ S. 379 ff.

³⁾ Unklar ist, was hier die Berufung auf Zeller II⁴ 241 beweisen soll.

⁴⁾ 579 ff.

⁵⁾ Wie übrigens auch Röck S. 220 f. zugeben muß.

entnehmen. Die lediglich negative Charakteristik, Sokrates habe nicht zu den Verächtern der Religion gehört,¹⁾ ist mit den verschiedensten Standpunkten vereinbar.

Soviel ist allerdings zuzugeben: Daß wir überhaupt aus dem Altertum eine Auffassung des Sokrates besitzen, die der platonisch-xenophontischen Legende so selbständig, ja zum Teil direkt ablehnend gegenüber steht, ist eine überaus bedeutsame Tatsache, die noch immer zu wenig gewürdigt wird. Sie bestärkt uns in der Überzeugung, daß wir in der Emanzipation von der Legende immerhin wesentlich weiter gehen müssen, als es selbst von so hervorragenden Forschern wie Schwartz und E. Meyer geschehen ist!

II.

Es ist psychologisch leicht begreiflich, daß die Anklage auf Atheismus, welche in dem Prozeß des Sokrates eine so große Rolle gespielt hat, für die eben durch den Prozeß hervorgerufene apologetische Literatur einen starken Reiz enthielt, gerade das religiöse Moment in dem sokratischen Denken möglichst in den Vordergrund zu stellen, und daß diese Tendenz mit ganz besonderer Schärfe und besonderem Nachdruck bei denjenigen Apologeten zur Geltung kam, die selbst ausgeprägt religiöse Naturen waren, wie Plato und Xenophon. Aus dieser literarischen Reaktion gegen Anklage und Richterspruch ist das Bild des Mannes erwachsen, von dem E. Meyer gesagt hat, daß etwas auf ihm von dem Wesen des orientalischen Propheten und Religionsstifters ruht.²⁾

Was hier — unter dem Einfluß der antiken Apologetik — von dem geschichtlichen Sokrates behauptet wird, erscheint jedenfalls nicht übertrieben, wenn man dabei den Sokrates der platonischen Apologie im Auge hat. Dieser Sokrates führt in der Tat eine Sprache, von der Bruns in seinem Buch über das literarische Porträt der Griechen mit Recht bemerkt hat, daß

¹⁾ 580 c.

²⁾ S. oben S. 56.

sie einen „priesterlichen Beigeschmack“, einen Zug vom alttestamentlichen Propheten und Gottesstreiter hat. Ja Bruns hat sogar den Eindruck, als ob hier „ein bis zur Verzückerung gesteigertes religiöses Selbstbewußtsein“ zu uns spräche!¹⁾

Der Redner der Apologie ist förmlich durchdrungen von der Überzeugung, daß er eine göttliche Mission zu erfüllen hat, eine Mission, die ihm durch Orakel und Träume, überhaupt jede erdenkliche Art der Offenbarung klar vorgezeichnet sei.²⁾ Daß er sein Leben überhaupt der „Philosophie“, der Erforschung des eigenen und fremden Seelenlebens geweiht hat, ist das Werk des Gottes, der ihn auf diesen Posten gestellt hat, des pythischen Apollo.³⁾ Der hat ihn der Stadt zur Seite gesetzt, wie einem Roß, das des Spornes bedarf.⁴⁾ Eine Ansicht, die bis zu der paradoxen Behauptung überspannt wird, daß er sich geradezu des Atheismus schuldig gemacht haben würde und daher mit Recht angeklagt wäre, wenn er sich dem Auftrag des Gottes entzogen hätte!⁵⁾ Für den Staat aber ist der Dienst, den er dem Gotte leistet, ein Glück, wie es ihm größer niemals zuteil geworden!⁶⁾ Es ist ein göttliches Gnadengeschenk, gegen das sich die Richter durch eine Verurteilung des Sokrates versündigen würden, und daher denkt dieser auch gar nicht daran, etwa sich zu verteidigen; was er verteidigt, sind vielmehr seine Richter, die er vor solch schwerem Irrtum bewahren möchte! Denn kaum würden sie jemals wieder eines solchen Mannes teil-

¹⁾ A. a. O. S. 223.

²⁾ Apologie 33 c. In der Tat ein Begnadigter der Gottheit, der, — wie der Hippolytos des Euripides (V. 84) zur Artemis, — zu seinem Gott hätte sagen können: „Ich bin bei Dir und rede mit Dir und höre Deine Stimme, wenn ich schon Dein Angesicht nicht schaue“. Es ist, als ob Galaxidor bei Plutarch *περί τοῦ Σωκράτους δαιμονίου* diesen Sokrates im Auge gehabt hätte, wenn er von den Leuten spricht, die *ἐπιθειάζουσι τὰς πράξεις, δνειράτα καὶ φάσματα καὶ τοιοῦτον ἄλλον ὄγκον προϊστάμενοι τῶν ἐπὶ τοῖν λόγων* (c. 9).

³⁾ 28 e. ⁴⁾ 30 e. ⁵⁾ 29 a.

⁶⁾ 30 a. Ganz ähnlich, wie im alten Testament die Prophetie als eine der höchsten Gnadenerweisungen bezeichnet wird, welche Jehovah seinem Volke erwiesen! Amos 2, 11, Hosea 12, 11.

haftig werden!¹⁾ Eines Mannes, dem der Dienst des Gottes „tausendfältige“ Armut gebracht, weil er als „Helfer“ des Gottes sich jeder irdischen Sorge für das eigene Wohl entschlug!²⁾ Eben damit aber legitimiert er sich als den Gottgesandten: Denn solches Tun ist nicht von Menschenart!³⁾

Es ist auffallend, daß noch niemand daran gedacht hat, diese lapidaren Sätze in ihrer Gesamtheit aus dem Rahmen der Darstellung herauszulösen und so als Ganzes auf sich wirken zu lassen. Bruns macht zwar im „Literarischen Porträt“ einen Anlauf dazu,⁴⁾ aber er übergeht gerade diejenigen Momente, in denen die „ekstatische Aufwallung“ des Redners auf das höchste gesteigert erscheint: die Visionen und Inspirationen, die absolute Wertung seines öffentlichen Wirkens, die „Übermenschlichkeit“ seines dem Gott gebrachten Opfers. Wer diese Züge mitberücksichtigt, der wird über die etwas farblose Erklärung von Bruns, daß „es nicht Sokrates Art gewesen sei, seine Ausnahmestellung vor der übrigen Menschheit so stolz zu proklamieren“, ⁵⁾ noch wesentlich hinausgehen müssen.⁶⁾ Er wird sagen: Hier hat das, was man sehr treffend die apollinische Verklärungskraft Platos genannt hat, die Gestalt des schwärmerisch geliebten Lehrers, des wahrhaft „dämonischen und

1) 30 d e. 2) 23 b c.

3) 31 b. οὐ γὰρ ἀνθρώπινον εἶκε κτλ.

4) S. 217 f. 5) A. a. O.

6) Ähnlich wie Bruns hat übrigens schon Joël a. a. O. I 478 eine Zusammenstellung hieher gehöriger Äußerungen der Apologie gegeben, und auch ihm drängt sich dabei die Frage auf, ob die unverkennbar verklärende Größe, die in diesem heldenstolzen Selbstbewußtsein liegt, gerade die Größe des Sokrates ist, des Mannes „ohne Selbstbespiegelung“ (Zeller), während es etwas ganz anderes sei, wenn „das alles Plato sagt, Plato durch den Mund des Sokrates“. Sehr richtig! Aber auch Joël hätte sich gewiß noch entschiedener und in weitergehendem Sinne geäußert, wenn er in seiner Zusammenstellung auch den Hinweis des Sokrates auf seine Inspiration und sein „Übermenschentum“ berücksichtigt hätte. Das zeigt schon Joëls treffende Beobachtung, daß „Plato, hingerissen vom Gegenstand, der ganzen Größe seines Helden Feuerzungen leih“, den „Prophetenstolz sich erheben und seine geschichtliche Mission verkünden läßt“.

wunderbaren Mannes¹⁾ in eine Sphäre erhoben, in der uns das Bild der menschlich individuellen Persönlichkeit des Sokrates überhaupt zu verschwinden droht.

Eine Tatsache, die übrigens in der Geschichte des griechischen Geisteslebens keineswegs allein steht! Der dem griechischen Geist an sich innewohnende und im Heroenkultus tausendfach sich betätigende Trieb, das Ideal in dem Bilde einer überragenden Persönlichkeit anzuschauen, für die menschliche Maßstäbe keine Geltung mehr haben, er fand ja gerade in der Geschichte der großen Denker immer neuen, unwiderstehlichen Anreiz, zumal hier ein hochgesteigerter Persönlichkeitsdrang, ein geradezu prophetisches Selbstgefühl der heroenartigen Verehrung nicht selten direkt in die Hand arbeitete. Man wird unmittelbar an den Geist der Renaissance erinnert, wenn man sieht, wie damals der leidenschaftliche agonistische Individualismus den panegyrischen Heroenkult gefördert hat.²⁾ Wenn ein Petrarka ein Maß von Bewunderung genoß, daß „die apenninischen Berge vor Verlangen glühten, von seinen heiligen Füßen berührt zu werden“, so ist das ganz im Sinne eines Kultus gedacht, wie er z. B. Pythagoras zuteil wird. Selbst Empedokles, der in der Vergötterung des eigenen Ich das Unmögliche geleistet hat, feiert ihn neidlos als einen Mann von übermenschlichem Wissen, der, „sobald er nur mit all seinen Geisteskräften sich reckte, auf zehn und zwanzig Menschengeschlechter hin mit Leichtigkeit jedes einzelne Ding in der ganzen Welt geschaut“ habe.³⁾ Und nur vollends Empedokles selbst! „Ich wandle — sagt er — als unsterblicher Gott, nicht mehr als Sterblicher vor Euch; man ehrt mich als solchen allenthalben, wie es sich für mich gebührt, indem man mir Tänien ums Haupt flicht und blühende Kränze. Sobald ich mit diesen Anhängern, Männern und Frauen die blühenden Städte betrete, betet man mich an, und Tausende

¹⁾ Wie Plato im Symposion 219 b Sokrates nennt (τοῦτόν τῳ δαίμονι ὡς ἀληθῶς καὶ θανυσσῶν).

²⁾ Nach der treffenden Bemerkung von Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. 1903, S. 39.

³⁾ Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, S. 221, fr. 129.

folgen mir nach, um zu erkunden, wo der Pfad zum Heile führe.“¹⁾ — „Bin ich doch mehr als sie, die sterblichen, vielfachem Verderben geweihten Menschen!“²⁾

Diese geistige Disposition des Hellenentums muß man sich vergegenwärtigen, wenn man den richtigen Standpunkt für die Beurteilung der Tatsache gewinnen will, daß alsbald auch die Persönlichkeit des Sokrates zum Mittelpunkt eines förmlichen Kultus, zum Gegenstand einer Heroisierung wurde, die den Nimbus übernatürlichen Geschehens um die Lichtgestalt des Märtyrers wob. Was hier an Prophetenpathos fehlte, wurde mehr als aufgewogen durch den einzigartigen Zauber der Persönlichkeit und durch die Tragik ihres Geschickes. Hier verband sich mit Wort und Lehre die heroische Tat, die den Mann allein schon weit über die Vorgänger hinaus hob.

Denn, — und das ist das Entscheidende, — das Vorbild für den Apostel, Propheten und Übermenschen, den Plato in „heiligem Enthusiasmus“ erschaut, ist gewiß in erster Linie der leidende und sterbende Sokrates. Erst der welthistorische Kampf, den der Eine Mann auf Leben und Tod mit einer Welt von Feinden bestand, der Kerker und der Schierlingsbecher haben in der Jüngerschaft jene Stimmung erzeugt, in der sich die historische Perspektive am Ende völlig verschob.³⁾ Welch eine wunderbare Projektion eben dieser unter dem Eindruck der erschütternden Katastrophe erwachsenen Stimmung ist das herrliche Bild des Phaeton, wo dem sterbenden Sokrates als dem auserwählten Diener Apolls jener Vergleich mit dem Todesgesang der Schwäne, der heiligen Vögel Apolls in den Mund gelegt wird, die — im Sterben frohlockend — dem

¹⁾ Ebd. S. 215, fr. 112.

²⁾ Ebd. S. 215, fr. 113.

³⁾ Es ist ein ähnlicher psychologischer Vorgang, wie der, den Harnack (Die Evangelien, Preuß. Jahrb. 1904, S. 218 ff.) in bezug auf die Jüngerschaft Jesu charakterisiert, nur daß hier auf orientalischem Boden die Erhebung über das Geschichtliche eine noch viel weitergehende ist. Treffend weist Harnack auf den alten Satz hin: *Christi mors potentior erat quam vita.*

Gott ihrem Gebieter entgegeneilen!¹⁾ Diese letzte Unterredung des platonischen Sokrates über die Unsterblichkeit bildet gewissermaßen das Finale zu dem, was die Apologie über die „Gottesknechtschaft“ des Sokrates gesagt hatte. Sie erscheint als ein dem Apoll geweihter Schwanengesang und Sokrates selbst nennt sich einen Dienstgenossen der Schwäne und demselben Gott geweiht!

Niemand zweifelt, daß die Unsterblichkeitslehre, die Sokrates hier im Phaedon verkündet, dem historischen Sokrates fremd ist. Damit fällt natürlich auch das apollinische Bild, das eben nur unter der Voraussetzung des Unsterblichkeitsglaubens einen Sinn hat. Der Zauberstab der Poesie hat es geschaffen; — sollte dem „Apollodiener“ selbst eine größere geschichtliche Realität zukommen?²⁾

Wer die ganze Frage im Lichte der religiösen Ideendichtung des Platonismus überhaupt betrachtet, für den kann es in der Tat nicht zweifelhaft sein, daß wir in der delphisch-apollinischen Verklärung der Sokratik eine gewaltige symbolische Dichtung vor uns haben. Die Gestalt des historischen Sokrates ist hier zum Mittelpunkt eines religiösen Gedankenprozesses geworden, dessen Ergebnisse in gewisser Hinsicht an die Wandlungen erinnern, welche die moderne kritische Theologie in der urchristlichen Tradition nachgewiesen hat. Wie das, was man Christologie nennt, zum guten Teil eine Neubildung ist, mit der sich — und zwar bezeichnenderweise auch unter Mitwirkung griechischer Spekulation — eine wesentlich neue Begriffswelt über die ursprüngliche Tradition gelagert hat, so könnte man auch von einer Art sokratischer Christologie reden, die auf das Bild des historischen Sokrates ohne Zweifel in höherem Grade umgestaltend eingewirkt hat, als man selbst jetzt noch zuzugeben pflegt.

¹⁾ 85 a f.

²⁾ Von ihm gilt gewiß im besonderen, was schon Goethe — allerdings übertreibend — von der „Maske des platonischen Sokrates“ im allgemeinen sagt, jener „phantastischen Figur, welche Sokrates so wenig als die aristophanische für sein Ebenbild erkannt“ hätte. Hempelsche Ausg., Bd. 41 (2), S. 172.

Der platonische Sokrates, als der von der Gottheit gesandte, geoffenbarte und ihr geweihte, heilbringende Messias Athens ist in gewissem Sinne das athenische Seitenstück zu dem „Gesalbten Jahves“, dem „Χριστός“ des hellenistischen Judentums. Daher steht auch dieser Sokrates, — um mit Hirzel zu reden¹⁾ — von Anfang an fleckenlos vor uns und frei von allen Schlacken der Endlichkeit. „Einer der platonischen Ideen vergleichbar ist er erhaben über Wechsel und Werden und in den früheren Äußerungen seines Wesens ebenso vollkommen, wie in den spätesten“, — ganz „wie der Gottessohn der Evangelien, der bereits bei seinem ersten Auftreten im Tempel sich im Vollbesitz der höchsten Weisheit zeigt“. Und wenn man von diesem letzteren gesagt hat: „Die absolute Bedeutung der Person Christi ist in den Formeln des Paulus auf einen abschließenden Ausdruck gebracht. Christus ist für seine Gemeinde der Art nach mehr als irgend ein anderer der Führer im Geistesleben, mit diesen gar nicht vergleichbar“,²⁾ — so gilt das mutatis mutandis auch für den platonischen Sokrates, wenngleich in seiner Person der Prozeß der Vergottung des Messias nicht zum Abschluß gekommen ist.

Wie mächtig diese Auffassung des Sokrates als einer absoluten Potenz im Geistesleben der Nation auf die Überlieferung umbildend eingewirkt hat, das zeigt recht deutlich die Geschichte des delphischen Orakelspruches, der ihn als den „Weisesten“ erklärt haben soll. Unter dem Einfluß jener absoluten Wertung des Mannes konnte sich nämlich die mythenbildende Phantasie mit dieser Fassung des Orakels, wie sie die platonische Apologie gab, unmöglich begnügen! Nachdem schon Antisthenes³⁾ und Plato — und zwar auch wieder in freier Umgestaltung des echten Sokrates — den allerdings ja auch ethisch aufklärenden und insoferne auch sittlich bildenden — Forscher und Dialektiker zum Prediger der Sittlichkeit ge-

¹⁾ Der Dialog I 178.

²⁾ Bousset, Das Wesen der Religion 1904², S. 217.

³⁾ Vgl. Joël a. a. O., I, S. 481 ff.

stempelt,¹⁾ nachdem schon hier Sokrates als der beste und gerechteste der Menschen proklamiert war,²⁾ ergab sich am Ende ganz von selbst die Frage: „Sollte sich der Gott nur über die Intelligenz und nicht auch über die sittliche Größe des Mannes geäußert haben?“ Die Frage stellen hieß sie bejahen! Und so erklärt der Sokrates der „xenophontischen“ Apologie mit wahrhaft verblüffender Naivetät: „Apollo hat zu Delphi vor allem Volke kundgetan, daß es keinen Menschen in der Welt gibt, der edler, gerechter, sittlich reiner wäre, als ich! Zwar hat Apoll dereinst noch Größeres von Lykurg gesagt, indem er ihn beim Eintritt in den Tempel durch die Pythia mit den Worten begrüßte: „Ich weiß nicht, ob ich einen Gott Dich nennen soll, oder einen Menschen.“ Allein wenn er mich auch nicht als gottgleich anerkannt, so hat er mich doch hoch über alle Menschen gestellt.“³⁾ D. h. dieser Sokrates fordert zwar nicht geradezu Glauben an seine Gottheit, wie sein älterer Zeitgenosse Empedokles,⁴⁾ aber doch an eine Art Gottmenschentum. Er proklamiert sich sozusagen als Halbgott (*ἡμίθεος*). Wenn im Gegensatz zur Christologie der Jesus der älteren Tradition⁵⁾ eine strenge Scheidewand zwischen sich und der Gottheit aufrichtet und die Anrede „Guter Meister“ mit den scharfen Worten zurückweist: „Was nennest Du mich gut? Niemand ist gut, denn Gott allein,“ — erscheint in diesem Sokrates das ungeheure autoritative Bewußtsein bereits zu einer Höhe gesteigert, wo sich gerade in ethischer Hinsicht die Grenze zwischen Gott und Mensch völlig zu verflüchtigen beginnt.⁶⁾

1) Apologie 29 d und 30 a b.

2) Phädon 118 a . . . *Ἦδε ἡ τελευταῖη τοῦ ἑταίρου ἡμῖν ἐγένετο ἀνδρὸς ὃς ἡμεῖς φαιμέν ἂν τῶν τότε ὧν ἐπειράθημεν ἀρίστον καὶ φρονιμωτάτον καὶ δίκαιοτάτον.* Vgl. epist. VII, 324.

3) § 14 u. 15 *ἐμὲ δὲ θεῶν μὲν οὐκ εἶκασεν, ἀνθρώπων δὲ πολλὰ φροέκρινεν ὑπερφέρειν.*

4) S. oben S. 78.

5) Erhalten bei Markus 10, 18: *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός.* Vgl. Lukas 18, 18.

6) Sein Auftreten erinnert in der Tat ganz an das der Theatergötter auf der tragischen Bühne, mit denen schon die Alten den stili-

Auch das Charakterbild, welches Xenophon in den „Denkwürdigkeiten“ von Sokrates entwirft, ist ganz auf den Ton der „Apologie“ gestimmt. Da soll dieser „Frömmste“ der Menschen,¹⁾ der „nichts ohne Zustimmung der Götter tat“, so gerecht gewesen sein, daß er „niemals in seinem Leben irgend jemand auch nur im geringsten verletzte, so enthaltsam, daß er niemals das Angenehme dem Besseren vorzog, so weise, daß er bei der Entscheidung über Gut und Böse niemals irrte, so durchaus sich selbst genug, daß er bei alledem niemals fremder Belehrung bedurfte“, kurz das Musterbild des „besten und glücklichsten“ Mannes!²⁾ Es bedarf keines Beweises, daß dieser unfehlbare Heilige nie eines Menschen Antlitz getragen hat. Man glaubt einen zweiten Buddha vor sich zu haben, dessen berühmtes Selbstbekenntnis sich vielfach wie eine Vorlage des Sokratesevangeliums liest: „Ich bin allweise, — sagt dieser Buddha, — ich bin fleckenlos in jeder Beziehung. Ich habe Befreiung erlangt durch Unterdrückung der Begierde. Durch eigene Kraft habe ich Erkenntnis erworben. Wen sollte ich meinen Meister nennen? Ich habe keinen Lehrer. Keiner ist mir zu vergleichen. . . . Ich bin der Heilige in dieser Welt; ich bin der höchste Lehrer.“³⁾ Ganz wie der Sokrates der Legende!

Ja man kann sagen: Die „Absonderung von der Gemeinschaft menschlicher Natur“⁴⁾ ist bei diesem Heros des Geistes bereits so weit gediehen, daß er sich geradezu mit dem

sierten Sokrates verglichen haben. Kleitophon 407 a: ὥσπερ ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς θεός. Vgl. Dio Chrysost. XIII 424 R.

¹⁾ I, 1, 20.

²⁾ IV, 3, 18. Diese mit der sonstigen Auffassung Xenophons (S. I, 1, 20) übereinstimmende Gesamtcharakteristik als Interpolation zu streichen, ist pure Willkür. Vgl. u. a. auch Xen. Symp. I, 5: αὐτοῦργός τῆς φιλοσοφίας. Allerdings hat Xenophon bei dieser Charakteristik vergessen, was er Mem. I, 6, 14 Sokrates selbst von sich sagen läßt: καὶ τοὺς θησανροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράφαντες, ἀνετίτων κοινῇ μετὰ τῶν φίλων διέρχομαι, καὶ ἂν τι ὀρώμεν ἀγαθὸν ἐκλεγόμεθα.

³⁾ Sacred Books of the East XIII, p. 91.

⁴⁾ Wie sich Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II, 74 in bezug auf den Χριστός ausdrückt.

Jesus der Christologie berührt. Die Art und Weise, wie hier der athenische Bildhauersohn frei von der Sünde und in übermenschlichem Glanze erscheint, erinnert in gewissem Sinne schon an die paulinische Auffassung des Zimmermannssohnes von Nazareth. Es ist eine ähnliche, echt antike Hinaushebung über die menschliche Natur, durch welche „die geschichtliche Persönlichkeit in eine transzendente Größe umgesetzt wird“.¹⁾ Allerdings ist die „Sublimierung ins Übernatürliche“²⁾ bei Sokrates nicht entfernt soweit fortgeschritten, wie bei Buddha und Jesus, weil er eben kein Religionsstifter war. Wenn er es aber gewesen wäre, wo hätte es hier für die supranaturalistische Denkweise der Zeit eine Grenze gegeben?

Man denke nur an die Art und Weise, wie auch sonst bei Sokrates und noch mehr bei Plato die mythenbildende Tätigkeit einsetzt! Wie die Gottheit selbst für Sokrates Zeugnis ablegt, so offenbart sie sich ihm auch in Bezug auf die Persönlichkeit seines größten Jüngers. Sokrates träumt, daß ihm ein Schwan, — der Vogel Apolls! — mit lieblichem Gesange zufliege, und die Bedeutung des Traumes tut sich ihm alsbald kund, indem am folgenden Morgen Plato sich bei ihm einfindet!³⁾ Und nun vollends Plato! Bei ihm hat die nach immer neuen Mitteln der Steigerung begierige mythische Denkweise geradezu die Erhöhung zum Gottessohn vorgenommen!⁴⁾ Wenn auch bei seiner Geburt nicht wie bei derjenigen Buddhas Scharen lobsingender himmlischer Geister erscheinen, so huldigt ihm doch die irdische Kreatur: Die Bienen des Hymettos nähren das

¹⁾ Holtzmann a. a. O. II 4.

²⁾ P. W. Schmidt (Prof. der Theologie in Basel), Die Geschichte Jesu 1904⁴, S. 71.

³⁾ S. die Belege bei Zeller II, 1⁴, S. 397. S. ebenda über die „dogmatische Fiktion“ in bezug auf den Geburtstag des Sokrates. S. 45.

⁴⁾ Ein Traum hat seinem Vater Ariston verboten, sein Weib vor der Geburt dieses ihres ersten Sohnes zu berühren. Dieser ist der Sproß des Lichtgottes, ähnlich, wie Gautama Sakyamuni von der jungfräulichen Königin Maya geboren ist, in deren Leib das himmlische Geistwesen Buddha einging.

göttliche Kind mit Honig; und zweifellos ist es auch wieder als eine Offenbarung seines göttlichen Vaters gedacht, wenn Plato vor seinem Ende träumt, daß er ein Schwan geworden sei!¹⁾

Wer weiß, ob ohne die „Silensgestalt“ nicht auch Sokrates zum Gottessohn erhöht worden wäre, wie es nun eben einmal in der ganzen Richtungslinie der Heilbringeridee lag!²⁾ Hat doch die Tradition das Menschenmögliche getan, das „Götterbild (*ἄγαλμα*) der Vortrefflichkeit“, das hier nach dem schönen Gleichnis in Platos Symposion,³⁾ die äußere Hülle barg, so glanzvoll als möglich herauszuarbeiten! Jedenfalls ist der literarische Heroenkultus, wie er uns in den genannten Stücken der „xenophontischen“ Apologie und der Memorabilien entgegentrat, von einer förmlichen Apotheose nicht mehr allzuweit entfernt. Und wenn ein Parmenides seinem pythagoreischen Lehrer nach dessen Tod ein Heroon errichtet hat,⁴⁾ wenn Plato selbst für die philosophischen Regenten seines Vernunftstaates einen Kultus fordert, wie er göttlichen Wesen (Dämonen) oder zu göttlichem Leben Entrückten dargebracht wurde,⁵⁾ wer hätte einen höheren Rechtstitel auf solch göttliche Ehre geltend machen können, als jener Herrscher im Reiche des Gedankens, der bereits durch die Offenbarung der Gottheit selbst über die ganze übrige Menschheit hinausgehoben war?⁶⁾

Selbst wenn man Bruns⁷⁾ und E. Meyer die Möglichkeit

¹⁾ S. Zeller a. a. O.

²⁾ Vgl. K. Breysig. Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, 1905. Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen I, S. 70 ff.

³⁾ 222 a.

⁴⁾ S. Diels, Hermes, Bd. 35, S. 198.

⁵⁾ 540 b *μημεῖα δ' αὐτοῖς καὶ θνoίας τὴν πόλιν δημοσίῳ ποιεῖν, ἐὰν καὶ ἡ Περθία ξενναυαγῇ, ὡς δαίμοσιν, εἰ δὲ μή, ὡς ἐνδαίμοσι τε καὶ θεοῖς*. Bezeichnend ist übrigens, wie auch hier die Festsetzung des himmlischen Rangverhältnisses dem delphischen Gott überlassen wird.

⁶⁾ Nicht bedeutungslos ist wohl auch in diesem Zusammenhang die Art und Weise, wie Plato in dem eschatologischen Ausblick der Apologie Sokrates mit den „Halbgöttern“ (*ἡμιθεοί*) des nationalen Mythos in Verbindung bringt. 41 a.

⁷⁾ A. a. O. S. 375.

zugeben wollte, daß Xenophon „in der Hauptsache einen korrekten historischen Bericht geben und Sokrates so schildern wollte, wie er nach seiner Erfahrung wirklich gewesen ist“.¹⁾ müßte man immer noch fragen, hat nicht so mancher Verfasser von Heiligenlegenden denselben guten Willen gehabt? Und ist die Legende etwa schon dadurch zu einem auch nur in der Hauptsache „historischen Bericht“ geworden?²⁾ Wenn man der nüchterneren xenophontischen Auffassung die platonische Verklärung des Meisters im Symposium und Phaedon gegenüberstellt, so ist das ja bis zu einem gewissen Grade berechtigt, aber es wird dabei verkannt, daß auch für das xenophontische Charakterbild des Sokrates wenigstens zum Teil eben das zutrifft, was z. B. E. Meyer nur für das platonische zugibt, daß es sich nämlich „zur realen Gestalt wie ein Idealporträt zum wirklichen Menschen verhält und ihn gelegentlich geradezu ins Übermenschliche steigert“.³⁾

Wie weit sich die hieratische Stilisierung des Sokratesbildes von der Wirklichkeit entfernt, das zeigt recht deutlich die Art und Weise, wie der Sokrates der platonischen Apologie sein ganzes Wirken auf den delphischen Gott zurückführt. Erst durch den Spruch der Pythia soll er zu seiner Philosophenexistenz und seiner Seelenerforschung veranlaßt worden sein. Und doch ist ohne weiteres klar, daß jener exaltierte Sokratesjünger, dem angeblich der Spruch zuteil wurde, in Delphi eben

¹⁾ A. a. O. IV, S. 438. Auf jeden Fall müßte man freilich dabei recht vieles abziehen, was zweifellos Fiktion ist. S. Joël, Der λόγος Σοκρατικός, Archiv f. Gesch. d. Philosophie, VIII, 466 ff.; Der echte u. d. xenoph. Sokrates I, 1 ff.

²⁾ Was alles geistige Beschränktheit und abergläubiger Wahn im besten Glauben als Geschichte ausgeben kann, dafür ist so recht bezeichnend die in deutscher Bearbeitung 1904 erschienene „Psychologie der Heiligen“ von Henry Joly, die bereits die 8. Auflage erlebt hat! Vgl. A. Harnack, Legenden als Geschichtsquellen. Reden und Aufsätze I, 1 ff. Ihm ist die Legende „Das Urteil der Mit- und Nachwelt in die Geschichte projiziert“.

³⁾ Dies geschieht bei Xenophon z. B. auch IV, 4, 2. S. darüber unten.

nur so fragen konnte, wie er gefragt haben soll, und das Orakel nur so antworten konnte, wie es geantwortet haben soll, wenn beide bereits den Lehrer und Forscher Sokrates lebendig vor Augen hatten.¹⁾ Doch was ist für den Dichter Plato die Logik der Geschichte? Mutet er uns doch zu, zu glauben, daß jene feierliche Erklärung der höchsten religiösen Autorität der Nation, die doch wohl — wie die „xenophontische“ Apologie ausdrücklich betont — vor vielen Zeugen erfolgt sein müßte,²⁾ und die der leidenschaftliche, exzentrische Fragesteller selbst gewiß in allen Gassen Athens verkündet hätte,³⁾ hier gleichwohl eine Reihe von Jahrzehnten hindurch völlig unbekannt geblieben und fünfhundert Geschworenen wie eine gänzlich ungeahnte Offenbarung geklungen haben soll!

Eine Unbegreiflichkeit, ein Rätsel, dessen Bedeutung für die Frage nach dem Quellenwert der Apologie man sich bisher unter dem faszinierenden Eindruck platonischer Kunst offenbar noch nicht zur Genüge klar gemacht hat.⁴⁾ Wie könnte sonst Gomperz behaupten, daß an der historischen Wahrheit des Spruches nicht der leiseste Zweifel haften könne? Wenn Gomperz meint, daß sich hier Plato auf eine Zeugenaussage in einem kürzlich stattgehabten Prozeß berufe und diese nicht habe erfinden können, so würde dieser Einwand zutreffen, wenn wir in der platonischen Apologie die wirkliche Gerichtsrede

¹⁾ Darin stimme ich mit Joël II, 2, S. 772 den Ausführungen von Schanz in seiner Ausgabe der Apologie S. 73 und Gomperz, Griechische Denker II, S. 84 f. vollkommen zu.

²⁾ πολλῶν παρόντων a. a. O.

³⁾ Man vgl. nur die Charakteristik, die Plato selbst von ihm gibt: καὶ ἴστε δὴ οἷός ἑν Χαιρεφῶν, ὡς σφοδρὸς ἐφ' ὃ τι ὁρμήσειεν. Apol. 21 a. Und der Mann sollte aus dem Götterwort solch ein Geheimnis gemacht haben? Dazu Charmides 153 c, wo er ihn geradezu einen Tollkopf (μανικός) nennt!

⁴⁾ Allerdings findet es Schanz (in dem Kommentar zu 21 b) „merkwürdig“, daß für den Orakelspruch das Zeugnis des Bruders angerufen wird. Und er schließt daraus, daß es sich nicht um einen allgemein bekannten Orakelspruch handeln könne. Aber darin liegt ja gerade die eigentliche Schwierigkeit!

vor uns hätten. Ist die Apologie aber nicht eine Wiedergabe der gerichtlichen Selbstverteidigung des Sokrates, sondern eine platonische Schutzschrift für Sokrates in der Form der Gerichtsrede, — was doch jetzt zur Genüge feststehen dürfte!¹⁾ — so konnte Plato, ohne mißverstanden zu werden, sehr wohl auch solche Zeugen für die angebliche göttliche Mission seines Meisters aufführen, die in dem Prozesse selbst nicht aufgetreten waren. Zeigt sich doch gerade hier der literarisch-fiktive Charakter der Apologie recht deutlich darin, daß die Aussage des angerufenen Zeugen zwar angekündigt wird, aber nirgends davon die Rede ist, daß die Aussage auch wirklich erfolgt sei! Wie völlig frei Plato gerade die Zeugenfrage behandelt, geht übrigens schon aus der sehr bezeichnenden Tatsache hervor, daß die gewiß sehr zahlreichen Zeugen, die vor Gericht gegen Sokrates auftraten, einfach ignoriert werden! Wenn man da liest, wie sich der platonische Sokrates auf die zahlreichen Verwandten seiner Jünger beruft, von denen auch nicht Einer die Anklage auf Jugendverderb unterstütze, so gewinnt man durchaus den Eindruck, — und diese Wirkung ist offenbar beabsichtigt, — als ob die Anklage aus diesen Kreisen überhaupt keinen Zeugen für sich ins Treffen führen konnte! Und doch kann bei dem Haß, der sich nach dem eigenen Zugeständnis der Apologie in den weitesten Kreisen gegen Sokrates angesammelt hatte,²⁾ auch nicht der geringste Zweifel darüber bestehen, daß gerade solche Zeugen tatsächlich vorhanden waren. Müssen wir da nicht fragen: Wenn Plato in dieser Weise eine ganze Kategorie von Zeugen einfach in einer Versenkung verschwinden läßt, ja den Schein erweckt, als ob sie überhaupt nicht vorhanden gewesen wären, kann er sich da nicht auch die andere Fiktion erlaubt haben, Sokrates einen Zeugen anrufen zu lassen, von dem eine gerichtliche Aussage nicht vorlag?

¹⁾ Sehr schön sagt Döring (Gesch. d. griech. Philosophie I, 559) von dem Sokrates der Apologie: „Er ist nur der Verkünder der Botschaft, die Plato an das Volk von Athen gerichtet hat. Die Verteidigungsrede ist nur Einkleidung.“

²⁾ 23 a und e.

Ein Verdacht, der um so näher liegt, wenn man bedenkt, daß ja die ganze Ausführung, um derentwillen der Zeuge gehört werden soll, — die Herleitung des sokratischen Wirkens von Delphi, — selbst nur eine Fiktion ist!¹)

Wenn Gomperz in Bezug auf diese angebliche Zeugenaussage die Frage aufwirft: „Eine hochbedeutsame Tatsache durch solch eine Erfindung der Mit- und Nachwelt glaubhaft machen wollen. wer wird solch ein ebenso ungereimtes, als gewissenloses Beginnen einem Plato zutrauen?“ — so läßt sich dem mit der anderen Frage begegnen: ist nicht der angebliche delphische Ursprung der Sokratik, dessen fiktiven Charakter doch auch Gomperz für sehr wahrscheinlich hält, etwas noch weit Bedeutsameres? Und wenn man bei Plato einmal eine solche Fälschung der Geschichte für möglich hält, warum dann nicht auch eine Fiktion zu ihrer Begründung?

Mit welcher souveränen Freiheit auch sonst in der Literatur die Fiktion gearbeitet hat, das sehen wir recht deutlich an den literarischen Kämpfen, die eben damals um die Wertschätzung eines berühmten Zeitgenossen des Sokrates entbrannten. Man denke nur an die mit den Schriften des Andokides auf uns gekommene Rede gegen Alkibiades, die gelegentlich des Scherbengerichtes von 418 der Demagoge Phäax gehalten haben soll, obwohl für jeden, der von dem Verfahren beim Ostrakismos eine Ahnung hatte, ohne weiteres klar war, daß bei dieser Gelegenheit überhaupt keine politische Debatte stattfand und demnach auch keine Rede gehalten werden konnte! Also eine „Ungereimtheit“, die gewiß nicht geringer ist als die Fiktion einer Zeugenaussage!

¹) Wie schwer freilich vielen noch immer die Anerkennung dieses Sachverhaltes fällt, zeigt der ganz unklare Standpunkt Zellers, der einmal die platonische Motivierung der Sokratik als „rednerische Wendung“ bezeichnet und dann doch wieder behauptet, Sokrates habe ohne Zweifel im wesentlichen das gesagt, was ihn Plato sagen läßt (a. a. O. S. 53). Vgl. S. 70, wo jene Motivierung sogar als Beweis für die Gewissenhaftigkeit angeführt wird, mit der Sokrates den Orakeln (welchen?) gehorcht habe!

Es ist ja denkbar, daß irgend eine Äußerung von Chärephons Bruder über das angebliche Orakel vorlag, die Plato für seinen Zweck benützte, indem er seinen Sokrates auf sie hinweisen ließ. Was ist aber eine Äußerung wert, von der wir selbst durch Plato nicht mit Bestimmtheit erfahren, ob sie auch tatsächlich vor Gericht wiederholt wurde, und von der wir ferner nicht einmal wissen, ob sie sich wirklich auf die Zeit bezog, in die Plato, um einen göttlichen Ausgangspunkt für die Sokratik zu gewinnen, das Orakel versetzt hat? Eine Aussage ferner, die sich einzig und allein auf das angebliche Erlebnis eines Verstorbenen zu berufen vermochte, und noch dazu eines Menschen, der durch seine Wunderlichkeiten nicht nur der Komödie reichen Stoff zur Verhöhnung gab, — das würde noch nichts beweisen, — sondern den Plato selbst einen närrischen Kauz nennt und nichts weniger als ernst nimmt?¹⁾ Welch eine Form des Spruches endlich ist die echte? Die, welche Sokrates mit Sophokles und Euripides vergleicht,²⁾ oder die platonische, welche den Forscher Sokrates, oder die „xenophontische“, welche den Tugendhelden preist?

Schon diese willkürlichen Variationen beweisen, daß man etwas wirklich Beglaubigtes nicht gewußt hat, und sie legen andererseits den Verdacht nahe, ob nicht der Orakelspruch selbst nur die Variation eines alten Themas ist. Die Frage: — Wer ist der Weiseste? — ist ja ein altes Problem der hellenischen Geistesgeschichte, und überall wußte man zu erzählen, — man denke nur an die Tradition über die sieben Weisen!³⁾ — wie der Gott der Weisheit und des Lichtes selbst diese Frage entschieden habe. Ich möchte also der Vermutung,⁴⁾ daß das

¹⁾ S. die Stellen bei Schanz im Kommentar zur Apologie 20 e.

²⁾ S. Suidas s. v. σοφός.

³⁾ Diogenes Laert. I, 28 ff. und 106.

⁴⁾ Von Joël a. a. O. II, 2, 773. Die Versuchung zu einer solchen Erfindung lag um so näher, je mehr man auf gegnerischer Seite bemüht war, Sokrates als reinen Thoren der Lächerlichkeit preiszugeben. Vgl. z. B. die Komödie Konnos von Ameipsias, wo der Chor der „Denker“ Sokrates begrüßt als den „Trefflichsten von wenigen, als den Törichtesten von vielen!“

Orakel für Sokrates nach dem Vorbild dieser Tradition vielleicht von einem enthusiastischen Sokratiker erfunden ist, eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht absprechen.

Jedenfalls kann das, was jener seltsame Kauz nach der Behauptung eines Hinterbliebenen gesagt haben soll, für uns kaum in höherem Grade als geschichtliches Zeugnis in Betracht kommen, als etwa die Aussage des wackeren Armeniers Er, den Plato im „Staat“ mit der unschuldigsten Miene von der Welt vom Schlachtfeld als Toten wegtragen und nach zwölf Tagen wieder lebendig werden läßt, um über seine Erlebnisse im Jenseits zu berichten.¹⁾ oder das „Zeugnis“ des Oheims Platos, des Kritias und dessen angeblicher Gewährsmänner, des älteren Kritias, des Solon und des ägyptischen Priesters für die Wahrheit der Atlantisgeschichte!²⁾ Und so viel ist gewiß: Wenn nicht schon der Götterspruch selbst, so läßt sicherlich die Rolle, die das göttliche Eingreifen in der geistigen Entwicklung des platonischen Sokrates gespielt haben soll, die Erfindung sozusagen auf Schritt und Tritt erkennen! Nachdem einmal in dem ergreifenden Appell von dem mörderischen Spruch eines zusammengelaufenen Volkshaufens an die Mit- und Nachwelt, wie ihn eben die platonische Apologie darstellt, die Gestalt des Meisters in den Prophetenmantel gehüllt war, war es unvermeidlich, daß sich auf dieser erdichteten Grundlage weitere Dichtungen aufbauten, durch die dann freilich die Erfindung noch durchsichtiger geworden ist!

Eine unentbehrliche Voraussetzung des Prophetenberufes ist das, was man visionäre Disposition genannt hat. Des Auftrages der Gottheit, auf die er seine Mission zurückführt, wird sich der Prophet gewiß nicht nur durch gläubige Hinnahme vermeintlich göttlicher Offenbarungen bewußt, sondern auch durch jene Steigerung des Bewußtseinszustandes, in der er seine inneren Erlebnisse als äußere Erscheinungen mit greifbarer Anschaulichkeit wahrnimmt. Es ist eine Art Dezentralisation

¹⁾ X, 614 b ff.

²⁾ Timaios 20 d.

der Persönlichkeit, indem sich der Träger der „Offenbarung“ nur noch als Werkzeug einer höheren Macht fühlt, in deren Willen er seinen eigenen gefangen gibt. Kein Wunder, daß der Sokrates der Apologie sich nicht etwa bloß auf jenen Einen delphischen Bescheid, sondern gleich auf eine ganze Reihe von Orakelsprüchen, ja auf alle Arten von Offenbarung beruft, die überhaupt denkbar seien, und die für ihn ein absolut zwingendes Gebot bedeuten!*) Sogar Träume sind für ihn, wie ja für den platonischen Sokrates überhaupt, objektive *σημεῖα* der Götter. Das ist durchaus folgerichtig aus der Prophetenrolle heraus gedacht. Daß es aber eine ungeheuerliche Übertreibung der platonischen Rhetorik ist, ist ebenso klar. Und der platonische Sokrates hütet sich ja auch mit gutem Grund, über jene anderen — ihm zuteil gewordenen — Orakelsprüche irgend etwas Näheres zu sagen! Wenn aber diese *μαντεῖα* einfach aus der Luft gegriffen und lediglich rhetorische Phrase sind, wie kann man da die Behauptung über die anderen „Offenbarungen“ irgendwie ernstnehmen und auf ein solches „Zeugnis“ hin aus Sokrates einen inspirationsgläubigen Schwärmer machen?

Noch deutlicher tritt die Erfindung zutage in dem, was über das angebliche Verhalten des Sokrates gegenüber dem Götterspruch gesagt wird. Sowie nämlich Plato genötigt ist, statt allgemeiner Rhetorik eine konkrete Schilderung des sokratischen Denkens zu geben, verschwindet ihm der Prophet sozusagen unter den Händen und zum Vorschein kommt der nüchtere Kritiker Sokrates!

Daß diesem der Spruch des Gottes zunächst als eines jener Rätselworte erscheint, wie man es in Delphi liebte, ist ja ohne weiteres verständlich. Wie ist es aber mit der apollinischen Verklärung des Mannes vereinbar, daß ihm jeder Versuch vollkommen ferne liegt, des Rätsels Lösung auf dem seinem prophetischen Naturell doch am nächsten liegenden Wege der

*) 33 c. S. oben S. 76. Ein Sokrates, auf den das ironische Wort des Thukydides vollkommen zutreffen würde: *ὅν γὰρ τι καὶ ἄγαν θειασμῶ τε καὶ τῷ τοιοῦτῳ προσκείμενος*. VII, 50, 4.

Mantik oder visionären Schauens zu suchen; — daß dieser überschwängliche himmlische Gnadenerweis, der ihn, den armen unbekannten Kleinbürger, mit Einem Schlag über die ganze übrige Menschheit hinaushebt, auch nicht die geringste religiöse oder mystische Stimmung bei ihm auszulösen vermag? Da er über den Sinn des Rätsels zu keiner Klarheit gelangen kann, so denkt er nicht etwa daran, sich der höheren Weisheit des Gottes zu unterwerfen und im Gefühl des eigenen Nichtwissens zu resignieren, sondern als echtes Kind der Aufklärung und als kühler Skeptiker nimmt er für sich das Recht in Anspruch, das Gotteswort auf seinen Wahrheitsgehalt einer rein verstandesmäßigen Kritik zu unterziehen, selbst auf die Gefahr hin, daß dadurch dieses Wort als ein irrtümliches erwiesen werden sollte! Obwohl er vom religiösen Standpunkte aus zugeben muß, daß der Gott nur die Wahrheit sagen könne,¹⁾ bezeichnet er es geradezu als das Ziel seiner Untersuchung, den Götterspruch ad absurdum zu führen, d. h. ihn als falsch zu erweisen!²⁾ Wo bleibt da „der fromme Drang, einen Ausspruch des Gottes zu begreifen und zu rechtfertigen?“³⁾

Und auch nachher, als der Gott Recht behält, kommt — zunächst wenigstens — keineswegs eine prophetische Stimmung über diesen Sokrates: das begeisternde Gefühl, eine göttliche Sendung an sein Volk zu haben; — es drängt sich ihm vielmehr als Schlußergebnis seines Rundganges die recht nüch-

¹⁾ 21 b.

²⁾ 21 c. *ἦλθον ἐπὶ τινα τῶν δοκοῦντων σοφῶν εἶναι, ὡς ἐνταῦθα, εἴτερόν ποῦ ἐλέγξω τὸ μαντιῶν καὶ ἀποφανῶν τῷ χρησάμῳ, οὐ οὔτοις ἐμοῦ σοφώτερός ἐστι, οὐ δ' ἐμὲ ἐφησθα.*

³⁾ Wie ihn nach Gomperz II, S. 86 der arglose Leser aus dieser Darstellung herauslesen konnte. Freilich gibt es noch immer Leute, die arglos genug sind, zu glauben, der Agnostizismus des Sokrates beruhe auf dem religiösen Gedanken der Begrenztheit des endlichen menschlichen im Gegensatz zum unendlichen göttlichen Geist! Hätte Plato einem so religiösen Sokrates wirklich einen so unreligiösen Gedanken untergeschoben, wie er es Apol. 21 c tut?

terne Erwägung auf, es könne für ihn persönlich nur von Nutzen sein, so zu bleiben, wie er nun eben einmal sei!¹⁾ Auch wieder ein rein verstandesmäßiger Kalkül, für den das Nächstliegende die Gesichtspunkte einer rein weltlichen Diesseitsphilosophie und die Arbeit im Dienste einer rationalen Gestaltung des eigenen Daseins sind! Die hieratische Maske, die der platonische Sokrates vornimmt, kann eben nicht hindern, daß die Eigenart des historischen Sokrates gelegentlich immer wieder hinter der Maske hervorlugt!

Prophete rechts und Weltkind links, wie reimt sich das? Und wie verträgt es sich andererseits wieder mit sokratischer Verstandesklarheit, daß Plato seinen Sokrates in Einem Atemzug die Unfehlbarkeit Dephis proklamieren und keck in Frage stellen läßt, und daß sich ihm dann wieder im Handumdrehen diese unzweideutige Asebie in einen dem Gotte geleisteten Dienst verwandelt? Stünden wider die Logik, die man dem jugendlichen Poeten Platon zugute halten mag, die aber im Munde des greisen Sokrates undenkbar sind.

Und nun vollends die Art der Untersuchung! der berühmte Rundgang des Sokrates bei den Vertretern verschiedener Berufsklassen: der Politiker, Literaten, Handwerker, und zwar merkwürdigerweise gerade derjenigen, als deren Vertreter dann im weiteren Verlauf der Rede die drei Ankläger hingestellt werden!²⁾ Kann man auch nur einen Augenblick zweifeln, daß diese angebliche Prüfung des Wahrheitsgehaltes des Orakels nur eine künstliche Konstruktion ist, lediglich erfunden im Hinblick auf die von Plato unmittelbar darauf als reine Massenindividuen charakterisierten Ankläger?³⁾ Es ist ein Meisterzug rhetorischer Kunst, daß Plato mit Hülfe dieses genial ersonnenen Rundganges bei den drei Klassen, der die Hohlheit ihres vermeintlichen Wissens ad hominem demonstriert, von vorneherein schon der Autorität der An-

¹⁾ 22 e ἀπεκρινάμην οὖν ἐμαντιῷ καὶ τῷ χρησμῷ, οἳ μοι λυσιστελοῖ ὥσπερ ἔχω ἔχειν.

²⁾ 23 e.

³⁾ S. mein Buch über Sokrates und sein Volk, S. 97.

kläger als der Vertreter eben dieser Klassen den Boden unter den Füßen wegzieht und sie, ohne sie auch nur zu nennen, ebenso dem Fluche der Lächerlichkeit preisgibt, wie ihre vorher geschilderten Klassengenossen!

Hier blickt aus der platonischen Kunst ganz unverkennbar der Schalk hervor! Und dieser Eindruck steigert sich noch, wenn nun plötzlich zum Schluß dem Orakel eine Auslegung gegeben wird, durch welche am Ende auch der Delphidieners Sokrates als individuelle Persönlichkeit verschwindet und in seiner Art ebenso zu einem Typus gemacht wird, wie seine Ankläger. Es drängt sich nämlich diesem Sokrates am Ende seines Rundganges die Ansicht auf, daß der Gott ihn als bestimmte Person eigentlich gar nicht gemeint habe! Der Gott habe ihn nur beispielsweise genannt und habe damit lediglich sagen wollen: Der ist der Weiseste, der wie Sokrates, die Einsicht gewonnen hat, wie wenig seine Weisheit in Wirklichkeit wert ist!¹⁾

Liegen nicht in alledem Fingerzeige genug, daß die Erzählung von der *θεοῦ λατρεία* des Sokrates als des Ausgangs- und Mittelpunkts seiner Tätigkeit ein Mythos ist, zu dem Sokrates eben nur seinen Namen gab!²⁾ Man könnte in der Tat zu diesem Sokrates mit Phaedros sagen: *παγκάλην λέγεις . . . παιδιὰν τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις περὶ μυθολογοῦντα.*³⁾

Daß Plato in dieser Weise einen Mythos in die Apologie einführt, kann uns nicht wundernehmen, wenn wir uns ver-

¹⁾ 23 a f. Eine Anschauung, deren letzte Konsequenz der Sokrates des Phädras zieht, indem er das Prädikat *σοφός* für den Menschen überhaupt ablehnt und nur für die Gottheit gelten lassen will. 279 d.

²⁾ Ich möchte daher auch das, was ich „Sokrates u. s. Volk“ S. 49 über das „Bewußtsein einer göttlichen Mission“ bei Sokrates gesagt habe, nicht mehr aufrecht erhalten.

³⁾ 276 e. Vgl. über diese Rolle der *παιδιά* in der Schriftstellerei Platos auch Timaios 59 d. Wie bezeichnend ist auch die Anekdote bei Laert. Diog. III, 35, daß Sokrates, als er Plato den *Lysis* vorlesen hörte, ausgerufen habe: „Beim Herakles! Wie viel lügt mir der Jüngling an!“

gegenwärtigen, welche Rolle in der damaligen hellenischen Literatur der Mythos überhaupt als didaktisches Kunstmittel gespielt hat, bei Plato und den andern Sokratikern ebenso, wie schon bei den Sophisten und bei Sokrates selbst.¹⁾ Wo die Dialektik versagt, wo es gilt, eine spekulativ erfaßte Wahrheit der populären Fassungskraft näher zu bringen oder durch Einwirkung auf Phantasie und Gemüt in der Seele des Lesers oder Hörers eine bestimmte moralische oder geistige Disposition hervorzurufen, bediente man sich der mythisierenden Veranschaulichung, die bei der eigenartigen geistigen Orientierung des Hellenen und seiner eminenten Empfänglichkeit für das Poetisch-bildliche auf weitgehendes Verständnis rechnen durfte, so fremdartig sie auch oft uns anmutet!

So begreift es sich, daß z. B. Plato in seinem „Staat“ die Mehrheit der Bürger allen Ernstes durch einen von ihm frei erfundenen Mythos zur gewünschten sozialen Gesinnung erzogen sehen möchte. Weil die tiefere philosophische Begründung der maßgebenden Normen staatlichen Lebens für die Mehrheit zu hoch wäre, muß ein rein rhetorischer Kunstgriff aus-
helfen, den Plato ganz offen als „Lüge“ (*ψεῦδος*) bezeichnet!²⁾ Überhaupt ist es die rhetorische Darstellung, welche nicht wissenschaftlich belehren, sondern überreden will, in der diese Beweisführung *διὰ μυθολογίας*,³⁾ das *μυθολογεῖν* am Platze erscheint. Erzählen ist leichter als begründen, besonders da, wo die Kürze der Zeit und das geistige Niveau der Hörer einen

¹⁾ Vgl. zum folgenden Dümmler, *Academica* S. 95 und 236, Hirzel, *Über das Rhetorische und seine Bedeutung bei Platon* 1871. Derselbe, *Der Dialog I*, 1895, S. 259 ff. Es ist auffallend, daß die hier gewonnene allgemeine Erkenntnis der Bedeutung des Mythischen in der Schriftstellerei Platos noch so wenig für die Apologie verwertet ist.

²⁾ 414 c ff. Über die Berechtigung der Lüge um des guten Zweckes willen s. ebd. 389 b und 376 e über die beiden Arten der Reden, solche, die die Wahrheit enthalten, und solche, die „Lügen“ (darunter eben die Mythen)! Man muß sich bei Plato überhaupt stets vor Augen halten, daß (wie schon Hirzel a. a. O. S. 185 treffend bemerkt) „das Historische an sich für ihn keinen Wert hat“.

³⁾ *Politikos* 304 c.

Wahrheitsbeweis im wissenschaftlichen Sinn überhaupt nicht gestattet und der Redner zufrieden sein muß, wenn er seinen Zweck der Überredung, der „Seelenführung“ (*πυχαγωγία*)¹⁾ mit Hilfe des bloß Wahrscheinlichen oder der Wahrheit Ähnlichem zu erreichen vermag.²⁾ Es ist die Situation des Redners vor Gericht;³⁾ und so darf es uns nicht wundernehmen, daß Plato in der Apologie, die sich ja als eine Gerichtsrede gibt, genau nach diesem Rezept verfährt, trotz der Abneigung, mit der er sonst dieser Art von Rhetorik gegenübersteht! Er verzichtet von vornherein darauf, der vorausgesetzten Hörerschaft, d. h. den Geschworenen das eigentliche Wesen der Sokratik innerlich nahe zu bringen; und so ist denn auch von einer sachlichen Begründung so gut wie gar keine Rede. Die Beweisführung ist vielmehr eine rein rhetorische. Geradezu der Schwerpunkt der Verteidigung liegt in dem, was Plato selbst als spezifisch rhetorisch vom echten Wahrheitsbeweis unterscheidet:⁴⁾ in der Berufung auf Autoritäten, auf möglichst viele und angesehene Zeugen — (den Volksmann Chärephon, die zahlreichen Verwandten der Jünger, den Gott von Delphi), — ferner in der Verwertung der überredenden Kraft des Mythos, wie sie eben in der Herleitung der Sokratik aus Delphi liegt. Und es entspricht nur dieser mythischen Fundamentierung der Apologie, wenn sie am Ende in der wehevollen Schlußperspektive wiederum in einen Mythos ausklingt!

Aber auch noch ein anderes Moment kommt in dieser hieratischen Stilisierung des Sokratesbildes zum Ausdruck! Es ist jene merkwürdige Wandlung im hellenischen Geistesleben,

¹⁾ Phädras 271 c.

²⁾ Theätet 201 a, Phädras 273 d.

³⁾ Theätet 201 b fragt Sokrates: „Kann man *πρὸς ὕδωρ συμικρὸν διδάξαι ἱκανῶς τῶν γενομένων τὴν ἀλήθειαν*“. S. Gorgias 455 a: *οὐδ' ἄρα διδασκαλικὸς ὁ ῥήτωρ ἐστὶν δικαστηρίων τε καὶ τῶν ἄλλων ὄχλων δικαίων τε περὶ καὶ ἀδίκων, ἀλλὰ πειστικὸς μόνον. οὐ γὰρ δήπου ὅχλον γ' αὖ δύναται τοσοῦτον ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ διδάξαι οὔτις μεγάλα πράγματα*.

⁴⁾ S. Gorgias 471 e über das *ἐρητορικῶς ἐλέγχειν, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἡγούμενοι ἐλέγχειν*.

wie sie sich im Zusammenhang mit furchtbaren Krisen und Umwälzungen gerade um die Wende des fünften und vierten Jahrhunderts vollzog und in gewissem Sinne auch eine Scheidelinie zwischen Sokrates und seinen Schülern entstehen ließ: Der Umschlag des Zeitalters der Aufklärung in eine Epoche mit ausgesprochen romantischen Tendenzen. Eine Romantik, die sich, wie schon das Wiederaufleben der orphischen Mystik und die religiöse Restaurationsbewegung im damaligen Athen beweist, zugleich mit einer ausgeprägt religiösen Reaktion verband.¹⁾

In diese Zeitstimmung hinein passen recht eigentlich die Ideen von göttlicher Berufung und Sendung, von dem Weisen und Philosophen als dem Apostel, Propheten und Diener der Gottheit, wie sie uns ja auch tatsächlich in der kynischen Richtung der Sokratik so überaus charakteristisch entgegen-treten.²⁾ Und so wird uns denn auch der Apollodiener Sokrates als ein Erzeugnis dieser Zeitromantik erst recht verständlich!

Eine gewisse Wahrheit liegt ja allerdings auch in dem Mythos! Es ist nämlich kaum zu bezweifeln, daß Sokrates gelegentlich auch des delphischen Gottes Erwähnung getan hat, sowohl im wissenschaftlichen Gespräch, wie bei der Verteidigung vor Gericht. Das Grundprinzip seiner Forschung, das *γνώθι σεαυτόν* deckte sich ja vollkommen mit dem Inhalt des Spruches, der an der Wand des delphischen Heiligtums den Eintretenden in goldener Schrift entgegenleuchtete! Wie nahe lag es da für Sokrates, der überall an das Bekannte und an die übliche Vorstellungsweise anzuknüpfen liebte, der stets von Beispielen ausging und mit Beispielen operierte, besonders die der „Seelenforschung“ Widerstrebenden darauf hinzuweisen, daß es sich dabei ja im Grunde um nichts anderes handle, als um diese Forderung alter, gewissermassen von der Gottheit selbst sanktionierten Weisheit!

Ich erinnere an die Frage, die Sokrates bei Xenophon an Euthydem richtet. „Bist Du schon einmal in Delphi gewesen?

¹⁾ Auf diesen Gegensatz zwischen 5. u. 4. Jahrhundert hat neuerdings besonders Joël a. a. O. S. II, 2, 963 f. hingewiesen.

²⁾ Vgl. die Stellen bei Joël II, 1, 506.

Und hast Du da nicht die Inschrift bemerkt: Erkenne Dich selbst? Und wenn, hast Du Dich weiter nicht um die Inschrift gekümmert oder hast Du darüber nachgedacht und versucht, Dich selbst zu prüfen, wer Du wohl sein mögest?¹⁾ — Ja es ist möglich, daß Sokrates bei Leuten, deren Denken und Empfinden nun einmal irrationale Sanktionen nicht zu entbehren vermochte, diesem Hinweis auf Delphi eine der mythischen Vorstellungsweise entsprechende Form gegeben hat und sehr wohl geben konnte, auch wenn für seine persönliche Auffassung lediglich rationale Gesichtspunkte maßgebend waren. Es konnte das etwa in der Weise geschehen, wie wir es jetzt bei Plato im Charmides lesen. D. h. Sokrates mag sich dahin geäußert haben, daß die Inschrift offenbar als eine Anrede des Gottes an die Eintretenden, als ein göttlicher Rat gedacht sei,²⁾ daß sie also jedenfalls im Sinne der Gottheit sei und ebenso die Forschung, die mit dem *γνώθι σεαυτόν* Ernst mache!

Und ist es nicht überaus wahrscheinlich, daß der wegen Gottesleugung und Jugendverderbnis auf Tod und Leben Angeklagte gerade seinen Richtern gegenüber betont hat, wie eng sich das Grundprinzip seiner Forschung und Lehre mit dem berühren, was ihnen selbst als Gebot ihres Gottes bekannt sei?

Bedurfte es für die idealisierende Rhetorik und die mythenbildende Phantasie noch mehr, um den Mann, der wie kein Zweiter seine ganze Persönlichkeit für jene delphische Weisheit eingesetzt, in der Tat als den von dem Gotte selbst geoffenbarten Diener und Interpreten Apolls hinzustellen, aus einer Forschung im Sinne des Gottes eine solche im Namen

¹⁾ Mem. IV, 2, 24. Vgl. auch den analogen Hinweis in dem angeblich platonischen Dialog Alkibiades I, 129 a: *Πότερον οὐκ ἔσθ' ἂν ἐλάττω τὸ γινῶναι ἑαυτόν, καὶ τις ἦν φαῖλος ὁ τοῦτ' ἀναθεὶς εἰς τὸν Πυθοῖ νεώρ, ἢ χαλεπὸν τι καὶ οὐκ ἡ παντός;* und im Phädras, wo Sokrates von sich selbst sagt: *οὐ δένυμαί ποω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γινῶναι ἑμαυτόν.*

²⁾ 164 d e. Allerdings ist es nicht Sokrates selbst, dem hier diese Interpretation in den Mund gelegt wird. Aber warum soll nicht auch Sokrates so argumentiert haben können, sondern erst Antisthenes (wie Joël I, 491 annimmt)?

des Gottes zu machen? Es ist eine Steigerung, die sich gewissermaßen von selbst ergab! Zuerst der einfache Hinweis auf die in dem Spruche enthaltene Lehre, dann der Hinweis auf die göttliche Sanktionierung dieser Lehre und am Ende auf die göttliche Sanktionierung des Lehrers, der sich zu dem Spruche bekennt!

Für uns bedarf der „Klassiker der Aufklärung“, wie es nun einmal Sokrates tatsächlich ist, dieser hieratischen Hülle nicht! Und wir können auch in der „Überlieferung“ nirgends eine wirklich beglaubigte Äußerung des echten Sokrates entdecken, die uns berechtigte, von der „Schwärmerei eines Inspirierten“ zu reden.¹⁾ Hat doch Plato selbst das, was er die Anschauung der letzten und höchsten Geheimnisse nennt, von dem auf das rein verstandesmäßige Erkennen gerichteten sokratischen Denken unzweideutig genug geschieden! Man denke nur an den Sokrates des Symposions und an die Art und Weise, wie da, wo das Gebiet der „Inspirationen“ betreten wird, die Sokratik versagt und eine Prophetin Diotima in die Lücke eintreten muß!²⁾

Aber auch sonst fehlt es bei Plato nicht an Fingerzeigen dafür, daß an dem religiös stilisierten Sokratesbild der Apologie erhebliche Reduktionen vorzunehmen sind. Während z. B. auf der einen Seite der „Gehorsam gegen den Gott“ als das Grundmotiv und die treibende Kraft des sokratischen Wirkens erscheint, zu dem er sich nur mit einem gewissen Widerstreben versteht,³⁾ wird von Sokrates auf der andern Seite mit der größten Lebhaftigkeit der Gedanke verfochten, daß ein anderes

¹⁾ Wie es z. B. Zeller tut a. a. O. S. 91. Man sieht, wie not noch immer die Warnung Hirzels tut, „den kühnen vor keiner Konsequenz zurückschreckenden Dialektiker in einen schwärmenden Propheten zu verwandeln!“ A. a. O. I, S. 259.

²⁾ Wie bezeichnend ist die Äußerung Diotimas Symp. 210a: ταῦτα μὲν οὐκ ἐρωτικά ἴσως, ὃ Σώκρατες, καὶ οὐ μνηθεΐης· τὰ δὲ τέλεια καὶ ἐποτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔσται, ἐὰν τις ὀρθῶς μετήλθῃ, οὐκ οἶδ', εἰ οἶδ' ἢ ἂν εἴη.

³⁾ Apol. 21 b u. e.

Leben für ihn überhaupt nicht in Betracht käme. Es ist ihm undenkbar, daß er die Erforschung und Erörterung der Probleme des geistigen und sittlichen Lebens auch nur einen Tag aussetzen könnte! Denn dieses Forscherdasein ist ihm geradezu das „höchste Gut“, ein Leben ohne Forschung nicht lebenswert! ¹⁾)

Wenn aber der Drang nach rastloser Gedankenarbeit in der innersten Natur des Mannes wurzelte, wie kann er dann in seinem Denken und Tun in der Weise mythisch oder religiös bestimmt worden sein, wie dies die Apologie behauptet? Und in der Tat hat ja der gereifte Plato selbst eine Darstellung des Bildungsganges des Sokrates gegeben, welche von einer solchen Motivierung völlig absieht! Im Phaedon sehen wir den jugendlichen Sokrates ganz und gar von jenem mächtigen Trieb des Erkennens und Verstehens beseelt, wie er die damalige Aufklärung überhaupt beherrschte. Unabhängig von den überlieferten mythischen Vorstellungen sucht er sich in der Welt zu orientieren, die Ursachen der Erscheinungen, ihres Entstehens und Vergehens zu ergründen. Und zwar erwartet er, — auch wieder ganz im Geiste der damaligen Aufklärung, — die Antwort auf die Fragen, die ihn bewegen, von der naturphilosophischen Spekulation der Zeit, besonders der des Anaxagoras. Er ist vollkommen frei von dem beschränkten Mißtrauen der gläubigen Zeitgenossen gegen diese „Untersuchung der Dinge über und unter der Erde;“ und wenn er sich von der kosmologischen Spekulation bald wieder abwendet, so geschieht es durchaus nicht, weil sie ihm etwa irgendwie irreligiös erscheint, sondern im Gegenteil, weil sie ihm nicht rationell, nicht wissenschaftlich genug ist, und weil er fürchtet, daß ihn die Hingabe an diese Spekulation an der Gewinnung anderer Erkenntnisse hindern könnte. Aus diesen Gründen ist er zu dem Ergebnis gekommen, daß es das Beste für ihn sei, „sich auf die Begriffsforschung zurückzuziehen“. ²⁾)

¹⁾ ὁ δὲ ἀρεξέτατος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων. Apol. 38 a.

²⁾ 96 a ff.



Wenn auch Plato im Phädon keine historisch getreue Schilderung des inneren Entwicklungsganges des Sokrates geben wollte, — und das Detail des Berichtes trägt in der Tat in hohem Grade das Gepräge des platonischen Geistes und weist eher auf den Entwicklungsgang Platos selbst hin,¹⁾ — so ist doch dieser Lebenslauf insoferne gewiß historisch, als hier — im Gegensatz zur Apologie — die mythische Denkweise als bestimmender Kausalfaktor völlig ausgeschaltet und die innere Entwicklung des großen Denkers als die eines modernen Menschen geschildert wird. Diese Geistesgeschichte verläuft ganz und gar im Sinne einer Aufklärung, für welche Religion und Wissenschaft bereits völlig getrennte Gebiete geworden sind.

Und ist nicht gerade das ureigenste Ergebnis des sokratischen Denkens, die sittliche Erkenntnis, die ethische Selbstbesinnung recht eigentlich eine Betätigung dieses rein vernunftgemäßen Standpunktes, den niemand besser und treffender gekennzeichnet hat, als E. Meyer, der es mit Recht als das „Entscheidende“ in der sokratischen Ethik hervorhebt, daß sie „die Moral innerlich von der Religion vollkommen losgelöst und ganz auf sich gestellt hat“. „Es ist der vollkommenste Sieg des Individualismus über die in der Religion verkörperte Macht der Tradition. Soweit diese noch anerkannt wird, herrscht sie nicht mehr, sondern muß sich umwandeln nach den Postulaten der Moral.“²⁾

Also Sokrates hat das unbedingte Recht der Persönlichkeit vertreten, die Tradition und die in ihr wurzelnden religiösen und mythischen Vorstellungen aus freier sittlicher Überzeugung auf ihren Wahrheitsgehalt und ihre Daseinsberechtigung hin zu prüfen. Nun ist aber echte Sittlichkeit für Sokrates zugleich das Ergebnis einer logischen Selbstzucht, einer Rationalisierung, d. h. sie ist ihm wesentlich Vernunft-

¹⁾ Vgl. Windelband, Plato, S. 45 und Natorp, Platos Ideenlehre, S. 146 ff.

²⁾ A. a. O. S. 451.

erkenntnis, ein Wissen. Wenn er also fordert, daß alle religiöse Tradition sich mindestens durch ihren moralischen Gehalt legitimieren müsse, so liegt darin zugleich die Forderung, daß sie sich vor der Vernunft und dem Wissen legitimiere. Die Überzeugungskraft aller bloßen Autorität und Überlieferung ist auch für ihn gründlich zerstört. Daher läßt ihn auch Plato im Kriton vollkommen zutreffend von seiner Art, zu denken, sagen: „Es war immer und allezeit meine Art, niemandem anders als den Vernunftgründen zu folgen, die mir bei rationaler Prüfung als die besten erschienen“. ¹⁾ Demgemäß ist es auch für ihn nur die Vernunft, die sein Verhältnis zu den Ansichten anderer Menschen bestimmt. Er läßt einzig und allein diejenigen Meinungen gelten, die er als vernünftig erkannt hat. ²⁾ Der *lóγος* ist ihm der Maßstab für die Beurteilung der Dinge, und in seinem Dienst ist er in den Tod gegangen, nicht als „Märtyrer des Gehorsams gegen die göttliche Stimme“. ³⁾ Und dieser Sokrates sollte gleichzeitig einen so schwächlichen Kompromiß mit dem polytheistischen Volksglauben und eine so weitgehende Kapitulation der Vernunft vor den „heimischen“ Traditionen und mythologischen Denkweisen gepredigt haben, wie sie ihm E. Meyer u. a. zuschreiben?

In der Tat liegt uns nirgends eine beglaubigte Äußerung des geschichtlichen Sokrates vor, die man in diesem Sinne deuten müßte, — wenn man sich nicht etwa auf den Sokrates des Phädrus berufen will, der auf der gottgeweihten, stimmungsvollen Stätte unter der Platane am Ilissos sich allerdings zum Glauben an die örtliche Sage bekennt und die übliche rationalistische Skepsis gegenüber den Mythen ablehnt. ⁴⁾ Aber wer wird dieser Auffassung des Phädrus den Wert eines authen-

¹⁾ 46 b. Es ist die berühmte Stelle, die K. Hase als Inschrift unter einer antiken Sokratesbüste des Museums zu Neapel las, und zu der er die sarkastische Bemerkung macht: „Hätte die hohe Polizei unter den letzten Königen von Neapel griechisch verstanden, sie würde erschrocken sein vor dieser Anreizung zur Vernunft“. Kirchengeschichte auf Grundlage akad. Vorlesungen, I, S. 73.

²⁾ 47 a. ³⁾ Wie Zeller (II, 1, 67) meint. ⁴⁾ 229 c ff.

tischen Zeugnisses beilegen? Wenn man dies tut, müßte man folgerichtig auch dem Phädrus glauben, daß der geschichtliche Sokrates in seiner Ehrfurcht vor dem „Zeugnis der Altvordern“ soweit gegangen ist, mit diesen den „Wahnsinn, der von Gott kommt“ (d. h. die Inspiration des Sehers, Dichters u. s. w.) höher zu stellen, als die „Besonnenheit menschlichen Ursprungs;“¹⁾ man müßte annehmen, daß er — eben wie der Sokrates des Phädrus, — unter Berufung auf die Prophetin von Delphi, auf die Priesterinnen von Dodona und die Sibylle die Ansicht vertreten hat, dem Menschen würden durch diesen „gottverliehenen Wahnsinn“ geradezu die höchsten Güter zu teil!²⁾ Nun verbietet sich aber ein solcher Rückschluß schon dadurch, daß Plato selbst an anderer Stelle, — in der Apologie, — Sokrates auch gegenüber dieser angeblich göttlichen Inspiration aufs Entschiedenste den Primat des Intellekts geltend machen läßt! Dieser Sokrates sieht in den genannten Erscheinungen überhaupt keine „Inspiration“,³⁾ sondern lediglich einen Naturdrang, ein *ἐνθουσιάζειν*; es ist ihm ein „*πάθος*, welches Wahrsager und Orakelsänger erleiden“, ein rein irrationaler Geisteszustand, den er eben wegen dieses seines irrationalen Charakters tief unter die „*σοφία*“, d. h. unter die richtige Erkenntnis und unter das Wissen stellt!⁴⁾

Welche Auffassung der des geschichtlichen Sokrates näher steht, kann nicht zweifelhaft sein. Der geschichtliche Sokrates ist sicherlich der Antipode des romantischen Idealismus, den der Sokrates des Phädrus vertritt. Wie kann man da von ihm behaupten, daß er die von diesem zur Schau getragene Mythengläubigkeit geteilt hat?⁵⁾

¹⁾ 244 d. ²⁾ 244 a.

³⁾ *ἐκτροια*, wie im Phädrus 265 b. ⁴⁾ 22 c f.

⁵⁾ Wer dies tut, müßte ihm folgerichtig auch die Unsterblichkeitslehre des Phädrus zuschreiben. Übrigens hat auch E. Meyer gelegentlich bemerkt, daß „der hier gezeichnete Sokrates mit dem historischen kaum mehr etwas gemein hat“ (IV, 439). Ein Zugeständnis, welches die Verwertung der Phädrusstelle über die angebliche Mythengläubigkeit des Sokrates von vorneherein unmöglich macht.

Ob es übrigens Plato wirklich Ernst war, wenn er den Sokrates des Phädrus an den Raub der Oreithyia durch Boreas, an die Realität der Chimära, der Hippocentauren, der Gorgonen und Pegase glauben läßt? Wer dies ohne weiteres annimmt, vergißt die bereits oben hervorgehobene Tatsache, daß Plato für die Darstellung seiner Ideen des Mythos nicht entbehren kann, daß da, wo die begriffliche Formulierung für seine Zwecke nicht ausreicht, sein Philosophieren zum *μυθολογεῖν*, zu einer Dichtung wird, die sich selbst in die Gestalt des Mythos kleidet und dabei entweder aus dem Born der Überlieferungen des Volks- und Mysterienglaubens schöpft oder — mit „aristophanischer Freiheit“ selbst Mythen erfindet,¹⁾ die dann natürlich ebenso wie jene als „wahre“ Geschichten erzählt werden. Man denke nur an sein Atlantismärchen, das er seinen eigenen Oheim, den Kritias, allen Ernstes als eine durchaus wahre Geschichte berichten läßt, so „wundersam“ sie auch sei!²⁾ Wie kann man diesen Poeten, der sich im Phädrus der Maske des Sokrates gewiß mit derselben dichterischen Freiheit bedient, wie im Timaios des Kritias, als Zeugen anrufen für das Verhältnis des geschichtlichen Sokrates zum Mythos!³⁾

Übrigens ist es auch hier noch möglich, das platonisch stilisierte Sokratesbild aus Plato selbst zu korrigieren. Man denke nur an die Art und Weise, wie der Sokrates der Apologie, der in diesem Falle zweifellos der geschichtliche ist, die mythischen Vorstellungen über das „Jenseits“ behandelt! Ob es

¹⁾ Wie bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Äußerung des Phädrus selbst: Ὁ Σόκράτης ῥηδίως οὐ Λύγπτιους καὶ ὀλοδαπούς ἂν ἐθέλῃς λόγους ποιεῖς. 275 o.

²⁾ Timaios 20 d.

³⁾ Übrigens läßt Plato gerade im Phädrus durchblicken, wie problematisch es mit der behaupteten „Wahrheit“ des Mythos bestellt ist! S. 274 c: Ἀκοήν γ' ἔχω λέγειν τῶν προτέρων, τὸ δ' ἀληθὲς αὐτοὶ ἴσασιν. εἰ δὲ τοῦτο εὖροίμεν αὐτοί, ἄρα γ' ἂν ἔθ' ἡμῖν μέλοι τι τῶν ἀνθρωπίνων δοξασμάτων; Vgl. auch die bezeichnende Äußerung . . . κεράσαντες οὐ παντίπασιν ἀπίθανον λόγον, μεθιχόν τινα ἕμνον προσελαίσαμεν . . . Ἐρωτα κτλ. 265 b und ἐμοὶ μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾷ πελαίσθαι ebd.; dazu Phädon 114 d.

überhaupt ein Leben nach dem Tode gibt, ob der Mythos von den Totenrichtern auf Wahrheit beruht, — „wie man sagt“, — das läßt er durchaus dahingestellt, obwohl er zugeben muß, daß die Ansicht von einer Fortdauer der Seele der herrschenden Volksmeinung entsprach. Zwar hat sich hier Sokrates nicht so scharf ablehnend geäußert, wie es etwa Demokrit gegenüber denen getan hat, die „von der Auflösung der menschlichen Natur nichts wissen“ und „über die Zeit nach dem Ende erlogene Fabeln erdichten“, aber es ist doch durchaus im Geiste der Aufklärung, daß er diese Mythendichtung als das Ergebnis einer rein illusorischen Denkweise hinstellt, die auch da etwas zu wissen glaubt, wo man eben nichts wissen könne!¹⁾ Überaus bezeichnend ist die Art und Weise, wie er seinen persönlichen, kritischen und wissenschaftlichen Standpunkt der Gläubigkeit der Masse (der πολλοί!) gegenüberstellt: „Auch darin, — sagt er, — dürfte ein Unterschied zwischen mir und dem großen Haufen der Menschen bestehen und darin, — wenn ich wirklich weiser sein sollte, als andere, — meine Weisheit, daß ich angesichts der Unzulänglichkeit meines Wissens vom Hades mir auch nicht einbilde, etwas darüber zu wissen.“²⁾ Sollte Sokrates sich eingebildet haben, daß die Mythen von Boreas, von Chimära, Kentauren und Gorgonen, überhaupt die „seltsamen“ Erzählungen über die Götter in höherem Grade ein Wissen enthielten, als die vom Hades, von Minos und Radamanthys? Wenn man ihm aber eine solche Einbildung nicht zutrauen darf, wie kann er dann jene gläubig „hingegenommen“ und diese bezweifelt haben?

Man sieht, der geschichtliche Sokrates macht dem Mythos gegenüber mit aller Entschiedenheit das Recht der Kritik geltend.

¹⁾ 29 b. Vgl. auch Xenophon Mem. III, 9, 6 τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν καὶ ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἷσθαι γινώσκειν ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι.

²⁾ „In Sokrates, — sagt Joël, — hat der hellenische Individualismus den Gegenpol des orientalischen Massentums erreicht“. II, 2, 960. Und sehr treffend nennt er ihn im Hinblick auf die „individuell erfochtene“ Erkenntnis, wie sie eben recht eigentlich sokratisch ist, den „Zerstörer der δόξα“.

In einer für den Glauben der Mehrheit längst entschiedenen Frage, wie der nach der Unsterblichkeit der Seele und ihrem künftigen Schicksal, denkt er gar nicht daran, „dem zu folgen, was überliefert oder herkömmlich“ war, und er stellt sich auf diesen echt modernen Standpunkt des Agnostizismus, obwohl er weiß, daß er in dieser Frage nicht bloß „die Dichter und Mystiker“, auf die ihn E. Meyer allein hinweisen läßt,¹⁾ sondern die „meisten Menschen“ gegen sich hat! Was E. Meyer als Ansicht seines Sokrates hinstellt, daß er das, „was jenseits der Schranken unserer Erkenntnis liegt, hingenommen habe, wie es überliefert“ war, das hat der geschichtliche Sokrates grundsätzlich verworfen.

Übrigens sehen wir gerade hier, wo wir den Standpunkt des echten Sokrates zufällig kennen, recht deutlich, daß die Glaubensbeteuerungen des platonischen Sokrates für jenen gar nichts bedeuten. Man denke nur an den Gorgias, wo Sokrates einen Mythos vom Hades und Totengericht als lautere Wahrheit vorträgt und sich wiederholt ausdrücklich zum Glauben an diesen Mythos bekennt,²⁾ oder an den Phädon, wo er den Hörern rät, solche Zukunftsphantasieen „sich gleichsam selbst als Zaubersong vorzusingen!“³⁾ Kann man sich einen schrofferen Gegensatz zum Sokrates der Apologie denken?

Nun legt ja allerdings Plato im Phädon dem Sokrates eine Polemik gegen die Schwächen der damals beliebten Mythentkritik in den Mund, die uns echt sokratisch anmutet. Sokrates gießt hier die volle Schale seines Spottes über die rationalistischen Mythendeuter aus, die sich so viel „Mühe“ machten, die Sage auf Geschichte zu reduzieren und ihre wundersamen Gebilde, wie eben Chimära, Gorgonen u. dgl. gewissermaßen anatomisch einzurenken, sie „auf das Wahrscheinliche zurückzuführen“. Er nennt das eine „ziemlich plumpe Weisheit“,

¹⁾ A. a. O. S. 452.

²⁾ Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγον, ὅτι σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθὴ γὰρ ὄντα σοὶ λέξω ἃ μέλλω λέγειν 523a. Vgl. 524a: Ταῦτ' εἰσιν, ὧς Καλλίχλεις, ἃ λέγω ἀπλοῶς πιστεῦναι ἀληθῆ εἶναι.

³⁾ 114 d.

zu der man noch dazu recht viel Muße haben müsse. Er habe zu diesen Dingen keine Zeit. Denn da er noch nicht einmal im stande sei, sich selbst zu erkennen, würde es lächerlich sein, solange er dies noch nicht verstehe, das Anderweitige zu erwägen. Daher lasse er diese Dinge gehen und erforsche lieber sich selbst, ob er „vielleicht selbst irgend ein Ungeheuer sei, welches den Typhon an Menge der Schlangenumwindungen oder innerem Qualm übertrifft, oder ob vielleicht ein zahmeres und schlichteres Geschöpf, welches von Natur aus an einem göttlichen und von sengendem Qualm freien Lose teil hat.

Echt sokratischer und zugleich echt platonischer Humor, den man aber auch als solchen nehmen muß!¹⁾ Daß die kindlichen Schwächen der damaligen Mythendeutung der sokratischen Ironie Anlaß zur Kritik gaben und daß er dieser „plumpen Weisheit“ gegenüber betont hat, er habe seinerseits Besseres und Wichtigeres zu tun, das mag man Plato gerne glauben; auch ist es sehr wahrscheinlich, daß Sokrates bei der systematischen Konzentrierung auf die Eine Hauptaufgabe seines Lebens gegenüber der mythologischen Denkweise des Volkes und den religiösen Problemen überhaupt — in der Öffentlichkeit wenigstens — eine gewisse Zurückhaltung beobachtet hat. Wie könnte man aber aus einem derartigen „*χαίρειν ἑᾶν*“, aus diesem „Aufsichberuhenlassen“ (*laissez aller*!) auf eine Zustimmung, auf ein „Hinnehmen“ des Mythos schließen! Würde es nicht vielmehr wie eine Ablehnung aussehen?²⁾

Daß sich uns Sokrates in der platonischen Maske, in der er genötigt ist, fortwährend philosophische und mythologische

¹⁾ Goethe hat einmal gesagt: „Wer uns auseinandersetzte, was Männer wie Plato im Ernst, Scherz und Halbscherz, was sie aus Überzeugung oder nur diskursiv gesagt haben, würde uns einen außerordentlichen Dienst erweisen“. Das Problem ist für Plato noch keineswegs genügend gelöst (Hempelsche Ausgabe, Bd. 41 (2), S. 172).

²⁾ Man denke an Goethe, wenn er meint, daß man gewissen Leuten ihre Idiotismen lassen müsse!

Denkweise zu verquicken, als Mythengläubiger vorstellt, ist ja selbstverständlich! Denn wie könnte er sonst die Mythen als „wahre“ Geschichten vortragen? Aber wer zwischen den Zeilen zu lesen vermag und die echt sokratische Ironie versteht, mit der hier auch gelegentlich der Mythos behandelt wird,¹⁾ dem wird sehr bald klar, daß es mit dieser Gläubigkeit nicht weit her ist, und daß im Grunde auch für den platonischen Sokrates Mythen nicht Erkenntnisse, sondern Bilder sind, die daher gelegentlich geradezu kaleidoskopartig wechseln.

Er wird an die ganz ähnliche Ausführung im Timaios denken, wo an das Bekenntnis der Unwissenheit in bezug auf die Götter die Forderung angeknüpft wird, man müsse eben dem Herkommen gemäß denen Glauben schenken, die früher darüber gesprochen haben, da sie ja Abkömmlinge der Götter seien, wie sie sagen (!), — und ihre Vorfahren ja selbst am besten gekannt haben müssen! Denn wie könnte man Göttersöhnen den Glauben verweigern? — Kann jemand, der ein Gefühl für Humor und Ironie hat, solche Stellen wörtlich nehmen und aus ihnen auf eine derartige naive Gläubigkeit bei Plato schließen? Übrigens ist ja auch der Phädrus des platonischen Gespräches weit davon entfernt, eine solche Gläubigkeit bei Sokrates ohne weiteres vorauszusetzen! Er stellt, — in bezug auf den Boreasmythos, — die sehr bezeichnende Frage an ihn: *ἀλλ' εἰπὲ πρὸς Διός, ὦ Σώκρατες· σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθει ἀληθὲς εἶναι;*

Wer das Glaubensbekenntnis im Phädrus als historisches Zeugnis verwertet, der muß auch annehmen, daß Sokrates die unvermeidlichen Konsequenzen der hier erwähnten Mythen „hingenommen“ hat. Wenn Sokrates wirklich, wie er hier behauptet, an Pegasus und die Gorgonen geglaubt hätte, so hätte er doch auch die Voraussetzung des Mythos: die Erzeugung des Pegasus durch Poseidon und Medusa als Tatsachen hinnehmen müssen. Nun ist aber Poseidon, wie überhaupt die „Vielen,

¹⁾ Ich erinnere nur an die Art und Weise, wie Sokrates eben an der genannten Phädrusstelle von dem *ὄχλος* der Gorgonen und Pegase spricht, sowie von dem *ἄλλων ἀμυγάνων πλῆθος* und der *ἀτοπία νεωτολῶγων τινῶν φύσεων* 229 e.

an die das Volk glaubte“, selbst für den Sokrates E. Meyers eine durchaus problematische Figur,¹⁾ ebenso problematisch also doch auch seine Vaterschaftsverhältnisse. Wie können da die Produkte dieser Verhältnisse für Sokrates Realitäten gewesen sein? Wie kann überhaupt seine Kritik vor diesen Fabelwesen Halt gemacht haben, wenn selbst die Götter so wenig Gnade vor seinen Augen fanden, daß „ihm tatsächlich der abstrakte Gott allein noch übrig blieb?“²⁾

Damit dürfte das Bild des mythengläubigen Sokrates für uns endgültig aus der Welt geschafft sein! Es ist unvereinbar mit dem geschichtlichen Sokrates, dessen „Mäeutik“ ja im Menschen gerade die Kräfte entbunden hat, die ihn zur geistigen Überwindung des Mythos befähigen.³⁾

Wer an die Echtheit jenes Bildes glaubt, macht aus Sokrates die Karikatur eines Forschers, wie dies ja auch bereits das Altertum getan hat. Ich erinnere nur an den pseudoplatonischen Dialog „Der Eisvogel“ (*Ἰακύνθων*), in dem Sokrates die rührende Legende von der Gattentreue der Halkyone und ihrer Verwandlung in einen Vogel erzählt, — natürlich auch wieder als eine wahre Geschichte! Es ist einer jener schönen „halkyonischen“ Tage, an dem wir Sokrates und seinem Genossen Chärephon begegnen, wie sie von der Stadt nach dem Hafen Phaleron gehen und dabei auf die Sage von dem Eisvogel zu sprechen kommen, dessen lieblichen Sang sie vom Meere her vernahmen. Der Genosse äußert sich natürlich skeptisch, während ihm Sokrates ungefähr folgendes zu bedenken gibt: „Mein lieber Chärephon, wir Menschen sehen nicht danach aus, als ob wir hellsehende Richter über das seien, was möglich und was unmöglich ist. Unser Urteil hängt ab von unserem menschlichen Erkenntnisvermögen, das nur zu oft weder begreifen, noch glauben (!), noch sehen kann. Wir bleiben zeit unseres Lebens Kinder im Vergleich mit der Ewigkeit des Alls, unfähig, die

¹⁾ S. oben S. 58. ²⁾ S. oben S. 57.

³⁾ Insoferne hat Nietzsche vollkommen Recht, wenn er von dem „auf Vernichtung des Mythos“ gerichteten Sokratismus spricht. Geburt der Tragödie S. 132.

Kräfte der Götter und Dämonen zu erkennen. Welch entsetzliches Wetter war noch vorgestern! Was für ein Blitzen, Donnern, Stürmen, als ob die Welt in Trümmer gehen wollte! Und nun diese Heiterkeit und Ruhe in der Natur! Ist eine solche Wandlung nicht etwas Größeres und Mühsameres, als die Umbildung einer Frau in einen Vogel? Sieh doch unsere Kinder an! Die machen aus demselben Stück Wachs oder Lehm tausenderlei Gestalten. Was kann da nicht ein Gott! Und bestehen nicht unter den Menschen selbst die allgrößten Unterschiede? Was ist ein Kind von 5—10 Tagen im Vergleich mit einem Mann? Könnte der nicht leicht Myriaden von Säuglingen bemeistern? Wahrlich soviel größer das Weltall ist, als Sokrates oder Chärephon, um so viel mehr muß auch die göttliche Macht und Weisheit, gleichsam die Seele des Alls, die unsere übertreffen. Wie viele Menschen können nicht schreiben, nicht Flöte blasen. Es ist ihnen, weil sie es nicht können, ebenso unmöglich, wie es uns unmöglich ist, Weiber aus Vögeln oder Vögel aus Weibern zu machen. Haben wir es anderseits nicht täglich vor Augen, was für wunderbare Dinge die Natur wirken kann? Diesem Wurm in der Zelle des Bienenstocks setzt sie Füße und Flügel an, schmückt ihn mit den schönsten Farben und macht daraus die kunstvolle Erzeugerin irdischer Ambrosia, die Biene. Und dieselbe Natur bevölkert durch geheimnisvolle Kräfte des Äthers Luft und Wasser mit Geschöpfen, die sie aus unscheinbaren Eiern zu bilden weiß. Darum dürfen wir vergänglichen Geschöpfe mit unserem ohnmächtigen Wissen uns nicht anmaßen, über Eisvögel und Nachtigallen¹⁾ mit Sicherheit etwas zu sagen! Ich für meinen Teil, Du melodische Dulderin Halkyone, werde die Geschichte Deiner zärtlichen Klagen meinen Kindern so überliefern, wie ich sie von meinen Voreltern überkommen habe; und oft werde ich Deine treue Liebe meinen beiden Weibern, Xantippe und Myrto, anpreisen!*

Fast möchte man glauben, daß hinter dieser rührenden Sokratesgeschichte ein Schalk steckt; und ein solcher Verdacht

¹⁾ Philomele ist ja auch eine Gestalt der Metamorphosendichtung.

mag vielleicht auch dem aufgestiegen sein, der sie den Werken des Spötters Lukian einverleibt hat, in denen wir sie jetzt lesen. Aber nehmen wir an, dem Verfasser war es wirklich Ernst!') Dann hat er eine unfreiwillige Satire auf diese ganze Anschauung von Sokrates geschrieben! Wenn man eben einmal dem Mythos die Gläubigkeit entgegenbringt, die der Sokrates des Phaidros zur Schau trägt, dann muß man in der Tat am Ende bei der Argumentation anlangen, durch welche Sokrates im Chärephon selbst die Verwandlung von Menschen in Tiere plausibel macht. Da dieser Sokrates von seinem Standpunkt aus den Halkyonemythos als Ausdruck der Volksmeinung gläubig hinnehmen muß, so bleibt ihm eben nichts anderes übrig, als sich hinter die „Kräfte der Unsterblichen“ zu verschanzen, die ja wohl auch aus einem Weib einen Vogel machen können!

Die kindliche Logik einer naiven Wundergläubigkeit, mit der sich für die tollsten Ausgeburten geistiger Beschränktheit ein Daseinsrecht begründen läßt! Und dabei merkt dieser Schwachkopf nicht einmal, in welchem krassen Widerspruch er sich verwickelt, indem er den „Vätern“ ohne weiteres Dinge als gesicherte Tatsachen nacherzählt, von denen er selbst zugeben muß, daß der Mensch über sie nichts Sicheres sagen könne!

Und so soll der Mann gedacht haben, der einer Zeit, in welcher Thukydides das Wunder grundsätzlich aus der Geschichte verwies, als Meister der Vernunftforschung galt? Einer der modernsten Geister der attischen Hochkultur und zugleich ein ausgeprägt mittelalterlicher Mensch?

Selbst ein Xenophon, der sich doch sonst redlich bemüht hat, die Gestalt des Sokrates auf das Niveau der eigenen abergläubischen Beschränktheit herabzudrücken, selbst er weiß in seinen „Denkwürdigkeiten“ von einer besonderen Mythen-

1) Es ist möglich, daß bei der Abfassung stoischer Aberglaube des 3. oder 2. Jahrhunderts mitgewirkt hat. S. Brinkmann, *Quaestionum de dialogis Platoni falso addictis specimen*, Dissert., Bonn 1891. Kralik, *Sokrates* 1899, S. 55 nennt den Dialog ein „liebliches, frommes, echt sokratisches Gespräch“!

gläubigkeit des Sokrates nichts zu berichten. Im Gegenteil! Er läßt ihn gelegentlich den Mythos recht scherzhaft, ja rationalistisch behandeln.¹⁾ Wo sein Sokrates einmal den Mythos ernst zu nehmen scheint, wie bei dem Hinweis auf den Streit des Poseidon und der Athene um die Schutzherrschaft über Attika und das Schiedsgericht des Kekrops,²⁾ handelt es sich lediglich um die pädagogische Verwertung des Mythos, nicht um ein persönliches Bekenntnis zu dessen geschichtlichem Gehalt. Ein Bekenntnis, das übrigens Xenophon aus dem Munde des echten Sokrates nie hätte vernehmen können, da dieser bekanntlich den Gedanken an die Möglichkeit eines Götterzwistes als absurd verwarf!

Ebensowenig hat es zu bedeuten, wenn Xenophon behauptet, daß Sokrates in religiösen Dingen — unter Berufung auf die Praxis der Pythia — wiederholt auf das örtliche Herkommen verwiesen habe. Denn es handelt sich dabei nicht um die innerliche Aneignung von bestimmten Glaubensvorstellungen, sondern um eine äußerliche Betätigung auf dem Gebiete des Kultus. Bei der Darbringung von Opfern, der Verehrung der Vorfahren, überhaupt bei allen Kultushandlungen solle man sich einfach an das halten, was Sitte und Gesetz vorschreibe.³⁾ Wenn also Sokrates diesen Rat gegeben hat, — und es ist immerhin möglich, daß er ihn gegeben, — so hat er damit nicht auf irgendwelche allgemein verbindliche Glaubenssätze verwiesen, sondern er hat lediglich die Beteiligung an dem üblichen Kultus angeraten, der sich der Bürger um so weniger zu entziehen vermochte, als er ja selbst jeden Augenblick in die Lage kommen konnte, für den Staat Kultusakte vorzunehmen.

Wenn dieser Rat, sich der Sitte gemäß an den Zeremonien zu beteiligen, zugleich die Forderung einer rein passiven Hinnahme des traditionellen Mythos enthalten hätte, so hätte Sokrates mehr verlangt, als die Mythengläubigen selbst zu erfüllen bereit waren. Auf dem Boden einer Religion, die wesentlich Kultus war, die eine dogmatisch gebundene Theologie und

¹⁾ I, 3, 7.²⁾ III, 5, 10.³⁾ I, 3, 1. IV, 3, 16 f. IV, 6, 2 ff.

heilige, allgemein verpflichtende Urkunden nicht kannte, war ja auch der Mythos keine konstante Größe; er war der Entwicklung und Wandlung unterworfen. Wie sich der Einzelne zu den *ἱεροὶ λόγοι*, den mythischen Erzählungen stellen wollte, mit denen man den Ursprung religiöser Gebräuche und Riten, der sogenannten „heiligen Handlung“ erklärte, war etwas Nebensächliches. So zähe man an diesen Gebräuchen festhielt, die Vorstellungen, die man mit ihnen verband, waren deshalb doch keineswegs in unabänderliche Formen gebracht.¹⁾ „Der gleiche Ritus kann in verschiedener Weise gedeutet werden, ohne daß sich infolgedessen die Frage nach Orthodoxie und Heterodoxie erhob.“²⁾ Daher kann sich der Mythos mit den Veränderungen in der Weltanschauung, mit dem sittlichen und intellektuellen Fortschritt wandeln.³⁾ Und E. Meyer selbst hat einmal sehr treffend gesagt: „Eine Umdeutung der Götter und der Sagen war man längst gewöhnt und übte sie gerade in gläubigen Kreisen selbst bewußt und unbewußt.“⁴⁾

¹⁾ Sehr treffend bemerkt Dieterich, Mutter Erde, Archiv f. Religionswissenschaft., Bd. 8, S. 1, daß „die mythische Erzählung — vom Mythos mehr und mehr losgelöst — ihre eigenen immer freieren Entwicklungsformen ausgestaltete“ und daß „das Volk selbst mit dem Wechsel religiöser Hauptanschauungen und mit dem Schwinden der Erinnerung an verlorenen und vertriebenen Glauben die Deutungen des Ritus fortwährend veränderte.

²⁾ Robertson Smith, Die Religion der Semiten, Deutsche Ausg. S. 12.

³⁾ „In ihm spiegelt sich nicht die Geschichte einer Theologie von Schriftgelehrten, sondern die Geschichte der Volksseele wieder“. Zielinski: Die Orestessage und die Rechtfertigungsidee, N. Jahrb. f. d. kl. Alt., 1899, S. 81.

⁴⁾ IV, 248. Übrigens sei hier auch auf den modernen Griechen hingewiesen, von dem v. Ottingen (Unter der Sonne Homers, S. 151) mit Recht bemerkt, daß er die Gebräuche seiner Religion gewissenhaft beobachtet, „obgleich er sich von dem moralischen Einfluß der Kirche und ihrer allerdings wenig imponierenden Popenschaft so ziemlich befreit hat und überhaupt zu religiöser Skepsis neigt, — was ihn übrigens nicht hindert, in seinen Äckern Abwehrmittel gegen die Dämonen aufzustellen und an die greulichsten Spuckgestalten, Hexen, Werwölfe und Vampire zu glauben“.

Ist es da denkbar, daß ein Mann, wie Sokrates, der nach E. Meyer gewöhnt war, „jede überkommene Anschauung auf ihren Wert zu untersuchen“,¹⁾ und der mit dieser Kritik auch vor dem Mythos nicht Halt machte, gegenüber einer so naturgemäßen und dem religiösen und geistigen Fortschritt so förderlichen Entwicklung als Prediger der Stagnation aufgetreten ist und in weitem Umfang einfach die gläubige Hinnahme des überlieferten Mythenbestandes gefordert hat? So weit geht ja nicht einmal der platonische Sokrates, der im Gorgias ganz unzweideutig den Grundsatz aufstellt, daß von einer Hinnahme des Mythos höchstens so lange die Rede sein könne, bis wir „mit unserem Suchen etwas Besseres und Wahreres gefunden“ haben!²⁾ Ein Standpunkt, der die Arbeit an der Reinigung und Klärung des religiösen Bewußtseins geradezu fordert.

Nun ist aber das von Xenophon behauptete Verhalten des Sokrates zur Kultussitte nicht nur nicht ein Beweis für besondere Gläubigkeit, sondern es ließe sich sehr wohl auch ganz anders erklären. Es ist möglich, daß Sokrates auf das Herkommen verwies, um vor einem Übermaß zu warnen, wie dies ja Xenophon selbst einmal ausdrücklich berichtet,³⁾ — oder daß er mit der Aufforderung, sich einfach an den Rat der Pythia zu halten, weiter nichts bezweckte, als lästige Frager abzuschütteln, ähnlich wie er Xenophon selbst in einer ebenso heiklen Frage gleichfalls an Delphi verwies! Ja es ließe sich sogar an einen gewissen Indifferentismus denken, wenn man sich erinnert, wie in der antiken Welt gerade die religiöse Gleichgültigkeit, ja der radikale Unglaube mit der hier empfohlenen Praxis sich sehr wohl abgefunden hat! Hat doch später einmal ein Seneca gesagt:⁴⁾ „Diesen gemeinen, vom Aberglauben geschaffenen Götterschwarm wollen wir so anbeten, daß wir nicht vergessen: Ihre Verehrung ist nicht sowohl notwendig (d. h. sachlich begründet), als vielmehr Herkommen und Ge-

¹⁾ Ebd. 454.

²⁾ 527 a. . . . εἰπερ ζητοῦντες εἴχομεν αὐτῶν βελτίω καὶ ἀληθέστερα εὐρεῖν.

³⁾ I, 3, 1.

⁴⁾ De superstitione bei Augustin civ. Dei. 6, 10.



setz.¹⁾ Der Weise wird diese Kulte mitmachen, weil es das Gesetz so will, nicht etwa, weil er glaubte, damit ein gottgefälliges Werk zu tun.“²⁾

Wie freilich Sokrates im Innersten seines Herzens über diese Frage gedacht hat, wissen wir nicht. Wir können nur sagen: Wenn sich die Gestalten der Volksgötter vor seinem kritischen Bewußtsein so verflüchtigt haben, daß ihm tatsächlich nur noch der abstrakte Gott allein übrig blieb, wie dies ja E. Meyer annimmt,³⁾ dann kann er unmöglich der kultuseifrige Götterverehrer gewesen sein, zu dem ihn Xenophon gestempelt hat. Jedenfalls hat er nicht daran gedacht, in den Beziehungen zwischen Gott und Mensch eine Art Kontrakts- oder do ut des-verhältnis zu sehen, vermöge dessen der den Göttern „Gefälligste“, d. h. in der Darbringung von Opfern Willigste auch am meisten auf „Gegendienste“, auf göttliche Offenbarungen und auf die „größten Güter“ rechnen dürfe, wie ihm dies Xenophon seinem eigenen Standpunkt gemäß unterschiebt.⁴⁾ Denn wir wissen aus dem platonischen Euthyphron, der in diesem Falle ohne Zweifel den echten Sokrates im Auge hat, daß sich Sokrates über eine derartige „Frömmigkeit“ mit beißendem Sarkasmus ausgesprochen hat. Er nennt sie ironisch eine Kunst des Dienens (*ἐπηρκεική τις τῶν θεῶν*),⁵⁾ eine Wissenschaft des Bittens und Gebens (*ἐπιστήμη αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς*),⁶⁾ ein gegenseitiges Handelsgeschäft zwischen Göttern und Menschen (*ἐμπορικὴ τέχνη θεοῖς καὶ ἀνθρώποις παρ' ἀλλήλων*).⁷⁾

Wenn Xenophon besonderes Gewicht darauf legt, daß man Sokrates „häufig“ zu Hause und an den Altären des Staates

¹⁾ Cultum eius magis ad morem quam ad rem pertinere.

²⁾ Quae omnia sapiens servabit tanquam legibus iussa, non tanquam diis grata.

³⁾ S. oben S. 57 f.

⁴⁾ I, 4, 18, IV, 3, 17 vgl. II, 1, 28. Daß hier eine xenophontische Stilisierung des Sokratesbildes vorliegt, hat bereits Joël a. a. O. I, 944 f. klar erkannt.

⁵⁾ Euth. 13 d.

⁶⁾ 14 c.

⁷⁾ 14 e.

habe opfern sehen,¹⁾ so will das, — die Richtigkeit der Behauptung vorausgesetzt,²⁾ — bei dem Bürger der antiken Polis, in der der Kultus mit seinen Formen als Volkssitte das öffentliche und häusliche Leben beherrschte, nur sehr wenig oder gar nichts besagen. Hätte sich etwa Sokrates von dem in uralter Sitte wurzelnden, mit dem ganzen Familienleben unzertrennlich verknüpften Hauskult oder von den öffentlichen Götterdiensten und Götterfesten³⁾ ferne halten sollen, an denen alle Welt, Fromme und Unfromme, Gläubige und Ungläubige teilnahmen? Daß Xenophon aus dieser Beobachtung der Sitte auch wieder übertriebene Schlußfolgerungen im Sinne seines Tendenzbildes zieht, ist ja selbstverständlich, daß er aber die Übertreibung bis zu der Behauptung überspannt, Sokrates sei unter allen Menschen der eifrigste Verehrer der Götter gewesen,⁴⁾ also noch kultuseifriger, als Xenophon selbst, — das ist schon der reine Aberwitz!⁵⁾

Eine Ungeheuerlichkeit, die nur noch durch die weitere Behauptung überboten wird, Sokrates sei in seiner Frömmigkeit so weit gegangen, daß er überhaupt nichts getan habe, ohne vorher die Meinung der Götter einzuholen!⁶⁾ Was der

¹⁾ I, 1, 2.

²⁾ Sie wird freilich recht problematisch dadurch, daß der Sokrates der Apologie über diesen gegen den Vorwurf des Atheismus doch sehr ins Gewicht fallenden Punkt mit völligem Stillschweigen hinweggeht.

³⁾ Es ist ganz antik d. h. vom Standpunkt der Polis aus empfunden, wenn die bei Goethe in den Wanderjahren geschilderte ideale Gemeinde fordert, es solle sich niemand vom öffentlichen Kultus absondern, da dieser als ein freies Bekenntnis zu betrachten sei, daß man in Leben und Tod zusammengehöre. Dabei „ist Religionsfreiheit in diesem Bezirk natürlich“, d. h. die eigentliche Religion ist als ein durchaus Innerliches und Individuelles anerkannt. Hempelsche Ausg., Bd. 18, S. 98.

⁴⁾ *θεραπεύων τοὺς θεοὺς μάλιστα τῶν ἀνθρώπων* I, 2, 64.

⁵⁾ Man denke nur an Xenophons unermüdliche Berichterstattung über Tieropfer, Weihegüsse, Bekränzungen, Gelübde, Püane, Parolen mit religiösem Inhalt, Loblieder, festliche Aufzüge, Zuweisung von Weihgaben und Weihearten an die Götter! (S. Joël I. 100.) Und diese Xenophonische Kultusfrömmigkeit sollte ein Sokrates noch überboten haben?

⁶⁾ IV, 8, 11 *εὐσεβὴς μὲν οὕτως ὥστε μὴ δὲν ἄνευ τῆς τῶν θεῶν γνώμης ποιεῖν*. Vgl. II, 6, 8.

naivgläubige Landsknechtshauptmann in möglichst ausgedehntem Maße in der Praxis¹⁾ und noch mehr als Theoretiker in einer Weise vertreten hat, daß er selbst einmal das Bedürfnis empfindet, sich deshalb förmlich zu entschuldigen und seinen Standpunkt gegenüber der Mantik aus den besonderen Verhältnissen des unsicheren und wechselvollen Kriegslebens zu erklären,²⁾ — das überträgt er ohne weiteres auf den friedlichen Bürger und Philosophen! Und dabei muß er selbst zugeben, daß derselbe Mann, der nach seiner Behauptung rein gar nichts ohne Mantik getan haben soll, die Menschen vor allem an das eigene Wissen und Können verwiesen und diejenigen für Narren erklärt habe, die auch da die Götter bemühen, wo das eigene Urteil vollkommen ausreiche!³⁾

Nach alledem kann man ermessen, was es mit der weiteren Behauptung Xenophons auf sich hat, Sokrates habe geradezu zum Studium der Mantik aufgefordert und dabei allen Ernstes versichert, wer da wisse, wodurch die Götter den Menschen Offenbarungen zuteil werden lassen, d. h. wer die Technik der Weissagekunst beherrsche, der werde niemals des gött-

¹⁾ Mit Recht weist Joël I, 81 f. hin auf die zahlreichen Angaben in den Hellenika, in der Kyrupädie und Anabasis über all die wunderbaren Erscheinungen, die als Vorbedeutungen dienen sollen, als da sind auffliegende Adler und sonstige Vogelzeichen, Blitz und Donner aus heiterem Himmel, Stürme, Erdbeben, Lichter am Himmel, Selbstöffnung von Tempeltüren, Niesen während einer hoffnungsvollen Rede u. dgl. mehr, zu dem noch Träume und Orakelsprüche kommen. Wie bezeichnend ist allein Xenophons Gläubigkeit gegenüber der Traummantik und die bekannte Tatsache, daß er gleich seine Reise mit der Anfrage an das Orakel beginnt, welchen Göttern er Opfer und Gelübde zur Erreichung des günstigen Erfolges bringen soll! Anabasis III, 1, 6. Wenn auch die Kritik, welche Joël a. a. O. an diesem Standpunkt Xenophons geübt hat, durch die Ausführungen Zuckers über Xenophon und die Opfermantik in der Anabasis 1900 (Progr. Nürnberg) teilweise als zu weit gehend nachgewiesen ist, so bleibt doch bei Xenophon noch Mantikwahn genug, um ihn in dieser Frage als Zeugen geradezu unmöglich zu machen.

²⁾ Hipparch. IX, 7 vgl. Kyrup. I, 6, 3. Kyn. XXXIV.

³⁾ I, 1, 6 u. 9.

lichen Rates entbehren!¹⁾ Wie wenig der echte Sokrates diese Torheit vertreten haben kann, das geht schon daraus hervor, daß sogar der xenophontische sich gelegentlich weit vorsichtiger äußert und von bloßen Versuchen redet, das für den Menschen Unerforschliche durch die Mantik von den Göttern zu erfragen, Versuchen, deren Ergebnis lediglich von der Huld der Götter abhängt, also keineswegs von der bloßen Kenntnis der Mantik!²⁾

Dazu welch ein Widerspruch zwischen diesem xenophontischen Sokrates, der auf gewissen Gebieten der Mantik eine geradezu dominierende Rolle einräumt,³⁾ und jenem — dem echten Sokrates zweifellos weit näherstehenden — platonischen Sokrates des Laches, der gerade auf einem der wichtigsten jener Gebiete das berufsmäßige Wissen als das Entscheidende bezeichnet! Während der Erstere das Urteil des Feldherrn über den zu erwartenden Erfolg seiner Tätigkeit weit niedriger einschätzt, als das auf Offenbarung beruhende der Mantik,⁴⁾ die den Ausgang der Unternehmungen verkündige und über die besten Maßregeln belehre,⁵⁾ — ist es für den letzteren eine Torheit, wenn der Feldherr „der Wahrsagekunst dient, statt ihr zu gebieten“, denn er wisse ja doch besser, was geschieht und geschehen wird!⁶⁾ Auch ist es gewiß nicht zufällig, daß Plato

¹⁾ IV, 7, 10 *εἰ δέ τις μᾶλλον ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν ὡχελεῖσθαι βούλοιοτο, συνεβούλευε μαντικῆς ἐπιμελεῖσθαι· τὸν γὰρ εἰδῶτα, δι' ὧν οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν πραγμάτων σημαίνουσιν, οὐδέποτε ἔρημον ἔφη γίγνεσθαι συμβολῆς θεῶν.* Ich sehe keinen zwingenden Grund, die Stelle als interpoliert anzusehen.

²⁾ I, 4, 18.

³⁾ S. I, 1, 8. Dazu IV, 3, 12.

⁴⁾ I, 1, 8. *τὰ δὲ μέγιστα τῶν ἐν τούτοις ἔφη τοὺς θεοὺς ἑαυτοῖς καταλείπεσθαι, ὧν οὐδὲν (!) δῆλον εἶναι τοῖς ἀνθρώποις . . . οὔτε τῷ στρατηγικῷ δῆλον, εἰ συμφέροι στρατηγεῖν, οὔτε τῷ πολιτικῷ κτλ.*

⁵⁾ II, 3, 12. *Τὸ δὲ καί, ἢ ἀδυνατοῦμεν τὰ συμφέροντα προνοεῖσθαι ὑπὲρ τῶν μελλόντων, ταύτη αὐτοὺς (sc. θεοὺς) ἡμῖν συνεργεῖν, διὰ μαντικῆς τοῖς πυνθαμένοις φράζοντας τὰ ἀποβησόμενα καὶ διδάσκοντας ἢ ἀν' ἄριστα γίγνοιτο;*

⁶⁾ Laches 198 e . . . *ἡ στρατηγία κάλλιστα προμηθεῖται τὰ τε ἅλλα καὶ περὶ τὸ μέλλον ἔσεσθαι, οὐδὲ τῇ μαντικῇ οἴεται δεῖν ὑπηρετεῖν ἀλλὰ ἄρχειν, ὥς εἰδυῖα κάλλιον τὰ περὶ τὸν πόλεμον καὶ γιγνόμενα καὶ γεννη-*

an dem Gespräch im Laches den unglücklichen Feldherrn Nikias beteiligt sein läßt, auf dessen verhängnisvolle Unselbständigkeit gegenüber der Mantik durch diese Sätze ein grelles Licht fällt.¹⁾ Kann man da auch nur noch einen Augenblick annehmen, daß es Sokrates als „unnütze Grübeleien“ verurteilt hätte, wenn sich Nikias der „herkömmlichen“ Deutung von Mondfinsternissen entschlagen und als Skeptiker gehandelt hätte, wenn er, — um mit dem platonischen Sokrates zu reden, — „an das, was geschehen wird, klüglich zum voraus gedacht hätte, statt der Wahrsagekunst zu dienen?“

Thukydides spricht einmal, — in dem berühmten Rededuell des Meliers und des Atheners, — von der blinden Masse derjenigen, die, „wenn sie sich von greifbaren Hoffnungen verlassen sehen, zu ganz unzuverlässigen (*ἀφανεῖς*) ihre Zuflucht nehmen, zur Mantik, zu Orakeln und was da sonst durch Erregung von Hoffnung Verderben bringt.“²⁾ Sollte er wirklich einen Sokrates unter diesem törichtem Haufen gesucht haben?

Wenn man übrigens nach den Tatsachen fragt, auf welche Xenophon sich berufen kann, so bleibt weiter nichts übrig, als der schon erwähnte Rat, den er persönlich für seine Orientfahrt von Sokrates erhielt,³⁾ der aber, — wie wir ebenfalls schon gesehen, — für den Standpunkt des letzteren gar nichts beweist.⁴⁾ Und ebensowenig würde es beweisen, wenn man diesen Fall so wie Xenophon⁵⁾ verallgemeinern dürfte, d. h. wenn Sokrates auch sonst in Fragen des Schicksals, auf die er so wenig Antwort hatte, wie die Fragesteller, an die Orakel

σόμενα. Der Widerspruch gegen den xenophontischen Sokrates ist so augenfällig, daß man beinahe mit Joël I, 79 glauben möchte, die Stelle sei direkt gegen diesen gerichtet.

¹⁾ Daß jeder Athener in diesem Zusammenhang eben nur an diesen Nikias denken konnte, ist so klar, daß dagegen auch die Ausführung von Trubetzkoy, Zur Erklärung des Laches, Hermes 1905, S. 636 ff. nicht ins Gewicht fällt.

²⁾ V, 103. ³⁾ Anab. III, 1, 5.

⁴⁾ Das hat übrigens schon Köchly, Akademische Vorträge I, 354 und Joël I, 79 zur Genüge dargetan.

⁵⁾ I, 1, 6.

verwies. Wer kann sagen, ob hier nicht einfach die sokratische Ironie im Spiele war¹⁾ oder ähnliche Gründe, wie bei dem Hinweis auf die Kultussitte? Wo findet sich endlich der Schatten eines Beweises dafür, daß Sokrates selbst von der Mantik Gebrauch machte? Nicht einmal Xenophon vermag dafür etwas anderes vorzubringen, als die ganz vage Bemerkung: „Es war kein Geheimnis“, daß er dies tat.²⁾

Und woraus schließt dies Xenophon? Aus dem vielberufenen Daimonion, das er natürlich von seinem Standpunkt aus ohne weiteres ins Gebiet der Mantik verweist,³⁾ für dessen wahre Bedeutung ihm aber offenbar alles Verständnis abging. Denn daß das Daimonion mit dem vulgären Mantikglauben nichts zu tun hat, daß es nicht aus irgend einer mystischen Anlage oder besonderen religiösen Stimmung und Gläubigkeit abzuleiten ist, darüber dürfte man sich doch wohl immer mehr klar werden, wenn man das merkwürdige Phänomen im Lichte sokratischer Psychologie und Erkenntnislehre zu würdigen sucht.

Was dem sokratischen Denken sein Gepräge gibt, ist ja recht eigentlich dies, daß es mit der Fackel des kritischen Intellekts in jenes dunkle Bereich des unwillkürlichen triebartigen Seelenlebens hineinleuchtet, in welchem sich gerade die Mystik und die mythische Denkweise am wohlsten fühlen. Die Rationalisierung des Denkens und Wollens, welche für Sokrates das Endresultat seiner „Selbsterkenntnis“ und seiner „Wissenschaft von der Seele“ ist, bedeutet eben eine zunehmende Einschränkung dieses Gebietes des Unbewußten, des *ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς*. An Stelle des Unwillkürlichen, Triebartigen soll mehr und mehr das auf bewußter Reflexion beruhende Wollen, an Stelle der assoziativen, gewohnheitsmäßigen in möglichst weitem Umfang logische Vorstellungsverknüpfungen, kurz das

¹⁾ Es mag gelegentlich sehr wohl vorgekommen sein, was Wilamowitz, Die griech. Literatur des Altertums (Kultur der Gegenwart I, 8) S. 79 behauptet, daß sich „der Eiron Xenophon gegenüber als frommen Biedermann gab“.

²⁾ I, 1, 2. *μαντικῇ χρῶμενος οὐκ ἀφανῆς ἦν*.

³⁾ I, 1, 2; — 3, 4; — 4, 15. IV, 3, 12.

„Wissen“ die Führerrolle im theoretischen und praktischen Leben übernehmen. Es ist eine systematische Steigerung der Energie des Denkens und damit eine Erhöhung der Bewußtheit des seelischen Lebens, die, — wie ich an anderer Stelle darzulegen versuchte,¹⁾ — Sokrates als typischen Repräsentanten der Vollkultur und ihrer aktuellen Denkweise kennzeichnet, im Gegensatz zur Passivität der Halbkultur.

Allein gerade die eminente Bewußtheit seines seelischen Lebens und die Schärfe seiner Selbstbeobachtung mußte ihm auf der anderen Seite die Erkenntnis aufdrängen, daß auch die weitgehendste Rationalisierung des Gefühls- und Vorstellungsverlaufes immer noch ein weites Gebiet übrig läßt, das sich der Kontrolle des Selbstbewußtseins entzieht, daß diese dunkle Welt der Reflexe, Instinkte, Triebe, diese irrationalen Tiefen, in die nun einmal alles seelische Geschehen hinabreicht, immer nur bis zu einem gewissen Grade der Bearbeitung durch die Intelligenz zugänglich sind: Eine Beobachtung, die in dem bezeichnenden Geständnis zum Ausdruck kommt, daß er nicht einmal sich selber zu erkennen vermöge! Und als wahrhaft genialer Mensch wurzelte er selbst zu sehr in dem Erdreich des Unwillkürlichen, als daß ihm nicht die ganze ungeheure Macht jener aus dem Instinktleben quellenden psychischen Grundströmung zu vollem Bewußtsein gekommen wäre! Eine Macht, die sich ihm seiner Individualität gemäß als eine in höchstem Grade wohltätige erwies, da sie sich in ihm als geniale Intuition und als eminenter sittlicher Takt offenbarte, die ihm auch bei reinen Instinkthandlungen und Instinkturteilen eine starke Bürgschaft für deren Richtigkeit gewährte.

Im Gefühle dieser aus der Unbefangenheit des Unbewußten quellenden Sicherheit konnte er sehr wohl — symbolisch — von seiner „gewohnten Mantik“ (*ἡ εἰσθὺία μοι μαρτυρία*) reden.²⁾ Denn, wie ihn Plato selbst einmal im Hinblick auf dies Ahnungsvermögen der Seele sagen läßt, — die

¹⁾ Sokrates und sein Volk. 76.

²⁾ Platon Apol. 40a.

menschliche Psyche hat etwas „Prophetisches“ an sich (*μαντικὸν γέ τι καὶ ψυχὴ*),¹⁾ so daß Sokrates an eben dieser Stelle scherzhaft von sich selbst bemerkt, er sei ein *μάντις* sozusagen für den eigenen häuslichen Bedarf.²⁾ Die „Mantik“ der Seele ist ihm eben ein Bild, genau so wie die „Mäeutik“ seiner Seelenforschung oder die innere „Stimme“ (*φωνή τις*!) des Daimonion, die er ganz gewiß auch nicht für eine wirkliche Stimme gehalten hat.³⁾ Daher läßt ihn auch Plato mit Recht an der genannten Stelle die Verquickung seiner Person mit der eigentlichen Mantik ziemlich unverblümt zurückweisen. Was endlich den Namen Daimonion selbst betrifft, so erklärt er sich auch wieder aus der Eigenart des psychischen Phänomens, zu dessen Kennzeichnung ihn Sokrates gewählt hat. Die unter der Schwelle des Bewußtseins wurzelnden Antriebe und die Willensentscheidungen, in welche sich diese Antriebe mit einer für ihn unabweisbaren Notwendigkeit umsetzten, sie stellen das dar, was in seinem Wollen und Tun Schicksal war: Man könnte letztere mit der Tragödie als die *ἔργα πεπονθότα μᾶλλον ἢ δεδρακότα* bezeichnen.⁴⁾ Wenn er daher für diese der begrifflichen Analyse sich so hartnäckig entziehende Erscheinung einen einigermaßen charakteristischen und verständlichen Namen suchte, so lag es für eine primitive, nur über die notdürftigsten Begriffe verfügende Psychologie, wie die seine, durchaus nahe, eben von dem Moment des Schicksalsmäßigen auszugehen und dabei an den allgemein üblichen Sprachgebrauch anzuknüpfen, wie er sich aus den volkstümlichen Vorstellungen über die dunkle Schicksalsmacht entwickelt hatte.

¹⁾ Phädrus 242 c.

²⁾ A. a. O. *εἰμὶ δὴ οὐκ μάντις μὲν, οὐκ ἅπαν δὲ σπουδαῖος, ἀλλ' ὥσπερ οἱ τὰ γράμματα φαῖλοι, ὅσον μὲν ἐμαντιῶ μόνον ἱκανός.* Das stimmt übrigens sehr schlecht zu Xenophon Mem. I, 1, 4, wo Sokrates fortwährend den Propheten für andere spielt.

³⁾ Wie leicht sich für die bildliche Redeweise der Begriff „mantis“ einstellte, zeigt Platos Theäthet 142 c . . . *ἀνεμνήσθην καὶ ἐθαύμασα Σωκράτους, ὡς μαντικῶς ἄλλα τε δὴ εἶπε καὶ περὶ τούτου.*

⁴⁾ Sophokles Ōdip. Kolon. 263.

Nun haben die Griechen diese den Menschen bindende und wie in einen Bann verstrickende Gewalt von jeher als etwas „Dämonisches“ bezeichnet. Das individuelle Schicksal des Einzelnen ist ihnen, insoferne es unentrinnbar erscheint, sein „Dämon“¹⁾ und insoferne es sich der menschlichen Berechnung und Einsicht entzieht, ein *δαιμόνιον*.²⁾ Eine Vorstellung, die eine Reihe von sprachlichen Bildungen erzeugt hat, die zuletzt ganz stereotyp und daher auch da gebraucht werden, wo die ursprünglich zu Grunde liegende mythische Vorstellung mehr oder minder verblaßt ist (*εὐδαιμονία, ἀγαθὸν δαίμωνι* u. s. w.) Man denke nur an die Art und Weise, wie der „Dämon“ zugleich als die „Tyche“ des Einzelnen erscheint und ganz unpersönlich das Menschenlos im Allgemeinen, wie die Einzel-schickung bezeichnet! Und wenn es bei Heraklit heißt: *ἦθος ἀνθρώπου δαίμων*,³⁾ so ist der Sinn dieses Satzes offenbar der, daß der Charakter des Menschen eben die für ihn ausschlaggebende Schicksalsmacht ist,⁴⁾ ähnlich wie ja auch Epicharm einmal gesagt hat: *ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός*.⁵⁾

Wie hätte Sokrates Angesichts dieser ganzen Entwicklung des Begriffes „Dämon“ und „Dämonisch“ Bedenken tragen sollen, die dunkle Schicksalsmacht in seinem Innern, die „große latente Dynamik in ihm“,⁶⁾ von der sich nur in Bildern reden ließ, als etwas „Dämonisches“ zu bezeichnen? Nennt doch so-

¹⁾ Odyss. V, 396. X, 64. Sophokles Elektra 1156. Euripides Iph. Aul. 1136: *ὦ πότνια μοῖρα καὶ τύχη δαίμων τ' ἐμός*. Dazu Lehrs Aufsätze (2), S. 189 ff. Dämon und Tyche. Schmidt, Die Ethik der Griechen I, 230 ff.

²⁾ So z. B. Xenophon Mem. I, 1, 9. Vgl. I, 3, 5 *εἰ μὴ τι δαιμόνιον εἶη* und Hipp. XI, 13 *ἦν μὴ τι δαιμόνιον κολλήη*. Vgl. auch über den Gebrauch von *ὁ δαίμων, τὸ δαιμόνιον, τὰ δαιμόνια* für den Schicksalsbegriff bei Euripides passim die Stellen bei Nestle S. 54 f.

³⁾ Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, S. 82, fr. 119.

⁴⁾ Diese Deutung scheint mir richtiger, als die von Diels („Dem Menschen ist sein Sinn sein Gott!“)

⁵⁾ Diels a. a. O. S. 96, fr. 17.

⁶⁾ Wie Joël das Daimonion nennt, II, 962.

gar der philosophische Dichter und der große Staatsmann der Aufklärung, der thukydideische Perikles, das vom Schicksal Beschiedene, dem sich der Mensch mit Ergebung fügen muß, τὸ δαίμόνιον und τὰ δαίμόνια!¹⁾ Wenn so spezifische Nicht-mystiker und Freidenker wie Euripides und Thukydides sich dem herrschenden Sprachgebrauch in dieser Weise anbequemten, warum soll das „Daimonion“ des Sokrates nicht ebensogut volkstümliche Redeweise sein können, wie das Daimonion und die „Daimonia“ des Euripides und Thukydides? Zeigt übrigens nicht schon die Wahl des Wortes (Neutrum!), daß Sokrates das Phänomen als etwas vollkommen Unpersönliches, Sachliches charakterisieren wollte?

Wenn er wirklich so intensiv mythisch gedacht hätte, wie es ihm Xenophon unterschiebt, der das Daimonion ohne weiteres zu einem persönlichen Wesen, zur offenbarenden Gottheit selbst macht,²⁾ so wäre ihm doch eine herzhaftere Personifikation viel näher gelegen und er hätte ohne Scheu von seinem ἀγαθὸς δαίμων, wenn nicht von dem „Gotte“ selbst geredet, während die von ihm gewählte Ausdrucksweise, — und zwar offenbar absichtlich,³⁾ — die ganze Erscheinung ins Unbestimmte verflüchtigt. Wie hoch steht hier Sokrates über einem Empedokles, der mit seiner Lehre von dem im Menschen hausenden Seelengeist oder Dämon (der Psyche des Volksglaubens!) für einen inspirationsgläubigen Schwärmer, — wie es Sokrates eben nicht

¹⁾ Euripides passim (s. oben S. 124, A. 2). Thuk. II, 64.

²⁾ I, 1, 2 u. 3, 5, I, 3, 4, I, 4, 18, IV, 3, 13. Auch in bezug auf das Daimonion steht die platonische Auffassung, wie sie Apol. 31 d sich findet, der sokratischen näher als die xenophontische. Hier heißt es ganz unbestimmt: θεῖόν τι καὶ δαίμόνιον γίγεται, wobei man sich zu erinnern hat, wie leicht sich dem Griechen der Begriff θεῖος einstellt, so z. B. im Symposium für den Zeugungs- und Geburtsakt! (206 c.) Bestimmter lautet allerdings Apol. 40 b „τὸ τοῦ θεοῦ ἀνητίον“. Aber hier liegt gewiß keine Äußerung des Sokrates, sondern die Idee des Apollodieners zu Grunde.

³⁾ Dafür spricht auch die wahrscheinlich geschichtliche Erklärung des Sokratikers Simmias bei Plutarch De gen. Socr. 20, er habe auf die Frage, was es mit dem Daimonion eigentlich für eine Bewandnis hätte, von Sokrates keine Antwort erhalten!

war, — das gegebene Vorbild gewesen wäre! Aber, — wie Galaxidor in der plutarchischen Schrift über das Daimonion mit Recht bemerkt, — diese „zur Schwärmerei gewordene“ Philosophie mit ihren Wundererscheinungen und Geschichten (*φάσματα*), mit ihren Mythen und ihrer Deisidämonie hat er verachtet und „die Philosophie daran gewöhnt, die Wirklichkeit zu erfassen und die Wahrheit mit nüchternem Verstande zu suchen“. ¹⁾ Und diese Nüchternheit und Besonnenheit auch gegenüber dem Unerklärlichen hat sich ja gerade bei dem „Daimonion“ bewährt. Man vergegenwärtige sich nur, mit welcher, man möchte sagen spielenden Freiheit, er das Daimonion — oft in den alltäglichsten Lebenslagen — im Dienste seiner Ironie und seines Humors verwendet hat!

Daher hat das Daimonion schon im Altertum freigesinnte Geister nicht gehindert, Sokrates als einen Mann anzuerkennen, der von Wahn und Aberglauben frei war ²⁾ und der insbesondere hoch über all denen stand, die „ihre Einfälle mit Träumen, Geistererscheinungen und anderem Bombast der Art ausstaffieren, um als Lieblinge der Götter und als ganz besondere Menschen zu erscheinen und ihre Handlungen mit einer göttlichen Weihe zu umgeben“! ³⁾ Es ist eine eigentümliche Ironie der Geschichte, daß freie antike Denker so über Sokrates urteilen konnten, während Vertreter der modernen Wissenschaft, ohne sich irgendwie bei einer quellenmäßigen Begründung ihrer Ansicht aufzuhalten, aus Sokrates ein Opfer religiöser Wahnvorstellungen gemacht haben, das sich sogar mit seinem „Dämon“

¹⁾ A. a. O. c. 9. *φασμάτων δὲ καὶ μύθων καὶ δεισιδαιμονίας ἀνάπλεων φιλοσοφίαν ἀπὸ Πυθαγόρου καὶ Ἐμπειδοκλείους δεξάμενος εὖ μάλα βεβακχευμένην εἶθισεν ὥσπερ πρὸς τὰ πράγματα πεπνῶσαι καὶ λόγῳ νήφοντι μετεῖναι τὴν ἀλήθειαν.*

²⁾ S. ebd. *ὡς ἔργον ἔστιν εὐρεῖν ἄρδρα καθαρεύοντα τύφον καὶ δεισιδαιμονίας!*

³⁾ A. a. O. Vgl. ebenda c. 11 auch die natürliche Erklärung des Daimonion durch Galaxidor. Über die Quellen der plutarchischen Darstellung s. Christ, Plutarchs Dialog vom Daimonion des Sokrates. Sitz.-Ber. der Münch. Ak. 1901, S. 99 ff.

unterhalten haben soll!“¹⁾ Eine Behauptung, die lebhaft an die völlige Gleichgiltigkeit gegen die Frage der geschichtlichen Beglaubigung erinnert, die schon Wiedemeisters Theorie vom Cäsarenwahnsinn für die Geschichte so unfruchtbar gemacht hat.

Daß allerdings Xenophon im Hinblick auf das Daimonion eine förmliche Prophetengabe für Sokrates in Anspruch nimmt und ihn zu „einer Art von Wahrsager und Wundermann“ stempelt,²⁾ daß er es ferner als Zeugnis für die außerordentliche „Frömmigkeit“ des Mannes verwertet, wen kann das wundernehmen? Es entspricht das nur dem Ton, auf den seine ganze Charakteristik des sokratischen Denkens und Tuns gestimmt ist. Denn Sokrates ist nun eben einmal für ihn der „frömmste“ der Menschen,³⁾ ja geradezu ein Lehrer der Frömmigkeit!⁴⁾ Die Frömmigkeit ist es, die unter den Gesprächsstoffen des xenophontischen Sokrates, besonders in den Erörterungen über die menschlichen Tugenden die erste Stelle einnimmt, auch wieder ganz im Sinne Xenophons selbst, der ja auch gewohnt war, „bei aller Aufzählung die Frömmigkeit voranzustellen und speziell als erstes Tugendelement aufzuführen“. ⁵⁾

Hier tritt es ganz besonders drastisch zu Tage, wie wenig die publizistische Tendenzschrift Xenophons auch nur in der Hauptsache als historischer Bericht⁶⁾ anerkannt werden darf. Die Art und Weise, wie hier Sokrates um jeden Preis mit dem Autor selbst identifiziert und zum Interpreten xenophontischer Anschauungen gemacht wird, bleibt hinter dem bescheidensten Maß wahrheitsgemäß darstellender Realistik zurück, das man von einem historischen Bericht verlangen muß. Die Geschichte wird einfach unter die Macht der Theo-

¹⁾ Kraft-Ebing, Psychiatrie S. 109. Er stellt Sokrates in die Reihe jener historischen Persönlichkeiten, welche an die Realität ihrer Halluzinationen glaubten. Und warum? Weil dies die „Erfahrung“ gezeitigt habe! Wahrlich eine seltsame Ansicht von dem Wesen der „Erfahrung!“

²⁾ Nach der treffenden Bemerkung von Gomperz, Griechische Denker II 70.

³⁾ I, 1, 20. ⁴⁾ IV, 3, 18. ⁵⁾ Joël I, 105 f.

⁶⁾ S. über diese Ansicht E. Meyers oben S. 86.

logie gebeugt und in das Sokratesbild eine ganze Reihe von Zügen hineinkomponiert, die alle nach einer dogmatischen Schablone gezeichnet sind und das echte Bild kläglich entstellen und verfälschen.¹⁾

Wenn irgend etwas Hauptsache in der Sokratik ist, so ist es die Autonomie ihrer Ethik, die Lehre von der Selbständigkeit der Moral gegenüber dem mythischen Denken; und gerade das hat Xenophon völlig mißverstanden! Für seinen naiven supranaturalistischen Dogmatismus, der sich eine Sittlichkeit ohne mythisch-religiöse Begründung nicht denken kann, ist eine von spekulativen Voraussetzungen, von mythischer Denk- und Gefühlsweise so völlig unabhängige Ethik wie die des Sokrates einfach unverständlich. Er verkehrt sie gerade in ihr Gegenteil und drückt so auch hier die Gestalt des großen Denkers auf das Niveau des Massenempfindens herab. Man denke nur an die Art und Weise, wie er die unbeugsame Standhaftigkeit, die Sokrates in dem Prozeß der unglücklichen Admirale der Arginusenschlacht als Vorsitzender des geschäftsführenden Ratsausschusses gegenüber einer tobenden Volksversammlung bewies, als einen Akt vulgärer Frömmigkeit hinstellt, als Ausfluß der Scheu vor der Allwissenheit und Allgegenwart der Götter!²⁾

Der platonische Sokrates weiß von dieser Motivierung nichts³⁾ und er ist auch sonst weit davon entfernt, dem

¹⁾ Wenn Xenophon auch hier geglaubt hat, daß seine Ansichten mit denen stimmten, welche Sokrates ihm einst gelehrt (Bruns S. 375), so hat er sich in einer Selbsttäuschung befunden, die sein kritisches Urteilsvermögen im bedenklichsten Licht erscheinen läßt. Was hat ein solcher „Zeuge“ überhaupt noch für einen Wert, von dem Bruns an anderer Stelle selbst zugeben muß, daß sein Werk „voll (!) ist von Gedanken, die Sokrates sicherlich nie ausgesprochen hat!“ (S. 232). — Und dabei lebte der Mann nach Bruns (S. 375) des naiven Glaubens, er könne das getreue Bild des unvergleichlichen Lehrers heraufbeschwören!

²⁾ I, 1, 19. Dabei ist es auch wieder für Xenophon bezeichnend, daß er die Tat des Sokrates geradezu ins Heroische, Übermenschliche steigert. „Kein anderer Mensch“ hätte so etwas gewagt! (IV, 4, 2 οὐδέ τις ἀνθρώπων).

³⁾ S. Apol. 32b. Um hier ein Analogon zum xenophontischen Sokrates zu finden, müßte man schon zu einem Standpunkt herabsteigen, der ein

religiösen Moment die überragende Bedeutung einzuräumen, die ihm der xenophontische zuschreibt. Die Erörterungen über die Tugend in den älteren Dialogen Platos unterscheiden sich ja gerade dadurch wesentlich von den Denkwürdigkeiten Xenophons, daß sie eben nicht, wie diese, das religiöse Verhalten allem anderen voranstellen, sondern ihr Augenmerk in erster Linie den bürgerlichen Tugenden der Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit zuwenden. An eine mythische oder religiöse Motivierung der Moral wird so wenig gedacht, daß sogar umgekehrt der Versuch gemacht wird, das religiöse Verhalten aus der Moral abzuleiten.¹⁾ Und wenn auch einmal die Frömmigkeit als solche zum Gegenstande einer besonderen Diskussion gemacht wird, — im Euthyphron und unter dem frischen Eindruck des Asebieprozesses, — so tritt uns gerade da eine ausgeprägt rationelle und kritische Denkweise entgegen, die in ihren Konsequenzen weit über die Volksreligion hinausführt.²⁾

Aber auch sonst unterscheidet sich der xenophontische Sokrates in bezug auf die religiöse Motivierung seines Denkens und Tuns ganz wesentlich von dem platonischen. Er denkt ausgeprägt theologisch, und zwar nicht bloß als Ethiker, son-

wesentlich tieferes Niveau repräsentiert, als der des platonischen Sokrates. Man müßte zu Büchern greifen, wie etwa dem des Jesuiten Cathrein über Religion und Moral (1904², 205), der seine echt xenophontische Auffassung der vorliegenden Frage auf das „Bekenntnis“ des Paulus (1. Kor. 15, 32) und Augustin (Confess. 6, 16) stützt, daß „nur der Gedanke an das unsterbliche Leben im Jenseits mächtig genug war, sie zur Tugend anzuhalten“. Wie hoch würde der geschichtliche Sokrates über diesem Paulus und diesem Augustin stehen, wenn man solche gelegentliche Äußerungen für die Beurteilung der Gesamtpersönlichkeit verwenden dürfte.

¹⁾ Gorgias 507 a f. Vgl. 504 d.

²⁾ Man sieht, was es mit der Behauptung Belochs auf sich hat, Sokrates habe eine Sittenlehre auf theologischer Grundlage angebahnt, die niemand befriedigen konnte, dem wissenschaftliches Denken Bedürfnis war (Griech. Gesch. II, 405). Ich dünke, zu den Leuten, denen wissenschaftliches Denken Bedürfnis war, gehört doch vor allem Sokrates selbst! (S. oben S. 101.) Da müßte er doch der erste gewesen sein, der das Unbefriedigende seiner Ethik durchschaut hätte!

dern auch als Forscher! Man glaubt den Orakelpriester Diopithes zu hören, wenn man bei Xenophon liest, wie Sokrates gegen das Studium der Astronomie polemisiert und eindringlich vor dem „Grübeln“ über die „himmlischen“ Erscheinungen warnt, und zwar nicht etwa bloß wegen der Unlösbarkeit solcher Fragen, sondern weil das Forschen nach Dingen, welche die Götter nun einmal nicht offenbaren wollen, kein gottgefälliges Werk sei!¹⁾

Wie ganz anders Plato! Während Xenophon seine abergläubische Beschränktheit und seinen banausischen Widerwillen gegen die Vertreter der theoretischen Wissenschaften, gegen die Gottlosen und „Narren“, wie er sie nennt,²⁾ ohne weiteres auf Sokrates überträgt, lehnt der platonische Sokrates in der Apologie eine solche Verunglimpfung ausdrücklich ab. Er erklärt sich bereit, sogar der Naturphilosophie, wie jeder Wissenschaft ihre Ehre zu geben, vorausgesetzt, daß sie eben Wissenschaft sei.³⁾ Nur weil er diesen wissenschaftlichen Charakter bezweifelt, weil er nur das als Wissen (*ἐπιστήμη*) gelten lassen will, was auf begrifflicher Erkenntnis, auf Erfahrung und Beobachtung beruht, nur deshalb lehnt er die damalige Naturphilosophie ab.

Er hat den Grundfehler der metaphysischen Fragestellung, an dem die ganze kosmologische Spekulation krankte, klar erkannt und ihren Anspruch, die Welträtsel lösen zu können, als illusorisch zurückgewiesen. Er stellt der philosophischen Romantik die wissenschaftliche Erfahrungserkenntnis gegenüber, durchaus im Geiste der damaligen exakten Naturwissenschaft,

¹⁾ IV, 7, 6 οὐτε χαρίζεσθαι θεοῖς ἂν ἤγρευτο τὸν ζητοῦντα, ἃ ἐκείνοι σαφηνίσαι οὐκ ἐβούληθησαν.

²⁾ *μωραίνοντες* I, 1, 11, das sind Stellen, bei denen man unwillkürlich an die allerdings recht boshafte Bemerkung von Wilamowitz denken muß, daß „auf vieles in Xenophon die Charakterisierung als Major a. D. am schärfsten zutrifft“. A. a. O. S. 79.

³⁾ 19c καὶ οὐχ ὡς αἰμάλων λέγω τὴν τοιαύτην ἐπιστήμην. Wie Schanz in der Einleitung zur Apologie S. 49 behaupten kann, daß sowohl das Urteil Xenophons wie das Platos von dem Standpunkt, von dem aus es gefällt wird, berechtigt sei, ist mir unverständlich.

die unter der Führung des Hippokrates einen ganz ähnlichen Kampf gegen die metaphysische Überschreitung der Erfahrungsgrenzen gekämpft hat und mit derselben Entschiedenheit realistisches Denken, Beobachtung und Empirie gefordert hat.¹⁾

Allerdings kommt bei Sokrates noch ein anderes Moment hinzu! Seine Emanzipation von der Metaphysik ist nicht bloß das Ergebnis seines Kritizismus, sondern hängt zugleich mit der besonderen, spezifisch anthropologischen Tendenz seiner Forschung zusammen. Es gilt von ihm, was man von unserer philosophischen „Moderne“ gesagt hat:²⁾ Das Universum ist ihm Hekuba. Nicht das Weltendasein, sondern das Menschen-dasein ist ihm das Zentralproblem geworden.³⁾ Durch Sokrates hat der Mensch gelernt, sein eigenes Wesen zum Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses zu erheben.

Aber auch diese Denkweise entspricht ja, — wie eben angedeutet, — einer ausgeprägt modernen Geistesrichtung und kehrt daher ganz ähnlich bei dem klassischen Dichter der Aufklärung, bei Euripides wieder. Eine Denkweise, die übrigens, — weil sie eben durchaus modern ist, — nichts weniger als zu dem Schluß berechtigt, als ob sie Naturforschung überhaupt „verworfen“ habe.⁴⁾ Eine solche Ungeheuerlichkeit lag Sokrates gewiß ebenso ferne, wie die kindlichen theologischen Bedenken, die ihm Xenophon in den Mund legt.⁵⁾

¹⁾ S. E. Meyer IV, 202 u. 247.

²⁾ L. Stein, Der Sinn des Daseins, 1904, S. 312.

³⁾ S. Aristoteles, Metaphysik I, 6 *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἡθικά πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν.*

⁴⁾ Diese Annahme E. Meyers (s. oben S. 64) wird schon durch das widerlegt, was Plato im Laches 198d den Sokrates in bezug auf die Naturbeobachtung in der wissenschaftlichen Medizin sagen läßt, die er ausdrücklich als „ἐπιστήμη“ anerkennt, — in merkwürdiger Übereinstimmung mit Hippokr. I, 78, 1 ed. Kühlewein. S. Nohl, Sokrates u. d. Ethik, 1904, S. 40. Die Verwerfung der kosmologisch-spekulativen Naturdeutung und das Urteil über Beobachtung und systematische Erforschung der Natur sind eben zwei ganz verschiedene Dinge.

⁵⁾ Wie vorsichtig man hier in seinen Schlußfolgerungen sein muß, zeigen die Mißverständnisse, denen Plato in bezug auf seine wissen-

Man sieht, für mittelalterliche Rückständigkeit ist auch hier kein Raum. Und zu allem Überfluß hat dies ja der Sokrates der Apologie, der in diesem Falle gewiß der echte ist, deutlich genug zum Ausdruck gebracht! Man denke nur an die unverhohlene Ironie, mit der er die religiöse Verdächtigung der Naturforscher behandelt!¹⁾

Wie wenig Verständnis man für diesen Sokrates bei einem Xenophon voraussetzen darf, dafür hat letzterer selbst einen wahrhaft drastischen Beweis geliefert. Sinn und Bedeutung der sokratischen Polemik gegen die kosmologische Spekulation des Anaxagoras u. a. ist ihm so völlig verschlossen, daß er es allen Ernstes zuwege bringt, seinem Sokrates eine naturphilosophische Dogmatik in den Mund zu legen, die für den geschichtlichen Sokrates genau ebenso unannehmbar gewesen wäre, wie die des Anaxagoras! Der kühle Skeptiker, der nicht müde wird, immer und immer wieder zu betonen, daß das, was ihn sozusagen von aller Welt unterscheidet, eben die völlige Freiheit von jenem Wahne ist, der sich einbildet, auch da etwas zu wissen, wo man nichts wissen kann, — der nüchterne Forscher, der die Vernunft von ihrem Ikarusflug in ungemessene Fernen überall auf den Boden der Wirklichkeit zurückruft, — er soll nach Xenophon genau denselben Flug unternommen und den Anspruch erhoben haben, ein Wissen darüber zu besitzen, aus welchen Gründen der Kosmos, die Tier- und Menschenwelt so eingerichtet sind, wie sie es sind. Er weiß, daß dies alles das Werk eines großen „Weisen“, „Künstlers“ und „Philantropen“ ist,²⁾ der im Größten wie im Kleinsten nur die Befriedigung der Bedürfnisse des Menschen im Auge hat! Und diesem Wissen enthüllen sich im Handumdrehen die tiefsten Geheimnisse des Kosmos, lösen sich die schwierigsten Probleme der Astronomie und Physik! Eine wissenschaftliche Naivetät, bei der die Erinnerung an jenen

schaftliche Wertung der sinnlichen Beobachtung ausgesetzt war, obwohl in der Akademie Zoologie, Botanik, Astronomie Gegenstand von Forschung und Lehre waren. S. Natorp, Platos Ideenlehre, 1903, S. 203.

¹⁾ 18 c. ²⁾ 1, 4, 7, vgl. IV, 3, 7.

Sokrates wie ausgelöscht erscheint, der mit unvergleichlicher Energie die Forderung gestellt hat, daß die philosophische Arbeit von neuem zu beginnen habe, und daß das A und O dieser neuen Arbeit die Klarheit über Natur und Grenzen der Erkenntnis sei!

Da ist z. B. die gute Sonne! Daß sie nach der Winterwende uns wieder näher rückt, geschieht nur deswegen, — das weiß der xenophontische Sokrates ganz genau! — weil die Pflanzen zum Reifen ihrer bedürfen. Hat sie uns diesen Dienst erwiesen, so hört sie auf, sich zu nähern und wendet sich wieder ab, treu „besorgt“ (*φυλαττόμενον*!), uns ja nicht durch zu große Hitze zu schaden! Ist sie dann so weit weg, daß jede weitere Entfernung uns in Gefahr bringen würde, vor Kälte zu erstarren, so wendet sie sich abermals und kommt wieder näher, wobei sie ihre Bahn genau in die Gegend des Himmels verlegt, von wo ihre Strahlen am wohlthätigsten auf uns wirken können.¹⁾ Auch ist sie dabei sorgfältig auf das richtige Tempo bedacht, weil eben der Mensch eine allzu plötzlich eintretende Hitze und Kälte nicht ertragen könnte. Sie nähert sich schön allmählich, um sich dann ebenso wieder ganz allmählich zu entfernen, auf daß sich die Übergänge zu den höchsten und niedrigsten Temperaturen für uns unbemerkt vollziehen. Kurz, die „ἀράγη“, die den Sonnenlauf beherrscht, liegt von diesem kindlichen Standpunkt aus vollkommen klar zu Tage. Die Einrichtung der siderischen Sphäre ist einfach auf den Menschen hin orientiert: ganz im Geiste der Naturphilosophie, in der ja auch der Mensch „in die kosmogonische Betrachtung hineinspielt“ und geradezu eine „zentrale Hochstellung“ einnimmt.²⁾

Kein Wunder, daß der erstaunte Zuhörer von dieser Weisheit den Eindruck erhält, daß die Götter eigentlich gar nichts anderes zu tun hätten, als die Menschen zu bedienen. Kann

¹⁾ IV, 3, 8 ἐνθα ὦν μάλιστα ἂν ἡμᾶς ὠφελοίη.

²⁾ S. Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. 1903, S. 13.

man in zarter Fürsorge weiter gehen, als diese Götter,¹⁾ die der physischen Ausstattung ihrer Lieblinge dadurch die Krone aufsetzen, daß sie, — um mit Aristophanes zu reden, — „Kypris schönste Gunst“ dem Menschen allezeit und bis ins hohe Greisenalter zuteil werden lassen, während sie den übrigen Geschöpfen den Genuß dieser süßesten Freuden nur vorübergehend vergönnen?²⁾

In der Tat, wenn irgendwo, so kann man angesichts dieser Natur- und Weltauffassung sagen: „Es eignet aller Beschränktheit, die Köpfe ihrer Götter und Helden mit Stroh zu füllen. Um Schellenkappen windet sie den Heiligenschein“. ³⁾ Und dabei hat Xenophon ganz vergessen, daß sein eigener Sokrates das Narrenkleid für alle die bereit hat, die über die „Natur des Alls“ diskutieren und sich mit der Frage beschäftigen, wie es sich mit dem Kosmos verhält, und „welche Notwendigkeiten den Verlauf der Himmelserscheinungen bestimmen!“ ⁴⁾

Es verlohnt sich nicht, diese „energische Verfechtung des teleologischen Beweises“ ⁵⁾ bis in das anatomische und physio-

¹⁾ Diese „teleologische Pandora“, wie Krohn, Sokrates und Xenophon, S. 8, sich treffend ausdrückt.

²⁾ I, 4, 12.

³⁾ Krohn a. a. O. S. 50, der diese Bemerkung allerdings in anderem Zusammenhange macht und die Verantwortung für solche Trivialitäten auf spätere Interpolationen schiebt. Er meint, für den Stumpfsinn der heutigen Memorabilien könne man nicht einen Mann verantwortlich machen, der wie Xenophon die großen Grundsätze der Sokratik begriffen habe! (S. 83). Nebenbei bemerkt, ein bezeichnendes Beispiel dafür, auf wie schwachen Füßen die Interpolationstheorie beruht. Man sollte doch nicht vergessen, daß der gewollt naive, nicht selten ins Kindische fallende Stil, den solche Stellen zeigen, gerade echt xenophontisch ist, wie Wilamowitz mit Recht betont hat. A. a. O. S. 80.

⁴⁾ I, 1, 11.

⁵⁾ E. Meyer sagt von dem geschichtlichen Sokrates (IV, 41): „Den teleologischen Beweis des Daseins der Götter aus der zweckmäßigen Einrichtung aller Geschöpfe hat er energisch verfochten“. Die im Text besprochene Erörterung Xenophons wird also hier als echt sokratisch anerkannt! Man braucht ja die xenophontische Teleologie nicht gerade notwendig in Kynismus und Stoizismus förmlich aufzulösen, aber soviel hat doch die eindringende Forschung Joëls wie schon die von Krohn

logische Detail zu verfolgen, das uns Xenophon zum besten gibt. Denn was ist diese „Energie“ anders als das blöde Zugreifen eines Kindes, das nach den Sternen langt?¹⁾ Und diese Verquickung einer primitiven mythologischen Denkweise mit abgeschmacktem Rationalismus sollte sokratisch sein? Etwa, weil Xenophon behauptet, bei dem betreffenden Gespräch zugegen gewesen zu sein?²⁾ Genau dasselbe behauptet er ja auch in der Ökonomik. Und wie hat er gerade hier Sokrates ins Xenophontische übersetzt!

Wahrlich, wenn irgendwo, so hätte Sokrates hier Anlaß zu der berühmten Verwahrung gehabt: „beim Herakles, wie vieles hat doch der Bursche mir angedichtet!“³⁾ Dazu welche Widersprüche! Der große Herzenskündiger und Lebensdeuter, der mit einer bis dahin unerhörten kritischen Energie über menschliches Sein und Denken Klarheit zu schaffen suchte, er soll von aller kritischen Vernunft so völlig verlassen, von alle dem, was die Weisen und Dichter seines Volkes über die Tragik des Menschenloses aus tiefstem Mitempfinden heraus gesagt haben, so ganz und gar unberührt geblieben sein, daß er sich widerstandslos dem kritiklosen Optimismus einer naiven Teleologie gefangen gab, die über die furchtbaren Dissonanzen und zahllosen Vernunftwidrigkeiten des Daseins mit gedankenloser Oberflächlichkeit hinweg sah? Und dabei soll sich derselbe Denker, der die Meinungen der „meisten Menschen“ über die Mythologie des „Hades“ mit kühler Ironie behandelte, der in einem beständigen Kampf mit den *δόξαι* der Vielen

und Dümmler gezeigt, daß die sokratische Herkunft dieser Teleologie äußerst problematisch ist.

¹⁾ Döring, *Gesch. d. griech. Philosophie* I, 392 nennt freilich die xenophontische Teleologie „geistvoll und scharfsinnig durchgeführt“. Da hat doch schon Krohn a. a. O. S. 56 f. richtiger geurteilt!

²⁾ IV, 3, 2. Was es mit der Authentizität seiner sokratischen Gespräche für eine Bewandnis hat, das zeigt u. a. recht deutlich das wörtlich mitgeteilte Privatgespräch zwischen Sokrates und seinem Sohn II, 2. Vgl. dazu E. Richter, *Xenophonstudien*. N. Jahrb. für klass. Phil. 19. Suppl.-Bd., S. 128.

³⁾ S. oben S. 95 Anmerk. 3.

lag,¹⁾ auf die *δόξα* derselben Menschen berufen haben, um die Existenz der Olympier zu beweisen, wie dies der xenophonische Sokrates ohne jedes kritische Bedenken tut!²⁾ Er hat keine Ahnung, daß der erste Beste dieses Scheinwissen mit dem Satz des Parmenides über den Haufen werfen könnte, daß „den Wahngedanken der Sterblichen verläßliche Wahrheit nicht innewohnt!“³⁾ Um aber vollends jeden Zweifel an der Ungeschichtlichkeit dieses Sokrates zu zerstören, holt Xenophon auch noch alles mögliche andere Rüstzeug aus seiner theologischen Waffenkammer hervor. Nicht nur, daß er Sokrates den Beweis für das Dasein der Götter zugleich auf die Mantik und das Wunder (*τὰ τέρατα*!) gründen läßt, er geht sogar soweit, diesen Beweis in den Dienst derselben Kultusfrömmigkeit zu stellen,⁴⁾ die der platonische Sokrates als ein „Handelsgeschäft zwischen Göttern und Menschen“ soweit von sich gewiesen hat! Und wie unsokratisch ist endlich die weitere Behauptung, daß Sokrates diesen physikalisch-theologischen Beweis zur Grundlage seiner ethischen Unterweisung gemacht und seinen Zuhörern durch die Scheu vor der Allwissenheit und Allgegenwart der Götter die wahre Sittlichkeit eingepflanzt habe! Er, der von einer derartigen, rein autoritären Moral himmelweit entfernt war und die — von E. Meyer so schön formulierte — Lehre verkündet hat, daß „der Mensch nur in sich selbst, in seiner eigenen Brust die Normen finden kann, die sein Leben und Handeln bestimmen sollen“!

Wenn man so die überkommenen „literarischen Portraits“ des Sokrates auf ihren Wahrheitsgehalt hin schärfer ins Auge faßt, so kann man sich nur immer wieder von neuem wundern,

¹⁾ Joël II, 965 nennt ihn sehr treffend den „Zerstörer der *δόξα*“. Vgl. auch, was schon der Kaiser Julian von Sokrates sagt: *τῆς τῶν πολλῶν δόξης ἐπέταξεν ὑπεροχῶν καὶ παραχαράττειν οὐ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ τὸ νόμισμα* (d. h. *τὰ νομιζόμενα*) Or. VII, p. 211.

²⁾ I, 4, 16.

³⁾ Diels a. a. O. S. 119, fr. 1. *ἡ δὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐν πίστει ἀληθής.*

⁴⁾ I, 4, 18 u. IV, 3, 17.

wie Bruns die Behauptung aufstellen konnte, daß „das gesamte Wirken des Sokrates von einer tiefen religiösen Begeisterung getragen war“.¹) Das trifft nicht einmal auf den Sokrates der platonischen Apologie zu, die ja trotz der hieratischen Stilisierung ihres Helden die Übernahme seiner göttlichen Mission nicht auf religiöse Begeisterung zurückführt. Oder sollen wir diese Begeisterung bei dem xenophontischen Sokrates suchen, dessen flach moralisierende Kultusfrömmigkeit von religiöser Tiefe soweit entfernt ist, daß selbst Bruns nicht umhin kann, sein Verhältnis zu den Göttern als ein „hausbackenes“ zu bezeichnen?

Kein Wunder, daß der „religiöse“ Sokrates seinen modernen Vertretern immer wieder sozusagen unter den Händen ent schlüpft. Bruns verheißt uns als das Ergebnis seiner Analyse nichts Geringeres, als die Enthüllung dessen, was er das „Innerste der sokratischen Frömmigkeit“ nennt. Ein kühnes Unterfangen! Solch ein Eindringenwollen in den innersten Kern der Persönlichkeit, von dem doch allezeit das Wort gegolten hat: *individuum est ineffabile*! Zumal bei einem Mann, der der Nachwelt jeden authentischen persönlichen Aufschluß über sein Denken und Empfinden vorenthalten hat! Und was ist jenes innerste Wesen sokratischer Frömmigkeit nach Bruns? „Daß sie stets auf wissenschaftlichen Voraussetzungen fußt, daß sie in einer jeden Mystizismus ausschließenden gewissenhaften Nüchternheit wurzelt“! Eine merkwürdige psychische Abnormität! Tiefe den ganzen Menschen beherrschende religiöse Begeisterung, die ihre Impulse lediglich aus der nüchternsten Wissenschaftlichkeit schöpft! Kann es dergleichen überhaupt geben?

Ob man nun freilich dadurch der Wahrheit näher kommt, daß man bei der religiösen Beurteilung des Sokrates seinen Intellektualismus womöglich ganz aus dem Spiele läßt und aus dem großen Rationalisten einen Typus religiöser Glaubensinnigkeit macht, der, — wie E. Meyer meint, — geradezu ein Seitenstück zu dem Dichter des Hiob sein soll?

¹) A. a. O. S. 222.

Das Bild der religiösen Persönlichkeit mag bei dieser Auffassung ein einheitlicheres und geschlosseneres werden; eine Bürgschaft für seine geschichtliche Realität wird dadurch in keiner Weise gewonnen. Denn eine quellenmäßige Begründung ist ja unmöglich; und was den Vergleich mit Hiob, mit orientalischen Propheten und Religionsstiftern¹⁾ betrifft, so ist er viel eher dazu angetan, vor das echte Bild ein Phantom zu schieben, als den Schleier zu lüften, der uns nun einmal das innerste Empfinden des „dämonischen“ Mannes verhüllt. Selbst dann, wenn die eine der verglichenen Größen nicht so unvergleichlich eigenartig wäre, würde der Vergleich die größten Bedenken gegen sich haben. Denn die Art von Religiosität, die wir bei einem so scharf ausgeprägten Vertreter der attischen Hochkultur und ihrer Aufklärung möglicherweise voraussetzen könnten, würde sich innerlich ganz bedeutend von dem religiösen Empfinden der semitischen Halbkultur unterscheiden, der der Dichter des Hiob und die Propheten angehörten. Hier orientalisches Volkstum, dem die grundlegende Kulturidee der freien Individualität völlig versagt geblieben, dort das Hellenentum, das den Menschen recht eigentlich zum Bewußtsein der Selbständigkeit der Individualität und der Autonomie der Persönlichkeit erhoben hat. Ein ungeheurerer Fortschritt, der eben auch das religiöse Empfindungsleben entscheidend beeinflusste.

Wenn man ferner bedenkt, wie im seelischen Leben des Menschen zwischen den Gebieten des Unwillkürlichen und Willkürlichen, zwischen Gemüt und Intellekt ein gewisses Verhältnis der Kompensation besteht, vermöge dessen ein Gewinn auf der einen sehr leicht einen Ausfall auf der andern Seite bedeutet, so hat man wohl Grund genug, die Frage aufzuwerfen, ob nicht bei einem so gewaltigen Überwiegen der rein verstandesmäßigen Reflexion, bei einer so systematischen Rationalisierung des Denkens und Empfindens, wie sie den sokratischen Intellektualismus kennzeichnet, die religiöse Zeugungskraft der Seele eine erhebliche Abschwächung erfahren mußte.

¹⁾ Über diese Ansicht E. Meyers s. oben S. 56.

In der Tat, wo ist bei dem historischen Sokrates auch nur entfernt jene Intensität des religiösen Empfindens, jene ungeheuere seelische Spannung des religiös erregten Menschen nachweisbar, vermöge deren dem Dichter des Hiob alle Anschauung der Welt und des Menschenlebens ganz von selbst zu einer Theodizee wird, allüberall die religiöse Beziehung und Betrachtung dominierend hervortritt? Der Dichter des Hiob fragt sich: „Woher kommt denn die Weisheit und wo ist die Stätte des Verstandes“? Und er beruhigt sich bei der Erwägung: „Gott weiß den Weg dazu und kennet ihre Stätte. Siehe die Furcht des Herrn, das ist Weisheit, und Meiden das Böse, das ist Verstand“. ¹⁾ Es ist die eigentümlich passive Stimmung der Psyche der Halbkulturvölker, die hier in typischer Weise zum Ausdruck kommt, und die das Gefühl der Ohnmacht und Kleinheit des Menschen zuletzt bis zu dem Bekenntnis überspannt, daß der Mensch nichts sei, als eine Made, ein Wurm. ²⁾

Wie ganz anders Sokrates! Für die Angst des frommen orientalischen Scheikhs, der keinen Tag, an dem sich seine genußfrohen Kinder ihres Lebens freuen, vorübergehen läßt, ohne daß er „Brandopfer nach ihrer Aller Zahl“ darbringt, für diese Art Frömmigkeit hätte er ohne Zweifel nur dieselbe Ironie übrig gehabt, mit der er im Euthyphron von der „Dienstleistung bei den Göttern“ redet. Ebenso gewiß hätte er, dem Weisheit einfach Wissen war, und zwar ein „freies, völlig unpriesterliches“ Wissen, ³⁾ — jene rein religiöse Auffassung des Begriffes der „Weisheit“ als eine metaphysische Heteronomie abgelehnt. Für ihn, der mit der ganzen Energie des kritischen

¹⁾ C. XXVIII, 20, 23, 28. Dem Menschen, — sagt Wellhausen (Israelitische u. jüdische Gesch., S. 180) — ist es Weisheit, dies einzusehen und an Stelle der ihm unerreichbaren Erkenntnis die Frömmigkeit zu setzen.

²⁾ XXV, 4 ff.

³⁾ Nach dem schönen Wort Jakob Burckhardts über die griechische Philosophie überhaupt, Griech. Kulturgeschichte III, S. 372. Vgl. was er ebd. von dem griechischen Menschen sagt, der „neben Religion und Mythos noch eine andere geistige Welt verlangt“.

Intellektes der Vollkultur die Autonomie von Vernunft und Sittlichkeit proklamiert, für ihn wäre jene Auffassung und die in ihr wurzelnde menschliche Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung schwerlich etwas anderes gewesen, als ein Symptom des πάθος, das „Dichter und Propheten erleiden“. Das ist europäischer Geist im Unterschied von asiatischem.¹⁾

Die Empfindung für den Wert der geistigen Güter der Vollkultur, der Drang nach Herausarbeitung eines Maximums an Intelligenz war, wie in der Aufklärung überhaupt, so ganz besonders in dem „echten Attiker“ Sokrates viel zu mächtig, als daß er in jene Stimmung der Halbkultur hätte verfallen können, der eine solche Schätzung geistiger Werte fremd ist. Daher hat er auch, wenn überhaupt, so doch ganz gewiß nicht auf die Dauer einem Pessimismus verfallen können, für den der Mensch im Grunde nichts ist, als ein armseliger Wurm im Staube. Legt ihm doch Xenophon geradezu die Erklärung in den Mund, daß der Mensch über dem Tiere stehe, wie ein Gott!²⁾ Und auf Sokrates trifft es jedenfalls zu, was man eben im Hinblick auf ihn gesagt hat, daß „die Autokratie in Tat und Gedanken der Stempel der mächtigen Geister ist“. ³⁾ Kann man den Dichter des Hiob zu den in diesem Sinne mächtigen Geistern zählen?

Wie ferne Sokrates dem religiösen Vorstellungskreise des Buches Hiob steht, wie er grundsätzlich anders empfand, das beweist die Frage, welche ihm Plato im Euthyphron in den Mund legt: „Wird das Heilige, weil es heilig ist, von den Göttern geliebt, oder ist es heilig, weil es von ihnen geliebt wird?“⁴⁾ Diese Frage hätte der Dichter des Hiob, dem die Sittlichkeit einfach an die gegebene Religionsform gebunden erscheint, ganz gewiß nicht mit Sokrates im ersteren Sinne entschieden! Ihm bestimmt der Machtspruch einer überweltlichen Auto-

¹⁾ Wenn wir von Ausnahmen wie z. B. dem modernen Japan absehen.

²⁾ I, 4, 14.

³⁾ Krohn a. a. O. S. 37. „In Sokrates“, -- sagt Joël II (2) 960 mit Recht, -- hat der hellenische Individualismus den Gegenpol des orientalischen Massentums erreicht.

⁴⁾ 10 a.

rität die Moral, während Sokrates, der große Vorläufer der modernen wissenschaftlichen Ethik, die ethischen Fragen völlig unabhängig von Glaubensvorstellungen behandelt und die Quellen des sittlichen Tuns wie die der Erkenntnis im Menschen und auf dem Wege der Selbstorientierung sucht.¹⁾ Welche Kontraste! Dort das gewaltige, religiöse Pathos des Dichterpropheten, der als maßgebenden Lebenszweck nur die religiöse Vervollkommenung des Menschen, als die idealste Triebfeder des Handelns nur das Verhältnis zur Gottheit anerkennt, der überhaupt alle irdischen Bestrebungen nur vom Standpunkt seines theokratischen Pragmatismus aus zu beurteilen vermag, und hier der nüchterne kritische Forscher, der ganz und gar in der begrifflichen Bearbeitung der Erscheinungen aufgeht und in der Befriedigung dieses rein wissenschaftlichen Erkenntnisdranges das „höchste Gut“ sieht, der sich in seinem wissenschaftlichen Denken nur durch die Vernunft beraten und nicht durch Autoritäten, durch die Forderungen irgend einer Macht binden läßt. Ein wahrhaft vorbildlicher Vertreter des Prinzips wissenschaftlicher Voraussetzungslosigkeit! Ist bei diesem Sokrates auch nur im Entferntesten ein Zustand sensorischer Erregbarkeit und der Hingabe an Suggestionen denkbar, wie es der ist, in dem den Propheten „der Geist Jahves überfällt“, „seine Hand über ihn kommt und ihn überwältigt“, ein Zustand, wo dem Propheten sein innerer Kampf als ein Kampf zwischen ihm und Jahve erscheint?²⁾ Welch ungeheuerer Kluft trennt die Gestalt des Sokrates selbst in der Prophetenmaske der platonischen Apologie von jenen Asiaten!

Schon die Antike hat diesen Gegensatz sehr treffend symbolisiert in der auf Aristoxenos zurückgehenden Erzählung von dem Inder, der in Athen die Bekanntschaft des Sokrates macht und ihn fragt, worin denn eigentlich sein Philosophieren bestehe.

¹⁾ Er setzt, um einen treffenden Ausdruck L. Steins („Autorität“, Schmollers Jahrb. 1902, S. 905) zu gebrauchen, an Stelle der „Gründe der Macht“ die „Macht der Gründe“, den durch vernünftige Einsicht bestimmten und geleiteten guten Willen.

²⁾ Ezech. 3, 14. 11, 5. Am. 7, 1 ff.

Sokrates antwortet: „In der Erforschung des Menschenlebens“. Ein Bescheid, der aber nur den Spott des Orientalen herausfordert, da ja niemand imstande sei, die menschlichen Dinge zu erkennen, der von den göttlichen nichts wisse!¹⁾ Auch die Gestalt des Magiers aus Syrien, der Sokrates seine Mißbilligung ausspricht und ihm ein gewaltsames Ende prophezeit,²⁾ ist eben aus der Erwägung heraus entstanden, daß zwischen orientalischem und sokratischem Denken eine unüberbrückbare Kluft bestand.

Warum sollten da wir zwischen so völlig inkommensurabeln Größen Ähnlichkeiten suchen, die notwendig falsche Vorstellungen erwecken müssen? Hat doch E. Meyer selbst jenen fundamentalen Unterschied in einer Weise betonen müssen, die das, was ihn an der Persönlichkeit des Sokrates an orientalische Propheten und Religionsstifter erinnert, im höchsten Grade fragwürdig macht. Mit Recht sieht er die „volle Größe“ des Sokrates eben darin, daß er „mehr war, als das“, daß er „nie seine Aussprüche als inspiriert hingestellt hat, daß er nicht Glauben verlangte, sondern nur Prüfung, daß er den Menschen keine festen Lehrsätze auferlegte, sondern sie aufforderte und anleitete, durch eigene Tätigkeit jeder für sich selbst die Wahrheit zu suchen.“³⁾ Und so ist es für E. Meyer vor allem die Persönlichkeit des Sokrates, an der es uns so recht klar wird, daß „die Entwicklung des griechischen Geistes nicht in eine neue Religion ausmünden konnte, sondern nur in die Schöpfung der Wissenschaft“.

Ganz vortrefflich! Sollte aber nicht gerade darin eine Mahnung liegen, daß wir bei der Beurteilung dieses typischen Mannes der Wissenschaft nicht immer wieder Maßstäbe anlegen, die wohl dem zum „Heiligen der Antike“ gewordenen Sokrates, aber nicht der geschichtlichen Persönlichkeit entsprechen?

¹⁾ Euseb. Praep. ev. XL, 3. ²⁾ Diog. v. Laert. II, 45. ³⁾ IV, S. 461.