

Αρ. εισ. 1481

Die Stellung der Sophistik zur Poesie im V. und IV. Jahrhundert bis zu Isokrates

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der
Philosophischen Fakultät (I. Sektion)
der Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

vorgelegt von

Basilios Tsirimbas

aus Leontarion-Arkadien
Griechenland



München 1936

Pilger-Druckerei G. m. b. H. Speyer a. Rh.



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΡΩΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΕΠ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΠΕΤΣΙΟΣ

**Referenten: Geh.-Rat Prof. Dr. Albert Rehm
Prof. Dr. Rudolf Pfeiffer.**

*

Tag der mündlichen Prüfung: 28. Februar 1936.

**Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät (I. Sektion) der
Ludwig-Maximilians-Universität zu München.**

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π
ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΕΠ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΠΕΤΣΙΟΣ

MEINEN VEREHRTEN ELTERN

ANDREAS und EIRENE

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π
ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

**Die Stellung der Sophistik zur Poesie
im V. und IV. Jahrhundert bis zu Isokrates.**

Inhaltsverzeichnis.

A. Die Stellung der Dichtung in der griechischen Kultur bis zum Auftreten der Sophisten.	1—18
B. Die Entstehung der Sophistik.	19—27
C. Die Stellung der Sophisten zur Poesie.	
a. Berührungspunkte der Sophisten mit der Poesie.	
1) Poesie und Rhetorik.	28—38
2) Sophistik und Poesie als Erziehungsmächte.	38—43
3) Die Poesie als Erziehungsmittel bei den Sophisten.	43—45
4) Beschäftigung mit der Poesie im Sinne des Geschmacks.	45—47
5) Die Dichtung als Quelle für Einzelkenntnisse und Gedanken.	47—51
6) Die Poesie als Material für sprachliche Übungen und zur Darlegung sprachlicher Entdeckungen.	51—53
7) Die Poesie als Quelle von Testimonia.	53—55
8) Die Poesie als Zuflucht in Diskussionsschwierigkeiten.	55—57
9) Sophisten als Dichter.	58—59
b. Gegensätzliche Stellung der Sophisten zur Poesie.	
1) Kritik an den Dichtern in der Zeit vor der Sophistik.	59—61
2) Die Dichterkritik der Sophisten.	
a) An den religiösen Anschauungen.	62—65
b) An den ethischen Anschauungen.	65—70
D. Die Lage der Poesie nach dem Angriff der Sophisten.	71—75

Literatur*)

- Altwegg G.: De Antiphonte qui dicitur Sophista quaestionum particula. Diss. Basileae. 1908.
- Aly Wolf: Formprobleme der frühen griechischen Prosa. Philol. Suppl. B. XXI, 1929, III H.
- Beloch Karl: Griechische Geschichte. B. II, 1, 2. Aufl. Straßburg 1914.
- Blaß Friedr.: Die attische Beredsamkeit. I² Leipzig 1887. II² Leipzig 1892.
- Burk Aug.: Die Pädagogik des Isokrates. Drerup's Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Würzburg 1923.
- Capelle W.: Anaxagoras. Neue Jahrb. 1919, S. 145.
- Christ W.: Pindari Carmina. Lipsiae 1896.
- Cron Chr.: Beiträge zur Erklärung des platonischen Gorgias. Leipzig 1870.
- Deussen P.: Die Philosophie der Griechen. Leipz. 1911.
- Diehl Ernst: Kritias. R. E. Pauly-Wissowa. 22. HB.
- Diels Herm.: Die Fragmente der Vorsokratiker. I⁵ Berlin 1934. II⁵ Berlin 1935.
- „ Nachträge zum II³. B. der Vorsokratiker. Berlin 1922.
- „ Gorgias und Empedokles. S. p. A. W. I. HB. 1884.
- Dieterich Alb.: Antiphon. R. E. Pauly-Wissowa. I. B.
- Dietzfelbinger Ern.: Thukydides als politischer Denker. Diss. Erlangen 1934.
- Ehrenberg V.: Die Rechtsidee im frühen Griechentum. Leipz. 1921.
- Finsler Georg: Homer. I³. Der Dichter und seine Welt.
- „ Homer. II³. Die homerische Welt — die homerische Poesie. Leipz. und Berl. 1924.
- Fränkel Herm.: Pindars Religion. Die Antike. B. III. 1927.
- Friedländer P.: Platon Bd. I & II. Berl. u. Leipz. 1928, 1930.
- Gerlach Jul.: Ἄνῆρ ἀγαθός. Diss. München 1932.
- Gomperz H.: Sophistik und Rhetorik. Leipz.-Berl. 1912.
- Gomperz Th.: Griechische Denker. B. I² Leipz. 1903.
- Grasberger L.: Erziehung und Unterricht im klassischen Altertum. II. T. Würzbg. 1875.
- Gudeman Alf.: Aristoteles ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΙΚΗΣ. Berl. u. Leipz. 1934.
- Immisch O.: Gorgias Helena. Berlin u. Leipzig. 1927.
- Hey Oskar: ἌΜΑΡΤΙΑ. Philol. LXXXIII, 1928, S. 137.

*) Ich führe hier nur die Literatur an, die in der Arbeit selbst zitiert wird.

- Hildebrandt K.: Platon. Berl. 1933.
- Hamberger P.: Die rednerische Disposition in der alten *ΤΕΧΝΗ ΠΡΟΤΟΡΙΚΗ*. Paderborn 1914.
- Hirzel Rud.: Themis, Dike und Verwandtes. Leipz. 1907.
- Jaeger Werner: Tyrtaios über die wahre ἀρετή. S. p. A. W. Berl. 1932.
- „ Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Berlin und Leipzig 1934.
- „ Solons Eunomie. S.-B. AK. Berlin 1926.
- Kranz Walter: Stasimon. Berlin 1932.
- „ Die Urform der attischen Tragödie und Komödie. Neue Jahrbücher. 1919, S. 145.
- Kunsemüller Otto: Die Herkunft der platonischen Kardinaltugenden. Diss. München, 1935.
- Ledner M.: Erziehung und Bildung in der griechischen-römischen Antike. München 1933.
- Linke K.: Phokylides, Isokrates und der Dekalog. Philol. B. LXX. 1911.
- Maier Heinr.: Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung. Tübingen 1913.
- Mayer Herm.: Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen. Paderborn 1913.
- Münscher K.: Isokrates. R. E. Pauly - Wissowa. 18 HB.
- Nestle Wilh.: Thukydides und die Sophistik. Neue Jahrb. 1914, S. 649.
- „ Politik und Moral im Altertum. Neue Jahrb. 1918, S. 225 .
- Nestle Walter: Menschliche Existenz und politische Erziehung in der Tragödie des Aischylos. Stuttg.-Berl. 1934.
- Norden E.: Die antike Kunstprosa. I. B. u. II. B., Leipz. 1898.
- Pfeiffer Rud.: Gottheit und Individuum in der frühgriechischen Lyrik. Philol. LXXXIV, 1929.
- „ Die griechische Dichtung und die griechische Kultur. München 1932.
- Pohlenz M.: Die Anfänge der griechischen Poetik. Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1920.
- Rehm Albert - Vogel K.: Einleitung in die Altertumswissenschaft. II. B. 5. H. 4. Aufl. Exakte Wissenschaften. Leipzig-Berlin 1933.
- Reich K.: Der Einfluß der griechischen Poesie auf Gorgias, den Begründer der attischen Kunstprosa. I. Diss. München, 1908. (Ersch. auch als Gymn.-Progr. Ludwigshafen 1908. II. ersch. als Gymn.-Progr. Ludwigshafen 1909.
- Reinhardt K.: Platons Mythen. Bonn 1927.
- Rittelmeyer F.: Thukydides und die Sophistik. Erlangen. Diss. Borna-Leipzig 1915.
- Rohde Erwin: Psyche. 5. u. 6. Aufl. Tübingen 1910.

- Schmid W.: Geschichte der griechischen Literatur. VII, 1, 1 München 1929. — VII, 1, 2 München 1934.
- Schmidt Leop.: Pindar's Leben und Dichtung. Bonn 1862.
- Schroeder O.: Pindari carmina. Lipsiae 1900.
- Schwartz Ed.: Die Odyssee. München 1924.
- Stamer Al.: Die ἐγκύκλιος παιδεία in dem Urteil der griechischen Philosophenschulen. Kaiserslautern 1912.
- Stenzel Julius: Platon der Erzieher. Leipz. 1928.
- Stier Erich Hans: ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ. Philol. LXXXIII, 1928, S. 225.
- Süß Wilh.: Ethos. Leipz. 1910.
- Thiersch Fr.: Pindarus' Werke. I. Tl. Leipz. 1820.
- Ueberweg Fr. - Praechter K.: Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums. 12. Aufl. Berlin 1926.
- Weinstock St.: Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung. Philol. LXXXII, 1927, S. 121.
- v. Wilamowitz - Moellendorf Ulrich: Analecta Euripidea. Berolini. MDCCCLXXV.
Der Menander von Kairo. Neue Jahrb. 1908.
Euripides' Herakles. II. Bearbtg. Berl. 1909.
Geschichte der griechischen Religion. Reden und Vorträge, Berl. 1913.
Pindar. Reden und Vorträge, Berlin 1913.
Aischylos. Interpretationen. Berlin 1914.
Platon. Bd. I. Leben und Werke. Berl. 1919.
Platon. Bd. II. Beilagen und Textkritik. Berlin 1919.
Einleitung in die griechische Tragödie. Berlin 1921.
Griechische Verskunst Berlin 1921.
Griechische Tragödien. II¹⁰ Orestie. Berlin 1925.
Lesefrüchte — Hermes 62 (1927), S. 276.
Hesiodos' Erga. Berl. 1928.
Der Glaube der Hellenen. B. I. Berlin 1931.
- Willmann Otto: Die großen Erzieher. Bd. II. Aristoteles. Berlin 1909.
- Wundt Max: Geschichte der griechischen Ethik. B. I. Die Entstehung der griechischen Ethik. Leipz. 1908.
- Zeller Ed.: Die Philosophie der Griechen. B. I⁴ Leipzig 1876. B. I⁶ Leipzig 1919.

A. Die Stellung der Dichtung in der griechischen Kultur bis zum Auftreten der Sophisten.

Um das Verhältnis, das die griechische Sophistik des 5. und 4. vorchristlichen Jahrhunderts zur Poesie der Hellenen einnahm, besser zu verstehen, ist es notwendig, die Stellung der griechischen Poesie im ganzen griechischen Kulturkreis und ihre Bedeutung für die Entwicklung der griechischen Kultur zu umreißen.

Der Dichter wurde in der Gesellschaft, für die die homerische Dichtung bestimmt war, als von den Göttern auserlesen angesehen: *Αὐτοδίδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἶμας παντοίας ἐνέφυσεν* sagt der Sänger von Ithaka, Phemios¹⁾, der an mehreren Stellen der Odyssee *θεῖος ἀοιδός* genannt wird²⁾, zu Odysseus. Und auch der phäakische *ἀοιδός* Demodokos hat von Gott die Kraft *ἀοιδὴν τέρπειν, ὄπη θυμὸς ἐποτρύνησιν αἰεῖν* erhalten³⁾. Die Muse hat nur bestimmte Personen in ihr Herz geschlossen, die sie viele Kenntnisse gelehrt und die sie mit göttlichen Gaben ausgestattet hat: *Δημόδοκ' ἢ σέ γε Μοῦσ' ἐδίδαξε, Διὸς παῖς, ἢ σέ γ' Ἀπόλλων⁴⁾*, als Ersatz für gewisse andere natürliche Fähigkeiten, die ihnen die Natur vorenthalten hat: *ὀφθαλμῶν μὲν ἄμερσε, δίδου δ' ἠδεῖαν ἀοιδήν⁵⁾*.

Die Augen wurden für den Dichter als unnütz angesehen; er sieht nur mit seiner Seele. Der Dichter hat keine Beziehung zu dieser Welt, er hat seinen eigenen Kosmos. Er steht in einem besonders engen Verhältnis zu Gott. Er spricht zu Gott und zu seinen Hörern und Gott spricht durch ihn. Von ihm erfährt er das Vergangene und manchmal auch das Zukünftige und prophezeit es den Sterblichen. Alles, was er sagt, ist schön und gut, ist göttlichen Ursprungs.

1) Odyss. χ. V. 347.

2) Odyss. ψ. V. 133, 143 ω. V. 439.

3) Odyss. θ. V. 44, 62.

4) Odyss. θ. V. 487.

5) Odyss. θ. V. 64.

Bis zum Auftreten der Sophisten herrschte bei den Griechen diese Auffassung vom Dichter, was daraus hervorgeht, daß Platon Sokrates zu Ion im gleichnamigen Dialog sagen läßt: *Ἐν τούτῳ γὰρ δὴ μάλιστα μοι δοκεῖ ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι ἡμῖν, ἵνα μὴ διστάζωμεν ὅτι οὐκ ἀνθρώπινά ἐστι τὰ καλὰ ταῦτα ποιήματα οὐδὲ ἀνθρώπων, ἀλλὰ θεῖα καὶ θεῶν, οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἐρμηνεῖς εἰσι τῶν θεῶν, κατεχόμενοι ἐξ ὅτου ἂν ἕκαστος κατέχηται⁶⁾.*

Aber wegen dieser Auffassung *πᾶσι γὰρ ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισιν ἀοιδοὶ τιμῆς ἔμμοροί εἰσι καὶ αἰδοῦς⁷⁾*. Sie gingen ein und aus an den Höfen der edlen Geschlechter, wo sie Gelegenheit zur Verherrlichung der *κλέα ἀνδρῶν* hatten und wo sie gegen Bezahlung die Taten der Edlen und ihrer Vorfahren oder die ihres Volkes in Verse gossen.

Jeder Edle war stolz darauf, Dichter bei sich zu haben. Perianther von Korinth z. B., die Aleuaden in Larissa, die Skopaden in Krannon in Thessalien und Archelaos von Makedonien ehrten die zeitgenössischen Dichter. Auch Hipparch hat⁸⁾ Simonides an seinen Hof eingeladen und hat ihm Geschenke und Honorar angeboten, damit er die Athener ausbilde, weil er, wie er sagte, über ein gebildetes Volk herrschen wollte. *Καὶ ἐπ' Ἀνακρέοντα δὲ τὸν Τήμιον πεντηκόντορον ἔστειλεν, ἵνα αὐτὸν πορεύσῃ ὡς αὐτόν⁹⁾*. Auch Hieron und Theron bezeugten auf die gleiche königliche Weise den großen Dichtern Simonides, Aischylos und Pindar ihre Achtung¹⁰⁾.

Und auch das Volk überschüttete die Dichter mit großen Ehren. Die Argiver z. B. hielten Homer für den ersten Dichter, während sie ihren eigenen Dichtern erst den zweiten Platz zubilligten, und verehrten ihn in gleichem Maße wie die Götter, wie dies Ailian bezeugt: *ποιοῦντες δὲ θυσίαν, ἐπὶ ξένια ἐκάλουν τὸν Ἀπόλλωνα καὶ Ὅμηρον¹¹⁾*. Entsprechend der besonderen Achtung, die der Dichter beim griechischen Volke genoß, stand auch die Dichtung selbst in hohem Ansehen. Deshalb hat sie einen bedeutenden Einfluß auf die griechische Kultur und Geistesbildung ausgeübt.

Zunächst war die Dichtung wegen ihrer Natur das geeignetste Mittel, die Errungenschaften des griechischen Geistes in das Volk

⁶⁾ Pl. Ion 534 E.

⁷⁾ Odyss. θ. V. 479.

⁸⁾ Arist. *Ἀθπ.* 18, 1. — [Platon] Hipparch. 228 c. — Ail. var. hist. VIII, 2. — S. W. Schmid, Geschichte der griech. Literatur. I, S. 507.

⁹⁾ [Platon] Hipparch. 228 c. und Ail. var. hist. VIII, 2.

¹⁰⁾ S. W. Schmid. a. a. O. I. 1, S. 514 u. Anm. 1 u. S. 561. Auch I. 2, S. 189 u. Anm. 1.

¹¹⁾ Ail. var. hist. IX, 15.

hineinzutragen. Und zwar spendet die ganze Dichtung vom homerischen Epos bis zur Tragödie eine unermessliche geistige Nahrung, Kenntnisse jeder Art, nämlich philosophische, mythologische, geographische sowie Ratschläge für das praktische Leben und für Hörer jeden Alters. Es gibt kein Lebensgebiet, mit dem Homer sich nicht abgibt: Ἰστε γὰρ δήπου, ὅτι Ὅμηρος ὁ σοφώτατος πεποίηκε σχεδὸν περὶ πάντων τῶν ἀνθρώπων sagt Nikeratos in Xenophons Convivium¹²⁾. Das darf man in besonderem Maße von Hesiod behaupten, der in seinen Ἔργα καὶ Ἡμέραι praktische Ratschläge gibt, die geeignet waren für die Wirtschaft des Bauern sowie für die Schifffahrt und schließlich auch für das moralische Verhalten.

Die Dichtung ist die erste Erzieherin der Menschheit, obwohl der Dichter nicht von Beruf Pädagoge ist. „Es ist alte griechische Anschauung, daß der Poesie die eigentliche Aufgabe einer Bildnerin des Geistes zufiel, sie also zur cultura animi in dieser unmittelbaren innigen Beziehung stand.“¹³⁾ Und wirklich gibt es keine Art der griechischen Poesie, die nicht lehrt, nicht erzieht und nicht Normen aufstellt. In der Poesie werden die griechische Religion¹⁴⁾ und Ethik stufenweise entwickelt und in zunehmendem Maße mit bewußt erzieherischem Geist erfüllt.

So wurde die Religion der Griechen zum großen Teil in ihrer Dichtung gestaltet¹⁵⁾. Freilich dürfen wir nicht vergessen, daß dabei noch andere Mächte mitgewirkt haben, wie die Orakelstätten, vor allem Delphi; auf jeden Fall aber sind die Dichter die hervorragendsten Faktoren der Religionsgestaltung und -verbreitung gewesen: Οὗτοι δὲ εἰσι (sc. Homer und Hesiod) οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες¹⁶⁾. Und die Göttermymthen, die wie ein dichter Schleier die Religion umhüllen, woben diese beiden Dichter vor allem teils neu, teils gestalteten sie die bereits vorhandenen um¹⁷⁾. Die homerischen Dichtungen entstanden in einer Zeit, die an die Wesenheit überirdischer Mächte glaubte und überall ihren Einfluß zu verspüren vermeinte. Der Dichter nutzte diese Stimmung des Volkes aus und schuf durch seine eigene poetische

¹²⁾ Xenoph. Conviv. IV, 6.

¹³⁾ R. Pfeiffer, Die griechische Dichtung und die griechische Kultur, München 1932, S. 7.

¹⁴⁾ S. Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen. I. Bd. Berlin 1931, S. 43.

¹⁵⁾ S. Wilamowitz, Geschichte der griechischen Religion, Reden und Vorträge. Berlin 1913, S. 168 ff. u. ders. Der Glaube der Hellenen, I. Bd. S. 317 ff.

¹⁶⁾ Herod. II. 53.

¹⁷⁾ S. Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen, I. Bd., S. 41.

Freiheit die konkrete Form, in der dieser Einfluß lebendig dargestellt wird. Zeus ist der machtvollste Gott, der Herr des Himmels und damit der Herr des Weltalls. Er ist der Vater und Herr der Götter und der Menschen, aber nicht nur der Griechen, sondern auch der Troer und Lykier, er ist also ein universaler Gott¹⁸⁾. Trotzdem fehlt Zeus und den anderen Göttern das reine Rechtsgefühl den Menschen gegenüber: „Die Strafe der Götter tritt unmittelbar nur dort ein, wo der Gott selbst beleidigt ist; sie ist eine Rache, wie auch die Menschen sie üben.“¹⁹⁾ Sie sehen mit Verachtung auf die Frevler²⁰⁾, aber „das Sittliche, das Gute und Gerechte, selbst so weit es bereits empfunden ist, bildet kein Kennzeichen der Göttlichkeit.“²¹⁾ Homer hat auch seine Götter mit allen menschlichen Schwächen ausgestattet. Sie steigen gerne zur Erde nieder und wandeln unter den Menschen, sie sind freundlich und genießen bei den Gelegenheiten der Sterblichen von dem Geruch des Opferfleisches. Sie greifen in die menschlichen Handlungen ein, sie haben auf der Erde Freunde und Freundinnen und kommen manchmal persönlich ihren Schützlingen zu Hilfe²²⁾; sie vernichten auch selbst diejenigen, von denen sie beleidigt worden sind. Und „doch fühlt sich der Homerische Mensch abhängig von diesen in ihrem Wesen so begrenzten Göttern“²³⁾, weil er sie für die idealen und darum gesteigerten Abbilder seiner eigenen Kraft hält²⁴⁾.

Aber vom 7. Jahrhundert v. Chr. an befriedigten diese Götter den Menschen nicht mehr. Die späteren Dichter nahmen gegenüber der Religion wie auch gegenüber der Ethik einen anderen Standpunkt ein. Das ist sicher die Folge einer fortschreitenden geistigen Entwicklung, die in der nachhomerischen Dichtung zum Ausdruck kommt und eine normative Forderung entweder der Allgemeinheit oder einzelner Individuen zeigt. Hesiod z. B. ist mit den böotischen Göttern nicht zufrieden, deshalb reformiert er sie. Er glaubt, daß die Gottheit, die die Welt beherrscht, eine sittliche Macht sei. Das ist Zeus, der von ihm wirklich als der Herr der Götter und Menschen und vollkommener als der homerische dargestellt wird. Der hesiodische Zeus ist nicht nur das Weltauge, allwissend, allmächtig

¹⁸⁾ S. G. Finsler, Homer, I³, Die homerische Welt — Die homerische Poesie. Leipz. u. Berl. 1924, S. 151.

¹⁹⁾ Max Wundt, Geschichte der griechischen Ethik. I. Bd. Lpz. 1908, S. 28.

²⁰⁾ Il. II. V. 388.

²¹⁾ Wilamowitz, Griechische Tragödien, II¹⁰. Bd. Orestie Berl. 1925, S. 15.

²²⁾ Il. B. V. 279 u. 466 Δ. V. 127 usw.

²³⁾ M. Wundt, a. a. O. S. 27.

²⁴⁾ S. M. Wundt, a. a. O. S. 27.

und frei nach seinem Willen zu geben und zu versagen, wie bei Homer, sondern der Gott, der die Gerechtigkeit schirmt und in jedem Fall das Gerechte will²⁵⁾. Denn „wenn kein allmächtiger Gott für die *δίκη* sorgt, wenn *Aidos* und *Nemesis* verschwinden, dann weg mit dem Leben, weg mit dem ganzen Menschengeschlecht.“²⁶⁾ Zeus belohnt die *δίκαιοι*²⁷⁾ und bestraft unerbittlich nicht nur die Menschen, die *ὑβρίς* begehen und das Recht zu mißbrauchen wagen, nicht nur die Schuldigen selbst, sondern auch ihre ganze Stadt schwer, durch Pest, Unfruchtbarkeit und endlich durch völlige Vernichtung²⁸⁾. Das ist der Fortschritt der hesiodischen Auffassung gegenüber Homer. Es ist also aus dem Gott, der die Wolken sammelt, ein gerechter Gott geworden, der als Urheber von allem, was bei der Menschheit geschieht, angesehen wird. Dieser Gott wird von den späteren Dichtern gepriesen²⁹⁾.

So verherrlicht etwas später und im Anschluß an Hesiod auch Solon diesen allmächtigen und gerechten Zeus. In seiner Dichtung führt er aus, wie Zeus *πάντων ἐφορᾷ τέλος*³⁰⁾ und nicht nur an dem Übeltäter selbst früher oder später Rache nimmt, sondern auch an seinen persönlich unschuldigen Nachkommen³¹⁾. Er glaubt ferner, daß bei allen Unternehmungen der Menschen die Gefahr des Mißlingens droht, und niemand weiß und kann ahnen, wie ein Unternehmen ablaufen wird, weil der Gott es lenkt³²⁾.

Ungefähr zur gleichen Zeit werden im ionischen Kleinasien neue Ideen über die Götter verbreitet. Die Iambographen und Elegiker behaupten, es sei unmöglich, die Götter an den Gelagen der Menschen teilnehmen zu lassen, wie es Homer tut³³⁾. Die göttliche Würde verlange, daß die Götter die Welt von der Höhe aus regieren. Sie predigen die Niedrigkeit des Menschen gegenüber den Göttern, aber diese Lyrik „verzweifelt freilich deshalb nicht und negiert nicht das Leben; Pessimismus, den man ihr immer wieder vorwirft, liegt ihr fern.“³⁴⁾ Diese Lyrik stellt den Menschen das *γνώθι σαυτόν* und *ἀλλὰ χαρτοῖσιν τε χαῖρε καὶ κακοῖσιν ἀσχάλα / μὴ λίην γίγνωσκε δ' οἶος ἔνσμος ἀνθρώπους ἔχει* vor Augen, wie Ar-

25) Erga, V. 267—273.

26) Wilamowitz, Hesiodos' Erga, Berlin, 1928, S. 154.

27) Erga, V. 225—237.

28) Erga, V. 238—247.

29) S. Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen, I. Bd., S. 347.

30) D. I, 5, 1, 17. (Ich zitiere nach Diehl. Anthologia lyrica.)

31) D. I, 5, 1, 29 ff.

32) D. I, 5, 1, 65 ff.

33) S. o. S. 4.

34) R. Pfeiffer, a. a. O. S. 14. s. ders. Die „Gottheit und das Individuum in der frühgriech. Lyrik“. Phil. LXXXIV 1929, S. 140 ff.

chilochos ausruft³⁵). Gott bestimmt das Schicksal des Menschen: „Mein Sohn, das Endziel hält Zeus, der Schwerdonnernde, vor allem, was da ist, und setzt es fest, wie er will. Wissen ist nicht bei den Menschen“, sagt Semonides von Amorgos³⁶). Später lehrt auch Pindar, daß der Gott³⁷) Allbeherrscher ist, das Schicksal der Menschen lenkt und Glück und Unglück verteilt³⁸). Er glaubt, daß jede menschliche Fähigkeit vom Gott gegeben ist, z. B. die Weisheit des Weisen, die Kraft des Helden, die Redegewandtheit des Redners³⁹). Die Menschen sind Eintagswesen, ἐπήμεροι und σκιᾶς ὄντα⁴⁰), und, wie Wilamowitz sagt: „die Erkenntnis der eigenen Ohnmacht und Vergänglichkeit gegenüber der unverantwortlichen göttlichen Übermacht ist der Fundamentalsatz dieser Religion.“⁴¹) Von den großen Tragikern⁴²), deren Dramen ein religiöses Spiel sind, behandeln Sophokles und besonders Aischylos hauptsächlich die Probleme der Freiheit des menschlichen Willens oder seiner Abhängigkeit von der Gottheit, die Probleme der Verantwortung und des menschlichen Schicksals. Die Götter der Tragiker sind allmächtig, allwissend und allbeherrschend⁴³). Die Götter des Aischylos stehen moralisch höher als die der früheren Dichter; das zeigt sich darin, daß die Götter „nicht sowohl Verteidiger ihres Rechtes als Hüter und Vollstrecker der Rechtsidee im menschlichen Leben“⁴⁴) sind. Der Mensch ist schwach und abhängig von dem göttlichen Willen, er muß sich ihm deshalb unterordnen und soll „sich nicht einbilden, ohne Gott oder wider Gott etwas auszurichten oder seine sittlichen Maßstäbe an die Schickungen der Götter anlegen zu dürfen.“⁴⁵) Die Überhebung und die Hybris ist Gottlosigkeit; sie reizt die Nemesis der Götter, die die Hüter des Rechtes sind⁴⁶). Auf jede Theomachie folgt die göttliche Strafe⁴⁷). Aber trotzdem schlägt diese Überzeugung in

³⁵) D. 67a, 6—7. s. R. Pfeiffer, Die Gottheit und das Ind. i. d. frühgr. Lyrik, S. 140 ff.

³⁶) D. 1—3.

³⁷) Über die Gottheit Pindars, s. H. Fränkel, Pindars Religion. Die Antike, 3. Bd. 1927, S. 55.

³⁸) Isth. V. 51—52.

³⁹) P. I, 41—42. Vgl. O. IX, 28—29. s. L. Schmidt, Pindars Leben u. Dichtung. Bonn, 1862, S. 46.

⁴⁰) P. VIII, 95, s. E. Rohde, Psyche, 2. Bd. 5 u. 6. Tübingen, 1910, S. 206 ff.

⁴¹) Wilamowitz, Pindar. Reden und Vortr. S. 234.

⁴²) Euripides nimmt an, daß der Mensch unabhängig von dem göttlichen Willen wirkt. S. Max Wundt, a. a. O. S. 294.

⁴³) Soph. Antig. V. 604. — Trach 274, 1002, 1278. — Eb. 174 usw.

⁴⁴) W. Schmid, a. a. O. I, 2, S. 268.

⁴⁵) ders. a. a. O. Bd. I, 2. S. 456.

⁴⁶) O. K. V. 873. — Ant. 127, 1351. — Tr. 280. — O. C. 1534.

⁴⁷) Aias, 1081 ff. — Pers. 809—810.

keinen Fatalismus um, denn sowohl Aischylos⁴⁸⁾ als noch mehr Sophokles⁴⁹⁾ geben dem Individuum Freiheit zu handeln, stellen es dar als freie Persönlichkeit, die nicht unter dem Druck der göttlichen Macht steht; wer in seinem Rechtsgefühl beleidigt ist, darf sich selbst Genugtuung verschaffen. Die beiden älteren großen Tragiker stellten auf der Bühne solche Themata dar und behandelten sie so, daß sie ihre Zuschauer über die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen, zwischen Staat und Individuum, Schicksal und Freiheit aufklärten.

Was die Ethik der Hellenen betrifft, so sind die Kardinaltugenden⁵⁰⁾ der griechischen Philosophie der klassischen Zeit, σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη⁵¹⁾ und εὐσέβεια (δοσιότης)⁵²⁾ in der griechischen Dichtung zuerst geschaffen und entwickelt worden. Homer hat nicht nur die griechische Religion zum größten Teil gestaltet, sondern er hat auch die Grundlagen des politischen und ethischen Lebens der Griechen gelegt. Die θέμις, die ursprünglich das göttliche Gebot bedeutet, wird zum Ausdruck des Willens des Zeus und wird besonders im Orakelspruch dem König und Richter kundgegeben⁵³⁾, sie wird also zum Ausdruck der Norm, die den Adel beherrscht, für den Zeus oberster König und Ahnherr ist, und wird „wesentliches Ferment in den politischen Gemeinschaftsbildungen des älteren Griechentums.“⁵⁴⁾ Alle ethischen Begriffe, das Recht, die Sitte und die Moral, die der neu entstehenden Polis dienen, verdanken ebenfalls der Themis ihren Ursprung⁵⁵⁾. Aidos⁵⁶⁾ vor dem höher Gestellten, dem König oder Herrn, vor jedem schwachen Menschen, vor Frauen, Dienern und Freunden, sowie Freundschaft und Eidestreue bildeten die fundamentalen sittlichen Begriffe ritterlichen Griechentums. Von dieser Themis bekam bei Homer die Dike⁵⁷⁾ ihren Inhalt; wer die Gebote der Themis erfüllt, d. h. wer

⁴⁸⁾ Ag. 1369, 1484, vgl. 1437, 1467. — Choef 911.

⁴⁹⁾ S. E. Rohde, a. a. O. S. 234 ff.

⁵⁰⁾ S. O. Kunsemüller, Die Herkunft der platonischen Kardinaltugenden. Diss. München, 1935, S. 13 ff.

⁵¹⁾ Pl. Pol. 427 E.

⁵²⁾ Pl. Prot. 330 A. B.

⁵³⁾ Il. B. V. 205. — I. V. 98. — s. Näheres bei R. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes, Leipzig, 1907, S. 22. Auch bei Kunsemüller, a. a. O. S. 20.

⁵⁴⁾ Vikt. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum. Leipz. 1921, S. 52.

⁵⁵⁾ S. V. Ehrenberg, a. a. O. S. 39.

⁵⁶⁾ S. O. Kunsemüller, a. a. O. S. 18.

⁵⁷⁾ Über die Bedeutung der Dike. S. V. Ehrenberg, a. a. O. S. 54 ff. R. Hirzel, a. a. O. S. 56 ff. und O. Kunsemüller, a. a. O. S. 20 ff.

die höfische Sitte kennt und beachtet, der ist *δίκαιος*⁵⁸). Die Gerechtigkeit bildet die Basis der staatlichen Verwaltung in der homerischen Zeit; wo Gerechtigkeit herrscht, dort ist auch physisches Gedeihen, wie die Worte, die Odysseus an Penelope richtet, zeigen⁵⁹). Aber aus der homerischen Dichtung erkennt man, daß dem homerischen Menschen, wie ihn die früheren Schichten des Epos zeigen, das Gefühl der Verantwortlichkeit fehlt; Homer glaubt, daß der Gott die Untaten der Menschen verursacht, daß er seine Tochter⁶⁰) Ate zum Menschen schickt, daß endlich die „menschlichen Entschlüsse“ die „göttlichen Ratschlüsse“⁶¹) sind. Nur in den jüngeren Teilen der Odyssee findet man die Auffassung der Verantwortlichkeit des Menschen für seine Taten⁶²), die eine höhere Stufe der geistigen Entwicklung des Griechentums zeigt.

Die homerische Ethik wird später von dem askräischen Dichter vervollständigt. Die grundlegenden Tugenden seines Evangeliums sind Arbeit und Gerechtigkeit. Ohne Gerechtigkeit ist die Existenz des Kosmos unmöglich; deshalb hat Zeus den Menschen mit Dike ausgestattet, *ἢ πολλὸν ἀρίστη γίνεται*⁶³) und, wie oben gesagt wurde⁶⁴), ist er der Wächter dieser Dike, während er sie den wilden Tieren, Vögeln und Fischen versagte. Hesiod ist überzeugt, daß dieses ewige Gesetz wirklich existiert⁶⁵) und die ganze Welt beherrscht. Der Mensch muß die Dike achten, nicht nur für die Einzelethik, sondern für die Gemeinschaftsethik, für die Ethik der Polis, woraus man schließen darf, daß in der Zeit des Hesiod das Gemeinschaftsgefühl überaus lebendig war⁶⁶). Die *δίκη* ist die Quelle aller Güter und Segnungen für die Stadt und den Einzelnen, weil mit ihr vereint ihre Schwestern *Εὐνομία* und *Εἰρήνη* auftreten⁶⁷). Wenn die Göttin⁶⁸) *Δίκη* beleidigt wird, dann geht sie klagend zum Thron ihres allmächtigen Vaters Zeus⁶⁹) und es folgt unbedingt nicht nur die Strafe des Sünders, sondern sogar die Vernichtung seines Ge-

⁵⁸) Od. γ. V. 52, s. V. Ehrenberg, a. a. O. S. 61, u. O. Kunsemüller, a. a. O. S. 21.

⁵⁹) Od. τ. V. 108—114.

⁶⁰) Il. T. V. 91. s. W. Jaeger, Paideia, Berlin & Leipzig 1934, S. 197.

⁶¹) Il. T. V. 86—89, s. R. Pfeiffer, Gottheit und Individuum in der frühgriech. Lyrik, S. 138 ff.

⁶²) Od. α. V. 32—34, s. W. Jaeger, Paideia, S. 197.

⁶³) Erga, V. 279.

⁶⁴) S. o. S. 5.

⁶⁵) Erga, V. 10.

⁶⁶) S. V. Ehrenberg, a. a. O. S. 66.

⁶⁷) Erga, V. 225—229.

⁶⁸) Erga, V. 256.

⁶⁹) Erga, V. 256.

schlechtes⁷⁰⁾ und der ganzen πόλις, wie oben gesagt wurde⁷¹⁾). So sehen wir, daß die Verbindung von Religion und Ethik in der Dichtung Hesiods „klar vollgezogen ist“⁷²⁾).

Etwas später ist Solon überzeugt, daß, wie die Naturharmonie auf einem bestimmten Gesetz, dem Kausalnexus⁷³⁾, beruht, auch das gut organisierte gesellschaftliche Leben auf ein sittliches Gesetz angewiesen ist⁷⁴⁾. Es ist die Gesetzmäßigkeit, die εὐνομίη, deren Erfolge Ordnung und Eintracht in der menschlichen Gesellschaft sind⁷⁵⁾. Im Gegensatz dazu sind die Folgen der δυσνομίη schrecklich, nicht Mißernte und Pestilenz wie bei Hesiod⁷⁶⁾, sondern die Zerrüttung des gesellschaftlichen Organismus⁷⁷⁾. Schuld an der Vernichtung der Polis sind nicht die Götter, sondern der Unverstand der Bürger⁷⁸⁾, und der ἄδικος νόος der ἡγεμόνες δήμου⁷⁹⁾, die nicht die σεμνὰ Δίκης θέμεθλα⁸⁰⁾ verehren. Solon glaubt nicht an die Willkür der Götter, im Gegenteil an eine Rechtsordnung, die er mit dem göttlichen Willen identifiziert; die Götter sind ihre Vollstrecker. Deshalb will Solon den größten Teil der Verantwortung für das Schicksal dem Menschen selbst aufbürden; er führt damit den Begriff der Selbstschuld in das menschliche Tun ein⁸¹⁾.

Auch Theognis erklärt die Gerechtigkeit für den Inbegriff aller Tugend⁸²⁾. Der Mensch müsse die ἔβρις meiden, die nicht nur einzelne, sondern ganze πόλεις zugrunde richtet, wie Magnesia, Kolophon und Smyrna⁸³⁾. Der Mensch soll unter allen Umständen an der ἀρετή festhalten, da sie beständig ist und ihn ewig begleitet, während der Reichtum ein unsicheres Gut ist⁸⁴⁾. Theognis definiert noch den Inhalt der εὐσέβεια⁸⁵⁾. Diese Tugend schließt in sich nicht die fromme Gesinnung des Einzelnen, „sondern sie bezieht sich auf

70) Erga, V. 282—284.

71) S. o. S. 5.

72) A. Rehm, Vorlesung 11. XI. 1934.

73) Bei Anaximandros erscheint zuerst die Idee des in der Natur herrschenden Gleichgewichts und zwar viel mehr vom Ethischen übertragen. S. Vors. I⁵ 12 A 9 u. B 1.

74) D. 10.

75) D. 3, 32—33.

76) Erga, V. 238—247.

77) D. 3, 18 ff.

78) D. 3, 5.

79) D. 3, 7.

80) D. 3, 14.

81) D. 1, 33—36. — vgl. D. 8, 1—4. S. auch W. Jaeger, Paideia S. 197.

82) D. 1, 147—148. Ebenso erklärte Phokylides die Gerechtigkeit. s. D. 10.

83) D. 1, V. 541 u. 1103.

84) D. 1, 317—318. vgl. Solon D. 4, 9—12.

85) D. 1, 1143—1150.

das tätige Verhältnis zu den Göttern, welches auf einer genauen Kenntnis und Beachtung der Kultvorschriften beruht⁸⁶⁾. Diese Art der *εὐσέβεια* entwickelt sich allmählich zu der rein religiösen Gesinnung, zu der Seelenhaltung, die man später bei Platon mit dem Wort *δοσιότης* bezeichnet findet.

Auch Pindar verkündet, die Gerechtigkeit sei die unerläßliche Voraussetzung für das Gedeihen der Gemeinschaft. Die *Δίκη*, die von ihm *ὑπερτάτα* genannt wird⁸⁷⁾, hat als Kind die freundliche *Ἥνορξια*, die die Eintracht der Bürger sichert, die Bürgerkriege fernhält und die Staaten bewahrt. Bei Pindar „ist die Gerechtigkeit ein unerläßlicher Bestandteil, ja die höchste Blüte adliger Gesittung geworden“⁸⁸⁾. Infolgedessen betet er zu Gott, daß er nur denjenigen Menschen Ruhm und Glück geben möge, die *ὑβριος ἐχθρὰν ὁδὸν* gehen⁸⁹⁾. Pindar betrachtet endlich die *σωφροσύνη*⁹⁰⁾ als die Grundlage der Ethik. Die pindarische *σωφροσύνη* „ruft den Menschen zur Selbsterkenntnis, zur Erkenntnis der menschlichen Grenzen gegenüber der Gottheit“⁹¹⁾. Wegen der Niedrigkeit⁹²⁾ des Menschen warnt Pindar vor Stolz und Überhebung⁹³⁾ und empfiehlt dem Menschen, nicht zu glauben, daß er Gott erreichen, ein Zeus sein könne, weil sich das dem Menschengeschlecht nicht zieme⁹⁴⁾. Der allzu hoch strebende Mensch reizt den Neid der Götter⁹⁵⁾, die ihn mit der Zeit zu Boden werfen⁹⁶⁾.

Auch die Tragiker bringen in ihren Dramen ethische Wertungen. Die *δίκη* ist vor allem, wie oben gesagt, bei Aischylos, das höchste Gesetz, das Götter⁹⁷⁾ und Menschen⁹⁸⁾ beherrscht. Sie ist eine Göttin, Tochter des Zeus⁹⁹⁾, sie wird *ξύνεδρος Διός* genannt¹⁰⁰⁾ und bildet mit Zeus und *Κράτος* bei Aischylos, und mit Zeus und *Αἰδώς* bei Sophokles eine Dreieinigkeits¹⁰¹⁾, die den Menschen erst zum gemeinschaftsbildenden Wesen macht. Sie ist auch die Beisitzerin der Un-

⁸⁶⁾ O. Kunsemüller, a. a. O. S. 16.

⁸⁷⁾ P. VIII, 1.

⁸⁸⁾ W. Jaeger, *Paideia*, S. 271, s. V. Ehrenberg, a. a. O. S. 96.

⁸⁹⁾ O. VII, 89.

⁹⁰⁾ S. R. Hirzel, a. a. O. S. 170 u. O. Kunsemüller, a. a. O. S. 19 u. 30 ff.

⁹¹⁾ O. Kunsemüller, a. a. O. S. 19.

⁹²⁾ S. o. S. 6.

⁹³⁾ O. I. 116. — III, 44. — V, 24. — P. II, 34 III 59.

⁹⁴⁾ I. V, 14—16.

⁹⁵⁾ P. X, 20, vgl. I. VII, 39.

⁹⁶⁾ P. VIII, 15.

⁹⁷⁾ Aisch. Eum. V. 200, 213, 465, 614.

⁹⁸⁾ Eum. V. 162, 173, 395.

⁹⁹⁾ Ag. V. 773.

¹⁰⁰⁾ O. C. 1381. Ant. 450.

¹⁰¹⁾ Ag. 182, Ch. 244. S. auch W. Schmid VII, I, 2 S. 276 u. Anm. 10.

terweltsgötter¹⁰²), weil die Tragiker, ebenso wie Pindar¹⁰³), ein Gericht nach dem Tode annehmen, im Anschluß an die religiösen Auffassungen der Orphiker¹⁰⁴). Auch die *εὐσέβεια*, die Aidos vor Zeus *Ἰχέσιος*, das griechische Gastrecht, wird bei den Tragikern besonders betont¹⁰⁵). Die *εὐσέβεια* des Individuums den göttlichen Gesetzen gegenüber ist nicht nur eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst, sondern eine Pflicht des Individuums seiner Stadt gegenüber, deren Wohl von der Gunst der Götter abhängt; denn „die Gottheit hat die Macht, beides, Recht und Erfolg, zum Gedeihen des Staates zusammenfallen zu lassen“¹⁰⁶). Aus diesem Glauben wurden Vaterland und Religion, diese beiden heiligen Begriffe, in der griechischen Dichtung eng miteinander verknüpft. Mit der *εὐσέβεια* ist auch die *φρόνησις* verbunden. Sie besteht in dem durch vernünftige Erwägung hergestellten Einklang der Aussprüche der Götter, des Genos, der Stadt und der Person und bewahrt vor *ὑβρις*¹⁰⁷). Stolz und Trotz gegen die Götter und rücksichtsloses Streben ziehen dem Menschen den Fluch der Götter zu¹⁰⁸). Aischylos nimmt an, daß auch ererbte Sünden die Menschen belasten¹⁰⁹); die Götter wenden Kunstgriffe und einen „gerechten Trug“ zur Befriedigung der beleidigten Gerechtigkeit¹¹⁰) an.

Endlich hat die Dichtung von den homerischen Epen bis zur Tragödie die höchsten griechischen Lebensideale geschaffen, die zur Nachahmung anfeuern sollten. Je mehr der Mensch sich geistig entwickelt, unter um so vollkommeneren Formen tritt die Polis auf und mit ihr das Lebensideal des Griechen, das unzertrennlich mit der Polis verbunden ist. In der homerischen Dichtung tritt die Klugheit des Vielerfahrenen, die sich durch die Kraft der Rede äußert¹¹¹), neben die kriegerische Tätigkeit, die anfangs das einzige Lebensideal der ersten griechischen Einwanderer war, und bildet mit ihr das höchste Ideal des homerischen Adels; *Ἀμφοτέρων βασιλεὺς τ' ἀγαθὸς κρατερός τ' αἰχμητής*¹¹²) sagt Helena zu Priamos von

¹⁰²) Ant. V. 451.

¹⁰³) S. E. Rohde, a. a. O. S. 207.

¹⁰⁴) S. E. Rohde, a. a. O. S. 227.

¹⁰⁵) Hik. V. 336, Ch. V. 1046. Sieben gegen Theben. V. 793. 795.

¹⁰⁶) S. allgemein von der Polisethik J. Stenzel, Platon der Erzieher, Leipzig 1928. S. 59.

¹⁰⁷) S. O. Kunsemüller, a. a. O. S. 36 ff.

¹⁰⁸) S. M. Wundt, a. a. O. S. 176.

¹⁰⁹) Aisch. Sieben gegen Theben sind dafür ein klares Zeugnis. S. auch Oskar Hey, *ἌΜΑΡΤΙΑ* Philol. LXXXIII 1928, S. 161 f.

¹¹⁰) S. u. S. 57, s. E. Rohde, a. a. O. S. 230.

¹¹¹) Od. n. V. 157. π. V. 398.

¹¹²) Il. I. V. 179.

Agamemnon. Μύθων τε ῥητῆρ' ἔμμεναι προηκτιῆρά τε ἔργων¹¹³) sind des Phoinix Worte an Achilles. Ohne diese ἀρετή ist die Herrschaft undenkbar. Jeder, der οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος οὔτ' ἐνὶ βουλή¹¹⁴) ist, wird verachtet, wie der verwachsene Thersites. Die Edlen kämpfen und wetteifern um den Preis der ἀρετή. „Ἄλ' ἐν ἀοιστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων¹¹⁵) befiehlt Peleus dem Achilles, der der Repräsentant des Hellenenideals der homerischen Zeit ist. Ruhm zu erwerben, ist das höchste Lebensziel des Edlen. Ebenso wie der Sieger will auch der Besiegte mit Ruhm fallen, um den Nachkommen ein gutes Andenken zu hinterlassen:

ἢ μὴ μὴν ἄσπουδί γε καὶ ἀκλειῶς ἀπολοίμην,
ἀλλὰ μέγα δόξας κὶ καὶ ἔσσομένοισι πυνθέσθαι¹¹⁶).

So wünscht sich Hektor seinen Tod. Wenn sie aber nicht gegen Feinde kämpfen, dann treten sie gegeneinander in Wettkämpfen auf, wie heute die Menschen im Sport. So entsteht die agonistische ἀρετή, die später von Pindar gepriesen wird.

In Hesiods Dichtung wird die ἀρετή des homerischen Kämpfers durch die ἀρετή des ruhigen Bauern ersetzt. Nicht mehr die Lanze bereitet den Weg zum Glück, sondern der Pflug. Der Schweiß des Bauern ist ebenso wertvoll wie der des Kämpfers. Feldarbeit ist die härteste Arbeit, aber zugleich die redlichste und heiligste, weil die Götter sie weihten, denn τῆς ἀρετῆς ἰδρωῶτα θεοὶ προπάροισιν ἔθνησαν ἀθάνατοι¹¹⁷) und zwar nicht als Fluch, sondern als Segen, ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἴκημι, / ῥηιδίη δὴ ἔπειτα πέλει χαλεπή περ εὐῦσα¹¹⁸). Dieser Kampf verschafft den Menschen Gesundheit, glückliches Leben und Ansehen¹¹⁹).

Eine neue ἀρετή wird in den tyrtäischen Dichtungen gepriesen¹²⁰):

„ἔνδον δ' εὐθλὸν τοῦτο πόλῃ τε παντί τε δήμῳ
δοτις ἀνὴρ διαβὰς ἐν προμάχοισι μένη¹²¹).

„Hier wird“, wie Jaeger sagt, „das Kriterium verkündet, an dem jede wahre ἀρετή sich bewähren muß, der Nutzen für das gemeine Wohl der Polis.“¹²²) Diese ἀρετή ist eine Mischung von ritter-

¹¹³) Il. I. V. 443.

¹¹⁴) Il. B. V. 202.

¹¹⁵) Il. A. V. 784.

¹¹⁶) Il. X. V. 304—305.

¹¹⁷) Erga V. 289.

¹¹⁸) Erga V. 291—292.

¹¹⁹) Erga V. 299—302 u. 398—400.

¹²⁰) Über die ἀρετή bei Tyrtaios s. W. Jaeger, Tyrtaios über die wahre ἀρετή. S. P. A. W. Berlin 1932.

¹²¹) D. 9 V. 15—16.

¹²²) W. Jaeger, Tyrtaios über die wahre ἀρετή. S. P. A. W. S. 17.

lichem Heldenmut und unbedingter Vaterlandsliebe; sie muß als Lebensideal die ganze Gemeinschaft durchdringen und in diesem Geist soll die Jugend erzogen werden, damit ein Staat von Helden entsteht. Glücklich ist derjenige Mensch, den ἀριστεύοντα μένοντά τε μαρνάμενόν τε γῆς πέρι καὶ παίδων der kriegerische Gott vernichtet, weil sein ruhmvoller Name unvergessen bleibt und der Gefallene ὑπὸ γῆς περὶ ἔων γίγνεται ἀθάνατος¹²³). Deshalb feuert Tyrtaios seine Spartaner an, sich um diese höchste ἀρετή zu bemühen¹²⁴). Dieses Ideal fand in der gesamten spartanischen Erziehung seine wunderbare Verwirklichung¹²⁵).

Bei Pindar wird später die ἀρετή¹²⁶) gepriesen, die in der vollendeten Ausbildung des Körpers und des Geistes beruht. Der καλός und ἀγαθός ist fähig, seinen Mann im ἀγών und im Leben zu stellen; „er wird seiner äußeren Gestalt keine Schande machen, sondern eine seinem Körper entsprechende geistige Veranlagung zeigen.“¹²⁷) Dieses Ziel bildete in der klassischen Zeit das Erziehungsideal des athenischen Staates¹²⁸).

Bei den großen Tragikern wird die Bildung des vollkommenen πολίτης zum Lebensideal erhoben. Diese Vollkommenheit besteht in dem Besitz der fünf Kardinaltugenden¹²⁹). Die Koexistenz dieser Tugenden in einer Person repräsentiert bei Aischylos Amphiaraos, der als Vorbild des vollkommenen πολίτης dargestellt wird¹³⁰). Der Bürger, der mit diesen Tugenden geschmückt ist, hat die Fähigkeit, seine Pflichten gegenüber den Göttern, dem Staat, seinen Mitmenschen und gegen sich selbst treu zu erfüllen. Dieser πολίτης ist seelisch, geistig und körperlich vollkommen und imstande, in jeder Situation seinen Mann mit Ehren zu stellen. Das ist das Vorbild, das Platon aufgenommen hat, und als Bildungsideal in seiner Politeia darstellt¹³¹).

Alle diese Tugenden aber wurden nicht theoretisch, sondern in lebendiger Form durch Paradeigmata gelehrt. Diese Paradeigmata

¹²³) D. 9 V. 31 ff.

¹²⁴) D. 9 V. 43—44.

¹²⁵) Über das Zeitverhältnis von Tyrtaios und Einführung der spartanischen ἀγωγή s. W. Jaeger, a. a. O. S. 3 ff.

¹²⁶) S. W. Jaeger, Paideia, S. 274 ff.

¹²⁷) O. Kunsemüller, a. a. O. S. 31.

¹²⁸) S. M. Lechner, Erziehung und Bildung in der griechischen-römischen Antike, München 9133, S. 6 u. Jaeger, Paideia S. 364.

¹²⁹) S. o. S. 7.

¹³⁰) Aisch. Sieben gegen Theben, V. 609—610. Bei Euripides ist die εὐσέβεια ausgeschieden und durch die Rhetorik ersetzt, weil er voll von sophistischen Ideen ist. S. O. Kunsemüller, a. a. O. S. 40.

¹³¹) Pl. Pol. IV, 427. E, vgl. Prot. 330 A B. Gorg. 507 A D.

sind die Verkörperung der sozialen Auffassung ihrer Zeit, sie sind greifbar und spornen zur Nachahmung an. In diesem Punkt liegt aber ganz besonders die pädagogische Kraft des Dichters. Er schreibt keine theoretische Pädagogik, er besingt nur *ἔργα ἀνδρῶν τε θεῶν τε*¹³²⁾ und übergibt sie dem Andenken der Nachkommen. Dies ist das Wesen der Dichtung und darin liegt ihre göttliche Kraft, weil ein jeder den Ehrgeiz hat, durch seine großen Taten Gegenstand der Dichtung zu werden, damit er die Unsterblichkeit erlange: *ὡς καὶ δπίσσω ἀνθρώποισι πελώμεθ' ἀοίδιμοι ἔσσομένοισι*¹³³⁾.

Wegen dieses großen pädagogischen Einflusses auf die Bildung des Individuums also und wegen ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Kultur wurde die Dichtung schon früh in den Schulen behandelt und die Gedichte bildeten die geistige Nahrung der Griechen von Jugend auf. Am wichtigsten für die Ausbildung der Griechen waren die homerischen Gedichte. Durch sie lernten die Griechen „schön reden und würdig und verständig denken“¹³⁴⁾. In diesen Epen lernten die Knaben der Griechen auch ihre nationalen Götter und ihre nationalen Heroen kennen; sie wurden eingeweiht in die mythische Geschichte ihrer Vorfahren; sie schöpften aus ihnen Kenntnisse und bildeten sich durch diese Dichtungen eine Weltanschauung; zudem wurden sie zur Nachahmung angetrieben. Die homerischen Gesänge sind „auf die tiefsten und primitivsten Gefühle der menschlichen Natur, auf die Liebe des Sohnes, der Gattin, des Vaterlandes, des Ruhmes gebaut“¹³⁵⁾. Dies war der Grund, weshalb sie *ἐντιμον ποιῆσαι αὐτοῦ τὴν τέχνην ἔν τε τοῖς τῆς μουσικῆς ἄθλοις καὶ τῇ παιδείῳσει τῶν νεωτέρων* wollten, wie Isokrates von Homer sagt¹³⁶⁾. Diese unsterblichen Gedichte wurden bei den Panathenäen *ἐξ ὑπολήψεως* von den Rhapsoden zur Bildung des Volkes vorgetragen, nach Dieuchidas auf Befehl Solons, nach Ps-Platon im Hipparchos aber auf Anordnung Hipparchs¹³⁷⁾. Auf diese Weise wurde Homer zum nationalen Dichter der Griechen erklärt. Seit dem 6. Jahrhundert v. Chr., als sich die Schreibkunst verbreitete, wurden die homerischen Epen überall in den Schulen gelesen und von den Griechen so hochgehalten wie von den Deutschen die Heilige Schrift. Sie wurden als die Grundlage der Erziehung der Griechen angesehen, wie Nikeratos auf charakteristische Weise sagt: *ὁ πατήρ*

¹³²⁾ Od. a. V. 397.

¹³³⁾ Il. Z. V. 357 f.

¹³⁴⁾ L. Grasberger, Erziehung und Unterricht im klassischen Altertum. II. T. Würzburg 1875, S. 284.

¹³⁵⁾ L. Grasberger, a. a. O. S. 284.

¹³⁶⁾ Is. Paneg. § 159.

¹³⁷⁾ [Pl.] Hipparch. 288.

ἐπιμελούμενος ὅπως ἀνὴρ ἀγαθὸς γενοίμην, ἠνάγκασέ με πάντα τὰ Ὀμήρου ἔπη μαθεῖν καὶ νῦν δυναίμην ἂν Ἰλιάδα ὅλην καὶ Ὀδύσσειαν ἀπὸ στόματος εἰπεῖν¹³⁸). So groß war die Begeisterung für die homerischen Epen, daß jede Kunst und die Philosophie von dieser unsterblichen homerischen Kastalia gespeist wurde. Das Geständnis des Aischylos, der seine Tragödien *τεμάχη τῶν Ὀμήρου μεγάλων δειπνῶν* genannt haben soll¹³⁹), ist der beste Beweis hierfür. Auch der Bildhauer Pheidias soll von Homer¹⁴⁰) seine Anregungen erhalten und der Überlieferung nach in Olympia seine Zeusstatue darnach gestaltet haben. Aber auch den Philosophen diente Homer als Quelle, und zwar jedem seinen Bedürfnissen gemäß. Der Universalist Aristoteles z. B. schöpft aus Homer seine poetischen Grundsätze, denn für ihn, wie später für den Römer Horaz, ist Homer nicht nur der klassische Epiker, sondern überhaupt das höchste Vorbild souveräner dichterischer Gestaltungskraft¹⁴¹). Dem Aristoteles gilt Homer als Muster für die Einheit der Handlung und für die Begrenzung des Stoffes¹⁴²). Wie die Gedichte Homers wurden auch die Werke Hesiods in die Schulen eingeführt¹⁴³) und haben so einen tiefen Einfluß auf das sittliche und gesellschaftliche Leben des Volkes ausgeübt¹⁴⁴). In seinen Dichtungen fand das griechische Volk das Ideal der Arbeit und der strengen Rechtlichkeit, das seine Geltung unter den verschiedenen sozialen Verhältnissen unerschüttert behielt. Die Alten stellten deshalb Hesiod ebenbürtig neben Homer und zudem waren sie der Ansicht, daß diese großen Dichter blutsverwandt seien und um den Preis in Chalkis gerungen hätten¹⁴⁵). Die Gelehrten schöpften aus seinen Dichtungen Gnomen, besonders Aristoteles für seine nikomachische Ethik¹⁴⁶). Ebenso wurden die Gedichte der Elegiker und Iambographen in die Schulen eingeführt und „waren“, wie Wilamowitz sagt, „äußerst populär“¹⁴⁷). Die Gedichte Solons, der die Erziehung des athenischen Volkes begründet hat, wurden in den griechischen Schulen behandelt, zumal diese Gedichte aus Verhältnissen entstanden waren, die die Vorfahren

138) Xenoph. Conv. III, 5.

139) Athen. VIII, 347 e. Da meint er aber nicht bloß Ilias und Odyssee.

140) Il. A. V. 528.

141) S. W. Jaeger, Paideia S. 77. S. Aristot. Poet. 1451 a, 22.

142) Aristot. Poet. XXIII, 1459 b, 300 XXIV, 1459 b, 11. — 1460 a, 5.

143) S. L. Grasberger, a. a. O. S. 279.

144) S. W. Jaeger, Paideia, S. 110.

145) „Ἄγων Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου“ s. W. Schmid, Gesch. d. gr. Lit. I 1, S. 85 u. 253 f.

146) Aristot. Nik. A. 1095 b, 10, wo die hesiodischen Verse „Erga“ 293—297 zitiert werden.

147) Wilamowitz, Einleitung in die griechische Tragödie, Berlin 1921, S. 36.

der Knaben selbst erlebt hatten. So beliebt waren die solonischen Gedichte, daß, wie Jaeger sagt, „seine Verse den Knaben von früher Jugend an in die Seele geprägt und von den Rednern vor Gericht und in der Volksversammlung als der klassische Ausdruck attischen Bürgergeistes immer wieder beschworen wurden“¹⁴⁸). Und auch die Gedichte des Tyrtaios¹⁴⁹), Theognis, Phokylides, Epicharm, Simonides und Pindar¹⁵⁰) wurden in den Schulen Griechenlands auswendig gelernt. Ausgewählte Stücke aus den klassischen Dichtern, der größte Teil der Kynosprüche des Theognis bildeten den Stoff von Chrestomathien, die in den Schulen eingeführt wurden, wie Platon zeigt: *οἱ δὲ ἐκ πάντων κεφάλαια ἐκλέξαντες καὶ τινὰς ὁλοκλήρους εἰς ταῦτο ξυναγαγόντες ἐκμανθάνειν φασὶ δεῖν εἰς μνήμην τιθεμένων, εἰ μὲλλει τις ἀγαθὸς ἡμῖν καὶ σοφὸς ἐκ πολυπειρίας καὶ πολυμαθείας γενέσθαι*¹⁵¹). Daß die Tragödien im 5. Jahrhundert bereits in den Schulen gelesen wurden, dafür haben wir keinen sicheren Beleg. Aber aus einer platonischen Stelle¹⁵²), wo die Rede ist von *τοῖσι μὲν* und *ὁλοκλήροις* (und diese *ὁλοκλήροις* werden auch tragisch sein), dürfen wir schließen, daß die erzieherische Bedeutung der Tragödie und ihre Einführung in die Schulen anerkannt wurde. Jedenfalls war die Tragödie in dieser Zeit für die Erwachsenen¹⁵³) eine unentbehrliche geistige Nahrung. Die ältere dramatische Dichtung, ganz besonders die des Aischylos¹⁵⁴) und Sophokles, wurde als Erzieherin des Volkes angesehen, ebenso wie die epische Dichtung. Aischylos z. B. „ist der Lehrer seines Volkes; zur Versöhnung und Eintracht, zur Frömmigkeit und Selbstzucht mahnt er. Er fordert, daß das Volk die sittliche Höhe und Strenge bewahrt, ohne welche es zur Aufrechterhaltung der Gesellschaft nicht befähigt ist“¹⁵⁵). Auch Sophokles schuf vollkommene Menschen. „Er hat die Tragödie humanisiert und zum unvergänglichen Muster menschlicher Bildung in dem unnachahmlichen Geiste ihrer Schöpfer gemacht. Die schöpferische Begegnung von Poesie und Bildung in diesem Sinne ist eine einmalige weltgeschichtliche Konstellation“¹⁵⁶).

¹⁴⁸) W. Jaeger, *Paideia*, S. 187, vgl. Demosth. *περὶ τῆς παραπροσβείας*. § 255.

¹⁴⁹) Die Gedichte des Tyrtaios von Rednern benutzt, s. Lyk. gegen Leokrates § 100—107.

¹⁵⁰) Über den pädagogischen Wert Pindars, s. W. Jaeger, *Paideia*, S. 285 ff.

¹⁵¹) Plat. *Gesetze VII*, 811 A. Prot. 325 E. „*παρατιθέασιν αὐτοῖς ἐπὶ τῶν βάθρων ἀναγιγνώσκειν ποιητῶν ἀγαθῶν ποιήματα καὶ ἐκμανθάνειν ἀναγκάζουσιν.*“

¹⁵²) Pl. *Gesetze VII* 810 E—811 A.

¹⁵³) Aristoph. *Frösche V*. 1053—1055.

¹⁵⁴) Aristoph. *Frösche V*. 1500—1503, S. u. S. 73.

¹⁵⁵) Wilamowitz, *Aischylos Interpretationen*, Berlin 1914, S. 250. S. auch W. Nestle „*Menschliche Existenz und politische Erziehung in der Tragödie des Aischylos*“ Stuttgart-Berlin 1934, S. 88 ff.

¹⁵⁶) W. Jaeger, *Paideia*, S. 530.

So groß war der erzieherische Einfluß der Dichtung auf das griechische Volk, daß der Dichter als dem Gesetzgeber ebenbürtig angesehen wurde. Das ist wichtig für die Auffassung der Poesie bei den Griechen, die sie für „eine Art erzieherischer Gesetzgebung in Form von anschaulichen τύποι und παραδείγματα“ hielten¹⁵⁷). Dafür haben wir das Zeugnis des Redners Lykurgos: οἱ μὲν γὰρ νόμοι διὰ τὴν συντομίαν οὐ διδάσκουσιν, ἀλλ' ἐπιτάττουσιν ἃ δεῖ ποιεῖν, οἱ δὲ ποιηταὶ μιμούμενοι τὸν ἀνθρώπινον βίον τὰ κάλλιστα τῶν ἔργων ἐκλεξάμενοι μετὰ λόγον καὶ ἀποδείξεως τοὺς ἀνθρώπους συμπεῖθουσιν¹⁵⁸).

Allerdings dürfen wir nicht vergessen, daß parallel mit der Dichtung noch ein anderes Element auf die Bildung der Griechen Einfluß ausübte, nämlich die Philosophie. Diese hatte sogar in der Dichtung ihren Niederschlag gefunden, aber sie wurde darin mit mythischem Schleier bedeckt, wie in der Dichtung des Hesiod, bei den Orphikern und in dem Prosabuch des Pherekydes¹⁵⁹). Die Philosophie, die für eine echte Bildung unentbehrlich war, entstand als Naturphilosophie im 6. Jahrhundert v. Chr. im kleinasiatischen Ionien. Aber die Naturphilosophen haben sich alsbald nicht bloß auf das Gebiet der Naturforschung beschränkt, sondern sie beschäftigten sich auch mit dem individuellen und gesellschaftlichen Leben des Menschen. Sie behandelten Probleme, die sich auf den inneren Menschenkosmos, auf das spezifische Wesen der Seele¹⁶⁰) beziehen wie auch auf den Menschen als Glied des Ganzen¹⁶¹). Sie untersuchten Erkenntnis-,¹⁶²) Ethik-¹⁶³) und Religionsprobleme¹⁶⁴); sie bemühten sich, die Kräfte des Menschen zu bilden und zu entwickeln, damit er fähig werde, seine Aufgabe in der *Polis* zu erfüllen¹⁶⁵). Um dies zu erreichen, haben die Philosophen den Wert des Wissens betont. Die philosophische Erkenntnis, die geistige Bildung ist ihres Erachtens die wichtigste Voraussetzung der *Eunomie* im gesellschaftlichen Leben, denn sie ist die Kraft, die „im Staate Recht und Gesetz, richtige Ordnung

¹⁵⁷) W. Jaeger, Solons *Eunomie*. S.-B. AK., Berlin 1926, S. 70, ders. *Paideia*, S. 206.

¹⁵⁸) Lyk. gegen Leokrates, § 102. Aisch. gegen Timarch, § 141.

¹⁵⁹) Vors. I⁵ 7 B 1—13, s. auch W. Schmid, *Gesch. d. gr. Lit.* I, 1 S. 725 f u. Anm. 9, 10, 11, u. Ed. Zeller: *Die Philosophie der Griechen*. I⁶ Leipz. 1919, S. 102.

¹⁶⁰) S. M. Wundt, I. B. a. a. O. S. 208 u. E. Rohde a. a. O. II. B. 5 u. 6, S. 144.

¹⁶¹) S. W. Jaeger, *Paideia*, S. 247.

¹⁶²) M. Wundt, a. a. O. I. B. S. 208.

¹⁶³) M. Wundt, a. a. O. I. B. S. 145, 210 ff, vgl. Vors. II⁵ 68 B 2, 31, 36, 290 (Demokritos).

¹⁶⁴) Vors. I⁵ 21 B 23, 24, 34 (Xenophanes).

¹⁶⁵) W. Jaeger, *Paideia*, S. 235 f.

und Wohlstand schafft“¹⁶⁶), nicht die körperliche Kraft, denn „συχρόν δ' ἄν τι πόλει χάσμα γένοιτ' ἐπὶ τῶι, εἴ τις ἀεθλεύων νικῶι Πίσσω, παρ' ὀχθας¹⁶⁷). Das Denken ist des Menschen geistiges Auge und Ohr; wer ihm nicht folgt, ist den Blinden und Tauben ähnlich und verwickelt sich in ausweglosen Widerspruch¹⁶⁸). Das reine Denken ist der Weg zur Wahrheit¹⁶⁹). Das Heil stützt sich auf die Wahrheit und nicht auf die Meinung. So bildeten sie die Gestalt des „wissenden Mannes“; die *Ἡλιάδες κοῦραι* geleiten den *εἰδότα φῶτα* den strengen Weg zum Haus der Wahrheit¹⁷⁰). Die Weisheit ist außerdem eine Arzneikunst, die die Seele von ihren Leidenschaften heilt¹⁷¹). Sie schufen damit auch eine wirkliche Ethik, die sich auf die Erkenntnis der Wahrheit stützte¹⁷²). So wurden die Philosophen die Begründer des Rationalismus, der eine ungeheure Bedeutung für die Menschenbildung und die Kulturentwicklung gewann, und darin liegt das große Verdienst der Naturphilosophen in der Kulturgeschichte.

Aber trotzdem war die Philosophie vorerst nicht dazu bestimmt, auf weitere Kreise des griechischen Volkes einzuwirken. Das Volk war diesen Forschern ungünstig gesinnt und beschuldigte sie außerdem der Hybris, weil sie danach strebten, die Grenzen der mythischen Überlieferung zu überschreiten¹⁷³). „Das Tun und Treiben der Philosophen ist übertrieben und verstiegen für das Empfinden des Volkes und volkstümlich ist es bei den Griechen, sich den Grübler als einen unseligen Menschen vorzustellen, weil er *περιττός* ist.“¹⁷⁴) Nur in einem engen Kreise und in wenigen Städten hat die Philosophie Boden gewonnen¹⁷⁵). Deshalb blieb die Poesie die Haupterzieherin des griechischen Volkes bis zum Auftreten der Sophisten, bei denen sich ihre Stellung, wie wir sehen werden, verändert hat.

¹⁶⁶) W. Jaeger, *Paideia*, S. 235.

¹⁶⁷) Vors. I⁵ 21 B 2, 207 (Xenophanes).

¹⁶⁸) Vors. I⁵ 28 B 6, 5 ff (Parmenides).

¹⁶⁹) Vors. I⁵ 28 B 7, 5 ff (Parmenides).

¹⁷⁰) Vors. I⁵ 28 B 1 ff (Parmenides). S. W. Jaeger, *Paideia*, S. 240 ff.

¹⁷¹) Vors. II⁵ 68 B 31, 236, 290 (Demokritos).

¹⁷²) S. M. Wundt, a. a. O. S. 210.

¹⁷³) S. o. S. 10 f.

¹⁷⁴) W. Jaeger, *Paideia*, S. 211, S. u. S. f.

¹⁷⁵) Ed. Zeller, a. a. O. I⁴, S. 932 f.