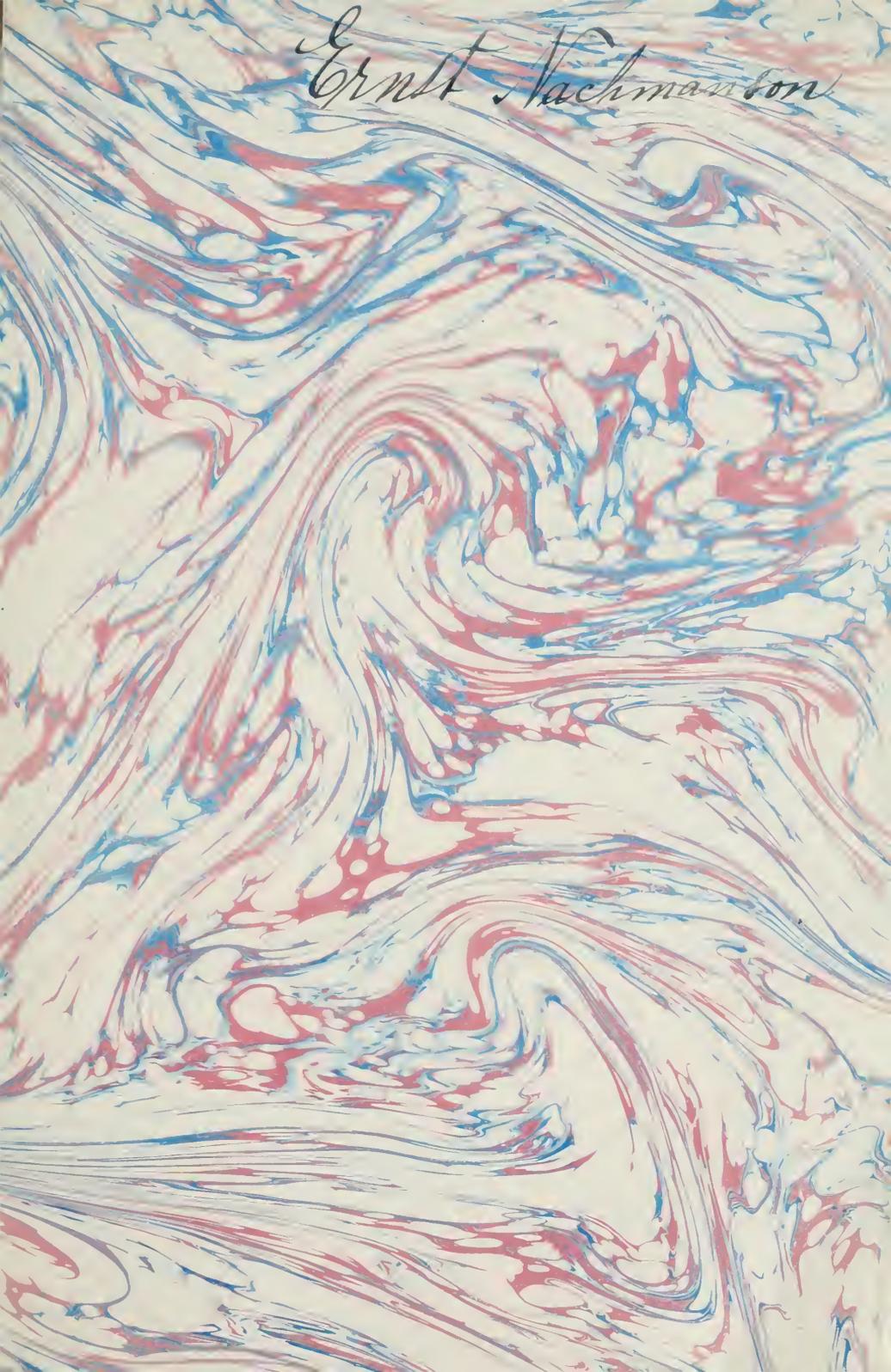


CARL LUNDS
BOKBINDERI
STOCKHOLM

PAUL KOEHLER
BUCHHÄNDLER & ANTIQUAR
LEIPZIG C 1

Ernst Nachmanson



185000 Acropolis Athens 1900

Kronj In 1900 to 60 years P. 15 94, 1957,
2500 x 600 2500 x

K
433
J3
1907
SALF

Themis,
Dike und Verwandtes

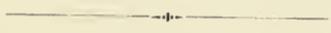
Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee

bei den Griechen

von

Rudolf Hirzel

what is writ, is writ —
Would it were worthier! Byron.



Leipzig
Verlag von S. Hirzel
1907

Adolf Tobler

ZUGEEIGNET

AUS DANKBARKEIT

Inhaltsübersicht.

- 1. Themis.** Wesen der Göttin Themis S. 2. Themis als Orakelgöttin S. 7. Themis in Versammlungen S. 9 bei Mahlzeiten S. 12. Themis als fürsorgende Göttin S. 14. Bedeutung von *θέμις* S. 18. Etymologie S. 53.
- 2. Dike.** Ursprüngliche Bedeutung von *δίκη* S. 56. Die Richter S. 65. Symbol des Stabes S. 71. Herolde S. 73. Redner S. 75. Richterstab S. 75. Derselbe als Zeichen der Vollmacht S. 81. Die *δίκη* schlichtet den Streit S. 82. Schiedsrichter S. 83. Die *δίκη* im Waffenstreit S. 86. Kampfrichter S. 89. Der Stab scheidet die Kämpfer S. 91. Etymologie S. 94. „Gerades“ Urtheil S. 95. Der Stab als Werkzeug der Gewalt S. 100. Verschiedene Bedeutungen von *δίκη* S. 104. Recht und Wahrheit S. 108. *δίκη* und *θέμις* S. 125. *δίκη* unterschieden von der Sitte S. 125. *δίκη* und Vergeltung S. 126. *δίκη* und jus S. 126. *ἐξουσία* S. 129. *δίκη* und *βία* S. 129. *δίκη* als Strafe S. 137. Die Göttin *Δίκη* S. 138. *Δίκη* und *Θέμις* S. 156. *Θέμις* und *δίκη* S. 157. jus fasque S. 160. Gliederung des Rechts S. 162. Gerechtigkeit S. 162. *Θέμιστες* ursprünglich nicht Gesetze S. 166. Wechselndes Verhältniss von *δίκη* und *θέμις* S. 166. *δικαιοσύνη* die Tugend der neuen Zeit S. 168. *δίκη* im öffentlichen Leben S. 178. *δικαίος* als Mannesideal S. 179. *δικαιοσύνη* die Vereinigung aller Tugenden S. 180. Herakles S. 183. Gerechtigkeit der alten Zeit S. 184. Idee und Definitionen der Gerechtigkeit S. 185. Simonides S. 186. Gerechtigkeit als Vergeltung S. 189. Rache S. 190. Pythagoreer S. 193. Solon S. 195. Justitia distributiva S. 195. Gehorsam gegen die Gesetze S. 198. Die Strafe in den Organismus des Staates hineingezogen S. 201. Recht und Vortheil S. 203. Das Recht ein Vertrag S. 205. Herrschaft der *δίκη* S. 209. *δίκη* in der Götterwelt S. 210. in Bezug auf die Thiere S. 212. in der Natur S. 220. *κόσμος* S. 225.
- 3. Gleichheit.** Verhältniss zum Recht S. 228. Im Staatsleben S. 231. Homerische Welt S. 234. Spätere Zeit S. 238. Athen S. 239. *ισονομία* S. 240. *ἴμιοι* S. 251. Freiheit S. 253. Freiheit und Gleichheit S. 262. Demokratie S. 263. Gleichheit im privaten Leben S. 268. *ἰσότης* S. 273. Gegner der Gleichheit S. 275. Die geome-

trische Gleichheit S. 277. *κόσμος* S. 281. Anfänge der politischen Theorie S. 286. Der Staat ein Kunstwerk S. 291 ein lebendiger Organismus S. 293. Arithmetische und geometrische Gleichheit verbunden S. 297. Die Götter S. 299. Neid S. 299. *ρέμεις* S. 306. Gleichheit in der Natur S. 308. Die Gleichheit eine Panacee S. 312. Gleichgewicht S. 317.

4. Gesetz.

1. *θεσμός*: Bedeutung S. 320. Ehe S. 321. Demeter S. 327. *θεσμός* als bestehende Ordnung S. 335. *θέσμια* und *θεσμοθέται* S. 340. Drakon S. 347. Solon S. 348. Verbindlichkeit der *θεσμοί* S. 348. *θεσμός* und *δικη* S. 353. *θεσμός* und Sitte S. 355. Dauer der *θεσμοί* S. 356. *θεσμοί* und *νόμοι* S. 358.
2. *νόμος*: Gewohnheitsrecht S. 359. Theorie des Gewohnheitsrechts S. 363. Alter desselben S. 365. Dorer und Ionier S. 365. Gebrauch und Bedeutung von *νόμος* bei den Epikern S. 366. Die *πάτρια* S. 369. Athen S. 372. *νόμοι* und *θεσμοί* S. 373. Bedeutungswandel von *νόμος* S. 376. *ἔθρος* S. 378. *νόμος* ein Tyrann S. 380. *νόμοι* der Wissenschaften und Künste. Sophisten S. 381. *νόμος* und *δικη* S. 384. Der *νόμος* das mächtigste Rechtsprinzip S. 386.
3. Naturgesetz: Anfänge dieser Vorstellungsweise S. 387. *ἀνάγκη* S. 389. Platon und Aristoteles S. 390. Heraklit S. 392. Religiöse Weltbetrachtung S. 394. Verbreitung der Vorstellung des Weltenstaates. Stoiker S. 395. Epikur und seine Schule S. 397. Lucrez S. 398. Entwicklung der Vorstellung von Moira und *ἀνάγκη* S. 399. Moralische Konsequenzen. Ergebung in den Weltlauf S. 401. Natur als Vorbild und Ursprung menschlicher Gesetze S. 405. Sympathie der Natur S. 407. Begriff des Naturgesetzes bei den Neuern S. 408. Das menschliche Leben die Quelle von Recht und Gesetz S. 411.

5. Exeurse: I. Die *πάρεδροι* S. 412. II. *Θέμιστες* und *δῶρα* S. 414. III. Veritas S. 415. IV. *᾽Οργή* der Richter S. 416. V. Die Strafe als Abschreckung und Besserung S. 418. VI. *Λωροφάγοι βασιλῆες*. Rechtsprechung eine Gnade S. 419. VII. *Ὅμοιος* und *ἴσος* S. 421. VIII. Die *πόλις* ein *ζῶον* S. 423. IX. Entwicklung des Begriffs der *ἀνάγκη* S. 426. X. Götterwelt und Göttergesetze S. 428.

Nachträge S. 431.

Behandelte Stellen S. 432.

Register S. 433.

Themis, Dike und Verwandtes.

1. Themis.

Aus der Verehrung von Recht und Gesetz sind schon früh im künstlerischen Geiste der Griechen zwei hehre Göttergestalten entsprungen, Themis und die jüngere, aber gewaltigere Dike. Was Recht und Gesetze für das menschliche Leben bedeuten, empfanden die Griechen, wie es scheint, besonders stark: denn so natürlich es war und daher den verschiedensten Völkern gemeinsam, auch den Segen aller rechtlichen Ordnung von den Gebern alles Guten, den Göttern, abzuleiten, so blieb doch, diese Ordnung selber mit persönlichem Leben zu erfüllen und den höchsten Gottheiten an die Seite zu stellen, allein dem Volke vorbehalten,¹⁾ dem man vor andern bis in unsere Zeit hinein den Charakter eines Rechtsvolks abgesprochen hat, und die römischen Juristen alter und neuer Zeit wurden daher durch eine eigenthümliche Laune des Schicksals genöthigt sich ihre Patronin im hellenischen Olymp zu suchen. Unter die olympischen Götter hat die Themis schon Homer aufgenommen. Ja Neueren erschien sie in ihrer Götterwürde so alt, dass sie dieselbe für das Ursprüngliche hielten, also nicht die Göttin sich durch Personification aus dem Begriff herausgewachsen dachten, sondern umgekehrt in dem Worte *θέμις*

¹⁾ Aequitas und Justitia bei den Römern nur sehr schwach personifizirt: Preller Röm. Myth. S. 629. Noch dürftiger sind die Ansätze hierzu bei den Deutschen: J. Grimm Deutsche Myth. S. 846 ff.³

einen durch Metonymie abgenutzten Götternamen sahen.¹⁾ Indessen ist diese Ansicht nicht haltbar.²⁾ Immerhin kann wenigstens das Wesen der Göttin dienen, um uns die Natur des Wortes *θέμις* und seines Begriffs zu verdeutlichen.

Wesen der
Göttin
Themis.

Gleich bei ihrem ersten Eingreifen in die Geschicke der Menschen, von dem die Sage meldet, zeigt sich die vielgepriesene Göttin des Rechts und der Gerechtigkeit keineswegs ihres Namens würdig, da auf ihren Rath Zeus den trojanischen Krieg beschliesst³⁾ und zwar nicht zur Sühnung irgend welchen Unrechts,⁴⁾ sondern lediglich um die geplagte Erde durch ein grosses Sterben von der drückenden Menschenlast zu erleichtern. Nicht auf das Richten und Strafen der Menschen geht die Absicht der Themis;⁵⁾ die Menschen sind überhaupt nicht der Gegen-

¹⁾ Grote History of Greece (London 1846) II S. 111, 1.

²⁾ Es wäre dies, wie mir scheint, ein ganz unerhörter Fall, dass im regelmässigen Gebrauch der Sprache, nicht bloss in der poetischen und überhaupt gehobenen Rede, der Gedanke an den ursprünglichen Götternamen ganz verschwand und nur noch die unzählige Male wiederholte und variierte Bedeutung eines Begriffs übrig blieb. Auf der anderen Seite zeigt das der *θέμις* begriffsverwandte und deshalb schon seit dem Alterthum oft mit ihr zusammengestellte „fas“ die Fähigkeit der Personification solcher Begriffe: denn im Gebet der Fetialen und dem des Consuls Manlius bei Liv. I 32, 6 und VIII 5, 8 wird es angerufen („audiat fas“ und noch stärker „audite Jus Fasque“), wenn sich auch seine Personification nicht so lebenskräftig erwiesen hat, wie die von *θέμις*. Vgl. noch Lehrs Pop. Aufs.² S. 98, 1.

³⁾ Denn *Θέμιδος* statt *Θέτιδος* hatte bei Proklos schon Heyne hergestellt: Bibl. d. alt. Litt. u. K. I S. 28. Kinkel Epic. Graec. Fragm. S. 17. Und auch wenn man *Θέτις* mit Maass als Kurznamen für *Θεσμοθέτις* fasste (S. Wide Lakonische Kulte S. 164), würde die Ueberlieferung kaum haltbarer werden.

⁴⁾ Mit Bezug auf solche gerechte Kriege mag allerdings in dem späten homerischen Hymnus auf den Ares (VIII 4) dieser *συναρωγὲ Θέμιστος* angerufen werden.

⁵⁾ So könnte es scheinen nach Eur. Or. 1641f., wonach die Götter den trojanischen Krieg entfachten *ὡς ἀπαντλοῦεν χθονὸς ὕβρισμα θνητῶν ἀφθόνου πληρώματος*. Dem entspricht was wir schol. zu Hom. Il. 1, 5f. lesen *τὴν γῆν βαρομένην ἐπ' ἀνθρώπων πολυπληθίας, μηδεμιᾶς ἀνθρώπων οὕσης εὐσεβείας, αἰτῆσαι τὸν Δία κομφισθῆναι τοῦ ἄχθους*. Vgl. auch G. W. Nitzsch Sagenpoesie d. Gr. S. 99. Indessen von besonderen Sünden der Menschen erfahren wir nichts und ihre Unfrömmigkeit scheint nur darin be-

stand ihrer Fürsorge,¹⁾ sondern Zeus, dem sie in seiner Verlegenheit einen Rath giebt, wie den Klagen der Erde abzuhelpen sei. Sieht man vollends auf die Mittel, durch die dieser Rath ins Werk gesetzt wird und die natürlich als von der Themis mit vorgesehen zu denken sind,²⁾ so ist es um deren guten Ruf als der Göttin der Gerechtigkeit geschehen: denn diese ist eine Göttin des Friedens und hier wird mit dem Werfen des Erisapfels begonnen,³⁾ sodann aber durch Paris Frevel auf Frevel gehäuft, der das Gastrecht und die Ehe bricht und damit gegen die heiligsten Gebote und zwar gegen solche sündigt, die man heutzutage geneigt ist vor anderen dem sog. Themisrecht zuzurechnen.⁴⁾ Unbekümmert

standen zu haben, dass sie es der Mutter Erde gegenüber am schuldigen Respekt fehlen liessen, d. h. sich für deren Bequemlichkeit zu rasch vermehrten. Daher wird nirgends Bestrafung des Unrechts als Zweck des über die Menschen verhängten Unheils bezeichnet, so wie etwa nach der Ansicht Einiger die deukalionische Fluth diesen Zweck hatte; ja diese Unfrömmigkeit erschien so sehr als Nebensache, dass sie anderwärts, wo derselben Thatsache Erwähnung geschah (Eur. Helen. 39f. schol. Or. 1641), ganz übergangen wurde.

¹⁾ Das verbietet streng genommen der *νόμος θεῶν*, welcher das *βρότεια τιμᾶν* untersagt: Aesch. Eum. 171 Kirch. Eine radikale Maassregel bevölkerungs-politischer Weisheit (vgl. Pöhlmann Gesch. d. antik. Kommunismus I 44) kann man diese Vertilgung des Menschengeschlechts nennen, nur dass sie nicht das schliessliche Wohl der Menschen bezweckt, sondern Alles nur *εἰς χάριν* der Erdgöttin (schol. Or. 1641) geschieht. Bevölkerungspolitik wurde übrigens auch vom delphischen Orakel, wo ein alter Sitz der Themis war, mit Vorliebe getrieben, da man es bei der Aussendung von Kolonien besonders gern zu Rathe zog (Rich. Heinze, Virgils epische Technik S. 84).

²⁾ Auf einer Vase ist Themis zugleich mit Eris beim Parisurtheil zugegen: Preller-Robert Gr. M. I 476, 2. Dies bekundet freilich eine andere Auffassung der Göttin, als zu welcher consequenter Weise die Entgegensetzung von *πόλεμον καὶ ἔριδας καὶ στάσιν* und *εὐνομίαν καὶ θέμιον καὶ δίκην* bei dem späten Antonin. Lib. Met. 4, 4 führen würde.

³⁾ Dass *θεῶν ἔρις τε καὶ κλοῖσις* hervorgerufen wurde *διὰ Θέμιτος τε καὶ Διός*, war schon Platon anstössig Rep. II 380 A. Doch bin ich eher geneigt, diese Stelle mit den Früheren auf die *θεῶν μάχη*, in II. 20, statt mit Ahrens Themis I S. 16, 22 auf die Erzählung der Kyprien zu beziehen.

⁴⁾ Vgl. z. B. Leist Alt-arisches jus gent. S. 3ff. Graeco-ital. Rechtsgesch. S. 206. 211f.

um das Recht geht hier Themis ihren Weg¹⁾ und fasst nur das Wohl gewisser Wesen, die sie beräth, zunächst der Götter und vor allen des Höchsten unter ihnen ins Auge.

Auch in anderen Fällen, in denen sich ihr Wesen nicht so schroff zeigt, verleugnet es sich doch keineswegs. Im Kampfe mit den Titanen hilft Themis dem Zeus zum Siege, indem sie ihm räth sich des Fells der Ziege Amaltheia als Schutz- und Schreckmittels zu bedienen;²⁾ und auch da sie ihm die Folgen seiner Ehe mit Thetis vorausverkündet und ihn sogar von ihr abbringt, bewährt sie sich nicht so sehr als Prophetin wie als seine gute Beratherin (*εὐβουλος*).³⁾ Und wie sie den Zeus, so berathen ihre Töchter dessen Sohn Herakles auf seinem Gange zu den Hesperiden.⁴⁾

Als kluge Rathgeberin⁵⁾ sagt sie dem Zeus, was er thun und lassen soll. Sie weist ihn auf den guten oder übeln Ausgang gewisser Handlungen hin, aber mehr als das, sie warnt ihn auch, wenn er etwas Unziemliches zu thun im

1) Der Geist der Ordnung, wie die Themis allzu respectvoll in diesem Falle G. W. Nitzsch Sagenpoesie S. 99 nennt.

2) Schol. II. 15, 229. Wenn es übrigens hier heisst *ταύτην* (die Ziege Amaltheia) *οἱ Τιτᾶνες, ὅποτε θεάσασιντο, ἐφοβοῦντο*, so scheint hierin zu liegen, dass schon den Griechen der Anblick der Ziege unheimlich war, in ähnlicher Weise wie neueren Völkern dabei der Gedanke an den Teufel kam. Insofern würde sie sich also doch vielleicht eignen, mit Löwe und Schlange verbunden, die mythische Schreckgestalt der Chimaira zu bilden (Usener Dreiheit II S. 171). Mit dieser Erzählung hat übrigens schon Ahrens Themis I S. 15 Anm. verglichen den Vers aus dem alten Theogonie-Fragment (bei Galen de Hippocr. et Plat. dogm. III p. 273), wo Themis heisst *αἰγίδα ποιήσασα φοβέστρατον ἔντος Ἀθήνη* (Bedenken von Usener Rh. Mus. 56, 179).

3) Pind. Isthm. 8 (7) 26 ff. Ebenso beräth sie dadurch den Poseidon und behütet so die beiden göttlichen Brüder vor Unheil. Freilich hat nun auch die *ἔρις* Beider um die Thetis ein Ende. Aber dies ist nur eine zufällige Nebenwirkung und Themis wird dadurch nicht als die den Streit schlichtende und ausgleichende Göttin der Gerechtigkeit charakterisirt.

4) Apollodor. bibl. II 5, 11, 3f. *ὑπέθεντο ἀπορομένην*, sie halfen ihm durch ihren Rath aus der Verlegenheit, wie es in der vollständigeren Fassung des Pherekydes-Fragments schol. Apollon. IV 1396 heisst. Vgl. noch Ahrens Themis I S. 7f.

5) Sie heisst *πινυτᾶ* zum Unterschied von der *ἰθεῖα Δίκα* bei Bakchyl. 15, 55.

Begriff steht. Als Frevler in die Zeusgrotte gedrungen waren um dort den Honig zu naschen, will Zeus sie mit dem Blitz erschlagen: da hält ihn Themis mit den Moiren zurück, weil es sich nicht ziemt, dass an diesem heiligen Orte Jemand den Tod erleide.¹⁾ Aber nicht bloss was er unterlassen soll, sagt sie ihm, sondern auch was er zu thun hat, was seines Amtes ist, und verdient sich hierdurch vor anderen den Namen und die Würde einer *πάρεδρος*, Beisitzerin, des höchsten Gottes.²⁾ Sie weist ihn an, wie er sich den Schutzflehenden,³⁾ den Fremden,⁴⁾ den Schwörenden,⁵⁾ den Betenden⁶⁾ gegenüber zu verhalten hat; und wandelt sich selber nach den wechselnden Functionen des Zeus, so dass sie dem *Ίκέσιος* als *Ίκεσία*,⁷⁾ dem *Όρχιος* als *Όρχία*⁸⁾ zur Seite steht.⁹⁾ Nichts berechtigt zu der Annahme, dass Themis in

1) *Ὁὐ γὰρ ἦν ὅσιον ἀτόθι θανεῖν οὐδένα*: Boios bei Antonin. Lib. Metam. 19. Das Heiligthum der Themis war in Theben neben dem der Moiren und des Zeus: Pausan. IX 25, 4. Vgl. noch Ahrens Themis I S. 6f.

2) S. Excurs I.

3) Aesch. Suppl. 346 K: *ικεσία Θέμις Διὸς κλαρίον*.

4) Pindar Nem. 11, 9: *ξενίου Διὸς ἀσκειται Θέμις*. Ol. 8, 22: *Διὸς ξενίου πάρεδρος ἀσκειται Θέμις*. Denn, wenn an der zweiten Stelle, so ist auch an der ersten die Göttin zu verstehen; das *ἀσκειται* scheint auf sie vom *ἄγαλμα* übertragen, von dem es eigentlich gilt (doch vgl. Isokr. 8, 13 und dazu Benseler).

5) Eur. Med. 208: *Ζανὸς ὄρχιαν Θέμιν*.

6) Eur. Med. 169: *Θέμιν εἰκταίαν*.

7) Vgl. Aesch. Suppl. 346 (s. o.) mit 333: *Ζηνὸς ἱκεσίου κότος* 370: *Ζηνὸς ἱκταίου κότος*.

8) Vgl. Eur. Med. 208 (s. o.) mit 169: *Ζῆνά θ' ὅς ὄρκων θνητοῖς ταμίαις νενομίσται*.

9) Dem *Ζεὺς ἀγοραῖος* entspricht so die *Ἀγοραία Θέμις* bei Hesych. u. d. W. (Preller-Robert Gr. M. I 476, 1), wie denn beide zusammen als Götter des Marktes von Telemach angerufen werden (Excurs I). Aus dieser Mehrheit der Functionen liesse sich auch der Plural *Θέμιδες* erklären: Pausan. II 31, 5. Ganz abgesehen davon, dass Themis als der personifizierte gute Rath zu den Augenblicksgöttern gehört und daher von Natur zur Vielheit neigt (Usener Dreiheit II 207). Jedenfalls ist diese Erklärung besser begründet als die von S. Wide, der De sacris Troezeniorum etc. S. 70 unter *Θέμιδες* die Themis, Dike und Praxidike (oder Nemesis) versteht. Pittheus, der den Cult der Themides gestiftet haben soll, ist uns nicht bloss als Richter bekannt (Pausan. II 31, 3), sondern mehr noch als kluger Mann, der ähnlich, wie Themis selber, in Verlegenheiten Rath weiss und

diesen Fällen die Dienerin des Zeus sei, die seine Befehle ausführt,¹⁾ die von ihm beschlossenen Strafen an den sündigen Menschen vollzieht.²⁾ Wenn Bedrängte und Bedürftige der angegebenen Art sich an sie wandten, auf ihren Beistand hofften, so setzt dies nicht gerade eine selber handelnde und unmittelbar in die menschlichen Geschicke eingreifende Göttin voraus. Diese Achtung und Scheu konnte ihr auch zu Theil werden als der Beratherin des höchsten Gottes. Wie kein Richter gegen die Meinung der Schöffen sprechen durfte, wie die römischen Magistrate zum Theil an ihr Consilium gebunden waren³⁾ und thatsächlich gewiss auch die attischen Archonten von ihren *πάρεδροι* abhingen,⁴⁾ so war es selbstverständlich, dass Zeus dem Rath der Themis unweigerlich gehorchte; die Sage weiss daher auch von keiner Ausnahme zu berichten.⁵⁾ Ihr Rath war sein Wille,⁶⁾ und so gewöhnte man sich, ihr gegenüber

das Geziemende kennt (Preller Gr. Myth. II² 287. Hirzel Der Eid S. 107).

1) Später (u. S. 11) wird von einem Fall die Rede sein, in dem sie dies thut, der aber nach seiner besonderen Beschaffenheit nicht hierher gehört.

2) Arnim (nach Wilamowitz) zu Eur. Med. 160: „Themis wird angerufen als Schützerin der Schwüre, die Jason gebrochen hat“. Was Ahrens Themis I 26f. beibringt, um eine richterliche und strafende Thätigkeit der Themis zu beweisen, ist wenig und unsicher. Die einzige Stelle, die sicher und unzweideutig sein würde, „Themis non talia liquit inulta“, bei Ovid. Met. VII 762, könnte doch als einem späteren Autor angehörig hier nicht entscheiden; sie ist aber überdies von neueren Herausgebern aus andern Gründen längst als Interpolation getilgt worden (vgl. Haupt z. St.).

3) Mommsen Staatsrecht I³ S. 319 (Strafrecht S. 150).

4) Heraldus im Cod. Theodos. ed. Ritter I S. 77f.

5) Wie nahe es von hier aus lag, die Themis zur Gattin des Zeus zu erheben, zeigt Il. 1, 540ff., wo Here wenigstens den Anspruch erhebt, dass Zeus keinen Beschluss fasse, ohne ihren Rath zu hören. S. Excurs I. Vgl. Od. 7, 73ff. über die Arete.

6) Vgl. die philosophisch geläuterte Vorstellung Max. Tyr. 38, 7 (S. 235 Reiske): *ὄ γὰρ θέμις αὐτῷ βούλεσθαι ἄλλο τι ἢ τὸ κάλλιστον* (Platon Tim. p. 30 A: *θέμις δὲ οὗτ' ἔστι τῷ ἀρίστῳ δοῦν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον*). — Den Griechen konnte Beides, der Rath und der durch ihn bestimmte Wille, um so leichter zusammenfallen, als ihnen ja für Beides, für Rath und Rathschluss, dasselbe Wort *βουλή* zur Verfügung stand: um so leichter konnten *Θέμιδος βουλή* und *Διὸς βουλή* ineinander

etwas von der Majestät des höchsten Gottes zu empfinden,¹⁾ auch wenn man natürlich nicht in jedem einzelnen Fall die klare und bestimmte Vorstellung einer Beratherin des Zeus hatte; ja von Zeus oder Themis zu reden galt gelegentlich für ein und dasselbe.²⁾

Von dieser Themis zur Orakelgöttin³⁾ ist kein weiter Weg, und die Alten hatten nicht nöthig, wie ihnen Neuere zugemuthet haben,⁴⁾ erst die Themis in die Weltordnung und deren Erkenntniss umzuschaffen und dann nach Weise der Stoiker⁵⁾ hieraus zu schliessen, dass sie mit dieser Einsicht in den Zusammenhang aller Dinge auch alle Zukunft vorauswissen müsse. Durch die Orakel der Alten sollte überhaupt nicht eine vorwitzige Neugierde befriedigt, eine unfehlbar eintretende Zukunft enthüllt werden;⁶⁾ sie zeigten nicht sowohl ein unvermeidliches Schicksal an und

Themis
als Orakel-
göttin.

übergehen und mit Bezug auf den trojanischen Krieg ebenso gut gesagt werden *Διὸς ἐτελείετο βουλή* wie *Θέμιδος ἐτελείετο βουλή*.

1) Vgl. auch das Sprichwort *συμβουλή ἰερὸν χρῆμα* Platon Theag. 122 B u. Stallb.

2) So ist von der *ἰεσία Θέμις* oder dem *Ζεὺς ἰεσίος* und *ἰπταῖος* die Rede bei Aesch. Suppl. 333. 346. 370, augenscheinlich ohne einen wesentlichen Unterschied des Sinnes. Und den Widerspruch, dass bei Eurip. Med. 169 die Amme von einer Anrufung des Zeus spricht, Medeia aber vorher 160 nur die Themis angerufen hat, schlichtet ganz richtig ein Scholiast zu 209 mit den Worten *ὅτι διὰ τῆς Θέμιδος τὸν Δία ἐπεκαλεῖτο διὰ τὸ εἶναι Διὸς τὴν Θέμιν*; oder vielmehr Euripides selber schlichtet ihn durch den Mund des Chors, der nicht von einer Anrufung bloss des Zeus oder bloss der Themis spricht sondern beide zusammenfasst, *θεοκλυτεῖ Ζανὸς ὀργίαν Θέμιν* sagt dieser 208f.

3) Fatidica bei Ovid Met. I 321.

4) Auch Preller-Robert Gr. M. I 476 sagt: „Als Inhaberin dieser göttlichen und natürlichen Ordnungen ist sie aber auch deren Erkenntniss und eine Verkündigerin der Zukunft.“ Auf dasselbe läuft hinaus, was Hartung Religion der Griechen. 2, 166 sagt, dass *Θέμις* synonym mit *χρησμός* sei und das Zukünftige bedeute als bestimmte Satzung, Ordnung und Nothwendigkeit.

5) Cicero De divin. I 125ff.

6) Baumeister zu h. Hom. in Apoll. Pyth. 75. Vgl. W. Vischer Erinnerungen aus Griechenland S. 607: „man darf sich nicht einbilden, dass die Verkündigung der Zukunft die Hauptaufgabe der Orakel, besonders des delphischen, gewesen sei; viel wichtiger war die Ertheilung von Antworten in unzähligen Fällen des Völkerverkehrs, des Staats- und Privatlebens“.

lähmten so das Handeln des Menschen, sondern nur eine bedingte Zukunft, deren Eintreten von unserem Wollen und Thun abhängt.¹⁾ Die „prudentia“ mehr als die „providentia“ hatte in ihnen ihre Organe; es ist nicht sowohl ein höheres rein theoretisches Wissen, das durch sie den Menschen kund wird, als ein praktisch zu verwerthendes, der göttliche Wille²⁾ in der schärferen Form des Befehls sowohl wie in der milderer des guten Rathes. Das gilt von den römischen Auspicien ebenso³⁾ wie von den griechischen Orakeln⁴⁾ bis zum Daimonion des platonischen Sokrates, der göttlichen Stimme, die ihn warnte etwas zu thun, aber nicht ihm sein Schicksal voraussagte; und ebenso am Ende auch von den hebräischen Propheten, die viel weniger Zukunftsdeuter als gottgesandte Berather ihres Volkes waren. Die Orakel berathen die Menschen;⁵⁾ und gerade das delphische Orakel, an dem die

1) In der Hauptsache richtig Schömann Eumeniden S. 75: „Den eigentlichen Beruf der Orakel spricht am treffendsten das Wort *θεμιστεύειν* aus. Nicht zur Befriedigung vorwitziger Zukunftforscher waren sie gestiftet, sondern um die göttlichen Satzungen, *θεμίσεις*, zu verkündigen und demjenigen, der sich wegen eines Vorhabens an sie wandte, Belehrung zu ertheilen, ob, was er vorhatte, den göttlichen Satzungen gemäss sei und er dabei auf die Billigung und den Segen der Götter rechnen könne.“ Nur wird in diesen Worten durch das Einmengen der göttlichen Satzungen die Thätigkeit des Orakels zu sehr eingeschränkt; dieselbe erstreckte sich weiter auf die Opportunität jedes öffentlichen und privaten Vorhabens (vgl. die Frage, die Xenophon nach Sokrates an das Orakel hätte richten sollen, *πότερον λῶρον εἶη ἀντὶ πορεύεσθαι ἢ μένειν*; und die Bedenken, die Sokrates bei Xenophons Absicht hat und die zur Befragung des Orakels den Anlass gaben; ein Bedenken, er könne gegen eine göttliche Satzung verstossen, fehlt ganz dabei: Anab. III 1, 5ff.).

2) Manifestationen des göttlichen Willens nennt die Antworten der Orakel Beloch Gr. Gesch. II 244.

3) Mommsen Staatsrecht I³ S. 76f. Die Zukunft vorauszusagen bezeichnet Cicero De div. II 70 verächtlich als die Aufgabe des marsischen, nicht des römischen Augur.

4) Daher verbinden sich leicht im Ausdruck Wahrsager und Berather, so *μάντις τ' ἄριστός ἐστι σύμβουλος θ' ἄμα* bei Menander Fr. 225 Kock.

5) Nicht bloss ein Theil der Götterzeichen sondern alle insgesamt werden von Xenophon Cyrop. I 6, 2f. mit den Worten *θεῶν συμβουλῖαι, τὰ παρὰ τῶν θεῶν συμβουλευόμενα, συμβουλεύειν* zusammengefasst.

Orakelgöttin Themis ursprünglich zu Hause war,¹⁾ blieb vor anderen eine Stätte guten Rathes für die gesammte hellenische Welt. Durch das Orakel, das sie den göttlichen Brüdern verkündete, verdiente sich Themis das Lob einer *εὐβουλος* (s. o. S. 4, 3).²⁾ Auf Themis die Beratherin führt also auch die Orakelgöttin wieder zurück,³⁾ die zunächst freilich nur für die Götter da zu sein scheint,⁴⁾ dann aber als Inhaberin des delphischen Orakels ihre Fürsorge auch den Menschen zuwendet.⁵⁾

Aber nicht bloss als Inhaberin dieses Orakels erscheint sie als eine auch den Menschen freundliche Göttin. Sie ist es, die die Menschen über den Stand der Wilden erhebt; aus einem zerstreuten nur dem Eigenwillen und Gelüste dienenden Dasein führt sie dieselben zusammen zu gemeinsamer Besprechung ihrer Angelegenheiten in den *ἄγοραι*.⁶⁾ Daher *ἄγορά* und *θέμις*, die Worte nicht minder als die Sachen, einander anzo-gen.⁷⁾ Auf der *ἄγορά* erhob sich ihr vielleicht schon in ältester Zeit ein Altar,⁸⁾ jedenfalls fühlte

Themis in
Versamm-
lungen.

1) Noch bei Aesch. Eum. 2f. wird sie deshalb unter den vornehmsten Gottheiten des Ortes angerufen. Vgl. auch Plutarch De sera num. vind. 22 p. 566 D (und Pighius, Themis dea, in Gronov. thes. Graecar. antt. IX Sp. 1162).

2) Vgl. Welcker Nachtrag S. 194, 31.

3) So richtig Ahrens Themis I 17. Der Rath, den sie gab *ἔλας καὶ τράπεζαν μὴ παραβαίνειν*, heisst ein Orakel (*τήν θέμιν φασὶν χορηστηριάζουσαν παραινεῖν*): Paroem. Gr. II S. 141.

4) Denn dass bei Servius ad Aen. 4, 246 Themis antiquissima deorum, und nicht dearum, vates genannt werde, hat doch alle Wahrscheinlichkeit für sich: Ahrens I S. 17, 24b.

5) Ovid Met. I 379ff. Dion. Hal. Ant. Rom. I 31. 40.

6) Die Kyklopen haben keine *ἄγοραι*: Od. 9, 112. Themis ist es *ἢ τ' ἀνδρῶν ἀγορὰς ἡμὲν λῦει ἢ δὲ καθίξει*: Od. 2, 69. Ahrens I S. 12f.

7) Beide vereinigt in Formeln wie *ἵνα σφ' ἀγορή τε θέμις τε ἦην* (Il. 11, 807) oder *οὐτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὐτε θέμιστες* (Od. 9, 112), und noch enger gebunden im Namen *Θεμισταγόρας*. Nicht weit vom Heiligtum und Bild der Themis befand sich in Theben das des *Ἀγοραῖος Ζεὺς*: Pausan. IX 25, 4.

8) Daran zu denken legt Il. 11, 807f. nahe:

*ἵνα σφ' ἀγορή τε θέμις τε
ἦην, τῇ δὲ καὶ σφι θεῶν ἐτετεύχато βωμοί.*

Die Homerscholiasten reden auch von einem *ἄγαλμα*, das ihr dort errichtet war: Ahrens I 13.

man dort ihre lebendige Gegenwart.¹⁾ Als Göttin des Rechts konnte sie diese Bedeutung nicht erlangen, da Rechtsfragen und daran geknüpfte Streitigkeiten nur den kleinsten Theil der auf der ἀγορὰ verhandelten Gegenstände bildeten;²⁾ aber auch Vorsteherin und Ordnerin der Versammlungen ist sie nicht³⁾ und etwa nur mit einer Art polizeilicher Aufsicht derselben betraut. Nicht so äusserlich sind beide aneinander gebunden; was vielmehr die Seele solcher Versammlungen ausmacht, die deshalb βουλευφόροι heissen,⁴⁾ das ist auch das eigenste Wesen von Themis' göttlicher Persönlichkeit. Sie ist vor andern die rathende Göttin und dieser Natur entspricht es, dass sie Versammlungen beruft, in denen des Rathes gepflogen wird,⁵⁾ dass Anfang und Ende derselben bei ihr steht.⁶⁾

¹⁾ Daher ruft sie Telemach an in der Versammlung der Ithakesier Od. 2, 68f.:

ἴσσομαι ἡμὲν Ζητὸς Ὀλυμπίου ἠδὲ Θέμιστος,
ἦ τ' ἀνδρῶν ἀγορὰς ἡμὲν λέει ἠδὲ καθίζει.

Der Scholiast und Eustathios erwähnen die Ansicht Einiger, dass diese Anrufung vor einem ἡγάλμα der Themis geschehen sei: Ahrens I 13. Man vergleiche den Schwur des Demosthenes bei der Ἑστία βουλαία Aesch. 2, 45.

²⁾ Dass sie eine richtende Göttin gewesen sei, sagt auch nicht einmal Diodor, der ihr sonst sehr viel aufbürdet V 67: Θέμιν δὲ μυθολογοῦσι μαντείας καὶ θυσίας καὶ θεσμοὺς τοὺς περὶ τῶν θεῶν πρώτην εἰσηγήσασθαι καὶ τὰ περὶ τὴν εἰρημίαν καὶ εἰρήνην ἀποδείξασθαι· διὸ καὶ θεσμοφύλακας καὶ θεσμοθέτας ὀνομάζεσθαι τοὺς τὰ περὶ τοὺς θεοὺς ὕσια καὶ τοὺς τῶν ἀνθρώπων νόμους διαφυλάττοντας. Nur von einer gesetzgeberischen Thätigkeit ist hier die Rede. Vgl. noch Ahrens I 25: „Viel weniger tritt in den besseren Quellen die von Diodor nicht minder anerkannte Beziehung auf das menschliche Recht hervor.“

³⁾ So Ahrens I 12. Die homerischen Worte ἦ τ' ἀνδρῶν ἀγορὰς ἡμὲν λέει ἠδὲ καθίζει (o. S. 9, 6) besagen indessen dies nicht sondern dass bei ihr Anfang und Ende der Versammlungen liegt. — Vollends mit der ἀγορὰ als Kaufmarkt hat sie nichts zu thun (Ahrens II 12); hier fand vielmehr Hermes ἀγοραῖος das Feld seiner Wirksamkeit.

⁴⁾ Od. 9, 112. Pindar Ol. 12, 5. Ebenso liesse sich ἀγορῆ τε θέμις τε Π. 11, 807, θέμις im Sinne von βουλή genommen, als ἐν διὰ δυοῖν für ἀγορῆ βουλευφόρος fassen.

⁵⁾ Nicht mehr als dies sagt auch der Rhetor Aristides von ihr or. 44 (I S. 837 Dind.): ἐκκλησίαι καὶ βουλευτήρια, ἃ θεῶν ἢ πρεσβυτάτη συνάγει Θέμις.

⁶⁾ Ἡ τ' ἀνδρῶν ἀγορὰς ἡμῶν λέει ἠδὲ καθίζει (o. Anm. 1). In der

Dass guter Rath nicht ausgehe, ist ihre Sorge, im Himmel wie auf Erden. Sie ist deshalb auch für die Götter mehr als blosser Beratherin; wo sie ihnen nicht selber räth, schafft sie ihnen wenigstens, wie den Menschen, Gelegenheit sich unter einander zu berathen, indem sie die Götter zur Rathversammlung lädt¹⁾ und somit für Zeus Botendienste thut — aber was sie von der Iris unterscheidet, Botendienste nur für diesen besondern ihr am Herzen liegenden Zweck.²⁾ Auch hier erscheint also ihr Wirken gebunden an das des höchsten Gottes, wie sie ihm als *πάρεδρος* gesellt war,³⁾ mit ihm zusammen von Telemach in der Versammlung der Ithakesier angerufen wurde (s. o. S. 10, 1) und nicht weit von seinem Standbild als des *ἀγοραῖος* ihr *ἄγαλμα* in Theben zu schauen war (o. S. 9, 7).⁴⁾

Versammlung, in der Telemach diese Worte spricht, handelt es sich nicht um Feststellung eines Rechts, wie Ameis zu Od. 2, 69 meint, sondern Rath wird gepflogen wie es in Zukunft im Hause des Odysseus zugehen soll. Den Anfang der eigentlichen Verhandlung macht der Rath des Telemach an die Freier, der in den Worten gipfelt (70) *σχέσθε, φίλοι, καὶ μ' οἶον ἐάσατε πένθει λυγρῷ τείρεσθαι*. Der letzte Rath ist der des Leiokritos (252f.): *ἀλλ' ἄγε λαοὶ μὲν σκιδνασθ' ἐπὶ ἔργα ἕκαστος, τοῦτω δ' ὑτρυνέει Μέντωρ ὁδὸν ἠδ' Ἀλιθέρης*. Damit ist die Verhandlung geschlossen. *Ὡς ἄρ' ἐφώνησεν, λῦσεν δ' ἀγορὴν αἰψηοῖν* (257). Von Leiokritos wird hiermit dasselbe gesagt, was von der Themis (*λῦσεν ἀγορὴν*), und doch ist er nicht als der Vorsteher und Ordner der Versammlung zu denken, sondern ist nur der, der den letzten entscheidenden Rath giebt, wie Telemach durch den Rath, den er den Freiern zu geben hatte, zwar die Versammlung veranlasst hat, ohne sie aber deshalb zu leiten. — Themis selber in der *ἀγορὰ* der olympischen Götter bei Pindar Isthm. VIII (VII) 26ff. giebt nur den entscheidenden Rath.

1) Il. 20, 4ff. Um *ἀγορῆ* und *βουλή* handelt es sich auch hier: *Διὸς βουλή* 15 u. 20.

2) So im Wesentlichen schon Eustathios zu Il. 20, 4 S. 138, 10ff. Stallb.

3) Ein *πάρεδρος*, der Botendienste thut, auch bei Libanios or. I 47 Först.

4) Als eine Göttin der *ἀγορὰ* scheint die Themis zu einer Göttin des Gemeindelebens zu werden, die man deshalb mit der Hestia vergleichen könnte. An diese Vergleichung streift bereits Eustathios zu Il. 9, 63 S. 238f. Stallb. Doch darf man sich auch den Unterschied nicht verhehlen. Die Hestia ist der ruhige Mittelpunkt, der in den Vereinigten das Gefühl der Zusammengehörigkeit erhält, die Themis

Themis bei
Mahlzeiten.

Sah man in der Themis überhaupt eine Leiterin von Versammlungen, so schien sich hieraus leicht als ein Nebenamt zu ergeben, dass sie auch Mahlzeiten und Symposien präsidirte. Man übertrug ihr die Würde eines Göttersymposiarchen¹⁾ und übersah oder ignorirte dabei nur, dass zu Symposiarchen besonders trinkfertige Männer genommen wurden,²⁾ eine weibliche Gottheit daher für diesen Posten nicht recht geeignet scheint.³⁾ Aber Homer bezeugt es doch, dass sie als Ordnerin und Leiterin über den Mahlzeiten der Olympier waltete (*ἄρχει*)? Genau genommen sagt er indessen nicht dies sondern nur, dass sie auf Geheiss der Here die Mahlzeit beginnen lässt.⁴⁾ Sie ist ihm also auch hier eine Göttin nicht der Ordnung sondern

dagegen ist das belebende Princip, das sie zu gemeinsamem Handeln treibt.

1) Ahrens I S. 12: „In Il. O, 84 wird Here, als sie zu den auf dem Olymp versammelten Göttern kommt, zuerst von Themis, welche gleichsam die Honneurs macht, mit dem Becher bewillkommnet und sagt dann vs. 95 zur Themis „*ἀλλὰ σὺ γ' ἄρχε θεοῖσι δόμοις ἔνι δαιτὸς εἴσης*“, so dass damit der Themis gewissermaassen das Amt eines Symposiarchen bei dem Göttermahle zuerkannt ist.“

2) Der Symposiarch soll *συμποτικώτατος* sein, *ἔστι δὲ τοιοῦτος, ἃν μήτε τῷ μεθύειν εὐάλωτος ἢ μήτε πρὸς τὸ πίνειν ἀπόθνημος*: Plutarch Quaest. Conv. 1 4, 2 p. 620 C. Darum wählt sich Alkibiades zum *ἄρχων τῆς πόσεως*: Platon Symp. p. 213 E.

3) Was weiter bei Plutarch a. a. O. p. 620 Dff. noch vom Symposiarchen gefordert wird, dass er ein nicht zu strenges Regiment führe, auf Gleichmässigkeit und Uebereinstimmung (*ὁμαλότητα καὶ συμφωνίαν*), Wohlanstand und Eintracht (*εὐσχημοσύνην κ. ὁμόνοιαν*) unter den Gästen halte, liesse sich mit dem ernst-freundlichen Charakter der Themis eher vereinigen, wenn nur nicht eben erst noch bewiesen werden sollte, dass sie für die homerischen Zeiten eine leitende und namentlich die Götter leitende und regierende Gottheit war.

4) *Ἀλλὰ σὺ γ' ἄρχε θεοῖσι δόμοις ἔνι δαιτὸς εἴσης* sagt Here zu ihr Il. 15, 95. Das bedeutet nicht „herrsche nicht die Götter bei der Mahlzeit“ (wie schon schol. BT meint *παρὰ γὰρ ἀνθρώποις πολλὰ διὰ μέθην ἄτοπα γίνεται*), sondern, wie der Gebrauch der ähnlichen Wendung *τοῖς μέθων ἤρχε* (Il. 2, 433. Od. I, 28) zeigt, „mache für die Götter den Anfang mit der Mahlzeit, lass dieselbe beginnen“. Bis dahin hatten sie nur getrunken und trinkend trifft sie Here an (84ff. vgl. 4, 1ff.), da sie zu ihnen kommt, wie sie ja immer trinken nach der Bemerkung des Grammatikers Dionysios *ὅτι διὰ παντὸς τοὺς θεοὺς συνίστησι πίνοντας* (schol. 15, 86, vgl. Eustath. 15, 86

der Initiative,¹⁾ gerade wie sie ihm dies auch in Bezug auf die *ἀγοαὶ* war, die sie nicht leitete, sondern zusammenführte.²⁾ Eine Göttin der Initiative schlechthin ist sie aber deshalb noch nicht und war sie auch als Göttin der *ἀγοαὶ* nicht, sondern folgte einem besonderen und zwar dem eigensten Interesse ihrer göttlichen Persönlichkeit, das sie überall guten Rath fördern heisst. Die Symposien der späteren Zeit waren daher kein Platz für sie. An ihnen regierte Dionysos, die Menschen bald verwirrend bald zu Witz und Tiefsinn aufregend, immer aber nur sein Spiel (*παιδιά*) mit ihnen treibend. Was sollte da die ernste Göttin des klugen Rathes, deren Absicht auf zweckmässiges Handeln gerichtet war, die daher bloss müssigem, auch dem edelsten Spiele fremd sein musste? Aber andere waren, zum Theil wenigstens, die Mahle und Symposien der ältesten Zeit. Bei den Symposien der Heroen, sagt Eustathios, ging es durchweg ernsthaft zu, man berieth sich beim Weine über wichtige Angelegenheiten.³⁾ Und auch sonst hatten es die Griechen der späteren Zeit nicht vergessen, dass ihre eigenen Alvorderen es nicht anders hielten als die Perser.⁴⁾ Als eine Eigenheit dieser pflegt allerdings berichtet zu werden, dass sie die wichtigsten Dinge beim Weine beriethen.⁵⁾ Aber ebenso verfahren auch schon die Helden und Fürsten Homers: Speis' und Trank muss erst herbeigeschafft werden, wenn ihnen das Herz aufgehen und der Geist fruchtbar werden

S. 255, 4 Stallb. Ameis z. St. denkt an Wiederaufnahme des Mahls). — Uebrigens wird diese Erklärung unterstützt durch die ganz ähnlichen Worte, deren Erklärung nicht zweifelhaft sein kann, Il. 9, 69f.: *Ἄρξειδῃ, σὺ μὲν ἄρχε — — δαίνυ δαίτα γέρονσιν.* (Vgl. Döderlein zu Il. 15, 95.)

1) Im Verhältniss zur Ausführung enthält jeder Rath eine Initiative: daher *ἄρχει* vom Rathenden Il. 9, 102. Vgl. *βουλὰς ἐξάρχων ἀγαθὰς* von Odysseus 2, 273.

2) O. S. 10, 3 u. 6.

3) Eustath. zu Il. 9, 73 S. 240, 33 Stallb.: *καὶ ὕρα ὕπως τὰ τῶν ἡρώων ἀεὶ συμπόσια σπονδαῖα ἦσαν, ὡς μυριαχοῦ δηλοῦσιν οἱ σοφοί, οἱ συναγόμενοι τὰ σπονδῆς ἄξια παρ' οἶνον ἐβούλενον.*

4) Eustathios a. a. O. macht besonders die Rhodier namhaft. Vgl. ausserdem Plutarch Quaestt. Conv. VII 9 p. 714 A ff.

5) Eustath. a. a. O. Plutarch a. a. O. und 10 p. 714 D. Maxim. Tyr. 28, 4. Vgl. meinen Dialog I 151.

soll zu heilsamem Rath und Beschluss.¹⁾ Aus solchen menschlich-irdischen Verhältnissen heraus erklärt es sich, dass Here, als sie den Göttern einen Beschluss oder Rath des Zeus (*Διὸς βουλή*) mitzutheilen hat, erst die Themis anweist die Mahlzeit in Gang zu bringen²⁾ und weshalb sie diesen Auftrag gerade der Themis giebt.³⁾

Themis als
fürsorgende
Göttin.

Vor allen Andern eilt Themis in dieser homerischen Szene der Here entgegen und reicht ihr den Becher, sich theilnahmevoll nach dem Grunde ihrer Bekümmerniss erkundigend.⁴⁾ An dieser Fürsorglichkeit können wir ahnen, dass in ihrem Wesen noch etwas mehr lag als nur die kluge und kühle Beratherin Anderer zu sein. Rath und That klingen nicht bloss aneinander an, ernst gemeinter Rath wird leicht zur zugreifenden That und beide Begriffe vereinigen sich daher friedlich in demselben Worte, das in verschiedenen Sprachen nicht bloss den Rath, sondern auch die zugehörige That bedeutet.⁵⁾ Ganz natürlich konnte so

¹⁾ Ahrens II S. 19 f. Schömann-Lipsius Gr. Alterth. I S. 25. Dialog I S. 151 f. Ohne vorher ausdrücklich in Aussicht genommen zu sein, stellt sich guter Rath nach dem Mahle ein II. 7, 323 ff. Wie später in Trinkfertigkeit oder Witz, so wetteiferte man an den Symposien der ältesten Zeit, wer den besten Rath zu geben wusste: II. 9, 74 f. Eustath. zu 9, 73 S. 240, 39 f. Stallb.

²⁾ Daher zögert sie zunächst noch mit der Mittheilung II. 15, 95 f.:

*ἀλλὰ σὺ γ' ἄρχε θεοῖσι δόμοις ἔνι δαιτὸς εἴσης·
ταῦτα δὲ καὶ μετὰ πᾶσιν ἀκούσσαι ἀθανάτοισιν,
οἷα Ζεὺς κατὰ ἔργα πιφάνσεται.*

³⁾ Um Mittheilung einer *Διὸς βουλή* handelt es sich auch in der Götterversammlung, die Themis im Namen des Zeus beruft (o. S. 11, 1). Und wie sie dort die Götterversammlung beruft im Auftrag des Zeus, so erfüllt sie hier mit der Anordnung eines Mahls nur den Befehl der Himmelskönigin.

⁴⁾ II. 15, 88 ff.:

*πρώτη γὰρ ἐναντίη ἦλθε θέουσα,
καὶ μιν φωνήσασ' ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
„Ἥρη, τίπτε βέβηκας, ἀνυζομένη δὲ ἔοικας;
ἦ μάλα δὴ σ' ἐφόβησε Κρόνου παῖς, ὅς τοι ἀκοίτης.“*

⁵⁾ rät in der Bedeutung von Schutz, Hilfe, Vorsorge, Förderung Otfried Evangelienb. III 21, 15 u. Piper, auch im Wörterb. u. rät. Grimms Wörterb. VIII Sp. 158. „Siehe“, sagt z. B. Luther Werke (Erl. Ausg.) 22, 83, „das wäre nu recht brüderlich gehandelt, dass dem Ubel gerathen würde, und dein Nähister bei Ehren bliebe“.

eine Göttin zunächst des Rathes sich gelegentlich als eine Göttin auch der entsprechenden That darstellen; erst so wuchs sich ihr Wesen recht aus. Dies bewährt sich an der Themis und zwar namentlich in den Fällen, in denen sie als Götteramme zu dienen schien.¹⁾ In Wahrheit war sie indessen nicht die Amme weder des Zeus noch des Apollon.²⁾ Beiden göttlichen Kindern zeigt sie sich vielmehr nur als fürsorgende Freundin, aber freilich als eine Freundin, die gleich selber helfend zugreift und es nicht beim blossen Rath bewenden lässt: den Zeusknaben bringt sie zur Amaltheia und stärkt in Apoll durch Einflüssen von Nektar und Ambrosia die eingeborene Götterkraft.³⁾ Im

Derselbe Uebergang der Begriffe ist im lateinischen *consulere* bekannt. Auch bei Soph. O. R. 1367 Dindf. *οὐκ οἶδ' ὅπως σε φῶ βεβουλεῦσθαι καλῶς* ist in dem Rath die That beschlossen und muss nothwendig hinzugedacht werden; und in Kreons Worten Antig. 489 f. *καὶ γὰρ οὖν κελίην ἴσον ἐπαιτιῶμαι τοῦδε βουλευῆσαι τάφον* soll Ismene nicht bloss als Anstifterin sondern ebenso gut wie Antigone als *αἰτόχειρ τοῦδε τοῦ τάφου* (306) beschuldigt werden.

¹⁾ Ahrens Themis I 13 f. II 55 f.

²⁾ In den Traditionen über den Zeusknaben und seine Ernährung (Ahrens I S. 13, 17) thut Ammendienst entweder die Amaltheia oder deren Ziege. Und was den jungen Apoll betrifft, so heisst es Hom. h. in Apoll. Del. 123 ff. nur, dass die Mutter ihn nicht säugte, sondern Themis ihm statt dessen Nektar und Ambrosia einflossste (vgl. Baumeister zu 125). In den Versen des alten theogonischen Dichters aber, die aus Chrysipp durch Galen erhalten sind, beruht *ἐπιθήνατο* sc. *ἡ Θέμις* nur auf Conjectur von Ahrens I S. 15 Anm.; bei Useners Behandlung des Fragments, Rh. Mus. 56, 179, würde Themis hier ganz ausscheiden.

³⁾ Dies ist nur einer der unzähligen Fälle (Usener Rh. M. 57, 178 f.), in denen Götter, aber auch gottbegeisterte Dichter und Seher, schon in frühesten Jugend mit Götterspeise genährt werden. Im jungen Apoll weckt diese sogleich die Götterkraft und das Bewusstsein seines göttlichen Berufs giebt ihm die Worte ein (131 f.):

*εἴη μοι κίθαρίς τε φίλη καὶ καμπύλα τόξα,
χοήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν.*

Die Mittheilung einer *βουλή* ist es also auch hier, die durch Themis' Eingreifen gefördert wird (o. S. 13); bei Orph. h. 79, 6 ist sie es sogar, *ἢ καὶ Φοῖβον ἀνακτα θεμιστοσύνας ἐδίδαξε*. Und auch darin bleibt sie hier ihrer sonstigen Rolle getreu, dass sie *νέκταρ τε καὶ ἀμβροσίην ἐρατεινὴν ἀθανάτοις χεῖλεσσιν ἐπήρξατο* (125 u. Baumeister z. St.): denn auch in der Ilias empfängt so zuerst aus

Laufe der Zeit tritt dieser Zug in ihrem Wesen immer mehr und immer breiter hervor. Aus der ursprünglich nur wohlwollenden Göttin wird mehr und mehr eine wohlthuende, eine Göttin alles Segens und daher auch eines geordneten Daseins,¹⁾ die es verdiente Mutter der Horen zu heissen²⁾ und ein Ebenbild der römischen Carmenta und Anna Perenna scheinen konnte.³⁾

ihren Händen Here den göttlichen Labetrank, ἡ δ' ἄλλους μὲν ἕασε, Θέμιστι δὲ καλλιπαρήφω δέκτο δέπας (Il. 15, 87 f., o. S. 14, 4). Der Thetis reicht ihn Il. 24, 101 f. bei deren Eintreten in die Götterversammlung Here.

¹⁾ Als Göttin des Segens konnte sie Σώτειρα heissen und dem Zeus Σωτήρ gesellt werden (Preller-Robert Gr. Myth. I 476 f.), auch dem Dionysos Σαώτης (Paus. II 31, 5 vgl. Usener Dreiheit I S. 28). Ihre Tochter war die Eunomia (Hesiod Th. 901 f.), wie dieselbe eine Schwester der Tyche heisst (Preller-Robert S. 540). Auch zur Nemesis, mit der sie in Rhamnus vereinigt war, musste sie aus demselben Grunde passen, nicht als deren Doppelgängerin (dass sie keine eigentlich strafende Göttin s. o. S. 6, 2), sondern als ihre Ergänzung zur Ἀγαθῇ Τύχη (Hesych. Ἀγαθ. Τίχη: ἡ Νέμεσις καὶ ἡ Θέμις. Die τύχη als θεμις auch bei Dio Chrys. or. 64 p. 330 R). Die eine treibt und fördert, die andere tritt dem Uebermaass entgegen. Insofern sagt nicht ganz unrichtig Wilamowitz Eumeniden S. 16, 2, dass beide zusammengehören wie Ordnung und Strafe. Auf eine andere Beziehung zwischen Themis und Nemesis deutet hin Baumeister zu hymn. Hom. S. 13S.

²⁾ Auch als Mutter der Horen heisst sie εὐβουλος bei Pindar Ol. 13, 8, bleibt also in ihrer ursprünglichen Rolle. Die Horen sind Göttinnen des Wachstums und Segens: Usener Dreiheit III S. 323 f. Mit derselben Fürsorge, wie Themis um den jungen Apollon (o. S. 15, 3), sind die Horen um Aristaios bemüht, dem sie Nektar und Ambrosia einflössen (Pindar Pyth. 9, 60 ff.), und auch sonst wie ihre Mutter auf jede Art hilfreich und gefällig (Il. 8, 433 ff.). Wem sie als Zeitgöttinnen gelten, der mag auch in ihrer Mutter, der Themis, das oberste Weltgesetz erkennen (Ideler Chronol. I 248 f. Schömann Theog. 253. O. Gilbert Griech. Götterlehre 127 f.), zu welcher Vorstellungsweise es freilich kein Recht giebt, es sei denn das einer gewissen Angewöhnung. Auch Helios bei Hypereid. Epitaph. c. II 32 ff., indem er die ὥραι scheidet und feststellt, thut dies nicht als Zeitengott, sondern weil er Sorge trägt um das Wohl der Menschen.

³⁾ Ueber Anna Perenna s. Ovid. Fast. III 658. Preller R. M. 305. Ueber Carmenta s. Plutarch Qu. Rom. 56. Preller R. M. 358 f. Mit Carmenta war Themis noch die Gabe der Weissagung gemein, insbesondere der Weissagung in Versen: Plutarch a. a. O. und

Unter den scheinbar so verschiedenen Gestalten, in die sich die Göttin wandelte, ist sie in Wahrheit doch stets dieselbe geblieben; im Grunde blickt uns schliesslich immer nur die alte und erste Göttin des guten Rathes an, ihm dient sie immer auf neue Weise, ob sie ihn selber ertheilt oder nur bei Andern befördert oder gar ihn gleich in lebendiger That und Ausführung erscheinen lässt. Dasselbe Wesen dürfen wir daher auch voraussetzen, wo sie uns als Erdgöttin entgegentritt.¹⁾ Diese und die Göttin des guten Rathes sind keineswegs bloss homonym und bloss in einer

Clem. Alex. Strom. I 16 § 80 Klotz, nach dem Themis den Hexameter erfunden hatte. Beide sind Geburtsgöttinnen. Doch ist bemerkenswerth, dass diese Eigenschaft an Themis erst später hervortritt, erst bei Nonnos Dion. 41, 162, wo sie mit der *Εἰλειθυία* zu einer göttlichen Persönlichkeit verschmolzen ist und als solche der Aphrodite bei der Geburt der Beroia Hilfe leistet; dass sie aber schon h. Hom. in Apoll. Del. 94 der Leto in ihren Geburtsschmerzen beigestanden habe, wie Ahrens I 14 meint, ist nicht richtig; sie ist dort mit andern Göttinnen nur anwesend, aber ohne etwas helfen zu können, da die, von ihr noch ganz verschieden gedachte, Eileithyia fern bleibt (97 ff.). Dass freilich diese Göttin des Segens jemals eine Göttin insbesondere des leiblichen Gedeihens geworden sei, scheint mir von Ellis zu Catull. 68, 153 nicht bewiesen. Die Worte des Et. M. *Θέμις δηλοῖ καὶ τὸ πρόπον καὶ τὴν σωματικὴν θεάν*, die schon Pighius, Themis Dea (Gronov. thes. antt. Graec. IX Sp. 1155f.), so viel zu schaffen machten, erklären sich ganz einfach aus Apoll. Soph. Lex. Hom. v. *Θέμις ἐπὶ μὲν τῆς σωματοειδοῦς „Ζεὺς δὲ Θέμιστα κέλευσε θεοὺς ἀγορήνδε καλέσσαι“, ἐπὶ δὲ τοῦ ἀρμόζοντες καὶ καθήκοντος „ἢ θέμις ἐστὶν ἄναξ ἀγορῆ“*; nicht eine besondere Function der Themis (presiding over the procreation of well-proportioned children) ist gemeint, sondern die Göttin in Person (*σῶμα*) zum Unterschied vom blossen Begriff. Auch zur Erklärung Catulls bedürfen wir dieser Auffassung von Pighius und Ellis nicht, wie schon Vahlen Berr. d. Berl. Ak. 1902 S. 1042 bemerkt hat; vielmehr lehrt die Vergleichung von Arat. Phaen. 100 ff. bes. 112 f., dass Themis von Catull in der später üblichen Weise mit der *Δίκη* verwechselt worden ist (Ahrens I 26), die, oder doch das Recht und ein dem Recht entsprechendes Verhalten (*ἐνδικίη*), schon dem Homer (Od. 19, 109 ff.) eine Quelle auch äusseren Gedeihens in Natur und Menschenleben ist.

¹⁾ So insbesondere in der theologischen Speculation des Aeschylus Prometh. 212. Vorbereitet wird diese Identität durch das ältere Verhältniss, wonach Themis die Tochter, Gaia die Mutter ist: so ebenfalls noch Aesch. Eum. 2, aber vorher schon Hesiod Th. 135.

letzten den Griechen nicht mehr bewussten Wortwurzel verbunden.¹⁾ Die Erdgöttin Themis stellt nicht die Erde als solche dar, sondern hebt nur an derselben heraus, was auch ihr, der Themis, eigenstes Wesen war; wie von einer Ἀθηνᾶ Θέμις²⁾ so sprach man von einer Γῆ Θέμις³⁾ und meinte nicht das schwere Element, den Weltkörper, sondern die diesem entströmende geistige Kraft, abermals des guten Rathes und der Weissagung.⁴⁾

Bedeutung
von
Θέμις.

In der Göttin Themis, deren Wesen wir zu erkennen versuchten, haben wir eine Zeugin für die Bedeutung des mit dem göttlichen Namen gleichlautenden Appellativum Θέμις, das noch in neuerer Zeit so mancherlei Auslegung

¹⁾ So müsste man annehmen, wenn man Ahrens folgen wollte, der II 56 die Benennung der Themis-Erde von der Wurzel *θαμ* ableitet (vgl. 27), insofern diese den Begriff dicht und fest enthält, dagegen 53 in Themis als weiser Rathgeberin eine Anwendung derselben Wurzel auf denkende Thätigkeit sieht.

²⁾ Preller-Robert Gr. M. I 220, 2. Bei dieser Ἀθηνᾶ Θέμις darf man sich wohl der Ἀθηνᾶ Βουλαία (πολιβουλος Ἀθήνη bei Homer II. 5, 260, Od. 16, 282) und Ἀγοραία erinnern: a. a. O. 220, 1.

³⁾ Vgl. noch Preller-Robert Gr. M. I 475, 2. Γῆς Θέμιδος auch bei Clem. Al. Protr. 19 Pott (S. 17 Stähel.) nach Wilamowitz Comm. gramm. II (1880) S. 11.

⁴⁾ So im Wesentlichen schon Schömann Eumeniden S. 163f. Vgl. auch Lehrs Pop. Aufss.² S. 107f. Standbilder der Gaia auf griechischen Märkten verzeichnet A. Dieterich Mutter Erde S. 61. Wie die Themis so spendet die Gaia nicht bloss Orakel, sondern ist auch voller kluger Anschläge (Hesiod Th. 160. 173. 463. 470. 494. 626. 884. 891) und spielt deshalb in der älteren Göttergeschichte eine ähnliche Rolle wie später die Themis. Nur so konnte sie die Mutter des Prometheus (Wecklein zu Aesch. Prom. 210), des vorsorgenden Gottes, werden (*προμήθεια καὶ εἰβουλα* verbindet so Agathias Hist. V 25 Schl.). Aber bei der Aehnlichkeit dürfen doch auch die Unterschiede nicht übersehen werden. Die Gaia ist arglistig, die Themis durchweg freundlich gesinnt. Die Gaia gebiert aus ihrem dunkeln Schoosse Ungeheuer und den Göttern feindliche Wesen. Die Töchter der Themis sind Eunomia, Dike und Eirene (Hesiod Th. 901. Pindar Ol. 13, 6ff.). Mit jenen Wesen sehr concreter Natur verglichen beweisen diese Abstractionen überdies, dass in der Themis nichts mehr von Erdschwere war und wohl überhaupt niemals gewesen ist. Nicht als eine Verfeinerung oder Verflüchtigung der alten massigeren und roheren Gaia kann uns daher die zum Olymp erhobene Themis gelten, vielmehr nur als ein Wesen von ursprünglich verschiedener Substanz, das aber einseitiger Betrachtungsweise mit jener zusammenzufallen schien.

erfahren hat.¹⁾ Denn der Begriff des Wortes war die Seele des göttlichen Wesens, das sich aus ihm bildete. Dieser Bildungsprozess aber liegt weit vor den homerischen Gedichten: so lebensvoll und concret, so selbständig tritt hier bereits die Göttin auf, dass der abstracte Ursprung ganz vergessen scheint. Wenn wir aber aus dem Wesen noch auf den Ursprung schliessen dürfen, so ist die Themis ursprünglich nichts weiter als eine Personification des guten Rathes, so mager eine solche scheinen mag neben der später von religiöser und dichterischer Phantasie nach den verschiedensten Seiten entwickelten Göttin. Guter Rath war also die Bedeutung des Wortes *θέμις*, als die Göttin anfang aus ihr im Geiste der Griechen emporzusteigen, und diese Bedeutung, da sie an dem Worte haftete zu einer Zeit, die über alle litterarische Ueberlieferung zurückreicht, hat uns zunächst als die erste und ursprüngliche zu gelten. In den mannigfachen Bedeutungen, die die litterarische Ueberlieferung bietet, haben wir sie daher zuerst aufzusuchen.

Wie eine göttliche Weihe liegt über der *θέμις* und zwar fast noch mehr im Empfinden und Denken der Neuern als der Griechen. Die Sprüche, die von heiliger Stätte her,

¹⁾ „Ordnung bestimmendes Gesetz“ dachte sich dabei Lehrs Pop. Aufss.² S. 105, das „ewige Gesetz der Götter“ Leist Graeco-ital. Rechtsgesch. S. 205. Nach L. Schmidt Ethik d. Griech. I S. 337 ist *θέμις* die Gebühr und es erscheint darin das von den Göttern Gebotene mit dem durch die menschliche Sitte Geheiligten unlösbar verbunden. Dieser Meinung nähert sich schol. Il. 9, 134, wo *θέμις* mit *θεός* erklärt wird (*κατὰ παλαιὸν τι θεός* schol. Il. 2, 73). H. Schmidt Synonym. I S. 348 findet die *θέμις* in der Antig. 450 ff., sie ist das göttliche Gesetz, in dem sich auch das Naturrecht darstellt S. 349. 354. So kämen wir auf die *ἄγραφοι νόμοι* zurück, womit schol. Il. 9, 99 die *θέμιστες* erklärt werden (Lehrs a. a. O. S. 99). The custom established by dooms erklärt auch Jebb, Introd. to Homer S. 54, indem er als ursprüngliche Bedeutung von *θέμις* annahm, „a decision in a particular case“ S. 48f. Er knüpft also an das Gericht an. Das Gericht schwebt ebenso seinem Landsmann Paley beim Begriff von *θέμις* vor und diese wird ihm danach zur „retributive justice“ (zu Aesch. Suppl. 354). Wilamowitz endlich lässt uns die Wahl, ob wir mit Andern unter *θέμις* das göttliche Gesetz verstehen wollen (Kydaten S. 48) oder eine „Rechtsverbindlichkeit“ (Hermes 15 S. 513, 1).

von Delphi, ertönt, wurden mit Vorliebe so genannt, *θέμιστες*,¹⁾ wie ja auch die Göttin dort ursprünglich zu Hause war. Göttliche Satzungen, wie sie gerade der pythische Gott gern gab, sind es freilich darum noch nicht: denn auch andere Orakel hiessen so²⁾ und die Bedeutung

1) Z. B. Pindar Pyth. 4 54. Mehr bei Ahrens II 7.

2) Od. 16, 403: *εἰ μὲν κ' αἰνήσωσι Διὸς μέγαλοιο θέμιστες*. Von der antiken Conjectur, dass statt *θέμ.* zu schreiben sei *τομοῦροι* (Strabon VII 328. Ahrens II 38ff.), sehe ich natürlich ab. Auf Orakel, und dann auf Orakel im Allgemeinen, scheinen sich aber auch Worte Platons zu beziehen Sympos. p. 188D: *ἡ μαντικὴ φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργὸς τῷ ἐπίστασθαι τὰ κατ' ἀνθρώπους ἐρωτικά, ὅσα τείνει πρὸς θέμιν καὶ εὐσέβειαν*. Dass hier mit sehr leichter Aenderung, nach der Ueberlieferung ausserdem bei Stobaeus, *εὐσέβειαν* statt des handschriftlichen *ἀσέβειαν* zu schreiben sei, hat Hug treffend begründet; wer in dieser Definition der Mantik *ἀσέβειαν* für passend hält, könnte ebenso gut unsere Theologie als die Wissenschaft von der Frömmigkeit und Gottlosigkeit oder von Gott und dem Teufel definiren. Man würde auch schwerlich noch an *ἀσέβειαν* festhalten, wenn nicht die Verbindung *θέμιν καὶ εὐσέβειαν* tautologisch schiene, und allerdings ist sie dies, sobald man *θέμιν*, wie Schleiermacher und auch Zeller thut, mit „Gottesfurcht“ übersetzt. Aber letzteres liegt überhaupt nicht im Begriff von *θέμις*. Dagegen hindert nichts anzunehmen, dass *θέμις* auch hier die Verkündigung des göttlichen Willens bedeutet, wie sie durch Orakel geschieht, und dann gehört es recht eigentlich in den Bereich der Mantik. Dann schliesst es sich aber auch mit *εὐσέβεια* leicht zu einem Gesamtbegriff zusammen, dem einer göttlich-menschlichen Gemeinschaft, an der die Götter durch ihre Gebote und Willensäusserungen, die *θέμις*, die Menschen durch eine dieser antwortende *εὐσέβεια* betheiligt sind. Der Singular *θέμις* um die Gesamtheit göttlicher Gebote zu bezeichnen findet sich ebenso bei Nicander Ther. 612ff.:

*καὶ μνήκης λάζιοι νέον πανακαρπέα θάμνον,
μάντιν ἐν αἰζηοῖσι γεράσιμον ἧ' ἐν Ἀπόλλων
μαντοσίνας Κοροπαῖος ἐθήκατο καὶ θέμιν ἀνδρῶν.*

Unter diesen göttlichen Geboten ist an Orakel gedacht, wie das o. S. 9, 3 angeführte, oder an Gebote wie die Eltern zu ehren, also was sonst unter den Begriff des *ῥσιον* fällt, das daher von Demosth. 19, 70 ebenso mit *εὐσεβές* verbunden wird, wie hier *θέμις* mit *εὐσέβεια*. Wenn man übrigens Theognis 1141f. vergleicht, *οὐδὲ θέμιστας οὐκέτι γινώσκουσ' οὐδὲ μὲν εὐσεβίας*, so scheint die Verbindung *θέμιν καὶ εὐσέβειαν* formelhaft zu sein, und zwar scheint sie der alterthümlichen Auguralsprache anzugehören, da *θέμις* sich sonst, abgesehen von den Wendungen *θέμις ἐστί* und *οὐ θέμις*, in Prosa nicht leicht findet und

der Orakel geht über den engen Begriff von Satzungen weit hinaus. Den Griechen gelten ihre Orakel als *βουλαί* der Götter¹⁾ und dies ist denn auch die authentische Erklärung, die von den *θέμιστες* genannten Orakeln bereits Homer gegeben hat.²⁾ Man wird gut thun das griechische Wort *βουλαί* zur Erklärung festzuhalten: es umfasst ebenso wohl den gefassten Beschluss³⁾ wie den Rath, der Andern ertheilt wird,⁴⁾ und in diesen beiden ist ja in der That der Inhalt aller Orakelthätigkeit erschöpft.⁵⁾

Kundgebungen des göttlichen Willens waren die *θέμιστες* und diese Form mochten auch die Normen haben, an die der Richter in seiner Thätigkeit gebunden war. die

auch bei Platon nur noch ein Mal so begegnet und gewiss nicht zufällig gerade in der Schrift von den Gesetzen (XI p. 925 D).

¹⁾ O. S. 7 ff. Als Orakelgott kennt Apoll *Ζηνός πικνιόφρονα βουλήν* Hom. h. in Merc. 538 und *Διός βουλαί* bilden den Inhalt des Orakels, das Agamemnon von ihm empfängt Od. 8, 79 ff. Auch die heilige Eiche in Dodona rauschte *Διός βουλήν* Od. 14, 327 f. = 19, 296 f.

²⁾ Od. 16, 402 ff.:

*ἀλλὰ πρῶτα θεῶν εἰρώμεθα βουλὰς.
εἰ μὲν κ' αἰνήσωσι Διὸς μέγαλοιο θέμιστες,
αὐτός τε κτενέω τοῖς τ' ἄλλους πάντας ἀνώξω·
εἰ δέ κ' ἀποτροπῶσι θεοί, παύσασθαι ἄνωγα.*

Mit *θέμιστες* wird hier *βουλαί* wieder aufgenommen, diese bilden den Inhalt jener und *νημερτέα βουλήν θεμιστείειν* verheisst daher Apoll bei der Stiftung des pythischen Heiligthums Hom. h. in Apoll. Pyth. 74 f. Ueber *τομοῖροι* st. *θέμιστες* an der ersten Stelle s. o. S. 20, 2. Hier mögen noch Strabos Worte (a. a. O.) stehen: [*παρ'*] *Ὁμήρου δ' ἀπλοῦστερον δεῖ δέχεσθαι θέμιστας καταχρηστικῶς καὶ βουλὰς, τὰ προστάγματα καὶ τὰ βουλήματα τὰ μαντικά, καθάπερ καὶ τὰ νόμιμα· τοιοῦτον γὰρ καὶ τὸ „ἐκ δρονὸς ὑψικόμοιο Διὸς βουλήν ἐπακοῦσαι“* (o. S. 20, 1). — Wenn *Χρυσόθεμις* und *Εὐβουλος* Brüder heissen, Paus. X 7, 2 (Ahrens II S. 9, 9), so merkt man auch hier, wie *βουλή* und *θέμις* gleichgesetzt wurden.

³⁾ Vgl. *Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή* und o. S. 14.

⁴⁾ Beide Bedeutungen vereinigt auch *consilium* und nach älterem Deutsch auch *Rath*: sie gehören zusammen, da der Rath ebenso ein Beschluss ist, dessen Ausführung wir Andern übertragen, wie der Beschluss ein Rath, den wir uns selber geben.

⁵⁾ In der einen Beziehung kann deshalb die *Themis fatidica* heissen (Ovid Met. I 321), in der andern konnte von ihr gesagt werden, dass sie „*praeciperet hominibus id petere quod fas esset*“ [Festus S. 367 Müll.).

vielleicht daher ebenfalls *θέμιστες* heissen.¹⁾ Solche Kundgebungen konnten in Orakeln Jedermann zu Theil werden, konnten aber auch ein Vorrecht Einzelner, der Höchststehenden unseres Geschlechts sein, die namentlich als Fürsten und Könige dadurch für ihren Beruf geweiht wurden. Die Würde des Völkerhirten Agamemnon gründete sich auf Scepter und *θέμιστες*, die ihm Zeus verliehen,²⁾ die letzteren nicht auf Stein oder Erz geschriebene Gesetze, wie sie Moses empfing oder eine Summe einzelner mündlich mitgetheilte Gebote, sondern die *βουλαὶ* des Zeus, mit denen Agamemnon ausgerüstet ist wie ein Prophet⁴⁾ und die ihn

1) Il. 1, 233f.: *δικασπόλοι, οἳ τε θέμιστας πρὸς Διὸς εἰρύονται*. Oder sind es die von Zeus erhaltenen Aufträge, die mit dem Amt ihnen auferlegten Pflichten? So oder so erscheint *θέμιστες* gerade in dieser Wendung den *βουλαὶ* sinnverwandt, da wir Il. 21, 229f. lesen: *οὐδ' οὐ γὰρ βουλαῖς εἰρύσασα Κρονίωνος, ὅ τοι μάλα πόλλ' ἐπέτελλεν*. Ähnlich *ἔπος εἰρύσασθαι* Il. 1, 216, mit Bezug auf den von Here und Athene dem Achill ertheilten Rath. Vgl. auch *φύλασσονται σεμνὰ θέμεθλα Δίκης* Solon fr. 4, 14 Bergk³. Doch könnte *θέμιστες* auch eine Zusammenfassung der richterlichen Gewalt sein, insofern die einzelnen Aussprüche des Richters *θέμιστες*, d. i. Rathschläge sind: s. darüber u. Jedenfalls folgt für die Auffassung der *θέμιστες* als Gesetze nichts aus der ähnlich scheinenden Ausdrucksweise des Aeschin. 1, 187, nach der die Richter die Depositäre der *νόμοι* sind (*οἳ τὴν τῶν νόμων παρακαταθήκην ἔχοντες*) und für deren Aufrechterhaltung zu sorgen haben (ebenso Dem. 21, 177, 25, 11. Rhadamanthys *δικαστής*, insofern er *νομοφύλαξ* war nach Pseudo-Platon Minos 320C; *jus adservare* vom Richter auch bei Cicero pro Caecina 73). Man vgl. noch 2 Mos. 18, 13ff.: Des andern Morgen setzte sich Mose das Volk zu richten. — Da aber sein Schwäher sah Alles, was er mit dem Volke that, sprach er: Was ist es, das du thust mit dem Volke? — Mose antwortete ihm: das Volk kommt zu mir, und fragen Gott um Rath. Denn wo sie was zu schaffen haben, kommen sie zu mir, dass ich richte zwischen einem Jeglichen und seinem Nächsten und zeige ihnen Gottes Rechte und seine Gesetze.

2) Il. 9, 97ff. sagt Nestor zu Agamemnon *πολλῶν λαῶν ἐσσι ἄναξ καὶ τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξεν σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφίσι βουλεύσῃθα*. Die beiden Zeichen königlicher Würde zusammengefasst in dem *θεμιστεῖον σαῶπτον*, das Pindar Ol. 1, 12 dem Hieron giebt (Ahrens II S. 8, 4).

3) Ueber geschriebene von den Göttern verliehene Gesetze s. A. Dieterich Mithraslit. S. 47, 1.

4) Helenos erkennt *βουλήν, ἣ ῥα θεοῖσιν ἐφῆνδανε μητιώσιω* Il. 7, 45. Pulydamas denkt an sich selbst, wenn er von denen spricht, denen Zeus es verliehen hat Andern in der *βουλή* voran zu

befähigen Andern im Rathe voranzugehen,¹⁾ in unsere Anschauungsweise übersetzt, die vorschauende Herrscherklugheit, die ihm eingiebt, was zu thun ist, und damit der wesent-

sein II. 13, 726 ff. Apoll ist ja vor Andern der Orakelgott, weil er allein kennt *Ζηνὸς πυκνόφρονα βουλὴν* Hom. h. in Merc. 53S. Und wie Apoll von Themis selber zu seinem Beruf gekräftigt wurde durch Nektar und Ambrosia (o. S. 15, 3), so werden die Könige zum Verkünden ebenfalls von *θέμιστες* geweiht durch *γλυκερὴ ἐέροση*, die ihnen die Musen einflössen (Hesiod Th. 84 ff.).

1) Daher II. 2, 55 von Agamemnon *τοὺς ὅ γε συγκαλέσας πυκνὴν ἠορτίνετο βουλὴν* (*βούλαρχος* Danaos bei Aesch. Suppl. 11 Kirch. 937, *ἄρχειν βουλῆς θεοτιμήτους βασιλῆας* Tyrtaios fr. 4, 3 bei Bergk PL.³ mit ihm bei Berathungen zu beginnen, *ἄρχεσθαι*, bedingt sich Alexander der Grosse im Traum des Eumenes Plutarch Eum. 13) und er selber sagt von sich 73 *πρῶτα δ' ἐγὼν ἔλασιν πειροῆσομαι ἢ θέμις ἐστίν*. II. 9, 99 heisst es nach den S. 22, 2 angeführten Worten weiter: *τῷ σε χορὴ πέρι μὲν φάσθαι ἔπος ἠδ' ἐπακοῦσαι, | κρηῆναι δὲ καὶ ἄλλω θεῷ ἄν τινα θυμὸς ἀνώγη | εἰπεῖν εἰς ἀγαθόν· σέο δ' ἔξεται ὕπτι κεν ἄρχη*. Unfehlbar ist er deshalb nicht, wie ja 94 im Gegentheil vielmehr von Nestor gerühmt wird: *οὗ καὶ πρόσθεν ἀρίστη γαίνετο βουλὴ*. Indessen ist diese Inconsequenz nicht grösser als die, welche Hektor begeht, wenn er dem Rath des Pulydamas nicht folgt, und hier insbesondere darum erträglich, weil die Entscheidung für diesen oder jenen fremden Rath bei Agamemnon steht und doch ebenfalls *βουλὴ* erfordert. Die eleusinischen Fürsten *κρηδεμνα πόληος εἰρόαται βουλῆσι καὶ ἰθείησι δίκησιν* nach Hom. h. in Cer. 151 f. *Βουλὰς ἐξάρχων ἀγαθὰς* lautet das besondere Lob, das neben seiner kriegerischen Tüchtigkeit dem Odysseus gespendet wird II. 2, 273 (vgl. was Odysseus von Neoptolemos rühmt Od. 11, 510 f.); um der *βουλαι* willen ist er dem Zeus vergleichbar, *Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος* (II. 2, 169. 407. 636 ebenso Hektor 11, 200), was die Alten (Eustath. zu 2, 169, aber auch schon Dio Chrys. or. I p. 8 M = S. 8, 30 Dind.) erklären mit *Διὶ τὴν βουλὴν ὕμοιος*. Die *βουλαι* sind es, die den Fürsten zieren (*περὶ μὲν βουλὴν Δαναῶν* Achill und Agamemnon II. 1, 25S, daher *βουληφόρος* Prädicat der Fürsten bes. II. 2, 61 f. *Σαρπηδὸν Λυκίων βουληφόρε* 5, 633 = *Λυκίων ἀγός* 647. wie radgebo vom Könige im Heliand s. Vilmar Alterth. im Hel. S. 6S. „consul“ nach römischer Auffassung, die aber auch Mommsen Staatsr. II¹³ S. 77, 3 nicht zurückweist; während der gemeine Mann *οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος οὔτ' ἐνὶ βουλῇ* II. 2, 202) und zu den Göttern erheben und je mehr er Fürst ist, desto mehr (*βασιλείτατος* von Agamemnon II. 9, 69 vgl. 160; von Minos Hesiod fr. 128 Rzach, Plato Min. p. 320 C). Vgl. noch Nestors Worte zu Agamemnon II. 2, 344: *Ἀτρεΐδῃ, σὺ δ' ἔθ', ὡς πρῖν, ἔχων ἀστεμφέα βουλὴν ἄρχεν' Ἀργείοισι κατὰ κρατερὰς ὑμῖνας*. Auf die *βουλαι* werden wir daher auch die *θέμιστες* beziehen, die nach Nestor (o. S. 22, 2) dem Agamemnon seine Würde und Weihe gaben

lichste Theil der Herrschergewalt. Nur in einem engeren Kreise, bedeuten doch die *θέμιστες* Agamemnons dasselbe, was für die gesammte Welt und Menschheit die *θέμιστες* des Zeus waren, von deren Entscheidung die Freier ihr Thun oder Lassen abhängig machen (o. S. 21, 2), wie das der Achaier den *θέμιστες* Agamemnons untersteht; das Organ, wodurch Zeus die Menschen beräth und seinen Willen verkündet, dort ein Orakel, ist hier der Völkerfürst. Das Muster eines solchen von Zeus berathenen Regenten stellte für die Griechen Minos dar: ¹⁾ im vertrauten Verkehr mit Zeus, der mit denselben Worten geschildert wird wie der des Zeus mit der Themis (s. Excurs I), reifte er zu einem der grössten Könige. ²⁾ Nicht als Gesetzgeber und -hüter bewähren sich der ältesten Zeit ihre zeusentsprossenen und zeusgenährten Könige, ³⁾ sondern durch klugen Rath und Beschluss für

(wie umgekehrt Andere, die sich nicht so, wie die Könige, der Gunst der Götter erfreuen, *νηκερδέα βουλήν* von ihnen empfangen II. 17, 469). Durch die *θέμιστες*, die er von Zeus empfängt, wird er dessen Wortführer, auch er ein Verkünder göttlichen Willens, der aber ebenso wohl Widerspruch erfährt wie er selber gegen den *οίωναπόλων ὄχ' ἄριστος* loswettert (II. 1, 106 ff.). Zeus hat die *θέμιστας* dem Agamemnon verliehen (*τοὶ Ζεὺς ἐγγυάλιξεν*), „von den Vätern ererbte Satzungen“ können es daher nicht sein (und werden es auch nicht durch das Scepter, das II. 2, 46. 101 ff. 186 sich von Zeus her im Geschlecht des Pelops vererbt). Man darf sich auch nicht durch die o. S. 22, 1 angeführten Worte täuschen lassen, als wenn hier die richterliche Thätigkeit des Agamemnon bezeichnet würde (wie Eustath. meint zu 9, 100). Die ganze Situation ist der Art, dass sie nicht ein richterliches Urtheil oder eine Weisung über alte heilige Satzung (an *νόμοι ἄγραφοι* denken die Scholl. zu 9, 99) erfordert, sondern worauf es ankommt ist guter Rath und dem dienen gerade die *θέμιστες*, wie der homerische Sänger selber sagt *ἵνα σφίσι βουλεύσθαι* (oder *ἵνα σφίσι βουλεύσῃω* wie Dio Chrys. I p. 3 M = S. 3, 13 Dind. statt dessen II. 2, 206 las). Vgl. Ahrens II 11. Hervorragende Klugheit und Einsicht, die Anderen zu rathen vermäg, knüpft an den Besitz von *Διὸς σκῆπτρον* auch Sophokles Philokt. 138 ff. Dind.

¹⁾ Od. 19, 179, dazu Platon Gess. I p. 624 B. Minos p. 319 B ff.

²⁾ *βασιλείτατος* von Hesiod genannt, wie Agamemnon von Homer (o. S. 23, 1). Zum Muster eines Gesetzgebers wurde er erst später und namentlich leiten erst Spätere die einzelnen Gesetze aus bestimmten Befehlen des Zeus ab: Platon a. a. O. und entschiedener Strabon X 8 p. 476. XVI 38 p. 762.

³⁾ So wie etwa Numa seine Gesetze und Institutionen durch

den einzelnen Fall: 1) dies und die Stärke ihres Armes ist es, was sie über den gemeinen Mann erhebt, und diese alten Zeiten bedurften nicht wie die späteren da, wo das Bedürfniss eines Fürstenthums von Gottes Gnaden sich regt und man den einzelnen Worten göttliche Autorität und Weihe geben möchte, erst künstlicher und täuschender Vorrichtungen; 2) dem naiven Glauben nicht bloss des Volkes,

Egeria inspirirt wurden: Liv. I 19, 5. 21, 3. Vgl. Plutarch Numa 4 u. 15. Radermacher Jenseits S. 141, 1.

1) Man sollte überhaupt mit der Deutung von *θέμιστες* als göttlicher Institutionen und Gesetze nicht zu rasch sein. So hat man nach dem Vorgang der Scholl. auch gefasst Pindar Ol. 10 (11), 24: *ἀγῶνα δ' ἐξαιρέτων ἀείσαι θέμιστες ὥρσαν Διός*. „Instituta et leges Jovis“, erklärt Christ, „quibus certamina ludorum Olympicorum et praeconia victorum constituta erant.“ Aber war denn Zeus der Stifter und Ordner der olympischen Spiele? Richtiger erklärt Böckh „*aequitas, quae a Jove est, postulat ut canam Olympicum certamen*“. Wir brauchen auch hier von der älteren Bedeutung der *θέμιστες* nicht abzugehen: es sind Antriebe etwas zu thun, was der Lage angemessen ist, was sich gebührt, Antriebe, die Zeus (der der Themis eng verbundene Gott) in des Dichters Brust gesenkt hat und die ihn wie ein Dämonion, eine innere Stimme, warnen das Lob Olympias nicht zu unterlassen. Auch der Plural *θέμιστες* führt nicht auf eine Mehrheit von Gesetzen (wie er auch nicht mit Welcker Gr. Götterl. 3, 21 auf die Themides in Trözen [o. S. 5, 9] bezogen zu werden braucht), sondern findet sich häufig, wo auch nur eine einzelne Verkündigung des Götterwillens gemeint ist (o. S. 20, 1. S. 21, 2), gerade wie *βουλαί* (o. S. 21, 2). Aehnlich scheint mir auch Hesiod Scut. 22 *ὃ οἱ Διόθεν θέμις ἦεν* zu verstehen, nicht als eine heilige durch Gesetz des höchsten Gottes auferlegte Pflicht. Amphitryon ist nicht moralisch d. h. unter allen Umständen verpflichtet an den Taphiern und Teleboern Rache zu nehmen, sondern nur, wenn er die eheliche Verbindung mit Alkmene vollziehen will; die Rache ist also nur Mittel zum Zweck, wie solches gerade der Inhalt von Rathschlägen zu sein pflegt (Aristot. Eth. Nik. III 5 p. 1112^b 11: *βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη*) und namentlich der Inhalt von Rathschlägen der Themis ist, die Zeus die Mittel angiebt wie er die Erde erleichtern (o. S. 2 f.), wie er die Titanen besiegen (o. S. 4) und wie er und Poseidon sich und die übrigen Götter vor Unheil behüten können, indem sie von ihrer Liebe zur Thetis lassen und diese einem Sterblichen zur Gattin geben (o. S. 4, 3).

2) Solche brauchte Sertorius nach Plutarch Sert. 11. Dasselbe macht Aesch. 3, 77 und 219 dem Demosthenes zum Vorwurf, dass er das Volk durch angeblich gottgesandte Traumgesichte täuschte. Von

sondern der Fürsten selber schienen diese im Namen Gottes zu reden.¹⁾ Freilich ungebrochen war dieser Glaube schon in der so vielfach aufgeklärten homerischen Zeit nicht mehr: Agamemnon wird keineswegs immer als Mitwisser der göttlichen Pläne geachtet; sonst könnten weder Achill noch Kalchas oder gar Thersites gegen ihn auftreten, wie wir sie thun sehen; ja Zeus selber lässt seinen Auserwählten im Stich und täuscht ihn durch falschen Rath.²⁾ Was daher Nestor von Agamemnon sagt, dass Zeus ihm die *θέμιστες* verliehen, ihn zum Verkünder seiner *βουλή* geweiht (o. S. 23, 1), war schon damals ein abgegriffener Ausdruck, war nur die Fiction des Königthums von Gottes Gnaden und ist so wenig in vollem Ernst zu nehmen als das gleichbedeutende Prädicat *θεμιστοπόλοι*, das ohne Unterschied allen Fürsten, darunter auch solchen verliehen wurde, die wie Salmoneus und Sisypnos sich gegen die Götter auflehnten und keineswegs dem Willen und Rath des Zeus folgten.³⁾

In anderen Fällen, wo ähnliche an *θέμις* anklingende und von seinem Begriff abhängige Worte begegnen, ist nicht einmal erlaubt so viel als auch nur die Fiction einer von den Göttern berathenen Regierung anzunehmen, so bei den Kyklopen, die der homerische Dichter von allem Leben in Rathsversammlungen und unter *θέμιστες* ausdrücklich geschieden hat.⁴⁾ Sie leben zwar nicht ganz getrennt von

solchen historischen Vorgängen wird das Gleiche dann nach rationalisirender Geschichtsmethode auf die Aeltern wie Minos und Numa übertragen: Dion. Hal. Ant. Rom. II 61. Diodor Sic. V 78, 3. Liv. I 19, 5. Plutarch Numa 4.

¹⁾ Agamemnon führt II. 2, 55 ff. seine *βουλή* auf eine *βουλή* des Zeus zurück, die dieser ihm im Traum gegeben (*Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι* 63), und Nestor sagt 80, ein Traum, den Agamemnon gehabt, könne nicht täuschen.

²⁾ II. 2, 1 ff.

³⁾ S. die *θεμιστοπόλοι βασιλῆες* aus Aiolos' Geschlecht bei Hesiod fr. 27 Rzach. Vgl. Hom. h. in Cerer. 103. Dion. Hal. Ant. Rom. V 74 allerdings versteht unter *θεμιστοπόλοι βασιλῆες* gesetzmässige Herrscher, wie sie über Hellenen regierten und sich von den Despoten der Barbaren unterschieden. Aber auch *θεμισκρέων* Pindar Pyth. 5, 29 und *θεμιστοῦχος* Apollon. Rhod. 4, 347 (wie *σκηπτοῦχοι*) dürfen kaum so streng genommen werden.

⁴⁾ Od. 9, 112:

τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες.

einander und als Einsiedler,¹⁾ aber doch jeder als sein eigener Herr und ein Herr über sein Weib und seine Kinder.²⁾ Es ist ein patriarchalisches Regiment,³⁾ ein Regi-

Und hiernach ist denn auch das an sich doppelsinnige, 106 von den Kyklopen gebrauchte *ἀθεμιστων* zu verstehen, wie der Scholiast (zu 112) und Eustathios S. 326, 21 ff. Stallb. bemerken. Sollte uns wirklich hier der homerische Dichter versichern, dass die Kyklopen noch „keine gemeinsamen Gerichtshöfe“ hatten (Ameis Anhang zu 114)? Glauben würden wir es ihm herzlich gerne. Von den Alten, weil sie sich keinen andern Rath wussten, bezogen Manche die *θέμιστες* gewaltsam auf geschriebene Gesetze, die den Kyklopen fehlten und in Ermangelung deren sie lediglich nach Sitte und Herkommen lebten: so Antisthenes nach schol. zu 106, wozu vgl. E. Dümmler Antisthenica S. 21 (= Kl. Schr. I S. 28 f.), und offenbar auch Platon Gess. III p. 680 B f. 681 B. Gesteigert wird die Wildheit der Kyklopen von W. Grimm Sage von Polyphem S. 18 (= Kl. Schr. IV S. 448), der sie unbekannt mit Sitte und Gesetz sein und nur der Willkür folgen lässt. Zunächst war zu bemerken, dass die Verbindung von *ἀγοραι* und *θέμιστες* eine formelhafte scheint und dass die ältere und einfachere Form *ἀγορή τε θέμις τε* II. 11, 807 vorliegt. Wenn an unserer Stelle noch *βουληφόρος* hinzutritt, so ist dies eine an sich zulässige Fülle des Ausdrucks (o. S. 10) und diese wird durch die leichte Nuance der Bedeutung, welche *θέμις* von *βουλή* trennt und von der noch die Rede sein soll (u. S. 30, 4), vollends entschuldigt. Die *θέμιστες* sind wie der Rath Agamemnon's (o. S. 22 f.) der Rath, der von einem Höheren kommt und deshalb einem Gebot gleich zu achten ist. Wenn daher den Kyklopen *ἀγοραι* und *θέμιστες* fehlen, so ist damit gesagt, dass sie sich weder zu gemeinsamer Berathung versammeln noch den Rath eines Höheren annehmen. Auch Polyphem, der *οὔτε δίκας οὔτε θέμιστας* kennt (215), nöthigt zu keiner andern Auffassung der *θέμιστες*: er achtet weder die Rechte Anderer noch erkennt er über sich Rath und Gebot eines Höheren an.

¹⁾ Denn dies wird als Eigenheit Polyphems hervorgehoben Od. 9, 188 f., dass er *οὐδὲ μετ' ἄλλους πωλεῖτ', ἀλλ' ἀπάνευθεν ἐὼν ἀθεμιστία ἤδη*. Und wenn es auch von den Andern heisst *οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν* 115, so bemerkt richtig der Scholiast *ὃ φροντίζουσιν ἀλλήλων ὅσον ἐνεκεν ἑποταγῆς* und dasselbe wiederholt Eustathios S. 327, 17 Stallb.

²⁾ Nach dem S. 26, 4 angeführten Verse

*ἀλλ' οἳ γ' ὑψηλῶν ὀρέων ραίοισι κάρηνα
ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι, θεμιστενεὶ δὲ ἕκαστος
παίδων ἰδ' ἀλόγων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν.*

³⁾ *Πατρονομούμενοι* heissen die unter solchem Regiment Lebenden bei Platon Gess. III 680 E; sie stehen unter der Herrschaft des

ment der Willkür,¹⁾ nicht durch von einem Höhern inspi-
rierte Normen geleitet,²⁾ sondern bloss auf den eigenen und
der Angehörigen Nutzen gerichtet.³⁾ Aus ähnlichen Ver-
hältnissen heraus haben sich auf germanischem Boden die
Worte „Rath“ und „rathen“ gebildet als eine Gesamt-
bezeichnung alles dessen, was das Geschlechtsoberhaupt
dem von ihm Abhängigen gegenüber zu leisten schuldig
war an Fürsorge jeder Art und Schutz.⁴⁾ Aber auch im
Griechischen fehlt die gleiche Bezeichnung nicht. *Θεμι-
στεύειν* bedeutet nicht nur „rathen“ sondern wird auch, von
den Kyklopen gesagt, in derselben Weise gebraucht um

Geschlechts-Aeltesten (*προσβίτατος*), wie nach Platon a. a. O. 680 D.
681 B auch Aristoteles sagt Polit. I 2 p. 1252^b 20 ff.

1) *Καὶ ζῆ ἕκαστος ὡς βούλεται, κνκλωπικῶς θεμιστεύων παίδων
ἡδ' ἀλόγων*: Aristot. Eth. Nik. X 10 p. 1180^a 27 f.

2) Etwa wie sich Luther das Regiment eines Hausvaters denken
mag, Werke (Erlang. Ausg.) 22, 256: „Als wie ein Hauswirth setzt
seinem Gesinde ein Recht, was sie diesen oder den Tag thun sollen:
da stehet das Recht“ u. s. w.

3) Die *θέμιστες* des einzelnen Kyklopen — denn solche setzt
am Ende *θεμιστεύει* voraus — sind auf den engsten Kreis der
Familie und ihrer Angelegenheiten eingeschränkt; *θέμιστες* wie die-
jenigen und besonders wie diejenigen Agamemnon's, die eine grössere
Gemeinschaft berathen und beherrschen und darum höhere und we-
itere Interessen bedenken müssen, existiren für sie nicht, so wenig
als für die Amazonen, die Apollon. Rhod. 2, 989 f. (*οὐ θέμιστας
τίονσαι*) 998 ff. (*οὐ γὰρ ὀμηγερέες μίαν ἀμ πόλιν κτλ.*) nach ihrem
Vorbild schildert (vgl. auch *ἕβρις* bei Apoll. 991 mit *ἕβρισται* Od.
9, 175): das *θεμιστεύει δὲ ἕκαστος κτλ.* 114 scheint daher in Gegen-
satz gesagt zu sein zu 112 *τοῖσιν δ' οὐτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὐτε θέμι-
στες*, wo man sich die *θέμιστες* ähnlich denjenigen Agamemnon's zu
denken hat (o. S. 26, 4). Mit Ahrens II 11 in *θεμιστεύει* „eine un-
eigentliche und ironische Ausdrucksweise zu erkennen“ haben wir
nicht nöthig.

4) Grimms Wörterbuch VIII Sp. 157. Im Altnordischen *ráða*
rathen und beherrschen, z. B. in der Edda, *Vafþrúðnismál* 38 „*hann
raedr hunn mörgum*“ is regit plurima. Noch aus seiner Zeit berichtet
Steffens Was ich erlebte 9, 234: „Keiner war freier als der nordische
Bauer; eine gemeinschaftliche Berathung fand periodisch statt, Alles,
was die Einwohner interessirte, war Gegenstand der freien Beschlüsse
auf dem sogenannten Thing, und wenn sie auch geleitet wurden von
dem kundigen Sorenscriber, so übte er doch keinen Zwang. Was er
gab, waren Rathschläge, die, wenn er Vertrauen genoss, öfters an-
genommen, aber doch auch nicht selten abgewiesen wurden.“

die Thätigkeit zu bezeichnen, die das Geschlechtsoberhaupt unter den Seinen ausübt. Der homerische Dichter würde sehr wenig gesagt haben, wenn er nur das Recht über Leben und Tod zum Ausdruck gebracht hätte, das dem Vater in der Familie zustand;¹⁾ was er vielmehr mit *θεμιστεύει* sagt und nach der Bedeutung des Wortes sagen konnte, ist, dass jeder Kyklop über die Seinen als Herr waltet und für ihr Bestes sorgt. Dass er sich dabei an irgend welche Rechte und Gesetze binde, ist eine Nebenvorstellung, zu der der Gebrauch von *θεμιστεύειν* nicht nöthigt²⁾ und zwar um so weniger, als auch die Göttin Themis selber in ihrem für Zeus und die Olympier so nützlichen Wirken sich keineswegs immer an solche Rücksichten bindet (o. S. 2 ff.). In dem Kolossalbilde eines Kyklopen, das uns der Erz-Kyklop Polyphem darstellt, tritt auch dieser Zug noch deutlicher hervor. Mit seiner unbändigen Kraft trotz er sogar dem Zeus, den doch die Andern scheuen,³⁾ und lebt ganz als Einsiedler, während den Andern nur ein Gemeinwesen fehlt, und während diese in ihrer Familie regieren, weidet er bloss seine Heerde und sorgt für sie.⁴⁾ Von Recht und Gesetz kann hier freilich nicht die Rede

1) So Ameis im Anhang zu 114.

2) Ahrens II S. 8 sagt ganz richtig, es stehe für regieren. Und so schon Hesych. *θεμιστεύει, ἄρχει κελεύει ἢ βούλεται* o. S. 28, 1. Aehnlich Eur. Bacch. 79 *ἄρχια θεμιτεύειν* (diese Form nach Musgrave für *θεμιστεύειν*) wofür Agathias in A. P. VI 80, 4 *ἄρχια ἀμφέπειν* (vgl. Pindar Ol. 1, 12 *θεμιστεῖον ἀμφέπει σαλπικτον*), also einfach für „besorgen“ ohne die Nebenvorstellung gewisser Gesetze, an die man dabei gebunden ist. Aehnlich auch Eustath. zu II. 23, 581 S. 306, 35 Stallb. *τὰ τοιαῦτα θεμιστεύεσθαι*, von Schwurgebräuchen ist die Rede.

3) Od. 9, 275f.:

οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγιόχου ἀλέγουσιν
οὐδὲ θεῶν μακάρων, ἐπεὶ ἦ πολὺν φέρτεροο εἰμὲν.

Wie der Scholiast bemerkt *ἀσεβῆς ὢν ὁ Πολύφημος διαβάλλει καὶ τοὺς λοιποὺς*. Denn diese Andern sagen 411 *νοῦσόν γ' οὐ πως ἔστι Διὸς μεγάλου ἀλέασθαι*.

4) 187f.:

ἀνήρ — πελώριος, ὅς ῥά τε μῆλα
οἶος ποιμαίνεσκεν ἀπόπροθεν· οὐδὲ μετ' ἄλλους
πωλεῖτ', ἀλλ' ἀπάνευθεν ἐὼν ἀθεμιστία ᾗδη.

sein, aber ein *θεμιστεύειν*, das Wort recht verstanden, ist dieses *ποιμαίνειν* doch auch.¹⁾

In *θεμιστεύειν* wird so das Rathen zu einer Sorge auch für das äussere Wohl mit demselben Uebergange, wie Themis die Göttin des Rathes in eine Göttin jeglichen Gedeihens sich verwandelte.²⁾ Und zwar ist es die Thätigkeit des Herrschers, die damit bezeichnet wird.³⁾ Eigentlich ist es wie *θέμις* die Verkündung eines Willens,⁴⁾ aber nicht eines beliebigen Willens und auch nicht ausschliess-

1) Man denke auch an den *ποιμὴν λαῶν* und die das politische Ideal mancher Philosophen darstellenden Heerdenkönige. In deren Sinne fallen auch für Dio Chrys. or. I p. 3 M (S. 3, 18ff. Dind.) *βουλευέσθαι καὶ φροντίζειν ὑπὲρ τῶν ἀρχομένων* und *ποιμαίνειν* zusammen. Wichtiger ist, dass auch Platon Ges. III p. 680E das patriarchalische Königthum in Bilde einer Heerdengemeinschaft schaut (*τοῖς προσβυτάτοις ἐπόμενοι καθάπερ ὄρνιθες ἀγέλην μίαν ποιήσουσι*), dasselbe patriarchalische Regiment, das er vorher 680Bf. im *θεμιστεύειν* der Kyklopen erkannt hat. Indem Polyphem für seine Heerde sorgt, handelt er nach dem Satz des Kaisers Tiberius (Suetonius Tib. 32): *boni pastoris esse tondere pecus, non deglubere*.

2) S. o. S. 16. So bedeutet auch unser „rat“ so viel als Nahrung, Kleidung, leibliches Leben überhaupt und Alles was hierzu dient: Grimms Wörterbuch VIII Sp. 157.

3) Das Rathen als Kennzeichen des Herrschers s. o. S. 23, 1. Der Rath kann sehr verschiedene Stufen durchlaufen von der gelinden Mahnung bis zum strengen Befehl, der Anweisung, der man zu folgen hat, der Richtschnur für ein Thun (Grimms Wörterb. VIII Sp. 161). Auf diese Weise konnte sich auch die Bedeutung von Gesetz entwickeln und daher „rad“ ebenso wie *θεσμός* und ähnliche Worte die Ehe bezeichnen; Edda, Brot af Sigurdarkvidu 3. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht der Unterschied, den zwischen *consilium* und *praeceptum* Hieronymus macht Adv. Jovin. I 12 und 256: *Quia ubi consilium datur, offerentis arbitrium est; ubi praeceptum, necessitas est servientis* („*praecipere et dare consilium*“ Ser. Sulpicius bei Cicero Ad. fam. IV 5, 5 „*consilium id divus Augustus vocabat, Tiberius praeceptum*“ Tacitus, Agr. 13). Und so bedeuten *praeceptum* und *praecipere* auch sonst wohl den strikten, namentlich den kaiserlichen Befehl (vgl. auch „*praecepta legum*“ Inst. I 10 pr. „*praeceptio augusta*“ Symmach. Epist. V 76, 1), dann aber auch wieder abgeschwächt die bloss nützliche und nicht nothwendig zu befolgende Ermahnung. Ueber *praeceptum* = Richterspruch s. Gothofredus zu Cod. Theod. IV 17, 5 S. 438a Ritt.

4) Genauer gesprochen, die Verkündung einer *βουλή* s. o. S. 21, 3 u. 4. Eben als Verkündung unterscheidet sich *θέμις* von der blossen *βουλή*, die auch im Stillen gehegt werden kann.

lich eines göttlichen Willens,¹⁾ sondern eines Willens, der auf höherer Einsicht beruht, wie sie die Götter und namentlich Zeus gegenüber den Menschen überhaupt besaßen und wie sie ähnlich bei Fürsten und Geschlechtsältesten gegenüber ihren Untergebenen und Angehörigen vorausgesetzt wurde.²⁾

In dieser Bedeutung wurde das Wort anwendbar auch auf die Herrschaft des Menschen über sich selbst, da wo er sich selbst beräth, wo bessere Einsicht die Leidenschaften bändigt, und so braucht in der That ein nah verwandtes Wort Pindar: *θεμίσασθαι ὄργας* mahnt bei ihm Jason den Pelias, als er sich mit ihm vergleichen will,³⁾ d. h. er er-

¹⁾ Diese Bedeutung haben *θέμις* und *θεμιστεύειν*, wenn sie von den Orakeln gebraucht werden: o. S. 19 ff. vgl. auch o. S. 7 ff. Dass es sich um Verkündigung eines Willens handelt, pflegt aber in solchen Fällen, wenigstens in älterer Zeit, ausdrücklich gesagt zu werden, also *Διὸς μεγάλιο θεμίστες* u. dergl.

²⁾ Auch die Rathschläge, welche Themis den Göttern ertheilt, beruhen auf höherer Einsicht (o. S. 4), finden daher in ganz anderer Weise Gehör als wenn etwa ein beliebiger Gott mit seiner *βουλή* hervortritt (o. S. 6). Was das Verhältniss von *θέμις* und *βουλή* betrifft, so mag man auch an den Unterschied von *consilium* und *auctoritas* denken (z. B. bei Cicero *Ad fam.* III 10, 10 *consilio* — *auctoritate* — *armis* nebeneinander gestellt; ähnlich 13, 1 u. IV 3, 2, 7, 2. Tacitus *Dial.* 36, 27), insofern diese immer die Beziehung auf Andere hat und zwar die mit Ueberlegenheit zur Geltung kommende Beziehung, jenes auch den still für sich gehegten Beschluss bedeuten kann (o. S. 30, 4). *Θέμις* ist eben der Rath, der von autoritativer Stelle kommt. Im Uebrigen wurde wohl im Gebrauch *θέμις* von *βουλή* zurückgedrängt, ähnlich wie dieses später von *γνώμη* (vgl. z. B. Aesch. 1, 20 *μηδὲ γνώμην εἰπάτω μηδέποτε μήτε ἐν τῇ βουλῇ μήτε ἐν τῷ δήμῳ* 180 *τοῖς τοιοῦτοις συμβούλοις* mit Bezug auf die vorher erwähnte *γνώμη*).

³⁾ Pindar *Pyth.* 4, 141: *ἀλλ' ἐμὲ χρῆ καὶ σὲ θεμισσομένους ὄργας ὑφαίνειν λοιπὸν ἄλβον*. Die *ὠκύτεραι φρένες*, wie sie vorher heissen, zu zügeln wird gefordert, die den Menschen fortreißen *κέρδος αἰνῆσαι πρὸ δίκας*. Mit Böckh zu erklären „*moribus ad juris normam castigatis*“ oder mit dem Scholiasten *δικαίως διακρίναντας τοὺς τρόπους* ist kein genügender Grund. Beide Erklärungen ruhen auf dem alten Vorurtheil, dass überall, wo *θέμις* im Spiele ist, auch das Recht nicht fehlen darf. Noch weniger berechtigt ist die Erklärung von H. Schmidt *Synonymik* I S. 351 „die Begierden in heiliger Zucht haltend“. Vielmehr deutet *θεμισσομένους* auf eine gutem Rathe folgende Herrschaft, die deshalb auch, wie sonst die *θέμις* und ihr göttliches Spiegel-

mahnt ihn den Leidenschaften zu „gebieten“ wie wir genau entsprechend sagen können.¹⁾

Aber die alte Meinung, die in *θέμις* irgend welchen ursprünglichen Ausdruck für Recht und Gesetz erkennt, scheint am Ende sich doch wieder hervorzudrängen, wenn man sieht, dass *θέμιστες* von den Urtheilen der Richter gesagt wird,²⁾ also von rechtlichen Entscheidungen, die auf bestehende Gesetze hinweisen oder durch Schaffung eines Präcedenzfalls künftige vorbereiten. Man wird inzwischen gut thun sich zu erinnern, dass die richterliche Thätigkeit nur von der königlichen abgezweigt ist³⁾ und daher auch weiter mit allgemeinen ursprünglich jede Herrscherthätigkeit bedeutenden Worten bezeichnet werden konnte. Und in der That sind, aus den Verhältnissen der alten Zeit heraus betrachtet, diese Worte und ihre eigentliche Bedeutung der richterlichen Thätigkeit ganz angemessen. Wie der Einzelne, mit sich selbst in Zwiespalt, einen Andern zu

bild, künftiges Gedeihen fördert (*ὄφραίνει λοιπὸν ὄλβον*); so bändigt Odysseus den aufquellenden Rachetrieb, das wie ein Hund ihn anbellende Herz durch klugen das eigene künftige Wohl bedenkenden Rath (Od. 20, 9 ff.). Was Hesychios bietet, *θεμιζέτω· μαστιγοῦτω, νομοθετεῖτω*. *Κοῖτες*, steht mit dieser Erklärung nicht in Widerspruch (bei *θεμισσέτω* in der Bedeutung von *δικάζετω*, worüber Ahrens II 23, wird es sich fragen, in wie fern das *δικάζειν* des Richters ein *θεμίσειν* heissen konnte, s. u.). Unterstützt wird sie durch die Analogie von *θεμιστεύειν*, das freilich von Homer mit dem Genetiv (o. S. 27, 2) oder Dativ (Od. 11, 569 *θεμιστεύοντα νέκυσσιν*) verbunden wird, wie aber das Orakel bei Aelian V. H. 3, 43 (*οὐ σε θεμιστεύσω*) lehrt, auch den Accusativ regieren kann, auch in dieser Beziehung also dem pindarischen *θεμισσαμένους* entspricht.

1) Grimms Wörterb. IV 1, 1 Sp. 1758 c.: „seines Muthes walten“ Otfrid, Hartm. 46: unialt muates sines.

2) Zeus zürnt den Menschen und führt eine Sindfluth über sie herein (II. 16, 386 ff.):

*οἱ βίη ἐν ἀγορῇ σχολιὰς κοίνωσι θέμιστας,
ἐκ δὲ δίχην ἐλάσωσι, θεῶν ὕπν οὐκ ἀλέγοντες.*

Nach Jebb wäre dies sogar die ursprüngliche Bedeutung des Wortes: s. o. S. 19, 1. Richterspruch bedeutet *θέμιστες* auch Apoll. Rhod. 4, 1205.

3) Bei Hesiod heissen die Richter *βασιλῆες*: W. u. T. 38. 202, 248. Und wie die königliche, so leitet sich die richterliche Thätigkeit von Zeus ab: o. S. 22, 1 u. 2.

Rathe zieht, so gingen die Parteien, die sich nicht einigen konnten, zum Fürsten oder Richter und holten dessen Rath ein.¹⁾ Und von den Schiedsrichtern kann man noch in späterer Zeit sagen, dass sie in den ihnen anvertrauten Sachen nicht sowohl nach strengem Recht entschieden als die Parteien zu ihrem Vortheil und nach Maass der Umstände beriethen.²⁾ Die Göttin Themis gab hier das Beispiel und schlichtete, da Zeus und Poseidon um die Thetis mit einander stritten, diesen Streit der göttlichen Brüder durch ihren Rath.³⁾ Rathen und Richten, wie es in diesen Fällen in einem Akt zusammenfliesst, so erweist es sich anderwärts als zusammengehörig dadurch, dass Rath und Richterspruch von demselben Orte ausgehen: wie denn das pythische Orakel den Griechen nicht bloss ehrwürdig war als bester Berather⁴⁾ sondern in besonders schwierigen Streitigkeiten des Rechtes auch die letzte Entscheidung gab.⁵⁾

1) In Lessings Nathan giebt der Richter der Ringfabel (3, 6) bekanntlich auch nur seinen „Rath“ statt des begehrten „Spruches“. 2 Mos. 18, 13 „Des andern Morgens setzte sich Mose, das Volk zu richten“ und mit Bezug hierauf sagt Moses selber 15 „Das Volk kommt zu mir, und fragen Gott um Rath.“

2) Aufgabe des Schiedsrichters ist es das *ἐπιεικὲς* herzustellen (*Ἀγροφος νόμος* Abh. d. sächs. Ges. d. W. philol.-hist. Cl. XX 59, 2), das Hesych. u. d. W. mit *πρέπον* erklärt, das *πρέπον* aber wird von den alten Lexikographen (Hesych. und Et. M. u. *θέμις*) zur Erklärung von *θέμις* benutzt. Il. 8, 431 *δικαζέτω ὡς ἐπιεικὲς*, wo dieses von Eustathios ebenfalls mit *πρέπον* erklärt wird, könnte man sich statt *ὡς ἐπιεικὲς* ebenso gut gesagt denken *ὡς θέμις ἐστίν*.

3) Pindar Isthm. 8 (7) 26 ff. s. o. S. 4, 3. Themis heisst *εὐβουλος* in diesem Fall (32) und *ἀγοραὶ* (26) sowie *ἔρισαν* (27) zeigt, dass der Dichter sich eine Gerichtszene auf dem Götter-Forum dachte.

4) O. S. 7 ff. S. 19 ff.

5) Dass Beides, Rath zu geben und Recht zu sprechen, zur Aufgabe des pythischen Gottes gehört, spricht deutlich aus Himerios or. XIV 10 in dem Auszug, den er aus einem Liede des Alkaios (PLG ed. Bergk³ fr. 2) giebt und worin Zeus den Apoll nach Delphi beruft als *προφητεῦσόντα δίκην καὶ θέμιν τοῖς Ἕλλησιν*. „Judicare“, das Wort, obgleich in allgemeinerer Bedeutung, braucht mit Bezug auf die Thätigkeit des delphischen Orakels neben „divinare“ auch Cicero Tuscul. I 114. Bestimmter preist Pindar Pyth. 11, 9 den *ὀρθοδίκαν γὰς ὀμφαλὸν* (wozu mir Böckhs Erklärung „oraeculum Delphicum verax et proinde justum“ nicht genügt). In einem Streit über Landbesitz war das Traumorakel des Amphiaraios als Richter angerufen

Die Rechtsbelehrung namentlich ist nichts als eine einzelne Art des Rathes¹⁾ und als Rechtsbelehrung wiederum liess sich in vielen Fällen das richterliche Urtheil fassen.²⁾ Auch dem homerischen Dichter konnten daher die Richtersprüche *θέμιστες* d. i. Rathschläge heissen.³⁾ Und wie Rath-

worden (Hypereid. f. Eux. C. 27f.), und da die Wahrheit des Traums bestritten wurde, wäre es nach Hypereides (a. a. O. C. 28f.) angemessen gewesen das Orakel in Delphi anzugehen, gewissermaassen als die höhere Instanz. Sogar in die Blutsgerichtsbarkeit greift der delphische Apoll in der Sache des Orest ein, da er den Mördern Agamemnon's im Namen des Zeus das Urtheil spricht und dessen Ausführung dem Orest anbefiehlt (Aesch. Eum. 600ff. Kirch. *ἔδίκασε — ὁ Δοξίας* Eur. Or. 164, wozu ein schol. *ἢ Πυθία — ὑπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος κατοχομένη τὰ δίκαια πᾶσιν ἐθέσπιζεν*). Derselbe Apoll bei Eur. Androm. 1161f. *ὁ τοῖς ἄλλοισι θεσπίζων ἄναξ, ὁ τῶν δικαίων πᾶσιν ἀνθρώποις κροίτης*.

1) Daher „Rath“ in der älteren Rechtssprache geradezu für Rechtsbelehrung steht, wie sie die Obrigkeit gewährt: Grimm Wörterbuch VIII Sp. 161.

2) Ueber die Rechtsbelehrung als Rath bei den Römern vgl. Cicero De oratore III 133: Meminerant illi (Crassus' Vater und Schwiegervater) Sex. Aelium; M. vero Manilium nos etiam vidimus transverso ambulante foro; quod erat insigne, eum, qui id faceret, facere civibus suis omnibus consilii sui copiam; ad quos olim et ita ambulantes et in solio sedentes domi sic adibatur, non solum ut de jure civili ad eos, verum etiam de filia collocanda, de fundo emendo, de agro colendo, de omni denique aut officio aut negotio referretur. Das richterliche Urtheil ebenso als Rath zu bezeichnen entsprach alt-römischer Redeweise vgl. Festus p. 41: *consulas antiqui ponebant non tantum pro consilium petas et perconteris, sed etiam pro iudices et statuas*. Quintilian J. O. I 6, 32: sit enim „consul“ a consulendo vel a iudicando: nam et hoc „consulere“ veteres vocaverunt, unde adhuc remanet illud „rogat boni consulas“, id est bonum iudices. Später praeceptum als Richterspruch s. o. S. 30, 3.

3) In den o. S. 32, 2 angeführten Worten ist *θέμιστας* der Accusativ des Inhalts zu *κρίνωσι*. Für diese Erklärung spricht auch Hesiod W. u. T. 9: *κλύθι ἰδὼν ἄτων τε, δίκη δ' ἔθνε θεμίστας*. Denn wie hier *θέμιστας* im Verhältnis zu *ἔθνε* aufzufassen, zeigt 263 *ταῦτα φυλασσόμενοι, βασιλῆες, ἔθνετε μύθους δωροφάγοι, σχολίων δὲ δικῶν ἐπὶ πάγχυ λάθεσθε*. (Die Zweifel, die W. Schulze Quaestt. epp. S. 451 gegen *μύθους* erhoben hat, müssen im Zusammenhang dieser Betrachtung vollends schwinden, sobald nur *ἔθνετε* in der auch sonst nachgewiesenen Bedeutung von Recht sprechen, also synonym mit *κρίνειν* oder *δικάζειν* gefasst wird.) Ebenso ist dann natürlich auch *διακρίνοντα θεμίστας ἰθείησι δίκησι* Th. 85f. zu erklären (wie auch

schläge wurden sie erbeten und erfragt. Man suchte Recht¹⁾ wie man Rath sucht.²⁾ Die *θέμιστες* als Verkündigungen eines Rathschlusses (*βουλή* o. S. 30, 4) sind daher Antworten, den responsa der römischen Juristen³⁾ und der Orakel vergleichbar,⁴⁾ und König Minos, der in der Unterwelt den ihn umdrängenden Schatten auf ihre Rechtsfragen unablässig Bescheid giebt, sie beräth, heisst mit Fug und Recht *θεμιστεύων*.⁵⁾

Apoll. Rhod. 4, 1176f. verstanden zu haben scheint: *σκηπτρον ἔχεν* [sc. *Ἀλκίνοος*] *χρυσοῖο δικασπόλον, ᾧ ὑπο λαοί/ιθειας ἀνὰ ἄστν διεκρίνοντο θέμιστας*) und nicht etwa wegen des *δια* auf eine Auslegung von Gesetzen oder Erwägung streitender Ansprüche zu beziehen. *Θέμιστες* sind die Urtheilsprüche selber: daher *ἤειδεν θέμιστας* von der Dike bei Arat. 107. Und was *κρίνειν* betrifft, so ist seine Bedeutung in der Verbindung mit *θέμιστας* keine andere als bei Aesch. Eum. 724 Kirch. in *κρίναι λισθήϊαν δίκην*, wofür umgekehrt bei Demosth. 23, 66 gesagt wird *δικάζειν τὰ κριθέντα*. Dies zu bemerken war nöthig wegen Ahrens II S. 9f., der *κρίνειν* im Sinne von *ἐξηγεῖσθαι* nimmt und unter *θέμιστες* „Rechtsoffenbarungen“ versteht. Und doch kann der homerische Dichter an solche „den Richtern von Zeus in den Geist gegebene Rechtsoffenbarungen“ schon deshalb nicht gedacht haben, weil er sie sonst nicht *σκολιάς* genannt haben würde, sondern *σκολιώς* hätte sagen müssen (Hesiod W. u. T. 258. 262) um auszudrücken, dass nur die Auslegung, nicht die Offenbarung selber verkehrt sei.

1) Grimm Wörterb. VIII Sp. 380 auch „rechts begeren“ ebenda. Rechtens fragen IV 1, 1 Sp. 51 um ein Urtheil fragen Sp. 54.

2) Grimm Wörterb. VIII Sp. 161. Die Verbindung mit fragen so häufig, dass „ratfragen“ ein Wort wurde Sp. 183. Ebenso *Διὸς δ' ἐξείρετο βουλὴν* II. 20, 15 und *θεῶν εἰρώμεθα βουλάς* Od. 16, 402.

3) Vgl. Gaius Instit. I. 1, 7: *responsa prudentium sunt sententiae et opiniones eorum, quibus permissum est jura condere*. Auch diese responsa waren ursprünglich ebenso vielartig, wie die *θέμιστες* der ältesten Zeit, „non solum de jure civili verum etiam de filia collocanda, de fundo emendo, de agro colendo, de omni denique aut officio aut negotio“ (Cicero De orat. III 133).

4) Piderit zu Cicero De orat. I 200: *domus jurisconsulti totius oraculum civitatis*.

5) Od. 11, 568ff.:

*ἐνθ' ἧ τοι Μίνωα ἴδον, Διὸς ἀγαλὸν υἱόν,
 χρύσειον σκηπτρον ἔχοντα θεμιστεύοντα νέκυσσι
 ἤμενον· οἳ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἴροντο ἄνακτα,
 ἤμενοι ἑσταότες τε, κατ' ἐδρυπυλὲς Ἄιδος δῶ.*

Dies bedeutet nicht, dass sie ihre Rechtshändel vortrugen, und noch

Der Anschauung einer späteren Zeit galten die Richtersprüche als die Anwendung von Gesetzen, als particulare Gesetze,¹⁾ oder, insofern sie Präcedenzfälle schufen, als der Keim zu Gesetzen.²⁾ Ein Wort wie *θέμιστες*, das Richtersprüche bezeichnete (wenn auch ursprünglich nur in dem

weniger, dass Andere aus der Umgebung des Minos die *δίκαι* sprachen (Leist Graeco-ital. Rechtsgesch. S. 207d), sondern sie fragten ihn nach den *δίκαι*. Ganz ähnlich noch in viel späterer Zeit der juristisch gebildete Historiker Agathias in A. P. XI 376, 1f.:

*Ῥήτορα πρὸς Διόδωρον ἀνὴρ δέιλαιος ἀπελθὼν
εἴρετό μιν τοίης ἀμφὶ δικασπολίης.*

Also *θεμιστείειν*, berathen oder Rath verkünden (in Virgils Nachbildung Aen. 8, 670: his [sc. piis] dantem jura Catonem), büsst auch hier, von Minos gesagt, seine Grundbedeutung nicht ein, so wenig als wenn es von den Kyklopen oder von Apoll als Orakelgott gebraucht wird, sondern modifizirt sie nur nach den wechselnden Verhältnissen. — Zur Göttin der Gerichte wird Themis darum noch nicht und der Scholiast zu II. 18, 504, dem W. Schulze Quaestt. epp. S. 211 zustimmt (vgl. Usener Göttern. 181), hat insofern Unrecht, wenn er das *ἱερῶ ἐνὶ κίκλω* erklärt „weil die *δικαστήρια* der Themis heilig waren“ (vgl. auch schol. zu II. 11, 808, die nährische Agallis schol. II. 18, 490 denkt insbesondere an den Areopag). Vielmehr bleibt sie eine Göttin überhaupt des Rathes; darum ist ihr die *ἀγορὰ* geweiht, freilich nicht bloss ihr, sondern auch andern Göttern (II. 11, 808 o. S. 9ff., vgl. auch *ἐν τῇ ἱερῇ ἀγορῇ* auf der Inschrift aus Halikarnass, bei Dittenberger Sylloge² 10, 4). An die *ἀγορὰ* mag man daher auch bei *ἱερῶ ἐνὶ κίκλω* denken, womit schon Eustath. II. 18, 497 S. 90, 40 Stallb. verglichen hat Soph. O. R. 161 *κικλόεντ' ἀγορᾶς θρόνον* und Casaubonus (bei Dindorf z. letzteren Stelle) Eur. Or. 919 *ἀγορᾶς χρáινων κίκλον*. Ueber *κίκλοι* auf den späteren *ἀγοραὶ* Hesych. s. v. *κίκλος*, *περίβολος*, *καὶ ἐν ἀγορᾷ τόπος κτλ.* Phot. *δρχήστρα*, *πρῶτον ἐκλήθη ἐν τῇ ἀγορᾷ, εἶτα καὶ τοῦ θεάτρον τὸ ἡμικίκλιον* (C. Wachsmuth Stadt Athen I 170f.).

1) Wie umgekehrt nach Hobbes Leviathan II 26 (Engl. Works III 272) die Gesetze allgemeine Rechtssprüche sind.

2) Daher sagt z. B. Lykurg g. Leokr. 9 zu den Richtern: *διὸ καὶ μάλιστα, ὧ ἄνδρες, δεῖ ὑμᾶς γενέσθαι μὴ μόνον τοῦ νῦν ἀδικήματος δικαστᾶς ἀλλὰ καὶ νομοθέτας*. Vgl. auch G. Gilbert Beitr. z. Entwicklungsgesch. d. griech. Gerichtsverfahrens S. 475f. Auf der andern Seite konnte ebenso *νόμος* vom richterlichen Urtheil gebraucht werden, wie Eur. Iph. Taur. 968ff.:

*ὄσαι μὲν οἶν ἔζοντο πεισθεῖσαι δίχῃ,
ψῆφον παρ' αὐτὴν ἱερὸν ὠρίσαντ' ἔχειν·
ὄσαι δ' Ἐρινύων οὐκ ἐπέισθησαν νόμῳ,
δρόμοις ἀνιδρύτοισιν ἡλάστρουιν μ' αἰεῖ.*

Sinne von Rathschlägen), konnte daher schon aus diesem Grunde leicht auf Gesetze übertragen werden. Noch andere Ursachen wirkten mit, um das Wort gerade dieser Bedeutung näher zu bringen. *Θέμιστες* sind die Orakel, die Orakel aber, wenn auch in der Regel zunächst nur Rathschläge für einen einzelnen Fall, waren doch vielfach so gehaltvoll, dass sie auch in andern Fällen dienen und damit die den Gesetzen eigene allgemeine Geltung erlangen konnten,¹⁾ ja bisweilen wie in Sparta sollte der Gott ohne Weiteres als Gesetzgeber aufgetreten sein.²⁾ Was aber die Hauptsache bleibt, das Gesetz ist der Ausdruck eines souveränen Willens und auch *θέμις* bedeutet die Aeusserung eines Willens (o. S. 21 f., 30 f.), der von höherer Einsicht geleitet wird und darum Andern gegenüber eine zwingende Kraft besitzt; und zwar wird diese Willensäußerung oder dieser Rath verschiedene Grade zwingender Kraft durchlaufen, je nachdem es die *θέμις* eines Hausvaters wie des Kyklopen (o. S. 26 ff.) oder eines Königs wie Agamemnon (o. S. 21 ff.) oder nur eines Klügeren überhaupt (o. S. 30 f.) oder endlich, über menschlichen Bereich hinaus, eines Gottes (o. S. 19 ff.) ist, und in demselben Maasse sich dem, was man Gesetz nennt, mehr oder minder annähern.³⁾

1) Wegen dieser mehr als ephemeren Geltung zeichnete man sie auf: Beloch Griech. Gesch. I 244. Schömann-Lipsius Gr. Alt. II 310. *Ἄγραφος νόμος* (Abh. d. sächs. Ges. d. W. philol. hist. Cl. XX) S. 73, 1, vgl. Aristoph. Vögel 982 u. Kock. Ein Orakel, dessen Inhalt ein allgemeines Gesetz ist, kam schon vor o. S. 9, 3.

2) Plutarch Lykurg 13 verwechselte deshalb *ὄντοραι* geradezu mit Orakel (G. W. Nitzsch De historia Homeri I S. 54). Vgl. ausserdem Busolt Griech. Gesch. I² 565 ff. Auf die historische Thatsache, ob nämlich die Lykurgischen Gesetze wirklich aus Delphi stammten, kommt es hierbei viel weniger an als dass man schon in früherer Zeit eine solche unmittelbar gesetzgeberische Wirksamkeit des Orakels für möglich hielt. Und galten nicht auch die gefeierten Gesetze des Minos als *θέμιστες*, d. i. göttliche Eingebungen? o. S. 24, 2. Speziell im Cultus ward der delphische Gott als Gesetzgeber herangezogen: Platon Rep. IV 427 B Gess. VI 759 Cf. Vgl. noch Schömann-Lipsius Gr. Alt. II 48f. 362f.

3) Wenn Pufendorf De jure naturae I 6, 1, im Anschluss an Hobbes, Rath (consilium) und Gesetz (lex) schlechthin trennt, so hat er nur den Rath im engsten und schwächsten Sinne im Auge, wonach

So scheint ein heiliges Gesetz,¹⁾ was Homer *θέμις* nennt, dass man den Fremden ehren soll,²⁾ und ist doch eigentlich nur der Rath, die Mahnung, der Anspruch des Fremden, aber freilich eine Mahnung, die ergeht, ein Anspruch, der erhoben wird im Namen des höchsten Gottes,³⁾ den man in Menschengestalt verborgen wählte,⁴⁾ denen nicht zu folgen daher strafwürdiger Frevel wäre.⁵⁾ Wie

der Rathende über den, dem er rath, „saltem quoad ad praesens negotium potestatem non habet“.

1) Wie es Lehrs ausführt Popul. Aufss. S. 101²: „Fremdling, sagt Eumaios zum Bettler Odysseus (5, 56) — es ist mir nicht Themis, auch nicht wenn ein noch geringerer käme, einen Fremdling zu missachten: denn von Zeus sind alle Fremdlinge und Bettler“. Voss übersetzt „es geziemet mir nicht“ — wie weit hinter der Fülle jenes griechischen zurückbleibend! Aber freilich wie sollen wir übersetzen das, was etwa bedeutet: es steht mir nicht zu nach den göttlich geordneten und feststehenden Sittlichkeitsgesetzen, deren Bruch auch göttliche Bestrafung zu fürchten hatte, Gastfreunde, Bettler zu missachten.

2) Odysseus zu Polyphem 9, 266 ff.:

*ἡμεῖς δ' αὐτε κικανόμενοι τὰ σὰ γούνα
 ἰκόμεθ', εἴ τι πόροις ξεινήιον ἦε καὶ ἄλλως
 δοίης δωτήνην, ἣ τε ξείνων θέμις ἐστίν.
 ἀλλ' αἰδεῖο, φέριστε, θεοῦς· ἰκέται δέ τοι εἰμὲν.
 Ζεὺς δ' ἐπιτιμήτωρ ἰκετάων τε ξείνων τε,
 ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἀμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ.*

Eumaios zum Bettler Odysseus 14, 56 ff. (vgl. 6, 207 f.):

*ξεῖν', οὗ μοι θέμις ἔστ', οὐδ' εἰ κακίων σέθεν ἔλθοι,
 ξείνον ἀτιμῆσαι· πρὸς γὰρ Διὸς εἰσὶν ἅπαντες
 ξεῖνοί τε πτωχοί τε.*

Achill, da er der Gesandten Agamemnons ansichtig wird, springt auf (II. 11, 778 ff.):

*ἐς δ' ἄγε χειρὸς ἔλών, κατὰ δ' ἐδριάσθαι ἄνωγεν,
 ξείνιά τ' εὖ παρέθηκεν, ἧ τε ξείνοισι θέμις ἐστίν.*

3) O. S. 5f. Zu vergleichen sind ausserdem Agamemnons und der Richter *θέμιστες*, die sich ebenfalls von Zeus ableiten: o. S. 22, 1 u. 2.

4) Od. 17, 485 f.:

*καὶ τε θεοὶ ξείνοισιν ἰοικότες ἄλλοδαποῖσιν,
 παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστροφῶσι πόληας.*

5) Doch sind schon hier Grade der *θέμις* nicht zu verkennen (o. S. 30, 3), wie auch unser „Rath“ bald im schärfsten Sinne der Anweisung, der man zu folgen hat, die Richtschnur für ein Thun bedeutet, bald im milderen Sinne eines blossen Vorschlages über etwas zu

hier die göttliche, so steht anderwärts hinter *θέμις* Fürstengewalt und verleiht den „gewinnbringenden Ermahnungen“, den *λιπαραὶ θέμιστες*, wie sie dem Achill von Agamemnon in Aussicht gestellt werden, für die Praxis eine den Gesetzen ähnliche Wirkung.¹⁾

Nicht immer wird die Person, deren Willensäußerung die *θέμις* ist, so deutlich bezeichnet. Und bisweilen bedurfte es dessen auch nicht. Hinter der heiligen Satzung, dem alten Herkommen, das bei Institutionen und Ceremonien religiöser Art waltete, ahnten die Griechen, oder wussten auch wohl aus mythischer oder historischer Ueberlieferung, göttliche oder heroische Urheber, deren Wille oder Rath, deren *βουλή* sich in der *θέμις* darstellte, an die sie sich hier gebunden achteten.²⁾ Nicht anders steht es

Thuendes steht (Grimms Wörterb. VIII Sp. 161). Achill, wenn er in blindem Zorn den Gesandten die üblichen *ξείνια* versagt hätte, würde zwar gegen allen Anstand und gute Sitte gehandelt, sich aber kaum den schweren Zorn der Himmlischen zugezogen haben. Dagegen weiss Eumaios sehr wohl, dass er sich an Zeus versündigen würde, wenn er seinen verkleideten Herrn nicht gastlich bei sich aufnähme. Die *θέμις* ist eben in diesem Fall strenger und heischt dringender Gehorsam.

¹⁾ S. Excurs II.

²⁾ Dieser Art ist die *θέμις*, welche fordert, dass man Spende und Gebet zu seiner Zeit nicht unterlasse (Od. 3, 45 *αὐτὰρ ἔπην σπείσῃς τε καὶ εὖξῃαι, ἣ θέμις ἐστίν* Apoll. Rhod. 4, 1126 f.), den Göttern die gebührenden Opfer bringe (Hesiod W. u. T. 136 f.: *ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς ἣ θέμις ἀνθρώποισι κατ' ἤθεα*), ebensolcher *θέμις* wird von Menelaos die Ceremonie des Schwörens unterworfen (Il. 23, 581 *Ἀντίλοχ', εἰ δ' ἄγε δεῦρο, διοτρεφέες, ἣ θέμις ἐστίν, σιὰς ἵππων προπάροιθε κτλ.* vgl. Hirzel Der Eid S. 29, 3), auf sie gründet sich der sührende Ritus, mit dem Jason nach dem Morde des Apsyrtos sich vor der Rache schützt (Apoll. Rhod. 4, 479 *ἣ θέμις ἀθρήντησι δολοκτασίας ἰλάεσθαι*) ebenso wie die Opfer, die bei der Bestattung den Verstorbenen gebracht werden (Ap. Rhod. 2, 842 *ἣ θέμις οἰχομένοιισι*). Hierher gehört auch die *θέμις Παμφυλιακῆ* (Marquardt Röm. Staatsv. 1² S. 378, 9) und Anderes der Art auf kleinasiatischen Inschriften, was Ahrens II S. 21, 25 zusammenstellt. Dagegen bei Pindar Pyth. 11, 9 wird man besser die Göttin nicht antasten (*Θέμιν ἱερὰν Περθῶνά τε*) und Ahrens' Bedenken, dass *ἱερός* sonst als Epitheton für Gottheiten nicht üblich sei, lieber dadurch beseitigen, dass man *ἱερὰν* zu *Περθῶνα* zieht. — So möchte es nicht ganz zufällig erscheinen, dass die eleusinischen Könige, denen Demeter die ersten Anweisungen zur Feier der

mit der Satzung, die Gleiches mit Gleichem zu vergelten bestimmt: sie heisst *θέμις* schlechtthin,¹⁾ aber nicht als bestehend und immerdar geltend, sondern als die Erklärung eines göttlichen Willens, des Willens des Zeus, wie uns Aeschylus nachträglich belehrt.²⁾

Aber das Gebiet der *θέμις* reicht noch weiter. Ueberall wo ein Allgemeines herrscht, als Natur,³⁾ als Gewohnheit⁴⁾ und Sitte,⁵⁾ oder wo es auch nur als Regel des sozialen⁶⁾ und

Mysterien giebt, gerade in diesem Falle *θεμιστοπόλοι* heissen (Hom. h. in Cer. 473). Vgl. aber auch o. S. 26.

1) Od. 24, 286 *ἢ γὰρ θέμις, θες τις ὑπάρξῃ* d. i. wer Wohlthaten zuerst erwiesen hat, dem soll darnach auch vergolten werden. Und Zeus verheisst den Göttern, die im Kampfe mit den Titanen auf seine Seite treten, es mit Ehren zu lohnen, *ἢ θέμις ἐστίν*: Hesiod Th. 396.

2) Suppl. 417 ff. ruft der Chor warnend dem Könige zu: *ἴσθι γάρ, παισὶ τὰδε καὶ δόμοις, ὅποτερ' ἂν κτίσης, μένει δορὶ τίνειν ὁμοίαν θέμιν. τὰδε φράσαι δίκαια Διόθεν κράτη*. Vgl. auch die *Διὸς κρίσις* bei Platon Gess. VI 757 B (Hirzel Der Eid S. 90 ff.). Zu der Wendung *τίνειν θέμιν* scheint freilich die Analogie von *τίνειν δίκην* mitgewirkt zu haben (Ahrens II 6), doch liegt auch *τελείειν θέμιστας* (s. Exkurs II) nicht ab.

3) Hierher darf man ziehen Agamemnon's Schwur II. 9, 133 f. (275 f.):

*μή ποτε τῆς εἰνῆς ἐπιβήμεναι ἠδὲ μυγῆναι,
ἢ θέμις ἀνθρώπων πέλει, ἀνδρῶν ἠδὲ γυναικῶν.*

Ahrens' Bedenken gegen die Stelle (II 4 f.) sind nicht hinreichend begründet, da sie zur Voraussetzung haben, *θέμις* müsse eine göttliche Ordnung, wie er für diesen Fall vorschlägt, der Aphrodite bedeuten. Vgl. von derselben Sache Aesch. Agam. 1161 Kirch. *ἢ καὶ τέκνων εἰς ἔργον ἤλθετον νόμῳ*; Genesis (nach der Sept.) 19, 31 *ὡς καθήκει πάσῃ τῇ γῆ*, „nach aller Welt Weise“ Luther. Sogar der individuellen Natur kann die *θέμις* entspringen: Pindar Pyth. 9, 42 meint mit *τὸν οὐ θεμιτὸν ψεύδει θιγεῖν* den Apoll, dessen individueller Gottnatur die Lüge widerstrebt; *οὐ γὰρ θέμις αὐτῷ* (sc. *ψεύδεσθαι*) sagt ebenso Platon von ihm Apol. 21 B. S. auch o. S. 6, 6.

4) Od. 14, 129 f.: der Penelope, hört sie von ihrem Gatten erzählen, *ὄδυρομένη βλεφάρων ἀπο δάκρυα πίπτει, ἢ θέμις ἐστὶ γυναικός, ἐπὶν πόσις ἄλλοθ' ἄλλεται* d. i. doch wohl „wie die Weiber pflegen“. Aehnlich Nonnos Dion. 26, 62 f. von den *φῦλα Σαλάγγων, οἷς πλοῦτος ὁμέστιος, οἷς θέμις αἰεὶ χέδροπα καρπὸν ἔδειν βιοτήσιον*, und 95 von den *Ὀνάτοκοῖται, οἷσι θέμις δολιχοῖσιν ἐπ' οὔασιν ἕπνον λατεῖν*.

5) Nach ihr geschieht die Begrüssung des heimkehrenden Vaters durch den Sohn Od. 11, 450 f.:

*ὄλβιος· ἢ γὰρ τὸν γε πατὴρ φίλος ὄψεται ἐλθῶν,
καὶ κείνος πατέρα προσπτύζεται, ἢ θέμις ἐστίν.*

6) Es ist einfach eine Pflicht des Anstandes und der Höflich-

politischen¹⁾ Lebens einen leisen Zwang ausübt, empfand der Grieche einen höheren Willen, eine *θέμις*,²⁾ ohne dass dieser Wille gerade ein vernünftiger, geschweige denn ein göttlicher zu sein brauchte.³⁾

In allen diesen Dingen kann man etwas von Gesetz oder Satzung der Natur oder Gewohnheit finden; aber auch von einem Rath, der ertheilt wird, nur freilich einem Rath zum Theil der schärfsten Art, wie die *βουλή* des Zeus ist, der sich Götter und Menschen fügen müssen. In andern Fällen ist die *θέμις* weniger streng, wo sie nicht aus immer gleichen Verhältnissen der Natur oder des Lebens, sondern aus den wechselnden Umständen entspringt; hier bezeichnet sie den Rath im gelinderen und uns heute geläufigeren Sinne, d. i. das was nach Lage der Sachen angemessen

keit, dass Menelaos dem Telemach auf seine Fragen Bescheid giebt Od. 3, 186 f.:

*ὄσσα δ' ἐνὶ μεγάροισι καθήμενος ἡμετέροισιν
πεύθομαι, ἢ θέμις ἐστί, δαήσασαι οὐδέ σε κεύσω.*

Ahrens nimmt es, glaub ich, zu schwer, wenn er II 3 diese Pflicht aus dem vom Zeus *ξένιος* geschützten Gastrecht ableitet.

1) Achill sagt zu Priamos II, 650 ff.:

*ἐκτός μὲν δὴ λέξο, γέρον φίλε, μή τις Ἀχαιῶν
ἐνθάδ' ἐπέλθῃσιν βουληφόρος, οἳ τέ μοι αἰεὶ
βουλὰς βουλευόμενοι παρήμενοι, ἢ θέμις ἐστίν.*

Ahrens II 4 empfindet selbst, dass mit der *θέμις* als göttlicher Ordnung hier nicht wohl durchzukommen ist.

2) Der wilde Krieg sprengt solche Fesseln, daher sein Vertreter Ares *οὗ τινα οἶδε θέμισα* II, 5, 761 (vgl. *οὐ κατὰ κόσμον* 759), wie auch seine Töchter die Amazonen *οὐ θέμιστας τίονσαι* heissen bei Apoll. Rhod. 2, 989 f.

3) Daher sogar *ἕβρις ἢ θέμις ἐστὶ καταθνητῶν ἀνθρώπων* bei Hom. h. in Apoll. Pyth. 363. Gerade nach dem später vorherrschenden Gebrauch von *θέμις* würde es allerdings mindestens ein Oxymoron sein die *ἕβρις* von göttlicher Ordnung abzuleiten. Aber die angeführten Stellen gaben bereits eine weitere Bedeutung von *θέμις* auch für die ältere Zeit zu erkennen. Es erscheint daher weder nöthig mit Ahrens II 5 hier eine jüngere und seltene Ausdehnung des Sprachgebrauchs anzunehmen noch gar mit Baumeister z. St. (S. 181 f.) in dem Worte *θέμις* eine Entschuldigung der menschlichen *ἕβρις* als einer von Gott verordneten zu finden. Richtig Nägelsbach Nachh. Theol. S. 322 f.: es solle gesagt werden, dass es zur Ordnung der menschlichen Natur, zum menschlichen sterblichen Wesen gehöre. Man vergleiche hierzu das o. S. 26, 3 über *θεμιστοπόλοι* und S. 26 ff. über die Kyklopen Bemerkte.

oder, wie wir auch sagen könnten, rathsam oder rätlich ist zu thun. So erschien es dem Agamemnon rätlich (*θέμις*) die Achaier, da er den Kampf von Neuem beginnen will, durch eine Scheinaufforderung zur Flucht erst auf die Probe zu stellen.¹⁾

Von der *θέμις* als einem Gesetz kann hier, wo sie ganz auf eine besondere Situation zugespißt erscheint, nicht die Rede sein, da es gerade zum Wesen des Gesetzes gehört

1) II. 2, 72 ff. Worte Agamemnons in der *βουλή*:

*ἀλλ' ἄγετ', ἀλ' κέν πως θωρήσομεν νῆας Ἀχαιῶν·
πρῶτα δ' ἐγὼν ἔπεισιν πειρήσομαι ἢ θέμις ἐστίν,
καὶ φεῖγναι σὺν νηυσὶ πολυκλήμισι κελεύσω.*

Die Aufforderung zur Flucht sodann 110 ff. und noch einmal 9, 17 ff., aber an letzterer Stelle anders, nämlich ernsthaft gemeint. Um so weniger kann davon die Rede sein, dass das Verfahren Agamemnons durch ein *παλαιὸν ἔθος* (schol. Townl. zu 72) oder gar durch ein Gesetz, *θεσμός* (Eustath. zu 73 S. 141, 44 Stallb.), sei bestimmt worden. Auf einen solchen Gedanken würde auch Niemand gekommen sein, wenn man sich nicht einmal gewöhnt hätte mit *θέμις* die Vorstellung von *θεσμός* oder etwas Aehnlichem zu verbinden. Neuere geben ἢ *θέμις ἐστίν* hier wieder mit „ganz in der Ordnung“ (Fick Die homerische Ilias S. 249) oder mit „wie es natürlich ist“ (Cauer Grundfragen der Homerkritik S. 283). Im Uebrigen finden dieselben das Verfahren Agamemnons, die *πεῖρα*, „kindisch“ (Fick S. 238) oder seinen Entschluss, das Heer erst auf die Probe zu stellen, doch gar sehr der Begründung bedürftig (Cauer S. 283). Gegen solche Vorwürfe haben schon die Alten (scholl. A B zu 72 u. 73 und Eustath. zu 73 S. 141, 22 ff. Stallb.) den Agamemnon ganz verständig vertheidigt: es liegt Agamemnon daran, dass die Achaier aus freien Stücken oder doch nicht von ihm sondern von den übrigen Fürsten ermahnt sich zur Fortsetzung des Kampfes bereit erklären. Mit allgemeinen Gewohnheiten oder Gesetzen hat dieses Verfahren nichts zu thun: aber den Umständen angemessen mochte es scheinen und konnte daher *θέμις* heißen in dem Sinne, den die Alten auch wohl diesem Worte geben, in dem Sinne von *πρέπον* (Et. M. und Hesych.). Kurz Agamemnon verfährt nicht anders als wir schon die Göttin Themis verfahren sahen (o. S. 2 ff.), die auch ihre *βουλαι* nicht aus allgemeinen Gesetzen irgend welcher Art ableitete, sondern der jeweiligen Situation anpasste. Hiergegen halte man die Erklärung von Ahrens II 4, die von blosser Verlegenheit eingegeben scheint: ἢ *θέμις ἐστίν* werde gesagt, weil „von dem Verhalten auf der *ἀγορῇ* die Rede ist“. Als wenn Alles, was auf der *ἀγορᾷ* geschieht, gesagt oder gethan wird, darum, um des blossen Schauplatzes willen, schon *θέμις* wäre!

allgemein zu gelten; in anderen Fällen näherte sie sich zwar der Satzung, aber ohne doch gerade göttliche Satzung zu sein. Und doch ist Satzung und insbesondere göttliche Satzung in den weitaus meisten Fällen¹⁾ die Vorstellung, die in späterer Zeit mit dem Worte verbunden wird.²⁾ Die ursprünglich weitere Gebrauchssphäre verengert sich mit der Zeit. Unzählige *θέμιστες*, die als Rathschläge oder Gebote für einen einzelnen Fall gegeben wurden, schwanden mit der besonderen Situation, auf die sie berechnet waren, und die blieben, waren naturgemäss nur solche, die eine allgemeine, auch noch für andere Zeiten und Verhältnisse geltende Regel enthielten. Von ihnen abstrahirte man sich daher in späterer Zeit die Vorstellung von *θέμιστες*. Dieselben erschienen als „ungeschriebene Gesetze“, ob man jene Regeln nun von der Natur oder aus altem Herkommen ableitete,³⁾ und als ungeschriebene Gesetze wurden sie

1) Ausnahmen fehlen natürlich nicht, wie z. B. die aus Nonnos o. S. 40, 4 notirten, und mögen nicht sowohl Abschwächungen des herrschenden Sprachgebrauchs als Wirkungen der stets neulebendigen Dichtung Homers sein.

2) Vgl. z. B. Eur. Ion 232 Kirch. *ὅ τι καὶ θέμις* gesagt mit Bezug auf *θεοῦ νόμον* 231. Dies tritt namentlich darin hervor, dass *θέμις* und *ῥasion* der Bedeutung nach nahezu identisch sind (Schrader Reallexikon d. indog. Altertums. S. 657, vgl. über *ῥasion* J. E. Harrison Proll. to the Study of Greek Religion S. 2, 4.) Wer die *θέμις* übertritt, der handelt *ὄχι ὀσίως*: Aristoteles fr. 4, 1 bei Bergk PLG. II³. Soph. Philokt. 662: *ὄσιά τε φωνεῖς ἔστι τ' ὧ τέκνον θέμις* (daher falsch Schneidew.-Nauck zu El. 432f. *ὄν θέμις οὐδ' ῥasion*, dass diese dem Lat. jus und fas entsprächen). Dem *μη καλὸν* treten *μηδὲ θεμιτόν* und *μηδ' ῥasion* als Synonyma verbunden gegenüber bei Demosth. 21, 148, wie in derselben Weise verbunden sind *οἴθ' ῥasion οἴτε θέμις* bei Dem. 25, 81 oder *ἀθέμιστα καὶ ἀνόσια* bei Dinarch. fr. inc. 4 Sauppe. Bei *ῥasioi καὶ δίκαιοι* und ähnlichen Verbindungen (z. B. Demosth. 21, 237 u. 24, 104) wird man sich daher an den häufigen Ausdruck *θέμις καὶ δίκη* erinnern dürfen. Aus dem gleichen Grunde kann mit beiden Worten gewechselt werden: so wird der Selbstmord das eine Mal von Platon Phaidon p. 61 Df. als *μη θεμιτόν*, das andere Mal als *μη ῥasion* bezeichnet. Schliesslich haben die Alten beide Worte auch in derselben Weise defnirt: das *ῥasion* ist *τὸ τοῖς θεοῖς προσφιλές* Platon Euthyphr. p. 6E (*ἀρεστὸν θεῶ* Defnirt. p. 415A) und genau so *θέμις* Apoll. Rhod. 2, 311ff. das *θεοῖς φίλον*.

3) Als ungeschriebene Gesetze werden die *θέμιστες* gefasst von den scholl. II. 9, 99. Für *φίσεως νόμος* erklärt die *θέμις ἀνθρώπων*

zu göttlichen Geboten.¹⁾ Doch war dies nur eine der Ursachen, weshalb in späterer Zeit das Wort *θέμις* einen religiösen Anstrich hat. Als altes Wort wurde es wie andere alte Worte, wie auch das in gewisser Hinsicht verwandte *θεσμός*,²⁾ von der in alten Formen sich ergehenden Sprache der Religion zäher festgehalten und blieb hier, wo es von Anfang an zur Bezeichnung der die göttlichen *βουλαί* verkündenden Orakel einen hervorragenden Platz hatte, auch später noch bei einigem Leben, während es in der Prosa bis auf eine einzige Wendung erstarrte und sich zu freiem Gebrauche nicht mehr hergab.³⁾

schol. Townl. II. 9, 134; und das Recht der Vergeltung, das uns o. S. 40, 2 als *θέμις* vorkam, wird von Platon Gess. IX 870E (Eid S. 90, 3) als *κατὰ φύσιν δίκη* bezeichnet. Denselben Sinn hat es wohl, wenn die *θέμιστες*, und zwar schon von Aristarch, als *κοινοὶ νόμοι* aufgefasst werden: Apoll. Soph. u. *ἀθεμίστων* (S. 12, 22f. Bekk.) Lehrs De Arist. studd. Hom. S. 149³. Auf *ἔθος* oder *τι παλαιὸν ἔθος* gründet sich die *θέμις* im schol. II. 9, 134 und schol. Townl. II. 2, 72.

¹⁾ *Ἄγρ. Νόμ.* Abhh. der sächs. Gesellschaft. d. W. philol.-hist. Cl. XX S. 45 ff.

²⁾ S. z. B. Eustathios o. S. 42, 1. Aus einer ursprünglich weiteren Verwendung schränkte auch dieses Wort sich mehr und mehr auf die religiöse Sphäre ein, weshalb *ἀμφιαλοὶ Ποτειδᾶνος τεθμοὶ* Pindar Ol. 13, 40 ähnlich gesagt ist wie o. S. 39, 2 auf kleinasiatischen Inschriften *θέμις*. Vgl. auch *θεσμός Ἀδραστείας* Platon Phaidr. p. 248C, das von Josephus Antt. XVI 6, 2 (S. 25, 20ff. Bekk.) über seine Landsleute Gesagte, *τοὺς Ἰουδαίους χοῦσθαι τοῖς ἰδίους θεσμοῖς κατὰ τὸν πατριὸν ἀντῶν νόμον*, und Anderes, was die Lexica verzeichnen.

³⁾ Nur an zwei platonischen Stellen begegnet so der Accusativ *θέμην* (o. S. 20, 2) und es wurde schon bemerkt (a. a. O.), dass wir an beiden Stellen Grund haben einen Rest von religiöser Sprache zu sehen. Dasselbe gilt von *θέμις* auf kleinasiatischen Inschriften, s. vor. Anmkg. Ausserdem findet es sich noch Max. Tyr. Diss. VI 2 in der Verbindung *θέμις καὶ δίκη*, die zur Göttersprache und unter die *μυστικὰ καὶ θεοπροπῆ ὀνόματα* gerechnet wird; was doch, das Eine wie das Andere, auf religiöse Redeweise zu deuten scheint. Jedenfalls haben wir es auch hier mit einer formelhaften Wendung zu thun, wie das homerische *οὔτε δίκας οὔτε θέμιστας* (o. S. 26, 4), Pindars (fr. 1 Christ) *οὐ θέμην οὐδὲ δίκαν ξείνων* und noch mehr *δίκην καὶ θέμην* in Himerios' Excerpt aus dem Liede des Alkaios (o. S. 33, 5) bestätigen (bei Themist. or. 9 p. 122 d f. sind *θέμις* und *δίκη* ebenfalls verbunden, aber personifizirt als die Göttinnen zu fassen). Die angeführten Beispiele übrigens und der Umstand, dass diese Wendung in der poetischen Prosa des Maximus Tyrius begegnet, legen die Ver-

Nur die spätere Dichtersprache kennt keine Grenzen im Gebrauche von *θέμις* und verwendet es zur Bezeichnung jeder Art von Gesetzen, auch der geschriebenen.¹⁾ In ihr

muthung nahe, dass sie ursprünglich der dichterischen Rede angehört, die auch sonst Altes und namentlich Homerisches gern festhält und deshalb bis in die letzten Zeiten des Alterthums sich den freien Gebrauch von *θέμις* gewahrt hat. In formelhafter Wendung kehrt *δίκης* und *καὶ θέμιδος* auch Plutarch Aristid. 6 (*δίκης δὲ καὶ θέμιδος οὐδὲν ὅ τι μὴ τῷ φρονεῖν καὶ λογίζεσθαι τὸ θεῖον μεταλαγχάνει*) wieder und ebenso Anton. Lib. Met. 4, 4 (*εὐνομίαν καὶ θέμιν καὶ δίκην*), wo es ausserdem ein Rest dichterischer Sprache aus der Quellschrift sein könnte. In der Sprache des gewöhnlichen Lebens aber, d. i. in der rechten Prosa und im Dialog des Dramas, blieb vom alten *θέμις* nichts übrig als die Wendung *θέμις ἐστὶ*, die sich auch wohl mit Auslassung des *ἐστὶ* zu einem blossen *θέμις* abschloß (Ahrens II 3, 1). So ausschliesslich und so häufig erschien *θέμις* in dieser Wendung, dass das Gefühl von einem flektirbaren Substantivum *θέμις* schwand und möglicher Weise unter Mitwirken der Analogie von *θεμιτόν* (Buttmann Ausf. Gr. I 232. Ahrens II 57) das Wort zu einem Neutrum (ein ursprüngliches Neutrum freilich mit Ahrens II 62 anzunehmen, ist kein genügender Grund; mit *θεμισκρέων* vgl. *μογοστόκος* u. A. bei Kühner-Blass I 2 S. 331 Anm. 5), vielleicht wie sein lateinisches Seitenstück *fas* (das Zusammentreffen beider Worte in dieser Hinsicht hat Lehrs Aufss.² S. 98 übersehen), zu einem Indeclinabile wurde. Das Letztere gilt namentlich von der negativen Fassung *μὴ* und *οὐ θέμις* (Dindorf zu Soph. O. C., 1191), die eben auch die weitaus häufigere ist (L. Schmidt Ethik d. Griech. I 337). Ob dies Erstarren von *θέμις* zu einem Neutrum oder Indeclinabile, gleichbedeutend mit *θεμιτόν*, nicht auch mitgewirkt hat zu der Theorie der alten Grammatiker, die in dem *ἦ* der Wendung *ἦ θέμις ἐστὶ* nicht das Femininum des Relativums anerkannten, sondern darin eine Partikel sehen wollten (Lehrs Quaestt. epp. S. 44 f. Die Praxis zur Theorie besonders deutlich Apoll. Rhod. 2, 842; 4, 479 vgl. *ὡς θέμις* Agathias Hist. V 13 p. 157 A) ?

¹⁾ Von einem des Rechts Beflissenen und Frühverstorbenen sagt Agathias in A.P. VII 574:

*Θεσμοὶ μὲν μετέληντο συνήθεις Ἀγαθονίζω·
μοῦρα δὲ δεμαίνειν οὐ δεδάχη νόμοις·
Ἄλλὰ μιν ἀρπάξασα σοφῶν ἡμερσε θεμιστων,
οὐπω τῆς νομίμης ἔμπλεον ἡλικίης.*

In demselben Sinne stehen hier *θεσμοί*, *νόμοι* und *θέμιστες*. Auch die *θέμιστες*, die Beroë nach Nonnos Dion. 41, 216 schon mit der Milch der Astraea einsaugt, deuten doch auf die Rechtsschule von Berytos und sind keine anderen als die ebenda 391 und 397 erwähnten *θεσμοί*.

wird Regel, was früher nur ein Nothbehelf der Homerauslegung war (o. S. 26, 4), und konnte es um so leichter werden, da, von der heraklitisch-stoischen Philosophie oder dem Kaiserkult der Zeit aus angesehen, jedes Gesetz einen göttlichen Willen zu verkünden schien.¹⁾ Jetzt erst wird Themis auch zur Göttin des Rechts und des Rechtsstudiums,²⁾ was sie bis auf unsere Zeit geblieben ist. Diese Geschichte des Wortes ignorirt man, wenn man etwas, das erst das Ergebnis derselben ist, schon in den ursprünglichen Begriff des Wortes hineinträgt. *Θέμις* und *θεσμός* mögen später durcheinander geworfen werden, synonym sind sie deshalb nicht oder waren es doch nicht von Anfang, wie man immer und immer wieder glauben machen will.³⁾ Noch in der Zeit Xenophons empfand man scharf genug, um beide von einander zu trennen. Wenn Xenophon einschärfen will, dass man die Götter nicht um Unmögliches, der gemeinen Natur Zuwiderlaufendes bitten soll, so sagt er, es sei nicht

1) Die Aussprüche der Kaiser in Rechtsfragen sind „*oracula divina*“, d. i. *θέμιστες* auch nach dem älteren Sinne des Wortes: Symmachus Relatt. ed. Seeck 30, 4. 39, 1. Schlechthin *oracula*, z. B. in Cod. Theod. II 23 (vgl. Gothofr. Glossar.); auch *divina praecepta*, deren Uebertretung als *sacrilegium* bestraft wird, ebenda VI 5, 2 u. Gothofr. Worte des Claudius sind schon bei Seneca ad Polyb. 14, 2 *verba velut ab oraculo missa*. *Θεσιζειν* von kaiserlichen Erlassen: Dittenberger Or. Inscr. 521⁵. Die niedrigste Schmeichelei war es, wenn die Athener von Demetrios Poliorketes, als *θεός σωτήρ*, einen „*χρησμός*“ einholten und beschlossen *δ τι δ' ἂν χρήση, ταῦτα πράττει τὸν δῆμον*: Plutarch Demetr. 13. Doch sagt schon Platon Gess. VI 762 E, dass jeder den Gesetzen bewiesene Gehorsam eine Unterwerfung auch unter den göttlichen Willen ist (*ὡς ταίτην τοῖς θεοῖς οὖσαν δουλείαν*).

2) Agathias in A. P. VII 593:

*Τὴν πάρος ἀνθήσασαν ἐν ἀγλαΐᾳ καὶ αἰοιδᾷ,
τὴν πολυκνδίστον μνάμονα θεσμοσύνας,
Ἐγγενίαν κρύπτει χθονία κόνις· αἱ δ' ἐπὶ τύμβῳ
κείραντο πλοκάμωνς Μοῦσα, Θέμις, Παφίη.*

Schon bei Libanios or. 1, 153 Först. (p. 103 R) waltet wie Hermes über der Rhetorik so Themis über der Jurisprudenz und ihren Lehrern. Vgl. ebenda 277 *δικαστὰς ἐν αἰδοῖ τὴν Θέμιν ἔχειν*.

3) Lehrs Pop. Aufss. 2 S. 97f. Leist Graeco-ital. Rechtsgesch. S. 206 u. A. Schmidt Synon. I 354 scheint wenigstens einen Unterschied zu ahnen, da er in *θέμις* das „Princip“ des Naturrechts („die Stimme der Natur“), in *θεσμός* eine „Festsetzung“ sieht.

θέμις sie um etwas zu bitten, was wider die Gesetze der Götter (τοὺς τῶν θεῶν θεσμούς) sei.¹⁾ Die *θέμις* ist hier nicht der *θεσμός* selber, schon deshalb nicht, weil die *θέμις* für die Menschen, die *θεσμοὶ* in diesem Falle bloss für die Götter gelten; sondern nur ein gewisser Zwang, der auf den Menschen ausgeübt wird, so zu beten, wie es diesen *θεσμοὶ* entspricht; und so, als ein leiser Druck gewissen Gesetzen, auch den *νόμοι*, gemäss zu handeln, erscheint die *θέμις* auch sonst.²⁾ Auch was den Menschen treibt dem Gesetz zu genügen, das er sich selbst im Eide vorschreibt, heisst *θέμις*, während *θεσμός* des Eides etwas ganz Anderes, die Eidesformel, sein würde.³⁾ Daher ist es niemals Jemand eingefallen die festen Formen, in denen sich die antike Musik und Dichtung bewegte, *θέμιστες* zu nennen,

¹⁾ Cyrop. I 6, 6 (Kyros sagt zu seinem Vater): οἰδὰ σε λέγοντα αἰεὶ ὡς οὐδὲ θέμις εἶη αἰτεῖσθαι παρὰ τῶν θεῶν οὔτε ἵππεύειν μὴ μαθόντας ἵππομαχοῦντας νικᾶν, οὔτε μὴ ἐπισταμένους τοξεύειν τοξεύοντας κρατεῖν τῶν ἐπισταμένων, οὔτε μὴ ἐπισταμένους κυβερνᾶν σώζειν εὐχέσθαι ναῶς κυβερνῶντας, οὐδὲ μὴ σπειροντάς γε σίτον εὐχεσθαι καλὸν αὐτοῖς φέεσθαι, οὐδὲ μὴ φυλαττομένους γε ἐν πολέμῳ σωτηρίαν αἰτεῖσθαι· παρὰ γὰρ τοὺς τῶν θεῶν θεσμούς πάντα τὰ τοιαῦτα εἶναι· τοὺς δὲ ἀθέμιτα εὐχόμενος ὁμοίως ἔφησθα εἰκόδες εἶναι παρὰ θεῶν ἀτυχεῖν ὡσπερ καὶ παρὰ ἀνθρώπων ἀπραχεῖν τοὺς παράνομα δεομένους.

²⁾ Dion. Hal. Ant. Rom. II 22: τὰς τε γυναικας τῶν ἱερέων ἔταξε τοῖς ἑαυτῶν ἀνδράσι συνιεῖσθαι, καὶ εἴ' τι μὴ θέμις ἦν ὑπ' ἀνδρῶν ὀργαζέσθαι κατὰ νόμον τὸν ἐπιχώριον, ταύτας ἐπιτελεῖν.

³⁾ Die feste Eidesformel, an welche die Richter des Areopags bei ihrem Schwur gebunden sind, haben wir in *θεσμός* Aesch. Eum. 479 f. Kirch., sobald wir, wie Wecklein vorschlug, mit leichter Aenderung der Ueberlieferung *αἰδουμένους* für *αἰρουμένους* und *φανῶ* für *φόνων* lesen:

φανῶ δικαστὰς ὀρκίων αἰδουμένους
θεσμόν, τὸν εἰς ἅπαντ' ἐγὼ θήσω χρόνον.

Hiermit darf nicht verwechselt werden die *ὀρκίων* *θέμις* Aesch. Agam. 1385:

καὶ τήνδ' ἀκούεις ὀρκίων ἐμῶν θέμιν·
μὰ τὴν τέλειον τῆς ἐμῆς παιδὸς Δίκην,
Ἄτην Ἐρινύν θ', αἴσι τόνδ' ἔσοραξ' ἐγὼ κτλ.

Nicht die Formel will Klytaimnestra mittheilen, nach der sie ihre Eide zu schwören pflegt — was absurd wäre — sondern auf die Kraft will sie hinweisen, die in dem Eide liegt, den sie gerade jetzt schwört, und die sie antreiben muss die Wahrheit zu sagen; jenes würde *θεσμός* sein, dieses ist die *θέμις*.

die doch unzählige Male *θεσμοὶ* und *νόμοι* heissen. Dieses sind feste Schranken, von denen unser Thun umgeben wird, jenes lebendige Antriebe von einem wirklichen oder geahnten Willen ausgehend und unser Wollen und Handeln anregend.¹⁾

Auch hier scheint nur die alte Bedeutung des Wortes wieder durch und *θέμις* ist der Rath, der ertheilt wird;²⁾ aber auch die alten Erklärer behalten Recht, wenn sie darin das Geziemende, *πρέπον*, sahen:³⁾ denn viel regelmässiger und unmittelbarer als ein Gesetz schliesst der Rath, der ertheilt wird, oder was man Andern als geziemend vorhält, den Antrieb zu bestimmten Handlungen in sich. Dem Geziemenden und Rätthlichen unterliegt aber unser gesamntes Handeln. Auch wo kein Gesetz hinreicht, soll ich doch thun, was sich ziemt oder rätthlich ist; was sich daher nicht ziemt, ist so gut wie verboten, *οὐ θέμις*, oder besser, nicht erlaubt, da das Erlaubte und Ziemende sich nahezu decken.⁴⁾

1) Wie *θέμιστες* auch auf den Dichter wirken können, inhaltlich und nicht formal, s. o. S. 25, 1.

2) Mit dem Einsetzen dieser Bedeutung, wie nachträglich noch bemerkt werden mag, erklärt man auch am einfachsten Il. 14, 336 *τῷ δ' οὐ θέμις ἐστὶ μυῖναι*. Ein sittlich-religiöses Verbrechen kann es wahrlich nicht sein dem Schwerte Poseidons zu nahe zu kommen, und ich möchte wissen, warum es unmöglich gewesen wäre (*οὐ δυνατόν*, wie Eustath. S. 236, 34 ff. Stallb. erklärte); aber rätthlich war es allerdings nicht.

3) O. S. 42, 1. Auch die *τοῦ τῶν γάμων χρόνον συμμετρία*, woein Platon Gess. XI 925 D mit Bezug auf 925 A die *θέμις* setzt, ist doch nichts als der *χρόνος πρέπων*. Die älteste Erklärung geben aber Sapphos Worte, wie sie Max. Tyr. 24, 9 citirt (fr. 136 bei Bergk PL³): *οὐ γὰρ θέμις ἐν μουσοπόλων οἰκίᾳ θορήνον εἶναι οὐκ ἄμμι πρέπει τάδε*.

4) L. Schmidt Ethik d. Griech. I 337: „Hieran (an die negative Wendung, durch welche etwas als Ungebühr — *οὐ θέμις* — bezeichnet wird) knüpft sich nun eine leise Modification des positiven Begriffs. Indem dieser nämlich die Bedeutung des Gegentheils der Ungebühr annimmt, kann er sich ebensowohl auf das Erlaubte als auf das durch das Sittengesetz Gebotene beziehen“. Aber nicht erst auf diesem Umweg, durch die negative Wendung *οὐ θέμις*, ist das Erlaubte in das Gebührende oder Geziemende hineingerathen. Die Prinzessin im Tasso sagt (Goethe, Ausgabe letzter Hand, 9, 143) „Erlaubt ist was sich ziemt“. Auch Schleiermacher Grundlinien einer Kritik der bisher.

Wie nahe *θέμις* dem Erlaubten steht, lehrt aber auch die Geschichte des Wortes. Wie man um Rath fragt (o. S. 35, 2),

Sittenlehre S. 187 (Berlin 1803), sträubt sich den Begriff des Erlaubten in seiner gewöhnlichen Leerheit als einen gültigen anzuerkennen und Kant (Werke, von Hartenstein, 5 S. 11 Anm.) muss gar zugeben, dass das Erlaubte und die Pflicht im gemeinen Sprachgebrauche beinahe einerlei Sinn haben. Wie sonst Rechte und Pflichten verschiedener Menschen einander entsprechen, so wachsen auch wohl einem Einzelnen aus seinen Rechten gewisse Pflichten zu. Wenn die *θέμις*, die einem *ἰκέτης* zur Seite steht, nur die diesem zukommenden Rechte andeutet, so ist dagegen die *θέμις*, auf die sich Diomedes II. 9, 33 beruft, ausser dem Recht der freien Rede, das die *ἀγορά* Jedem gewährt, auch noch, wie man dem Dichter leicht nachfühlt, eine Art Pflicht, die gebietet die Thorheit Agamemnon's nicht ungerügt zu lassen:

*Ἄτροϊδῆ, σοὶ πρῶτα μαχήσομαι ἀφραδέοντι,
ἢ θέμις ἐστίν, ἄναξ, ἀγορῆ· σὸν δὲ μὴ τι χολωθῆς.*

Auch die *θέμις*, die den Geweihten den Zutritt zu den Mysterien gewährt (Dion. Hal. De comp. verb. 25: *οὐκ ἂν εἴην φορτικὸς, εἰ παρακαλοῖην, οἷς θέμις ἐστίν, ἦκειν εἰς τὰς τελετὰς τοῦ λόγου* Lobeck Aglaoph. S. 450 Anm.) geht doch über eine gewöhnliche kahle Erlaubniss hinaus und wird zu einer Art von religiöser Pflicht. Freilich ist es nur eine Art von Pflicht, und das Gebührende wie das Erlaubte begeben sich darin, dass sie dem Willen einen freieren Spielraum lassen als die starre Nothwendigkeit des Gesetzes. Auch die *θέμις* kann im späteren Sprachgebrauch bis zur *ἀνάγκη* hinaufgeschraubt werden (z. B. Oppian. Cyn. II 335 f. Bei Synes. De provid. 1 = 66, 1213 A Mign. entspricht der *θέμις* im Folgenden die *φίσεως ἀνάγκη*), wie auch *πρέπει* im Neugriechischen zum Ausdruck einer Nothwendigkeit geworden ist. Aber wesentlich und ursprünglich ist dies nicht. Der Zwang der Strafe, der beim Gesetze vorgeschrieben und von ihm unzertrennlich ist, kann bei der *θέμις* wegfallen. *Ὁὐ θεμιτὸν*, sagt Hypereides Epit. c. X 1, ist es die im Kampf für das Vaterland Gefallenen als Todte (*ἀπολωλότες*) zu bezeichnen. Eine Strafe, die den treffen könnte, der sie trotzdem so bezeichnen wollte, schwebt ihm natürlich nicht vor, sondern womit *ὁὐ θεμιτὸν* droht, ist höchstens das Missfallen der also Bezeichneten. Schon nach seiner ersten und ursprünglichen Bedeutung ist *θέμις* der Rath oder Willensausdruck höherer Wesen (o. S. 30 f. auch *τὸ τοῖς θεοῖς προσφιλές* o. S. 43, 2), und ob die Nichtbefolgung derselben eine Strafe nach sich zieht, hängt von dem naturgemäss sehr wechselnden Belieben und Können dieser Wesen ab. — Umgekehrt kann auch aus dem Möglichen oder Erlaubten das Geziemende werden wie z. B. II. 13, 114 *ἡμέας γ' οὐ πως ἔστι μεθιέμεναι πολέμοιο* und noch deutlicher II. 14, 212 in der Verbindung *οὐκ ἔστ' οὐδὲ ἔοικε*.

auch nach dem Geziemenden fragen soll,¹⁾ so erhielt man auch die *θέμιστες* ursprünglich auf gestellte Fragen, als responsa, vom Geschlechtsoberhaupt, vom Fürsten oder der Gottheit (o. S. 34f.), woran auch noch Wendungen der späteren Sprache erinnern, die hinsichtlich dessen, was *θέμις* sei, ein Zögern und Zweifeln bekunden.²⁾ Alles Erlauben aber oder Gestatten ist ebenfalls die Antwort auf eine ausdrücklich gestellte oder doch vorausgesetzte Frage oder Bitte.³⁾ Mit einem „es ist nicht erlaubt“ wird eine solche Frage oder Bitte abgelehnt und auch das gleichbedeutende *οὐ θέμις* ist ursprünglich nichts weiter als ein abschlägiger Bescheid,⁴⁾ also eigentlich „es ist dir nicht beschieden“. Daher derselbe Wandel der Bedeutung sich auch an dem *θέσφατον*, als Götterspruch nur einer *θέμις* im engeren Sinne, verfolgen lässt, das in der Verneinung *οὐ θέσφατον* ebenfalls in die Bedeutung des Nichterlaubten übergeht,⁵⁾ und, womöglich noch deutlicher, in dem latei-

1) „Willst Du genau erfahren, was sich ziemt,
So frage nur bei edlen Frauen an“.

Goethe Tasso II 1.

2) *Θέμις μὲν ἡμᾶς χρησὸν εἰδέναι θεοῦ*; fragt Medea bei Eur. Med. 676 Kirch. Ebenso Eur. El. 1292 f.: *ὦ παῖδε Διός, θέμις εἰς φθογγὰς τὰς ὑμετέρας ἡμῖν πελάθειν*; Anderwärts drückt sich derselbe Zweifel nicht in direkter Frage sondern durch behutsame Supposition aus, also *εἰ θέμις*, wie Soph. El. 127 Dind: *ὡς ὁ τάδε πορὼν ὄλοιτ'*, *εἴ μοι θέμις τὰδ' ἀδᾶν*. Und so öfter: Eur. Med. 678. Or. 1052. Platon Soph. 258 B. Ebenso si fas est, worüber Ellis zu Catull. 51, 2. vgl. noch Schneidewin zu Soph. Trach. 809 f. Die *θέμις*, die sich den besondern Verhältnissen und Personen viel mehr anpasst und an ihnen immer wieder neu wird, unterliegt daher im einzelnen Fall viel mehr dem Zweifel als das ein für alle Mal gegebene und feststehende Gesetz.

3) Schon die Etymologie solcher Worte wie *συγχωρεῖν*, concedere, „gestatten“ deutet an, dass jedes Erlauben ein Nachgeben, Platzmachen, gegenüber einem Andringen, wenn auch noch so leiser Art, ist.

4) Im entgegengesetzten Fall wird die Antwort mit *θέμις* gegeben, z. B. von den Dioskuren auf die Frage des Chors bei Eur. El. 1294 (o. Anm. 1).

5) Hom. h. in Mercur. 533 f.:

*μαντείην δέ, φέριστε, Διοτρεφές, ἦν ἐρεῖνεις,
οὔτε σε θέσφατόν ἐστι δαήμεναι οὔτε τιν' ἄλλον
ἀθανάτων.*

Die ursprüngliche Bedeutung liegt noch offen vor Od. 4, 561:

*σοὶ δ' οὐ θέσφατόν ἐστι, διοτρεφές ὦ Μενέλαε,
Ἄργει ἐν ἱπποβότῳ θανάειν καὶ πότιμον ἐπισπεῖν κτλ.*

nischen Gegenstück, dem *fas* hervortritt, namentlich wenn man es mit *fatum* vergleicht.¹⁾

Gerade an der Verneinung der beiden Worte *θέμις*

Wie *εἰ θέμις* o. S. 50, 2 findet sich auch *εἰ θέσφατον* Od. 10, 473. Ganz bestimmt als Ausdruck des Götterwillens wie *θέμις*, genauer der *βουλῆ* eines einzelnen Gottes und insbesondere des Zeus, erscheint *θέσφατον* in *ὥς γὰρ θέσφατόν ἐστι* Π. S. 477, *τὴν τοῦ Διὸς ὑποδηλοῦ βουλὴν* nach Eustath. z. St. S. 223, 46 Stallb.

1) *Θέμις* mit *fas* zusammenzuhalten ist darum nützlich, weil bei *fas* der etymologische Zusammenhang mit *fari* klar vorliegt. *Fas* ist der Ausspruch und vorzüglich der Ausspruch eines Gottes. Es ist daher wichtig, dass wir auch hier dieselbe Abwandlung der Bedeutungen finden wie bei *θέμις*. In der Bedeutung des Geziemenden finden wir *fas* bei Tacit. Annal. 1, 10 (auch *fas patriae* 2, 10 gehört hierher), aber auch und besonders in der Bedeutung des Erlaubten begegnet es (bei Cicero pro Mil. 43 entspricht dem *fas* ein *licet*), die bis zur blossen Möglichkeit abgeblasst ist Ovid. fast. 1, 329 (wo man Anstoss nahm) Trist. III 5, 27 f. 12, 41. Dem *εἰ θέμις* entspricht ein *si fas* und dem *οὐ θέμις* das *non fas* oder *nefas*. Hiervon ganz zu trennen ist der Bedeutung nach das *fatum*. Zwar auf *fari* führt es ebenfalls zurück; aber beim *fas* ist das Sprechen, *fari*, nur die Verkündigung des göttlichen Willens, dem es sich zu gehorchen ziemt, die Antwort auf eine wirkliche oder fingirte Anfrage, beim *fatum* dagegen ist es der Akt, der festsetzt, was geschehen wird, und der erfolgt ohne jede äussere, namentlich von Menschen gegebene Veranlassung. Das Sprechen, das lebendige Wort hat in diesem letzteren Fall, wie öfter in älterer Zeit, eine unmittelbar schöpferische, nicht bloss Recht und Gesetze, sondern das Werden und Sein hervorrufende Gewalt, dieselbe Gewalt, die man in späterer Zeit, und charakteristisch für spätere Zeit, dem Schreiben beilegte, daher dem *fatum* das neugriechische *γραπτὸν* in der gleichen Bedeutung des unabänderlichen Schicksals entspricht — zu welcher Vorstellungsweise das Eintragen der *fata* in ein Schicksalsbuch (Ladewig zu Virg. Aen. I 264) schon im Alterthum den Uebergang macht (Abh. d. sächs. Gesellsch. XX philol. hist. Cl. S. 41. J. Grimm Deutsche Myth. 3 S. 378, 2). Das *fatum* ist daher etwas ganz Anderes als die *θέμις* (die nur später und missbräuchlich die Bedeutung der unbedingten Nothwendigkeit, o. S. 48, 2, und danach auch des Schicksals bei Quint. Smyrn. 13, 342, hier an Stelle von *θέσφατον* des Originals Od. 4, 561 ff., angenommen hat) und kann eher dem *θεσμός* verglichen werden, insofern dieser das ein für alle Mal Festgesetzte bedeutet und als solches eben von der *θέμις* sich unterscheidet (o. S. 47, 1). So wenig als man „non *fatum* est“ sagte in dem Sinne von „non *fas* est“, ebenso wenig sagte man *οὐ θεσμός ἐστιν* in dem Sinne von *οὐ θέμις* (s. u.). Dieses Verhältniss der Begriffe spiegelt sich auch in den göttlichen Personen, da die *Themis* niemals in dem Maasse eine Schicksalsgöttin gewesen ist wie es die *Fata* oder die *Moiren* waren (o. S. 7f.).

und θεσμός besteht die so oft behauptete Identität beider ihre Probe schlecht. Οὐ θεμίας ist ein Verbot, aber οὐ θεσμός und οὐ νόμος sind es nicht und können es ihrem Begriffe nach gar nicht sein.¹⁾ Sie würden es nur dann sein, wenn das von Manchen mehr oder minder dunkel geträumte Ideal sich erfüllte und alles Handeln und Thun in ausdrücklichen Gesetzen vorgesehen wäre; in dem tatsächlichen Zustande des Menschengeschlechts, der es immer bleiben wird, umspannen die Gesetze nur den kleinsten Theil unserer Handlungen und geht die Mehrzahl derselben ausser und neben den Gesetzen vor, ohne von ihnen vorgeschrieben oder gehindert zu sein. Es steht daher mit dem Gesetz anders als mit der θεμία. Was nicht θεμία ist d. h. was sich nicht ziemt, ist verboten (o. S. 48), während was nur nicht Gesetz ist, immer noch den weiten Spielraum des Erlaubten übrig lässt.²⁾ Wenn trotzdem die Verneinung des Gesetzes bisweilen einem Verbot gleich geachtet wird, so ist dies entweder eine gelegentliche Litotes oder das Verneinen des Gesetzes wird mit dem Verneinen der betreffenden Handlung verwechselt.³⁾ Die θεμία mag daher

¹⁾ Denn das „permittere“ gehört trotz Modestinus, Dig. 1, 3, 7, nicht unter die eigentlichen Aufgaben des Gesetzes: Pufendorf De jure nat. I 6, 15.

²⁾ Ebenso wie die Verneinung der Nothwendigkeit noch nicht mit der Unmöglichkeit, das „non fatum est“ noch nicht mit dem „non fas“ zusammenfällt (o. S. 51, 1).

³⁾ Man sagt „es ist nicht Gesetz etwas zu thun“ statt „es ist Gesetz etwas nicht zu thun“. Z. B. Libanios or. 14, 16 Först. Die Anschauungsweise, die dieser Wendung zu Grunde liegt (lex non permitendo vetuit) erörtert Seneca De benef. V 21, 7f. Solche Fälle hat vielleicht Aristoteles im Sinn in den Worten, mit denen die Erklärer bisher nichts Rechtes haben anfangen können, Eth. Nik. V 15, p. 1138a 5ff: τὰ μὲν γὰρ ἐστὶ τῶν δικαίων τὰ κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ὑπὸ τοῦ νόμου τεταγμένα, οἷον οὐ κελεύει ἀποκτιννῖναι ἑαυτὸν ὁ νόμος, ἃ δὲ μὴ κελεύει, ἀπαγορεύει. Oder ist hier die Voraussetzung, dass alle δίκαια in den νόμοι enthalten seien (bei Soph. O. C. 913f. Dind. stehen tautologisch neben einander δίκαι' ἀσκοῦσαν πόλιν und ἄνευ νόμου κραίνουσαν οὐδέν), was daher in diesen fehlt, nicht δίκαιον sein könne? Schon Pufendorf De jure nat. I 7, 17 nahm an diesen Worten Anstoss. Dagegen liegt eine Litotes oder Verwechslung, wie oben angenommen wurde, vor in dem οὔτε — ἀνώγει II. 17, 357, was man mit οὔτε εἶα erklärt; und ebenso erklärt „non cogimus“ im cod. Theod. II 17 Gothofredus durch „vetamus“, „non jubemus“ ebenda 33, 1 durch „inhibe-

in ihren Wirkungen den *θεσμοὶ* bisweilen ähnlich werden (o. S. 36f.), in ihrem Wesen bleibt sie doch von ihnen geschieden; dies verleugnet sie auch als göttliche Person nicht, da die Themis zwar von Alters her *βουληφόρος* war, zur *θεσμοφόρος* aber erst in ganz späten Zeiten wurde,¹⁾ denen das Wesen der alten Göttin entschwunden war.

Bisher wurde die Etymologie von *θέμις* bei Seite gelassen, über die man doch vom Alterthum her so ziemlich einig ist.²⁾ Hiernach würde sich *θέμις* von der Wurzel *θε* ableiten, also von derselben Wurzel, von der auch *θεσμός* stammt, und seinem Ursprung nach Gesetz oder Satzung bedeuten. Das Ergebniss der angestellten Untersuchung wäre damit über den Haufen geworfen: denn eine Satzung ist freilich kein Rath, da sie naturgemäss ins Allgemeine geht und einen Zwang übt, während der Rath seinem Wesen nach auch einzelnen Situationen sich anpasst und eine zwingende Kraft zwar ausüben kann (o. S. 30, 3), aber nicht muss. Aber diese so einstimmig angenommene und darum so sicher scheinende Etymologie ruht nur auf der

mus“ V 1r durch „vetamus“ (*πάντα μὴ δεδοικέναι* bei Arist. Wesp. 1091 = nichts fürchten). Aehnlich im Althochdeutschen „muaz“ mit der Negation im Sinne von nicht können, Piper zu Otfrid IV 2, 32; in der alten Edda, Harbardsliod 8 „*badat hann blennimenn flytja*“ eigentl. = er befahl mir nicht, Räuber überzuführen d. h. er verbot mir. (Auch Eur. El. 789 Kirch. *οὐδ' ἀπαρνεῖσθαι χροῶν* = man durfte [oder konnte] es nicht abschlagen; dies gehört aber nicht unter die Ausnahmen, weil *χροῶν* auch das Geziemende bedeuten kann, wie z. B. Aesch. Ag. 886 Kirch., und dann = *θέμις* ist). In andern Fällen, wo man geneigt sein könnte *νόμος ἐστὶ* mit „es ist erlaubt“ zu übersetzen, was dann für *οὐ νόμος* ein „es ist verboten“ ergeben würde, hat man vielmehr anders zu übersetzen. Bei Soph. O. C. 168 Dind. ist *ἵνα πᾶσι νόμος* nicht = wo es erlaubt ist, sondern = wo Alle angewiesen sind zu gehen; und ebenso *οὐ νόμος ἐστὶν ἔτι ἐλθεῖν* bei Platon Phaidr. p. 256 D übersetzen Schleiermacher und Lehrs richtig mit „ist nicht bestimmt“ und ist nicht verhängt“.

1) O. S. 45f. Nach Ausonius 22, 12 ist sie die älteste Gesetzgeberin, noch vor Minos und Juppiter.

2) *θέμις* und *θεσμός* gelten den *παλαιοὶ* des Eustathios zu II. 14, 386 (S. 236, 34 Stallb.) als *σίστοιχοι*. Andere Belege dieser Ansicht aus dem Alterthum giebt Ahrens II 26, 1, der auch die übereinstimmenden Ansichten Neuerer verzeichnet. Den Letzteren mögen aus neuester Zeit noch hinzugefügt werden L. Meyer, Handb. d. gr. Et. III 454 und O. Schrader Reallex. d. indog. Alterthumsk. 656.

Annahme, dass *θέμις* dasselbe bedeute wie *θεσμός*.¹⁾ Und gegen diese Annahme haben sich die bisherigen Erörterungen hoffentlich mit Erfolg gerichtet. Was ausserdem aus formalen Gründen gegen diese Etymologie einzuwenden ist, hat bereits Ahrens hervorgehoben.²⁾ Richtig hat er auch den Stamm *θέμ* als solchen erkannt,³⁾ ihn aber überlastet und auch zu wenig versucht die verschiedenen Bedeutungen von *θέμις* aus der Grundbedeutung des Rathes abzuleiten.⁴⁾ Auf diese Bedeutung führen noch andere Worte desselben Stammes zurück: *θεμῶν* wird von Hesychios mit *θελήμων*, *θεμὸς* mit *παραίνεις* erklärt und beide Worte stellen sich so ihrer Bedeutung nach zu *θέμις*, da der Rath ebenso wohl als Aeusserung eines Wollens wie als Ermahnung gefasst werden kann. Immer werden wir wieder daran erinnert, dass in diesem Wortstamm sich ein lebendiger Antrieb ausspricht, der auf Anderes wirkt und doch der starren Nothwendigkeit des Gesetzes entbehrt.⁵⁾ So drängte die Welle das Schiff des Odysseus zum Lande, ohne es jedoch, in dem einen Falle wenigstens, wirklich zu landen, *θέμωσε*:⁶⁾ ich sehe nicht ein, warum wir hier nicht denselben Stamm wiedererkennen sollen, da dieses Drängen als mechanische Wirkung zwischen Körpern dasselbe bedeutet, was in den

1) Ahrens II 26.

2) II 26f. Eine Mahnung, den Bereich der Wurzel *θε* nicht zu weit auszudehnen, gab auch W. Schulze Quaestt. epp. S. 224, indem er ihr die Worte *θεμειλια* (bei Hesych. = *θέσεις*) und *θεμέλιος* entzog zu Gunsten einer andern Wurzel *θεμ*.

3) Vgl. namentlich II 59 über *Χάρις* und *Ἄρταμις*.

4) O. S. 18, 1.

5) Das Gesetz *ἐπιτάττει*: *Ἄγρ. Νόμ.* in Abh. d. sächs. Gesellsch. philol. hist. Cl. XX S. 49. *Ὁ νόμος προστάττει* auch bei Platon Menex. 236 D. Dem Gesetze gegenüber sind die Bürger Sklaven (*δοῦλοι*) nach Platon Kriton 50 E. Dagegen die *θέμιστες* nicht *ἐπιτάττονσι* sondern *αἰνοῦσι* Od. 16, 403, sie heissen nur gut was in Form einer Frage an sie gebracht wird (o. S. 50) und so, als Bestätigung einer gestellten rogatio, ist wohl auch *αἶνος* zu fassen, wo es ein Dekret bedeutet (Dittenberger Sylloge² 306⁶).

6) Od. 9, 485f.:

τὴν δ' ἄψ ἠπειρόνδε παλιροόθιον φέρε κῦμα,
πλημυρὸς ἐκ πόντοιο, θέμωσε δὲ χέρσον ἰκέσθαι.

Dieselbe Wendung *θέμωσε κτλ.* noch ein Mal 543.

Beziehungen geistiger Wesen unter einander die *θέμις* war,¹⁾ und sonach ein sinnlicher Vorgang in derselben Weise das Bild eines geistigen geworden zu sein scheint wie es an dem Verhältniss von *κέλλω*, stosse, und *κέλομαι* (*κελεύω*), befehle, ersichtlich ist.²⁾

Wäre die *θέμις* nicht von der Wurzel an Thätigkeit und Leben gewesen, so hätte sie sich nicht so entwickeln können, wie sie sich entwickelt hat. Ausserhalb eines rohen Fetischismus kann nur das schon irgendwie Lebendige personifizirt und gar deifizirt werden. Daher die Naturkräfte, daher die Mächte der menschlichen Brust, die Leidenschaften, sich in göttliche Personen verwandeln. Aber auch den Worten, die lebendig aus dem Munde gehen, wachsen Flügel (*ἔπεα πτερόεντα*) und, insofern sie in alten schriftlosen oder wenig schreibenden Zeiten besonders kräftig wirken, werden sie desto leichter zu göttlichen Potenzen. Nicht bloss ahnt man zu Stimmen, die aus dunkeln Tiefen oder Fernen an uns erschallen, göttliche Urheber,³⁾ sondern man verdichtet sie selber zu unabhängigen Götterwesen, wie die *Κληδόνες*⁴⁾ und der Ajus Locutius der Römer waren; auch das Gerücht, dessen Anfang man nicht kennt, schwingt sich so auf zu einer selbständigen göttlichen Persönlichkeit (*῾Οσσα, Φήμη*).⁵⁾ Aber auch einfach menschliche Rede, wenn ihre Wirkung nur stärker ist und

¹⁾ In Zusammenhang bringen beide Worte auch die scholl. zur Od. a. a. O.

²⁾ Trotz der Bedenken, die gegen die gewöhnliche Auffassung dieses Verhältnisses L. Meyer Gr. Etym. I 424f. zu hegen scheint. Stellen wie Od. 12, 175 *αἶψα δ' λαίβετο κηρός, ἔπει κέλετο μεγάλη ἕξ* (vom Druck der Hände) und Il. 23, 642 *μάστιγι κέλενεν* sind wie eine Erinnerung an die ursprünglich sinnliche Bedeutung. Da übrigens auch *κέλλειν* meist von Schiffen gebraucht wird, lag die Vergleichung mit *θέμωσε*, das uns nur noch in dieser Bedeutung bekannt wird, besonders nahe.

³⁾ R. Heinze Virgils epische Technik 304, 1. Plutarch Lykurg 23 Eur. Hel. 820 Kirch. *φήμη τις οἴκων ἐν μυχοῖς ἰδουμένη*, vgl. in Bezug auf solche blossе Stimmen auch 1001 Nacht z. B. VIII 24 (S. 156 übers. v. Henning) „vielleicht ist diese Stimme ein Satan“, (S. 159) „Preis sei dem Herrn, den ich sagen hörte“.

⁴⁾ Preller-Robert Gr. M. I 399, 2. Schömann-Lipsius Gr. Alt. II 302, 4. Usener Göttern. 266f.

⁵⁾ Vgl. auch W. Wackernagel Kl. Schr. III 245.

über das gemeine Maass hinausgeht, erscheint als Gottheit, wie die *Πειθώ* (Suada), die auf der Rednerlippe thront, wie die *Αἰαί*, die den Götterkönig und selbst harte Herzen bewegen.¹⁾ Noch grössere Macht aber kündigte sich in ältester Zeit in der *θέμις* an, wie sie lebensvoll aus dem Munde des Geschlechtsoberhaupts, des Fürsten, des Priesters oder von einem Gotte kam. Und als wenn in dem Wesen des Rathes noch besonders ein Element des Persönlichen läge, haben Worte, die denselben bedeuten, sich in verschiedenen Sprachen besonders leicht hergegeben um ganze berathende Körperschaften (*βουλή*, consilium, Rath) oder auch einzelne Menschen²⁾ zu bezeichnen. Gesetz ist niemals die Bezeichnung einer gesetzgebenden Behörde oder Versammlung gewesen, nie *νόμος* für *νομοθέται* oder *θεσμός* für *θεσμοθέται* gesagt worden. Diese Begriffe sind zu starr und steif: daher ist *θεσμός* überhaupt nie ernsthaft personifizirt worden und die Personification von *νόμος* war von Anfang eine künstliche, die deshalb auch nie durchgedrungen ist.³⁾ Auch die *θέμις*, wäre sie wirklich ihrem ursprünglichen Wesen nach Gesetz und Satzung, so wäre sie wohl immer ein todter Begriff geblieben; nun hat sie sich aber als ein *ὄνομα ζινοῦμενον* gezeigt, als eine *ἔμψυχος λέξις*⁴⁾ und als solche, als der Rath d. i. etwas Individuelles, den Situationen und Personen sich Anpassendes und durch diese ewige Veränderung Lebendes und immer neues Leben Weckendes konnte sie auch ein göttlich Lebendiges werden.

2. Dike.

Neben dieser freundlichen Gottheit, der Wohlthäterin der Götter und Menschen, waltete über dem Rechtsleben der Griechen noch eine andere, die Dike, die Tochter der

1) Hom. II. 9. 502 ff.

2) Im Deutschen ist Rath sowohl die berathende Versammlung wie der Einzelne.

3) *Ἄγρ. Νόμ.* in Abh. d. sächs. Gesellsch. philol. hist. Cl. XX S. 80, wozu noch kommt Dion Chrys. or. I S. 16, 19 ff. Dind. Auch lex ist nie personifizirt worden, wohl aber das der *θέμις* entsprechende fas (s. o. S. 2, 2).

4) Nach dem Ausdruck des Aristoteles beim schol. Townl. zu II. 1, 308. 481 (= fr. 129 Ak. Ausg.).

Themis,¹⁾ die aber ein strengeres Antlitz trägt als die Mutter. Mit der Mutter theilt sie das Schicksal, dass durch die verschiedenen in dem namengebenden Worte *δίκη* schliesslich angehäuften und durch einander spielenden Bedeutungen auch ihr ursprüngliches Wesen verhüllt wurde. Schon in den ältesten Urkunden griechischen Geistes, schon bei Homer und Hesiod, erscheint die *δίκη* bald als der Richterspruch,²⁾ bald als Recht³⁾ und Gerechtigkeit,⁴⁾ bald und gar nicht selten, scheinbar in eine ganz andere Bedeutung abweichend, als Art und Weise oder Sitte.⁵⁾ Abgeblasst wie diese letztere Bedeutung erscheint.

1) Hesiod. Th. 902. (Ahrens Themis I S. 7). Sonst auch Tochter der *Ἐὐσέβεια*: Lobeck Aglaoph. I 514. Doch hat diese Genealogie keinen höheren Werth als wenn sie gelegentlich von Euripides fr. 222 Tochter des *Χρόνος* heisst (der *χρόνος δίκαιον δεικνυσιν μόνος* Soph. O. R. 614 Dind. und derselbe *διάζει* ebenda 1214), während doch der Regel nach Zeus als ihr Vater gilt.

2) Z. B. Od. 3, 244 heisst es von Nestor, dass er *περίοιδε δίκαζ ἠδὲ φρόνιν ἄλλων*. Nicht anders ist II. 16, 541 zu verstehen, dass Sarpedon *Λικίην εἶρυντο δίκησί τε καὶ σθένει ᾤ*.

3) Recht d. i. Rechtsanspruch: so II. 19, 180. Od. 9, 215. Daher auch noch im späteren Sprachgebrauch *ὡς ἀπαιτεῖν δίκαιος ὦν χάριτας* „als wenn er berechtigt wäre Dank zu fordern“ Libanios or. 11, 62 Först.

4) So Od. 14, 84: die Götter *τίονσι δίκην καὶ αἴσιμα ἔργ' ἀνθρώπων*. Dies erinnert an die häufige Verbindung *αἰδῶς τε καὶ δίκη* (Stallb. zu Platon Gess. IV 713E. Sauppe zu Protag. 322C, daher bei Soph. O. C. 1267 und 1382 das eine Mal *Δίκη*, das andere Mal *Αἰδῶς* als Beisitzerin des Zeus), die zuerst bei Hesiod W. u. T. 192 sich findet. Die *δίκη* hier = *δικαιοσύνη* nach der Erklärung bei Platon Protag. a. a. O. und 329C; und die Verbindung mit *αἰδῶς* für das später gewöhnlichere *δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη* (z. B. Platon Prot. 323A). Die Gerechtigkeit (freilich schon in halber Personifizierung), nicht das Recht, ist auch II. 16, 388 zu verstehen (*ἐκ δὲ δίκην ἐλάσσει*; in einem deutschen Gedichte des 15. Jahrhunderts wird ebenso „Frau Gerechtigkeit“ aus dem Lande vertrieben, nach J. Grimm D. M.³ S. 845). wie der Gegensatz von *βίη* 387 zeigt. Bei Plutarch De sera num. vind. 4 p. 550A ist *δίκη καὶ δικαιοσύνη* eine Tautologie. Das gerechte, die Rechte Anderer achtende Verhalten im einzelnen Falle war *εὐδικία* (wie *ἐννομία* ein den *νόμοι* entsprechendes Verhalten), wie Od. 19, 111 (zu erklären nach Hesiod. W. u. T. 225ff.).

5) Z. B. Od. 4, 691: *ἦ τ' ἐστὶ δίκη θεῶν βασιλῶν*. In solchen Wendungen bereitet sich das spätere Adverbium *δίκην* vor. Vgl. auch Pindar fr. 215 Christ: *Ἄλλα δ' ἄλλοισιν νόμιμα, σφετέρων δ' αἰνεῖ δίκαν ἕκαστος*.

gegenüber einer bestimmt charakterisirten Handlung und genau umgrenzten Tugend ganz allgemein ein beliebiges Verhalten beliebiger Wesen, das nur einer gewissen Regel gehorchen muss, hat man ihr doch in neuerer Zeit vor den anderen den Vorzug gegeben und sie für die ursprüngliche erklärt.

Hierbei sollte zwischen Weise und Recht die Rechtsweisung vermitteln.¹⁾ D. h. um eine Frage zu beantworten, die aus dem griechischen Leben heraus gestellt wurde, griff man auf eine germanische Institution zurück,²⁾ die noch dazu ihre feste Form erst in der Zeit nach Karl dem Grossen erhalten hat. Das Recht zu weisen ist die Aufgabe der Schöffen, der „weisen Leute“. Vergeblich wird man aber nach solchen im griechischen Alterthum suchen, weder die *πάριδροι* (s. Excurs I) noch die Exegeten lassen sich ihnen vergleichen, da deren Geschäftskreise andere waren,³⁾ und vollends entbehrten die *πραγματικοὶ* des alten Athens ganz der Würde und des Ansehens,⁴⁾ die den

¹⁾ G. Curtius Gr. Etym.⁵ S. 134. Gr. Verb. I 343. L. Meyer Handb. d. gr. Et. III 193f. Vgl. auch Schrader Reallex. d. indog. Alterthumsk. S. 656.

²⁾ Vergleichbar damit ist was Moses geboten wird (5 Mos. 17, 8ff.), in schwierigen Fällen des Gerichts vor die Priester zu gehen und zu thun nach dem Gesetz, das sie ihn lehren, und sich zu halten nach dem Recht, das sie ihm sagen, dass er davon nicht abweiche weder zur Rechten noch zur Linken.

³⁾ Auch wenn einmal von einem Exegeten menschlicher Gesetze die Rede ist, wie bei Diodor Sic. XIII 35, 3, so ist seine Aufgabe doch eine andere als die der germanischen Rechtsweiser, die Träger und Zeugen eines alten Herkommens waren. Vgl. noch O. Müller Dorer II² 217. Nur durch Personalunion konnte die *ἐξήγησις* des sacralen Rechts einmal mit der richterlichen Thätigkeit verbunden sein, wie in den Eumolpiden, ohne deshalb mit ihr zusammenzufallen. *Νόμων διδάσκαλοι* sollen nach einer Verordnung des Theseus die Eupatriden gewesen sein; Plutarch Thes. 25, der dies berichtet, müsste sich aber ohne Noth sehr dunkel ausgedrückt haben, wenn er damit hätte Richter bezeichnen wollen.

⁴⁾ Sie standen überdies nicht dem Richter, sondern dem Redner zur Seite, in welcher Hinsicht über sie noch Libanios or. 2, 44 Först. verglichen werden kann. Wenn man aus den Beispielen des Nikomachos, gegen den die Rede des Lysias gerichtet ist, und des Archedemos (bei Xenoph. Mem. II 9, 4f.) schliessen darf, so war die sogenannte Gesetzeskunde eher geeignet im alten Athen in Misskredit zu bringen. Es wurde allem Anschein nach auch mehr Missbrauch damit getrieben

Schöffen wesentlich waren und ihre Weisungen für die Richter bindend machten.¹⁾ Aber auch die verschiedene Entwicklung, die die Bedeutungen der beiden Worte, Weise und *δίξη*, genommen haben, räth dazu sie nicht zu rasch in begrifflichen Zusammenhang zu bringen: denn wenn Weise sich auch gelegentlich bis zur Satzung gekräftigt zu haben scheint,²⁾ so ist sie doch niemals bis zum Princip alles Rechts vertieft worden wie die *δίξη*.

Man muss schon stark im Banne eines Vorurtheils stehen um trotz solcher Bedenken zu behaupten, dass alles Recht und auch das Recht der Griechen seinen Ursprung aus der Sitte genommen habe und diese Entwicklung des Rechts sich auch in den wechselnden Bedeutungen des Wortes *δίξη* spiegeln müsse. Dass altes Herkommen den Griechen heilig war und namentlich in heiligen die Religion angehenden Verrichtungen, bedarf nicht erst des Beweises: das verkündet schon der hesiodische Vers, der beim Opfern der alten Sitte als der besten zu folgen räth.³⁾ Vor Gericht aber, der eigentlichen Stätte der *δίξη*, hatte es nicht dieselbe Geltung,⁴⁾ und insbesondere diente es, soweit wir sehen, nicht als die allein entscheidende Norm beim Finden des Urtheils, weshalb auch der attische Richtereid darauf

als etwa in Rom, ganz abgesehen davon, dass sie sich mit einer rohen Empirie begnügt zu haben scheint, die das verächtliche Urtheil des Aristoteles Eth. Nik. V 12 p. 1137a 11f. vollkommen rechtfertigen würde.

¹⁾ Wie die Weisungen der Priester o. S. 58, 2. — Auch die Prozess-Instruction des Magistrats (Leist Graeco-ital. Rechtsgesch. S. 513) lässt sich doch nur in unvollkommener Weise vergleichen, da gerade das Wesentliche, die Urtheilfindung, fehlt (Rudorff zu Puchta Instit. I 426b). Am nächsten kommen den Rechtsweisungen der Schöffen noch die *responsa* der römischen *Juriconsulti*; oder beim Strafverfahren des Magistrats das *consilium*, an dessen Spruch derselbe jedoch keineswegs gebunden war (Mommsen Staatsrecht I³ 319. Strafrecht 150, 3).

²⁾ Althochd. *wizzôd* = Gesetz, Gebot. „Gottes Wort sollen wir glauben und ihm nicht Weise noch Maass setzen“ Luther Werke (Erlangen) 30, 30.

³⁾ *Ὡς κε πόλις ῥέξῃσι νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος*: Hesiod fr. 248 R. —

⁴⁾ Über die *ἄγροαφα* des Areopags s. *Αγορ. Νόμος* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 43f. Weisthümer sind darunter aber kaum zu verstehen sondern, soweit sie die gerichtliche Praxis betreffen, in der Hauptsache wohl nur Formen des Prozesses.

keine Rücksicht nimmt sondern die Richter da, wo die schriftlichen Gesetze versagen, lediglich auf ihr bestes Wissen und Gewissen (*γνώμη τῆ δικαιοσύνη*) und nicht auf irgendwelche *πάτρια* verweist.¹⁾ Auch so betrachtet erscheint die Meinung, dass die *δίκη* auf der Gewohnheit ruhe, ja mehr als das, dass sie die Sitte selber sei,²⁾ nicht fest genug begründet um so gewichtige Folgen zu tragen als ein angesehener Jurist daraus für den Nationalcharakter der Griechen gezogen hat.³⁾

Das entscheidende Wort aber bei der Erörterung der Frage, welches die ursprüngliche Bedeutung von *δίκη* sei, hat bisher die Etymologie gesprochen, die über jeden Zweifel erhaben schien. In *δίκη* kündigt sich derselbe Stamm an wie in *δεικνύναι*?⁴⁾ Aber dieser Grund ist nicht so fest wie man meinte,⁵⁾ und namentlich lässt sich auf ihn nicht bauen, was man auf ihn bauen wollte: denn *δεικνύναι* ist nicht „weisen“ d. i. weise, kundig machen, sondern, viel bescheidener, bloss „zeigen“,⁶⁾ von der *δίκη* aber als der blossen Anzeige⁷⁾ wird man nicht so leicht eine Brücke bis zum Recht finden.⁸⁾ Jeder Versuch mit

1) Meier-Schönm. A. Pr.² S. 153, 17. Vgl. ausserdem Inscript. jurid. Greques S. 169f.

2) Nachdrücklich vertritt sie auch Jebb, Homer S. 48: The word dike („justice“) means a way pointed out“, and so the „course which usage prescribes“. Hermann-Thalheim, Gr. Rechtsalterth. S. 3, 1.

3) Ihering, Zweck im Recht II 51: „Die ganze Ordnung des Lebens: Sitte, Sittlichkeit, Recht, alles ist *δίκη*“. Entscheidend ist nach ihm für die Charakteristik der Griechen, dass „sie jenen unbestimmten allgemeinen Begriff von *δίκη* dauernd beibehalten haben“. Vgl. auch Geist des röm. Rechts I 218, 114.

4) Curtius, Meyer, Jebb. a. a. O. u. s. w.

5) Das *ι* in *δίκη* ist niemals lang, wie W. Schulze Quaestt. epp. S. 451 mit Recht betont hat (vgl. o. S. 34, 3).

6) *νόμον δεικνύναι* bei Libanios or. 5, 1 Först. ist daher einfach ein Gesetz aufstellen, nicht auf ein schon geltendes hinweisen.

7) Dies hatte denn auch Pott Et. Forsch.¹ I S. 266 als die Urbedeutung von *δίκη* angesetzt.

8) Soll es etwa die Anzeige, die Offenbarung des Rechts von Seiten des Richters sein? Vgl. 2 Mos. 18, 16 „dass ich richte — und zeige ihnen Gottes Rechte und Gesetze“. Hierauf wäre zu erwidern, dass *δεικνύναι* und seine Sippe niemals vom Urtheil des Richters gebraucht werden (denn Eurip. fr. 222 *δεικνύσει δ' [sc. ἡ Δίκη] ἡμῶν ὅστις ἐστὶ μὴ κατὸς* geht auf eine die Moral betreffende Nebenwirkung

Hilfe dieser Etymologie der Bedeutung von *δίκη* auf den Grund zu kommen erscheint aussichtslos.¹⁾

Wenn auch nicht von der Weise oder Sitte zum Recht, so führt doch, innerhalb der Bedeutungssphäre der *δίκη* wenigstens, desto leichter der Weg vom Recht zur Sitte, wie ja auch in Wirklichkeit nicht bloss unter Umständen Gewohnheiten und Sitten als Rechte verkündet werden sondern auch Rechte, namentlich angeborene, der Natur entspringende, durch beständige Ausübung als Gewohnheiten und Sitten erscheinen können. Bei der Neigung der Menschen Vorgänge des unbewussten Lebens aus dem bewussten zu erklären konnten daher leicht Worte, die das Recht bedeuten, auf Gewohnheiten und Sitten auch nicht rechtlichen Ursprungs,²⁾ ja auf eine gewisse Constanz im

des Richterspruchs, nicht auf die Declarirung des Rechts): das sinnverwandte *ἀποφαίνειν* steht zwar Demosth. 55, 7 vom Spruch des Schiedsrichters, aber, wie 54, 27 zeigt, ist *δίκαν* hinzuzudenken (vgl. auch 47, 45 *ἀπόφαναις τῆς δίκης*. Isaios 5, 32 *ἀποφανέσθαι ἢ δίκαια ἡγοῦνται εἶναι* u. ähnl.). Auch das lateinische „judicare“, das man so gern benutzt um die gangbare Etymologie zu stützen, beweist doch schliesslich nur das Ungenügende derselben, da der auch für *δίκη* vorausgesetzte Stamm darin zur Bezeichnung eines rechtlichen Aktes nicht für sich allein, sondern erst in Verbindung mit einem das Recht bereits bezeichnenden Worte (jus) gelangt (in „vindicare“ scheint derselbe an sich indifferente Stamm ursprünglich sogar sich nach der Gegenseite des Rechts fortgebildet zu haben O. Müller, Rhein. Mus. fr. Jurispr. V 191 ff.).

¹⁾ Auch mit dem von Leist Graeco-ital. Rechtsgesch. S. 510f. wird nichts gewonnen, da er Hypothese auf Hypothese häuft, die Anzeige zunächst als Richtung setzt (vgl. auch o. S. 60, 2), diese dann als die Richtung des Prozedirens und weiter als die „richtige, heilsame, rechtmässige“, und so dem Wort eine Bedeutung nach der andern aufdrängt, die dem griechischen Sprachbewusstsein ganz fremd sind. Auch Osthoff Morph. Unt. IV 174 hat sanskr. *diçā* = Richtung, Himmelsrichtung verglichen (Leo Meyer Gr. Et. III 195) und nähert sich damit der Region Gilberts, der Gr. Götterl. 121, 1 die Dike zur Mondgöttin erhob.

²⁾ So bei den Lateinern jus. Ovid. Rem. am. 270: non poteras animi vertere jura tui. Auch „famularia jura“ bei Ovid Met. 15, 597, wenn man nicht eine *contradictio in adjecto* vorzieht, ist kaum anders zu verstehen als Rechte, d. i. Weise, Zustand von Sklaven (vgl. *δμῶων δίκη* Od. 14, 59. schalkes reht Freiged. 10^b u. dazu Grimm RA 302). Bei Properz II 20, 35 (*hoc mihi perpetuo jus est, quod solus amator nec cito desisto nec temere incipio*) erscheint es daher nicht nöthig an „Rechtsbestimmungen“ zu denken. S. u. S. 62, 2. In die Wörter-

Verhalten selbst lebloser Gegenstände übertragen werden.¹⁾ Unsere Vorfahren sprachen sogar von „bildes recht“.²⁾ Und denselben metaphorischen Gebrauch haben sich dann noch andere sinnverwandte Worte aus dem Rechts- und Staatsleben der Menschen gefallen lassen, wie Vertrag³⁾ und Gesetz⁴⁾, wie die *θέμις*⁵⁾ und auch wohl die *δίαιτα*.⁶⁾ Wer

bücher ist längst übergegangen, dass „jus est“ gesagt wird von dem, was Brauch ist: Cicero Tusc. I 113. Livius 45, 33, 2. Ovid Fast. I praef. 53.

¹⁾ In diesem Sinne spricht von einem Recht in der Natur auch Spinoza Tract. theol. polit. c. XII Anf.: Per jus et institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum. Ex. gr. pisces a natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum, adeoque pisces summo naturali jure aqua potiuntur et magni minores comedunt. Dass dies ein metaphorischer Gebrauch des Wortes sei, bemerkt Pufendorf De jure naturae II 2, 3: Nam proprie illum dumtaxat jus ad agendum habere dicimus, qui praevia ratione agit.

²⁾ Meier Helmbrecht 7608: bildes recht brechen = Bildes Art überschreiten. Vgl. noch Grimms Wörterb. VIII Sp. 365. Auch die Pflanzen haben ihr Recht im Heliand 2479 (that it is recht habad), hier im Sinne dessen, was sie beanspruchen können um ihre Art recht zu zeigen („dem widerlichen Ohrfeigengesicht sein Recht angedeihen zu lassen“ G. Keller bei Bächtold, Keller I 291). Luther verbindet „der Welt Recht und Weise“: Werke (Erlangen) 29, 31. Cicero, Cato maj. 38: si jus suum retinet sc. senectus. Etwas Anderes und viel Stärkeres ist es natürlich, wenn man Thieren und unbelebten Gegenständen nicht bloss Rechte gab, sondern auch ein Rechtsbewusstsein bei ihnen voraussetzte und sie deshalb, was bekanntlich oft genug geschah, sogar wegen Verletzung der Rechte Anderer vor Gericht zog.

³⁾ Man denke an „pactum“ in „eo pacto, quo pacto“ u. dergl.

⁴⁾ Das deutsche „Lei“ = Art, Gattung stammt aus dem roman. ley, loi: Grimm Wörterb. VI Sp. 580. Anderes vgl. in *Ἄγρο. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 53.

⁵⁾ O. S. 40f.

⁶⁾ Die Entwicklung der Bedeutung scheint auch hier — wir werden sehen, dass auch *δικη* ursprünglich den richterlichen Spruch bedeutete — von der schiedsrichterlichen Entscheidung aus zur Lebensweise nach deren oder nach einer anderen Vorschrift (dies letztere besonders deutlich, ausser in der ärztlich verordneten Diät, auch bei Herodot 1, 157, wo die neue *δίαιτα* der Syrer auf die *κελευσμοσίνη* des Mazares zurückgeführt wird), dann zur Lebensweise überhaupt fortgegangen zu sein. So auch oder doch ähnlich Bernh. Hubert De arbitris Atticis S. 7. Die Analogie spricht dagegen, mit L. Meyer Gr. Etym. III 178f. vielmehr „Leben“ als die erste Bedeutung anzu-

sehr feinfühlig ist, mag sogar von diesem Entwicklungsgang der Bedeutung noch unmittelbar etwas in dem homerischen Gebrauch von *δίκη* vernehmen und aus der durch *δμῶων βασιλῆων δίκη* u. s. w. bezeichneten Sitte zugleich deren Rechtmässigkeit heraushören.¹⁾ Jedenfalls bestätigt die Beschränkung dieses Gebrauchs auf das im Ganzen jüngere Gedicht, die Odyssee,²⁾ dass die Richtung der Entwicklung die soeben angenommene war und in der *δίκη* das Recht der Sitte, nicht umgekehrt, vorangegangen ist.

Ist nun das Recht die Wurzel, aus der die *δίκη* erwachsen ist? Schon in dem Waffengegetöse der Ilias erhebt sie hin und wieder ihre Stimme, noch mehr waltete sie schützend über der friedlicheren Welt, die in der Odyssee und in der hesiodischen Dichtung sich vor uns ausbreitet. Wie einen mächtigen Baum sehen wir sie nach verschiedenen Richtungen sich verzweigen, in die Ansprüche, die der Einzelne erhebt, seine Rechte (o. S. 57, 3), und ein diesen angemessenes Verhalten,³⁾ sie entfaltet sich zur Gerechtigkeit (o. S. 57, 4), die aus der Anerkennung fremden Rechts entspringt, am stärksten aber vernehmbar für Auge und Ohr der alten Zeit tritt sie hervor in dem laut verkündeten Urtheilsspruch des Richters (o. S. 57, 5). Allenthalben äussert sie ihre Macht und konnte daher wohl die Phantasie der Griechen zur Vorstellung eines persönlichen Wesens anregen,⁴⁾ das freilich zunächst den Misshandlungen

setzen; wir haben aber auch nicht nöthig in dem Worte eine homonyme Bezeichnung zu sehen, deren verschiedene Bedeutungen auf zwei verschiedene Wortstämme schliessen lassen (vgl. Schömann-Lipsius Gr. Alt. I 513, 2).

1) So Lehrs Popul. Aufss.² S. 106f., dem sich anschliesst Schmidt Synon. I 355. Auch Platon Gess. V 723C hat so interpretirt Od. 19, 43 *αὐτῆ τοι δίκη ἐστὶ θεῶν, οἳ Ὀλυμπον ἔχουσιν*, aber schwerlich ernsthaft und wohl nur um ein brauchbares Citat zu haben. Vgl. dagegen Ahrens Themis II S. 4f.

2) Dafür *θέμις* in der Ilias 9, 134 (19, 177), das auch in der Odyssee nicht fehlt 14, 130. Auch bei *θέμις* liess sich ein Verblassen des ursprünglich kräftigeren Begriffes beobachten: o. S. 41, 3.

3) II. 23, 542: gegenüber dem Mitleid (534) und der Billigkeit (537), durch die Achill bei der Preisvertheilung sich leiten liess, stützt Antilochos sich auf sein Recht, *δίκη ἡμείψατ' ἐναστάς*.

4) Einseitig fasst L. Schmidt Ethik d. Gr. I 60 die *Δίκη* nur als Gerechtigkeit und lässt sie als solche ursprünglich eine Eigenschaft

der Menschen ausgesetzt,¹⁾ bei dem boiotischen Dichter aber bereits unter die Olympier aufgenommen und zur Tochter des höchsten Gottes erhoben ist.²⁾ So viel Fülle und Kraft entspringt nicht aus einer kahlen und saftlosen Abstraction, der Vorstellung eines Rechts überhaupt, die naturgemäss sich erst später bildet und höchstens als dunkle Ahnung die ersten Rechtshandlungen begleitet haben mag. Auch die an sich problematischen Rechtsansprüche Einzelner oder die Gerechtigkeit können nicht der Keim gewesen sein, da sie selbst erst wieder der Sanction oder Norm bedürfen und daher die *δίκη* schon voraussetzen. Dagegen galt unabhängig von einer solchen Sanction oder Norm der Spruch des Richters, der insbesondere aus dem Munde eines Fürsten kommend³⁾ nicht auf codifizirtes oder herkömmliches Recht sich gründete sondern selbst rechtsschöpferisch war.⁴⁾ Hier stellte sich zuerst das Recht mit einer unmittelbar die Sinne treffenden Gewalt dar und hier erschuf es sich daher auch zuerst seinen Namen, die *δίκη*.⁵⁾

des Zeus sein, die sich später von ihm zu einer selbständigen Gottheit löstete, so wie man annimmt (Wissowa Relig. u. Kult. d. Röm. S. 123) die Fides vom Juppiter.

1) Il. 23, 388. Hesiod W. u. T. 220 ff.

2) Hesiod. W. u. T. 256 f. Th. 902.

3) Cicero De rep. V 3: *jus privati petere solebant a regibus* — *Nec vero quisquam privatus erat disceptator aut arbiter litis, sed omnia conficiebantur judiciis regiis.* So bekannt die Thatsache an sich ist, mag doch hier an rechtsprechende Könige der homerischen Welt erinnert werden, Minos (o. S. 35, 5), Nestor und Sarpedon (o. S. 57, 2); neben *δικασπόλος* verschwinden alle andern Functionen eines Königs Od. 11, 186 („Es gab kein anderes Wort für Regieren als Richten“ Wellhausen Israel. u. jüd. Gesch. 64).

4) Feuerbach Revision der Grundsätze des Strafrechts I S. 243 sagt also zuviel: „Richter (kein Volk und kein Mensch hat sich noch etwas anderes unter einem Richter gedacht) ist nur der, der Gesetze auf vorkommende Fälle anwendet.“ In dem von Hesiod Th. 80 ff. gezeichneten Bilde des König-Richters, den bei seiner Geburt schon die Muse „mit einweihendem Lächeln sah“, den Gabe der Rede ziert, der *ἐχέφρων* heisst, deutet kein Zug auf seine Kenntniss der Gesetze und des Herkommens. Selbst im späteren Athen findet doch der Redner Lykurg g. Leokr. 9, dass die Richter bisweilen *νομοθέται* sein sollen (*δεῖ ὑμᾶς γενέσθαι μὴ μόνον τοῦ νῦν ἀδικήματος δικαστὰς ἀλλὰ καὶ νομοθέτας*).

5) Nach Br. Keil im Herm. 34, 198 wäre die Sache umgekehrt: *δίκη* wird nach ihm „der Act genannt, in dem die *δίκη* gegeben wird.“

Dieser Spruch des Richters ist freilich etwas anderes Die Richter. als die Weisung des Schöffens, obgleich die Sphären des Richters und des Schöffens vielfach ineinander übergreifen und zu einer Verwechslung auch wohl im Namen geführt haben. In alter Zeit konnte man nicht hoch genug von der Würde des Richters denken und reden, *ἐρχόμενον δ' ἀν' ἀγῶνα θεὸν ὡς ἰλάσκονται*¹⁾; es war wie ein Nachhall der Schrecken des rechtlosen Zustandes, der sich darin äusserte. „Ein Richteramt ist ein köstlich göttlich Ampt, es sei der Mundrichter oder Faustrichter“ hat Luther gesagt²⁾ und gefordert, dass der Richter vor allen Dingen ein frommer Mann, aber auch ein weiser, gescheiter, kühner und kecker Mann sein solle.³⁾ Der billigste und klügste Mann war es nach Herder,⁴⁾ der von den Streitenden zum Richter erwählt ward. Das römische Ideal desselben stellte ein weiser und vielerfahrener Mann vor.⁵⁾ Noch mit anderen Zügen wird das Bild des Richters von den Griechen ausgestattet. Ein altes, später fast verschollenes Wort ihrer Sprache, *ἴστωρ*, zeigt ihn uns als den Kundigen, den Sachverständigen, zunächst im engeren Kreise der Nachbarschaft und Freundschaft.⁶⁾ In einem weiteren Kreise und auf einem

1) Hesiod. Th. 91 Rz.

2) Werke (Erlangen) 22, 247.

3) Werke 21, 79. Einen Ausbund aller Tugenden schildert uns im Richter der Schwabenspiegel 86 ed. Lassberg.

4) Ideen z. Gesch. d. Menschh. 9,4 = Werke z. Philos. u. Gesch. her. v. Müller 4 S. 240f.

5) Cicero pro Fontejo 25: Quae si iudex non amplectetur omnia consilio — — — nihil erit, quam ob rem ille nescio quis sapiens homo ac multarum rerum peritus ad res iudicandas requiratur.

6) *ἴστωρ* ist zunächst der Kundige: so bei Hesiod W. u. T. 792. Soph. El. 850. Platon Kratyl. 406 B. 407 C. Danach der Zeuge, Hesyeh. u. d. W., aber auch der Richter schol. II. 18, 501. Zeuge und Richter sind also hier in einem Wort verbunden, wie in arbiter (vgl. auch Mommsen Strafrecht 178, 1), wie aber auch in *ιδῆτοι* (nach Hesyeh. *μάρτυρες ἢ οἱ τὰς φονικὰς δίκας κοίνοντες*). Dass in alter Zeit die Zeugen vielfach auch Urtheiler waren, hat schon J. Grimm bemerkt RA.⁴ II 401, und so ist in der That Agamemnon II. 23, 486 beides in einer Person und wird ebendeshalb als *ἴστωρ* angerufen (das Anrufen der Richter als Zeugen wird von Demosth. 40, 53 zwar getadelt, aber als gewöhnlich bezeichnet vgl. 34, 47 u. Reiske z. St.). Vgl. Hirzel Der Eid S. 40, 2 (auch bei Isokr. 10, 38 stehen *μάρτυρες* und *κοίτης* gleichbedeutend neben einander; bei demselben 12, 52 erscheinen diejenigen,

höheren Standpunkt erscheint er in der frühesten Schilderung richterlichen Wirkens¹⁾ als der vor Andern verständige Mann, der durch die Macht seiner Rede jeglichen Streit schlichtet und so der Wohlthäter seines Volkes wird. Die

welche anwesend waren bei einem Ereigniss, auch zu Richtern darüber am besten befähigt). Ueber die Schiedsrichter, die aus der Nachbar- und Freundschaft genommen wurden, handelt Grimm a. a. O. und 468. Richter in seiner *κώμη* war ursprünglich der Mederkönig Deiokes nach Herodot I 96. In seinen Staat führt diese Richter Platon ein Gess. VI 766 E: *πρωτον μὲν εἰς γείτονας ἵεναι χορὴ τοὺς ἐπικαλοῦντας ἀλλήλοις καὶ τοὺς φίλους τε καὶ ξυνειδότας ὅτι μάλιστα τὰς ἀμφισβητούμενας πράξεις*. Sogar in einem Fall der Blutgerichtsbarkeit setzt Platon den nächsten Nachbar als Richter ein a. a. O. IX 873 E f. Die *φίλοι* als Schiedsrichter auch bei Isokr. 15, 28. Vgl. Gothofredus zum Cod. Theod. III 1, 2. Auf solche deutet aber auch Demosth. 55, 9. 11f. und 35 mit den *εἰδότες*, deren Zeugniß er benutzt (*εἰδότες* die Zeugen auch bei Isokrates 17, 44) und denen er am liebsten den ganzen Handel zu schiedsrichterlicher Entscheidung übergeben hätte. Die Wendung, deren er sich hierbei zweimal bedient, *τοῖς εἰδόσιν ἐπιτρέπειν*, ist nichts weiter als eine modernisirte Form für das homerische *ἔσθαι ἐφ' ἴστορι πείραρ ἔλίσθαι*. Auch an der homerischen Stelle, II. 18, 501, bedeutet daher *ἴστωρ* den Richter. Der Singular (*ἐφ' ἴστορι*), während nachher von einer Mehrzahl richtender Geronten die Rede ist, giebt keinen Anstoss, da entweder die Wendung *ἐφ' ἴστορι* schon damals eine formelhafte war oder schliesslich doch nur ein *δικαστῆς* entschied. derjenige, dessen Urtheil den Preis davon trug (s. Excurs II vgl. auch Lipsius Leipz. Stud. 12, 231). Denn was den letztern Punkt betrifft, so muss ich leider dem ausgezeichnetsten Kenner griechischen Rechts (Lipsius a. a. O. S. 228ff. Das attische Recht I S. 4, 7) widersprechen und kann in der *δίκη* (II. 18, 508) nur den Richterspruch sehen, nicht den Rechtsanspruch der Parteien: um von Anderem abzusehen erscheint mir bisher noch nicht bewiesen, dass man *δικὴν εἰπεῖν* auch von den Reden der Parteien (etwa wie *causam dicere*) und nicht bloss vom Spruch des Richters gebraucht habe und dass demgemäss auch *ἰθύντατα* und ähnliche Worte nicht bloss wie unzählige Male das gerade, gerechte Urtheil sondern, was sonst nie begegnet, auch die gerechte Sache bezeichnen könne.

¹⁾ Hesiod Th. 84ff. Rz.:

τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ῥεῖ μέλιχα· οἱ δέ νη λαοὶ
πάντες ἐς αὐτὸν ὁρῶσι διακρίνοντα θέμιστας
ἰθειῆσι δίκησιν· ὁ δ' ἀσφαλῆως ἀγορεύων
αἰψὰ κε καὶ μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπανσε·
τοῦνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες, οὐνεκα λαοῖς
βλαπτομένοις ἀγορῆφι μετὰτροπα ἔργα τελεῦσι
ῥηιδίως, μαλακοῖσι παραφάμενοι ἐπέεσσιν.

allwissende Dike¹⁾ ist auch hier nur das verklärte Spiegelbild des menschlichen Richters, der durch Wissen über Andere hinausragt, ein Wissen, das ihm lange Erfahrung gewährt. Alte Männer werden daher von Platon zu Richtern gefordert²⁾ im Gegensatz zu seiner Zeit und Heimat,³⁾ in Übereinstimmung aber mit der Welt der epischen Dichter,⁴⁾ in die auch uns noch in „Hermann und Dorothea“ die Gestalt des alten und würdigen Richters versetzen mag.⁵⁾

1) Solon fr. 4, 15 (Bergk PL.³⁾):

ἢ σιγῶσα σύνουδε τὰ γινόμενα πρό τ' ἔοντα.

2) Rep. III 409B: *τοιγάρτοι οὐ νέον ἀλλὰ γέροντα δεῖ τὸν ἀγαθὸν δικαστὴν εἶναι, ὀψιμαθῆ γεγονότα τῆς ἀδικίας οἷόν ἐστιν· οὐκ οἰκείαν ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ ἐνοῦσαν ᾗσθημένον ἀλλ' ἄλλοτριαν ἐν ἄλλοτριαῖς μελετηκότα ἐν πολλῷ χρόνῳ διαισθάνεσθαι οἷον πέφυκε κακόν, ἐπιστήμη, οὐκ ἐμπειρίᾳ οἰκείᾳ κεχορημένον.*

3) In Athen konnte man bekanntlich vom 30sten Jahre an Richter werden, also vom Jahre der körperlichen Vollkraft an (nach Aristot. Rhet. II 14 p. 1390^b 9ff.); wenn trotzdem die Richter alte Männer waren, so lag dies an anderen Ursachen und war nicht in Vorzügen des Alters begründet, wie der Chor der Wespen zeigt, dessen Greise eine rechte Caricatur der ehrwürdigen Richter Homers sind. Nur die Areopagiten sind auch in dieser Hinsicht Zeugen einer vergangenen Zeit, wie sie denn auch schon schol. Townl. II, 18, 503 mit den richtenden Geronten des Achilles-Schildes verglichen hat.

4) Man denke an die richtenden Geronten des Achilles-Schildes II, 18, 503ff. Von Nestor heisst es Od. 3, 244 *περίουδε δίκας ἠδὲ φρόνιν ἄλλων* mit der Begründung *τρὶς γὰρ δὴ μὴν φασιν ἀνάξασθαι γένε' ἀνδρῶν*. Das Alter macht rechtskundig und umgekehrt lässt Rechtskunde auf Alter schliessen und zieht den Ehrennamen des Alten (*γέρων*) nach sich, wie die merkwürdigen Worte Hesiods Th. 233ff. lehren:

*Νηρέα δ' ἀψευδέα καὶ ἀληθέα γείνατο Πόντος,
προσβύτατον παίδων· ὕν τ' ἄρ' ἀρ' καλέουσι γέροντα,
οὐνεκα νημερτῆς τε καὶ ἤπιος, οὐδὲ θεμιστῶν
λήθεται, ἀλλὰ δίκαια καὶ ἤπια δήνεα οἶδεν.*

Göttling und Sittl sehen hier in *γέρων* den Amtstitel des Geronten, im Sinne wenigstens Hesiods, wobei Sittl gleichzeitig diese Ansicht des boiotischen Dichters als irrig angreift. Aber der sonstige Sprachgebrauch Hesiods fordert unter *γέρων* auch in seinem Sinne den Greis und nicht den Geronten zu verstehen. Vgl. Ovid Fast. V 65: *jura dabat populo senior*.

5)

„Da war um die Wagen

Streit der drohenden Männer, worein sich mischten die Weiber,
Schreiend. Da nahte sich schnell mit würdigen Schritten ein Alter,

Hier springt die Aehnlichkeit mit den Schöffen in die Augen, die bisweilen geradezu die Wissenden heissen,¹⁾ die Aehnlichkeit mit den alten Leuten, die das alte Herkommen weisen:²⁾ denn auch das Wissen, das Nestors und Anderer Reden Gewicht und Ansehen verleiht, ist ein Wissen insbesondere um das Alte (*παλαιά*).³⁾ Aber, was ebenso deutlich ist, der altgriechische Richter überragt den Schöffen: er bewahrt nicht bloss, wie dieser, einen Schatz von Wissen, von alter Erinnerung, sondern paart damit auch verständigen Sinn und Beredsamkeit, eine Blüthe des ältesten Geisteslebens geht in ihm auf;⁴⁾ er ist daher nicht bloss ein „Weiser“ des Rechts sondern vermag dasselbe auch unmitttelbar aus allem Streit und Hader herzustellen.⁵⁾

Trat zu den Scheltenden hin; und sogleich verklang das Getöse,

Als er Ruhe gebot und väterlich ernst sie bedrohte“.

Er heisst wiederholt „der Richter“ oder in der „Klio“ „der Schulze“ und „der Schultheiss“. Man vergleiche hiermit die o. S. 66, 1 angeführten Verse Hesiods und man wird auch hier die altepische Luft spüren, die durch das Goethesche Epyllion weht und dem feinen Sinne Victor Hehns (Ueber Goethes Herm. u. Dor. S. 101ff.) nicht entgangen ist. Es ist dieselbe altepische Luft, die auch durch das Alte Testament weht. Daher wird dem Geistlichen beim Anblick des Richters sogleich die ihm freilich näher liegende Erinnerung an die ältesten Führer des Volkes Israel, an Moses und Josua, lebendig. Und in jenem wenigstens regt sich der künftige Führer seines Volkes schon früh und insbesondere darin, dass er einen Streit zweier hebräischer Männer zu schlichten sucht (2 Mos. 2, 13f.).

1) Grimm RA⁴ II 394.

2) Die „paterna traditio“, um die die „majores natu“ befragt werden: Grimm RA⁴ II 386f.

3) *Παλαιά τε πολλά τε εἰδώς* wird Nestor genannt Od. 24, 51, ebenso Halitherses 2, 188 und Echeneos 7, 157. Je formelhafter die Wendung scheint, desto mehr beweist sie für die Bedeutung, die man gerade der Kunde von den alten Dingen im politisch-rechtlichen Leben beilegte.

4) Bei der Gründung des ältesten Gerichtshofs wählt Athena „die Besten aus den Bürgern“ (*χοίνασα δ' ἀστῶν τῶν ἐμῶν τὰ βέλτατα* Aesch. Eum. 483 Kirch.). Damit soll doch wohl nicht bloss das Lob des Areopags verkündet sondern zugleich ein Ideal für die Besetzung jedes Gerichtshofs aufgestellt werden. *Ἀριστιδῆν* werden die 300 Richter ausgewählt, die in betreff des *Κυλώνειον ἄγος* über die Alkmaioniden das Urtheil sprechen sollen: Plutarch Solon 12.

5) Vgl. Hesiod o. S. 66, 1 und den unermüdlichen Richter, der vom Morgen bis zum Abend seines Amtes auf dem Markte waltet

Aehnlich den Schöffen, bis zum Verwechseln, sind auch die richtenden Geronten des Achilles-Schildes.¹⁾ Oeffentlich vor allem Volk sitzen sie da, der Einzelne erhebt sich um sein Urtheil zu begründen,²⁾ wetteifernd thun sie ihren Spruch;³⁾ die Entscheidung aber, wessen Spruch der beste sei, schien Neuern⁴⁾ bei dem Volke zu liegen, das laut genug seine Meinung zu erkennen giebt, so wie im deutschen Gerichtsverfahren bei der umstehenden Gemeinde, die ebenfalls, durch Waffenrühren oder durch Zuruf, sich zu äussern pflegte.⁵⁾ Doch geschah bei dieser Auffassung der homerischen Szene dem Volke zu viel Ehre, den Geronten zu wenig. Eine entscheidende Stimme, wie man sie ihm für diesen Fall geben wollte, gebührt in homerischen Zeiten dem Volke überhaupt noch nicht gegenüber Fürsten und Geronten,⁶⁾ hier erscheint es dazu um so weniger berechtigt, als es nicht in seiner Gesammtheit auftritt sondern von vorn herein⁷⁾ in zwei Parteien gespalten ist, es kann daher höchstens dienen durch seine Anwesenheit die Oeffentlichkeit des Gerichtsverfahrens zu charakterisiren.⁸⁾ Dagegen

αἰθῶν νεῖκεα πολλὰ διαζομένων αἰζηῶν (Od. 12, 440). Nicht besser erging es Moses nach 2 Mos. 18, 13: Des andern Morgen setzte sich Mose, das Volk zu richten; und das Volk stand um Mose her vom Morgen an bis zum Abend.

1) Il. 18, 497 ff.

2) Grimm RA⁴ II 409f.

3) S. Excurs II.

4) Fäsi z. B.

5) Grimm RA⁴ II 383f. 501.

6) Meier-Schömann A. Pr.² S. 5f.

7) Dies ist zu betonen, dass die *λαοὶ δ' ἀμφοτέρωθεν ἐπήπνον, ἀμγίς ἀρωγοί;* von vornherein und offenkundig sind sie als Helfer der hadernden Parteien auf dem Platze. Sie unterscheiden sich hierdurch wesentlich von parteiischen Richtern, von denen es mit ähnlicher Wendung Il. 23, 574 heisst dass sie ihr Urtheil fällen *ἐπ' ἀρωγῆ*, die sich aber als parteiische erst durch ihren Spruch verrathen und nicht schon bei Beginn der Verhandlung.

8) Das Volk anwesend vor Gericht, aber nicht richtend, auch bei Hesiod Th. 84 und Aesch. Eum. 556f. Kirch. (wo die Bezeichnung als *σπατός* und das Trompetensignal [vgl. schol. z. St. u. Demosth. 18, 169, ausserdem Chr. Ostermann De praeconibus S. 70f. 99] wohl nur zufällig an die waffentragende Volksgemeinde der Deutschen erinnert, Grimm RA⁴ I 400f. II 376. 383ff.). Anwesenheit des Volkes vor Gericht, aber ohne dass es entscheidend eingreift, fordert Platon Gess. IX 855 D.

den richtenden Geronten, denen man sie hat nehmen wollen,¹⁾ wird die Entscheidung in diesem Falle ausdrücklich durch Compromiss der Parteien übertragen,²⁾ und jene mögen dann unter sich die Entscheidung freilich nicht durch Majorität nach Abstimmung³⁾ sondern durch eine Art Acclamation herbeigeführt haben, wie sie auch im deutschen Gerichtsverfahren bisweilen galt⁴⁾ und wie sie sich auch anderwärts bei Homer nicht verkennen lässt.⁵⁾ Von den spätern Rich-

Dass die Griechen Oeffentlichkeit des Gerichts hoch hielten, ja aus dem Wesen des Rechts ableiteten, spricht sich auch in dem vielfach missverstandenen *δίκαι ἐθνάγνια* Terpanders (fr. 6 Bergk, PL³) aus. Die Aenderung von *ἐθνάγνια* in *ἐθνήγνια*, die neuerdings wieder Hartmann vorgeschlagen hat Mnemos. 30 (1902) S. 168, war längst Bergk in den Sinn gekommen, von diesem aber schon widerlegt worden durch den Hinweis auf Arat 106: *καί ἐ Δίκην καλέεσκον· ἀγειρομένη δὲ γέροντας ἤε ποῦ εἰν ἀγορῇ ἢ ἐθρυχόρω ἐν ἀγνιῇ*. Durch letztere Stelle ist aber auch der geistreichen Erklärung W. Schulzes Quaestt. epp. S. 326, 3 der Boden entzogen, der unter *δίκαι ἐθνάγνια* verstand die Hüterin der Strassen. Es ist „das Recht, das offene Gerichte liebt“, das vor den Pforten des Herrscherhauses (Ahrens, Themis II 13 Die arabischen Könige in der Alhambra: Th. v. Bernhardt Spanien und Portugal S. 99f.) und auf den Gassen (Grimm RA⁴ II 426ff. daher *προκατιζόμενος ἐς τὸ προάστειον* vom rechtsprechenden Dareios bei Herodot V 12, wozu vgl. Stein) gesprochen wird. Ueber den „gassenrath“, der im Kanton Schwyz gelegentlich das Urtheil fällte, vgl. J. Grimm RA⁴ II 388f. Verglichen werden kann auch Quintilian Declam. 274: *Quotiens noxios crucifigimus, celeberrimae eliguntur viae, uti plurimi intueri, plurimi commoveri hoc metu possint*. Im Gegensatz hierzu „gewalt vert uf der strâze: fride und reht sint sêre wunt“ bei Walther v. d. Vogelw. S. 25f. Lachm.

1) Nicht bloss zu Gunsten des versammelten Volkes sondern auch des Königs (G. Gilbert Beiträge zur Entwicklungsgesch. d. griech. Gerichtsverfahrens S. 459), der nur leider mit keiner Silbe bei Homer genannt ist.

2) *ἐφ' ἱστορι πείραξ ἐλέσθαι* s. o. S. 65, 6.

3) Vgl. Mommsen Strafrecht 160, 2.

4) Grimm RA⁴ II 383f. 501.

5) So Pl. 2, 333f.: *ὡς ἔφατ', Ἀργεῖοι δὲ μέγ' ἴαχον — ἀμφὶ δὲ νῆες σμερδαλέον κονάβησαν ἀνάντων ἔπ' Ἀχαιῶν — μῦθον ἐπαυήσαντες Ὀδυσσεύς θεῖοιο*. 394: *ὡς ἔφατ', Ἀργεῖοι δὲ μέγ' ἴαχον κτλ.* 9, 50f.: *ὡς ἔφαθ', οἱ δ' ἄρα πάντες ἐπίαχον νῆες Ἀχαιῶν, μῦθον ἀγασσάμενοι Διομήδεος ἱπποδάμοιο*. 79: *ὡς ἔφαθ' (Nestor), οἱ δ' ἄρα τοῦ μάλα μὲν κλίον ἦδ' ἐπίθοντο*. 173: *ὡς φάτο (Nestor), τοῖσι δὲ πᾶσιν ἐαδόντα μῦθον ἔειπεν*. Nicht anders bei den Troern Pl. 8, 542: *ὡς Ἐκτωρ ἀγόρευ', ἐπὶ δὲ Τρώες κελάδησαν*. Bis in historische Zeiten hinein hatte sich

tern unterscheiden sich freilich diese Geronten, weil nicht die Gesammtheit das Urtheil spricht, sondern, in Erinnerung vielleicht an das älteste Verfahren des königlichen Einzelrichters, der Einzelne, dem eben der Preis für den besten Spruch zu Theil wird; darum stimmt auch der Einzelne nicht bloss sondern begründet sein Urtheil in längerer Rede. Noch ein Mal gleichen in dieser Hinsicht die Geronten den Schöffen. Es sind Richter, in denen gewissermaassen noch der Schöffe steckt.

Aber vor Allem sind es doch Richter, die den Spruch thun und nicht nur das Recht weisen, und wollen als solche angesehen sein. Das beweist der Stab, den sie in ihren Händen tragen. Der Stab ist eins der ältesten Symbole und wie die meisten Symbole vieldeutig:¹⁾ den Bettler eint es und den König.²⁾ Insofern der Stab ein altes Zeichen der Macht war,³⁾ pflegte ihn noch bis in historische Zeiten vor Andern das Herrschervolk der Spartaner zu führen.⁴⁾

Symbol des
Stabes.

dieser Rest des Alterthums in der spartanischen Ekklesie erhalten: Thukyd. I 87.

¹⁾ Vgl. aber auch J. Grimm RA⁴ I 278 f., dass scheinbar entgegengesetzte Bedeutungen sich auf eine Grundbedeutung zurückführen lassen.

²⁾ Odysseus, da er als Bettler erscheinen soll, wird von Athena mit dem Bettelstabe (*σκήπτρον*) noch besonders ausgerüstet, Od. 13, 437 (auch Dikaiopolis bei Arist. Ach. 448 f. erbittet sich *πρωχικὸν βακτηρίον* von Euripides und erhält es. vanar völ = baculus egestatis in der Edda, Hávamál 77). In der Hand des zerschlagenen Iros (Od. 18, 103) aber vereinigt das *σκήπτρον* beide Bedeutungen: mit ausgesuchtem Hohne soll der Bettelstab hier an das Königs- oder Hoheitsszepter erinnern. Dies deutet der Dichter nicht bloss durch die gleiche Wendung an (*σκήπτρον δέ οἱ ἔμβαλε χειρὶ*), die er hier für die Einhändigung des Stabes wie sonst (Od. 2, 37) für die Uebergabe des Szepters braucht, sondern erläutert es auch noch weiter durch die Worte des Odysseus (105 f.):

*ἐντανθοῦ νῦν ἦσο σίας τε κίνας τ' ἀπερίκων,
μηδὲ σὺ γε ξείνων καὶ πρωχῶν κοίρανος εἶναι πτλ.*

³⁾ Wie der Wachtmeister in Wallensteins Lager sagt „alles Weltregiment, muss er wissen, von dem Stock hat ausgehen müssen.“

⁴⁾ Bei K. Fr. Hermann-Blümner Gr. Privatalt. S. 184, 1 wird diese spartanische Eigenthümlichkeit zu sehr verwischt. Nach Plutarch Nikias 19 stellte neben den *τρίβων* die *βακτηρία* dar *τὸ σύμβολον καὶ τὸ ἀξίωμα τῆς Σπάρτης*. In der Volksversammlung freilich scheinen nach Plut. Lyk. 11 die Spartaner den Stab gerade nicht getragen zu

Auch die Vollmacht kündigt sich in ihm an. Daher tragen Wahrsager wie Teiresias das *σκήπτρον*,¹⁾ aber auch die Dichter,²⁾ weil sie im Namen der Götter sprechen.³⁾ Insbesondere wurde die königliche Gewalt in dieser Weise mandirt.⁴⁾ Deutlich führt uns dies eine Szene der Ilias

haben. — Das *σκήπτρον*, noch dazu ein dem späteren Königsszepter ähnelndes, gehörte zur Tracht auch der Babylonier (Herodot I 195). Ebenso führt es der König auf dem Achilles-Schilde ohne eine bestimmte Function auszuüben; während die Feldarbeit im Gange ist, schaut er vergnügt zu, *βασιλεὺς δ' ἐν τοῖσι σιωπῇ σκήπτρον ἔχων ἐστήκει ἐπ' ὄγμου γηθόσυνος κῆρ* (Il. 18, 556 f.), genau wie Andersen König Christian IV. von Dänemark schildert „der stod han hele Timer igennem, støttet til sin lange Stok, for at passe paa Arbejderne“ (Dansk Læsebog af Borchsenius og Horn. 5. Ausg. S. 60).

¹⁾ Od. 11, 91 *ζρόσειον σκήπτρον ἔχων*. Es muss also nicht gerade ein Lorbeerzweig sein. Mit der Sehergabe ist der gefangenen Kassandra auch das *σκήπτρον* geblieben: Aesch. Ag. Kirch. *μαντικῆ ῥάβδος* beim schol. II, 15, 256.

²⁾ Hesiod Th. 30 ff. von den Musen:

*καὶ μοι σκήπτρον ἔδον δάφνης ἐριθιγλέος ὕζον
δρέψασαι θηγῆτόν· ἐνέπνευσαν δέ μοι ἀδδίην
θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἔόντα.*

Auch auf den Dichter geht mit dem Stab der Tiefblick des Sehers über.

³⁾ Auch Chryses *στέμματ' ἔχων ἐν χερσὶν ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος χρουσεῶ ἀνὰ σκήπτρω* (Il. 1, 14 f.) kommt im Namen Apolls und kann daher erwarten, dass die Achaier seine Bitte gewähren *ἄζόμενοι Διὸς υἱὸν ἐκηβόλον Ἀπόλλωνα* (21).

⁴⁾ Zunächst war die königliche selber nur ein Ausfluss der göttlichen, wie die bekannten von C. Fr. Hermann *De sceptri regii antiquitate et origine* S. 4 gesammelten Stellen lehren, und konnte dann in ähnlicher Weise weiter mandirt werden. Das Szepter that hierbei denselben Dienst wie bei der Uebertragung kaiserlicher Gewalten in der Römerzeit *pugio* oder *gladius*: Mommsen *Staatsrecht* I³ 435. II 1³ 270f. Aus der historischen Erfahrung nahm dies die mythologische Vorstellungsweise auf: denn auf dasselbe läuft es doch hinaus, wenn wir den Blitz des Zeus nun auch in den Händen anderer Götter wiederfinden (die Blitze der Here indessen und des Dionysos bei Nonnos Dion. 47, 609f. 48, 65f. sollen nur imitirte sein und thun eben deshalb keine rechte Wirkung [anders die italische Juno, über die vgl. *Wis-sowa Religion u. Kultus d. R.* S. 115] vgl. aber noch 31, 40 u. 39, 54 ff. 71 ff.), vor Allen der Athene (Eur. *Troad.* 80. Wecklein zu Eum. 830), aber auch des Apoll (Soph. O. R. 469f.), der Dike (Arist. *Vögel* 1240), sogar — hier indessen nicht so wohl mythisch als metaphorisch — in den Händen eines Sterblichen, des Agamemnon (Aesch. Ag. 503f. Kirch.); oder wenn Nonnos Dionys. 20, 346f. 351. 24, 5 die Here donnern lässt, worauf wie noch auf mehreres derart auch Lucrez VI 387 ff. deutet. Viel-

(2, 185 ff.) vor Augen: da Odysseus sich anschickt die zu den Schiffen eilenden Achaier wieder zur Ordnung zu bringen, empfängt er erst aus Agamemnons Händen das alte Pelopiden-Szepter (*σκήπτρον πατρώϊον, ἄφθιτον αἰεὶ* vgl. 2, 46) und übt dann mit diesem das Herrscherrecht des Völkerfürsten durch Worte und Thaten aus, *ὧς ὄγε κοιρανέων δέεπε στρατόν* (207). Im Grunde thut er damit nichts als was sonst Sache der Herolde ist, er beruft die

Herolde.

Versammlung und stellt Ordnung her, und auch die Herolde, wie des Königs Boten im deutschen Mittelalter,¹⁾ sind mit dem Stabe als Zeichen höchster Gewalt ausgerüstet. Freilich werden die Herolde auch mit geringeren Verrichtungen betraut — das deutsche Wort ist stolzer und hat eine engere Bedeutung als *κῆρυξ* — und sind dann nur dienend und tragen keinen Stab.²⁾ Dieser verleiht ihnen erst die Autorität, deren sie zu wichtigeren Verrichtungen, namentlich des öffentlichen Lebens, bedürfen. Der „menschenlenkende Stab,“ wie ihn Aeschylus genannt hat,³⁾ erhebt sie selber zu „Menschenlenkern,“⁴⁾ denen Andere Folge

¹⁾ Grimm RA⁴ I 186.

²⁾ Wie z. B. die Herolde, die von den Freiern nach Haus geschickt werden um Geschenke für Penelope zu holen: Od. 18, 291. Dass dagegen die beiden Herolde, die Agamemnon abschickt um die Briseis zu holen, keine Szepter geführt hätten, wie Chr. Ostermann De praeconibus Graecorum S. 17, 1 annahm, ist mir durchaus unwahrscheinlich: das argumentum ex silentio beweist nichts und ausser der ganzen Situation spricht für das Gegentheil auch der ehrende Titel, dessen sie Achill würdigt (*χαίρετε, κήρυκες, Διὸς ἄγγελοι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν* 334) und der ihnen nur noch ein Mal vom Dichter verliehen wird (II. 7, 274) und zwar in einem Augenblick, wo sie den Stab führen und mehr als sonst ihre königliche Gewalt hervortritt.

³⁾ Choeph. 351 Kirch. *πεισιβρότω βᾶκτω* vom Königsszepter Agamemnons.

⁴⁾ *Πεισήνορες*. Denn dieses Appellativum ist aus dem Eigennamen eines Herolds *Πεισήνορ* (Od. 2, 38) zu erschliessen und sollte ursprüng-

leisten. Und auch dieser temporären Königswürde fehlt die göttliche Weihe nicht: wie die Könige sind auch die Herolde dem Zeus lieb¹⁾ und sprechen in seinem Namen, gelten deshalb auch als seine Boten und stehen unter seinem Schutze.²⁾ Mit welchem Gefühl von Würde hiernach Herolde sprechen konnten, haben uns Aeschylus in den Schutzfliehenden und Euripides in den Herakliden geschildert; in beiden Fällen spiegelt sich in dem Auftreten des Herolds sogar die individuelle Art des tyrannischen Herrschers, der ihn gesandt hat. Aber auch in der Republik des souveränen Volks glaubte man ebenso aus der Stimme des Herolds den Ruf des Vaterlandes zu vernehmen.³⁾ So hoch hob sie ihr Amt, wenn es mit dem Stabe ausgerüstet ist, dass sie dann selbst Helden und Fürsten wie dem Telamonier Ajax und Hektor gegenüber in Ton und Gebahren durchaus überlegen erscheinen.⁴⁾

lich gewiss den Herold ebenso charakterisiren, wie *Εὐμήδης* (II. 10, 314) ursprünglich auf den *πεπνυμένα μῆδεα εἰδώς* (Od. 2, 38. II. 7, 278. 24, 284. 674. vgl. 17, 325: *φίλα φρεσὶ μῆδεα εἰδώς*) zielt.

¹⁾ *διόφιλοι* II. 8, 517.

²⁾ *Διὸς ἄγγελοι* heissen sie o. S. 73, 2. So heissen sie aber nicht, weil sie als Abgesandte der Zeus entsprossenen Könige kommen, so dass ihre Würde nur ein Widerschein der königlichen wäre (Nägelsbach zu II. 1, 334 vgl. Ostermann *De praeconibus* S. 13, 2): Achill, der sie in dieser Weise ehrend anredet, hat doch die Würde ihres Königs so eben ganz und gar nicht respectirt. Auch spricht das hinzugefügte *ἡδὲ καὶ ἀνδρῶν*, wenn doch ein und dieselben Personen gemeint sind, dafür, dass sie in einem andern Sinne Boten des Zeus und in einem andern Boten der Männer waren. Boten des Zeus heissen sie also nicht, wie der Traum (II. 2, 26. 63) oder das Gerücht (II. 2, 94), weil sie seine Botschaft ausrichten, sondern weil sie von ihm empfohlen sind und insofern auch in seinem Namen sprechen, wie etwa Fremde und Schutzfliehende (o. S. 38f., vgl. Od. 19, 134f. die Zusammenstellung der *ξένοι*, *ικέται* und *κῆρυκες*). Zeus giebt ihnen nicht im einzelnen Fall den Auftrag oder ermächtigt sie, aber er garantirt dem ganzen Stande die Unverletzlichkeit. Ihr Verhältniss zum höchsten Gotte ist daher ebenso unmittelbar wie das der Könige und nicht erst aus letzterem abgeleitet.

³⁾ Demosth. 18, 170: *ἦν γὰρ ὁ κῆρυξ κατὰ τοὺς νόμους φωνὴν ἀφίησι, ταύτην κοινὴν τῆς πατρίδος δίκαιόν ἐστιν ἡγεῖσθαι*. Auch hier, wo die Herolde nur als Ausrufer gedacht sind, blickt doch eine Stellung und Achtung des Standes durch, die den römischen „*praecones*“ nicht gewährt wurde: Mommsen *Staatsrecht* I³ 363ff.

⁴⁾ Talthybios und Idaios trennen die beiden Kämpfenden (II. 7, 273ff.):

War der Heroldsstab ursprünglich das Königsszepter, dann sprechen im Namen des Königs Alle, die vor dem Volke reden: denn die Herolde sind es, die ihnen das Szepter in die Hand geben.¹⁾ Bisweilen empfangen aber die Redenden das Szepter aus der Hand des Königs selber wie Odysseus (o. S. 73) und auch der König redet nicht ohne sein Szepter.²⁾ Erst das Szepter in der Hand legitimirt somit den Redner als den, der an Königs Statt sprechen und gehört werden darf; wer sich vorlaut ohne Szepter zum Reden vordrängt, wird — man weiss von Thersites her: wie empfindlich — zu Ruhe und Ordnung verwiesen.³⁾

Redner.

Auf keiner Seite aber erscheint die Königsmacht so erhaben, als wo sie des Rechtes waltet und gerechten Spruch thut; durch nichts werden Könige so die Wohlthäter ihres Volkes⁴⁾ und erheben sich in dessen Augen zu

Richter-
stab.

*μέσσω δ' ἀμφοτέρων σκήπτρα σθένον, εἶπέ τε μῦθον
κῆρονξ Ἰδαῖος, πεπνυμένα μῆδεα εἰδώς·
„μηκέτι, παῖδε φίλω πολεμίζετε μηδὲ μάχεσθον·
ἀμφοτέρω γὰρ σφῶι φιλεῖ νεφεληγερέτα Ζεὺς,
ἄμφω δ' αἰχμητά· τό γε δὴ καὶ ἴδμεν ἕπαντες.
νῦξ δ' ἤδη τελέθει· ἀγαθὸν καὶ νικτὶ πιθέσθαι.“*

Fäsi bemerkt, dass die Herolde hiernach „in einem zwar traulichen, aber doch als unparteiische Wahrer der Humanität gewissermaassen übergeordneten Verhältniss zu den kämpfenden Helden stehen.“ Er vergleicht sie deshalb mit Secundanten; einfacher und näher war die Vergleichung mit den Herolden des Mittelalters (Grimm Deutsch. Wörterb. IV 2 Sp. 1122). Vgl. die Nachahmung der Homerstelle bei Tasso, Gerusal. Liber. VI 51.

1) Od. 2, 37f. Il. 23, 567. Ostermann De praeconibus S. 40.

2) Il. 2, 100f.

3) Im Hermes-Stabe erscheint diese Macht ins Magische gesteigert und aus der rechtlichen Ermächtigung eine physische Befähigung zum Reden geworden zu sein. Von dieser *ῥάβδος*, die er dem göttlichen Bruder schenkt, sagt Apoll (Hom. h. in Merc. 531): *πάντας επικραίνουσ' οἴμους ἐπέων τε καὶ ἔργων (οἴμους G. Hermann für das unhaltbare θεοὺς; andere Aenderungen bei Baumeister S. 243 laufen auf denselben Sinn hinaus) „sie giebt Gelingen in Worten und Werken.“ Und auch diese magische Gewalt leitet sich schliesslich wie die rechtliche des Königs- und Heroldsszepters vom höchsten Gotte ab, da Apoll hinzufügt 532:*

τῶν ἀγαθῶν ὅσα φημι δαήμεναι ἐκ Διὸς ὀμφῆς.

4) Die beiden Hauptzeugen der altpepischen Zeit, Homer und Hesiod, wetteifern in der Schilderung wunderbarer Segensfülle, die da, wo gerades Recht von den Königen gesprochen wird, sich über Land und Leute ergiesst: Hom. Od. 19, 109ff. Hes. W. u. T. 225ff. o. S. 57, 4.

Göttern.¹⁾ Siegerehre und Priesterwürde schwinden dahin vor dem echten und dauernden Glanz, den der Ruf eines gerechten Richters verleiht. In keiner andern Thätigkeit fasst sich die königliche so zusammen als in der richterlichen,²⁾ so dass zu Zeiten³⁾ der Name des Richters genügend schien den Führer des Volks, den höchsten Fürsten und Herrn zu bezeichnen.⁴⁾ Daher kennen wir die Könige Hesiods nur von dieser Seite.⁵⁾ Und ein Schimmer königlicher Gewalt

¹⁾ Hes. Th. 91 s. o. S. 65.

²⁾ Freilich hat man nicht immer in gleicher Weise hierüber geurtheilt, und es mag sein, dass verschiedene Zeiten auch ein verschiedenes Urtheil bedingen. Gibbon (hist. of the Rom. emp. IX ch. 48 S. 65 Leipz. 1821) urtheilt über den byzantinischen Kaiser Konstantin XI: in the subordinate functions of a judge, he forgot the duties of a sovereign and a warrior. s. u. Anm. 5 über die Römer. Die gleiche Auffassung des Königthums spricht aus Goethes Rath (Werke, in 60 Bdn., 25, 103), dass die Dichtung Könige darstellen solle in Krieg und Gefahr (vgl. aber auch 26, 124). Nach Kant dagegen (Werke von Hartenstein² 6 S. 419, 1) ist das Amt des Landesheerrn „das Recht der Menschen zu verwalten“.

³⁾ Vgl. aber auch Ed. Meyer Gesch. d. Alterth. II § 225.

⁴⁾ An die Richter des Alten Testaments denkt Jeder. In Grimms Wörterb. VIII Sp. 889 werden u. a. aus dem Mittelhochdeutschen angeführt „der römiske rihtaere“ = der römische Kaiser, und „Karl der rihtaere“ = der Kaiser Karl. In dem altnordischen, altsächsischen und angelsächsischen Wort „metod, meotod“, welches „Richter“ bedeutet, kommt die Herrschergewalt der Götter zum Ausdruck: Fr. Kauffmann Deutsche Myth.² S. 19. — Nur als gerechter Richter war Deïokos den Medern bekannt, als sie ihn zu ihrem König machten: Herod. I, 96f.

⁵⁾ Nicht bloss die βασιλῆες, mit denen er sich in den Werken und Tagen so viel zu schaffen macht, treten uns lediglich als Richter entgegen sondern auch die Schilderung eines Musterkönigs Th. 81ff. begnügt sich mit diesem einen Zuge:

*ὄντινα τιμήσωσι Διὸς κοῦραι μέγαλοιο
γενόμενόν τε ἴδωσι διοτρεφέων βασιλῆων,
τῷ μὲν ἐπὶ γλώσση γλυκερὴν χεῖρουσιν ἔερόσῃ,*

und das Folgende, s. o. S. 66, 1. Wenn Hesiod sagen will, dass Hekate auch die Könige bei ihrer Thätigkeit unterstütze, so sagt er Theog. 434: ἔν τε δίχη βασιλεῦσι παρ' αἰδοίοισι καθίξει. Dass auch bei Homer δικασπóλος allein zur Bezeichnung des Königs genügt, wurde schon o. S. 64, 3 bemerkt; hierzu stimmt, dass bei demselben Dichter in der Nekyia (o. S. 35, 5) Minos, der βασιλεύτατος (o. S. 24, 2), da er in der Unterwelt gleich Orion und Herakles die ihm gewohnte Thätigkeit fortsetzen soll, nichts weiter thut als Recht sprechen. Auch

blieb am Richteramt hängen auch in Zeiten, die über das patriarchalische Königsthum längst hinaus waren, und bei Völkern, die sich selbst regierten; immer erschien es noch als ein Ausfluss der obersten Gewalt.¹⁾ Zur Zeit, da in Athen die Demokratie in höchster Blüthe stand und Alles durch und für das Volk geschehen sollte, kam doch auch über geringe Bürger in dem Augenblick, wo sie zu Richtern aufstiegen, das Gefühl Könige unter ihrem Volke zu sein.²⁾

für Jason bei Pindar Pyth. 4, 152f. erschöpft sich die Vorstellung der väterlichen Königsherrschaft in *σκάπτων νόναρχον καὶ θρόνος, ᾧ ποτε Κρηθείδας ἐγκαθίζων ἰππόταις εἴθνε λαοῦς δίνας*. Vgl. *προδίκους Ἀτρείδους* bei Aesch. Agam. 432 Kirch. *Ὁ δίκαιος als βασιλικωτάτη προσηγορία* bei Plutarch Aristid. 6, aber freilich mit dem Zusatz *ὁ τῶν βασιλέων καὶ τρῶντων οὐδεις ἐξήλωσεν κτλ.* Ders. Demetr. 52: *οὐδέν γὰρ οὕτως βασιλεῖ προσῆκον, ὡς τὸ τῆς δίκης ἔργον*, wo indessen der lebhafte und ausführliche Protest gegen die kriegerische Auffassung des Königthums auch für die Verbreitung dieser letzteren sprechen kann. Dass sie bei den Makedoniern seit Alters die vorherrschende war, drückt Plutarch selbst a. a. O. 44 (*ἐκ τοῦ παλαιοτάτου καὶ βασιλικωτάτου εἰθισμένου νομίζειν τὸν ἐν τοῖς ὕπλοις κράτιστον*). Ein Seitenblick auf die Römer verlohnt sich, da er eine charakteristische Verschiedenheit in der Auffassung der höchsten Gewalt zeigt: für die höchste Gewalt war hier das technische Wort imperium; da dasselbe aber ebenso das militärische Commando bezeichnet, so hat man mit Recht geschlossen, dass den Römern als Kern der höchsten Gewalt der militärische Oberbefehl galt (Mommsen Staatsrecht I³ 116) s. o. S. 76, 2. Aber auch in dem römischen Königthum war nach Mommsen Staatsrecht II³ 14 der vorwaltende Gedanke weder der des Priesterthums noch der des Feldherrnrechts sondern der des Richteramts (vgl. auch Gibbon, history of the Rom. emp. VIII ch. 44 S. 94f.). Die römischen Könige „*justitiae fruedae causa constituti*“ nach Cicero De off. II 41. Derselbe De rep. V 3 Müll. nennt das Richten der römischen Könige, die zur Entschädigung Landbesitz erhielten und von jeder Sorge um den Lebensunterhalt befreit wurden, „*morem veterum Graeciae regum*“ (Hom. Od. 11, 184ff.).

¹⁾ Noch der Freiherr vom Stein hielt es einmal für nöthig einzuschärfen, dass Gerichtsbarkeit „ein Ausfluss der obersten Gewalt, nicht der Grundherrschaft“ sei: M. Lehmann, Stein II 606, 2. — Ein Mandiren der richterlichen Gewalt durch den lakedaimonischen König scheint auch Xenophon anzudeuten St. d. Lak. 13, 11: *ἦν δ' οὖν δίκης δεόμενός τις ἔλθῃ, πρὸς ἑλληνοδίκας τοῦτον ὁ βασιλεὺς ἀποπέμπει*. Dem *δεσπότις* steht das Richten zu nach Isokr. 15, 40.

²⁾ Aristoph. Wesp. 517ff. 548ff. Der Chor der Richter bezeichnet seine Herrschaft 546 als *βασιλεία* und Philokleon beginnt 548f. den Preis des Richterthums mit den Worten:

*καὶ μὴν εὐθὺς γ' ἀπὸ βαλβίδων περὶ τῆς ἀρχῆς ἀποδείξω
τῆς ἡμετέρας ὡς οὐδεμιᾶς ἦτιον ἐστὶν βασιλείας.*

Aristophanes hat dies carikirt, aber nicht erfunden. Sehr ernsthaftige Folgerungen, nicht bloss auf Rechte, sondern auch auf Pflichten, zieht aus diesem Gefühl Demosthenes wenigstens für die Richter in öffentlichen Sachen. In dem Augenblick, wo ihr euer Amt antretet, ruft er seinen Richtern zu, soll jeder von euch denken, dass er die Gesinnung der πόλις in sich aufnimmt (τὸ φρόνημα τὸ τῆς πόλεως),¹⁾ d. h., in der Sprache von Hobbes zu reden, nach dem der Souverän die Seele des Gemeinwesens ist,²⁾ jeder soll sich als Souverän fühlen, als Repräsentant des Staates.³⁾ So viel Würde kam über den einfachen Bürger, nach des Redners eignen Worten, mit dem Ergreifen des Richter-Stabes, der also auch in diesem Falle das Zeichen einer königlichen Gewalt ist, nur einfacher und minder scheinend, wie es sich für die Republik ziemte, königliche Macht, aber ohne königlichen Prunk verkündend.⁴⁾ Schon für die home-

Auch βουλὴ und δῆμος, wie er weiter renommirt 590f., appelliren in der Verlegenheit an die Richter als höchste Instanz. Vgl. Solon κίριον ποιήσαντα τὸ δικαστήριον πάντων bei Arist. Polit. II 12 p. 1274a 4f. Platon Gess. VI 768B.

1) Dem. 18, 210: καὶ παραλαμβάνειν γ' ἅμα τῆ βακτηρία καὶ τῶ συμβόλῳ τὸ φρόνημα τὸ τῆς πόλεως νομίζειν ἕκαστον ὑμῶν δεῖ, ὅταν τὰ δημόσια εἰσείητε κρινοῦντες, εἴπερ ἄξι' ἐκείνων (sc. τῶν προγόνων) πράττειν οἴεσθε χοῖνα. Daher ἡ πόλις κρίνει, δικάζει bei Platon Kriton 50C, die πόλις selber ist es, welche durch die Richter Recht spricht; ebenso θάνατον αὐτοῦ. κατέγνωκεν ἡ πόλις Plutarch Alkib. 22 (Lipsius Att. Recht I 182, 16).

2) Hobbes, Leviathan III 42 (English Works III 577): the sovereign, which is the soul of the commonwealth. Vgl. hierzu Carlyle Works VII 181 den Ausspruch Burke's „that perhaps fair trial by Jury was the soul of Government.“

3) Auf alle Beamten dehnt diese Forderung aus Stahl Philos. des Rechts II 1, 289: „Die Bestimmung des öffentlichen Amtes fordert, dass man die sittliche Gesinnung der Nation — — bekenne“.

4) Daher (und im Anschluss ausserdem an Od. 11, 569) führt auch bei Platon Gorg. 526C (die Stelle von Heindorf und Sauppe verdächtig bleibe immerhin, wie auch Heindorf zugesteht, ein sehr altes Glossen) Minos allein das goldene Königsszepter, während die eigentlichen Richter Rhadamanthys und Aiakos (524A) sich mit einfachen ῥάβδοι begnügen. Ueber den Unterschied beider vgl. C. Fr. Hermann De sceptri regii antiquitate et origine S. 6ff. Σκίπωνα ἀντὶ σκήπτρον (wo Schuster Heraklit 360, 5 vorschlägt σκήπτρον ἀντὶ σκίπωνος) führten unter anderen Zeichen der Würde die Mitglieder des alten Königsgeschlechts in Ephesos: Strabon XIV 1, 3 p. 633. Doch war in alter Zeit auch der Richterstab kunstvoller gestaltet und kostbarer geziert,

rischen Menschen hatte der Stab vorzüglich diese Bedeutung und war das Zeichen vor Allem der Richterwürde,¹⁾ und das nicht bloss, weil man Recht zu sprechen für die Hauptaufgabe des Königs hielt, sondern auch, weil man den Stab am meisten und längsten in den Händen Solcher erblickte, die Recht sprachen.²⁾ Recht zu sprechen und den Stab zu

wie aus II. 1, 237ff. und 245f. erhellt. In derselben Weise ist später die *μαντιή ῥάβδος* an die Stelle des goldenen Szepters getreten, das Teiresias in der Nekyia führt (o. S. 72, 1 vgl. auch das goldene Szepter des Chryses o. S. 72, 3), und hat der Heroldsstab, ursprünglich gewiss mit dem Königsszepter identisch (o. S. 72ff.), seine eigene Gestalt bekommen (Ostermann De praeconibus S. 21f. Preller-Robert Gr. Myth. I 404, 2. 412). Wie die einzelnen Thätigkeiten sich stärker sonderten und in ihrer Eigenthümlichkeit schärfer erfasst wurden, mussten im Laufe der Zeit auch die Symbole sich dementsprechend verändern.

¹⁾ Nur so erklärt sich, dass Achill den Stab (*σκήπτρον*), den er als Redner und nicht als Richter in der Hand trägt, doch als Richterstab bezeichnet: *νῦν αὐτὲ μιν νῆες Ἀχαιῶν ἐν παλάμῃς φορέουσι δικαστοὶ* (II. 1, 237f.).

²⁾ Das sind nicht bloss die Könige: II. 1, 237 sprechen Recht *νῆες Ἀχαιῶν*, wie sie ganz allgemein heissen, und II. 18, 503 thun es die *γέροντες*. Noch das Szepter der byzantinischen Kaiser (über welches Gibbon History ch. 62, 19 = XI S. 278 Leipz. Ausg.) hiess *δικανίζιον*. — Und nun denke man Einen, der den lieben langen Tag bis zum Abend auf öffentlichem Platze vor Aller Augen Recht spricht (o. S. 68, 5) und den Stab dabei in Händen hielt (Od. 11, 569f. o. S. 24, 2): denen, die das sahen, musste wohl der Stab zum Richter zu gehören scheinen. Aber auch die Geronten des Achilles-Schildes tragen den Stab keineswegs wie die Redner nur, solange sie sprechen, und geben ihn dann wieder ab. Die gewöhnliche Ansicht ist dies allerdings. Sie verträgt sich aber nicht mit den Worten des Dichters (II. 18, 505f.):

*σκήπτρα δὲ κηρύκων ἐν χέρσ' ἔχον ἡεροφώνων
τοῖσιν ἔπειτ' ἤμισσον, ἀμοιβῆδ' δὲ δικάζον.*

Durch den Plural *τοῖσιν* wird ausgeschlossen, dass an einen einzelnen Stab zu denken sei, der der Reihe nach bei den Sprechenden herumging. Im Gegentheil sagt *ἔπειτα* deutlich genug, dass schon vorher, ehe sie aufstanden um zu sprechen, jeder Richter seinen Stab in der Hand hielt. Es mögen ihnen also die Stäbe schon vorher, beim Betreten des *ἱερὸς κήρυκος* (504), überreicht worden und das Verfahren ähnlich gewesen sein wie später in Athen (Aristot. *Ἄθ. πολ.* 63 Meier-Schömann Att. Proz.² S. 160 f.). Nach Tirolischen Weisthümern empfängt der Richter den Stab vom Fronboten: Burchard Die Hegung d. deutsch. Gerichte im MA. S. 237. Nicht mit dem Richterstab zu verwechseln sind die Stäbe der Alten in Arist. *Wesp.* 727 vgl. auch Dierks Arch. Zeitung 43, Sp. 45, 59. Und da die *κῆρυκες* ihnen die Stäbe überreichten,

tragen schien unzertrennlich. Als man daher das Richten in einer besonderen Gottheit sich verkörperte, der *Δίκη*, gab man dieser als Emblem den Richterstab ebenso in die Hand,¹⁾ wie Zeus das Königsszepter und Hermes den Heroldsstab.

könnten diese daher *σκήπτρα κηρίων* heissen. So würde sich der Plural *σκ. κηρίων* erklären; sonst könnte man auch an Stäbe denken wie die der Herolde, und der Genetiv stünde wie in *Ἀγαμέμνωνος κακὸν οἶτον* Od. 13, 383f. oder in *δαίδων σέλας* 18, 354.

¹⁾ Schon auf der Kypselos-Lade war eine *Δίκη* abgebildet *ῥάβδω παίονσα Ἄδικίαν* (Pausan. V 18, 2). Denselben Stab bezeichnet *Δίκης ῥόπτρον* bei Eur. Hipp. 1171f., wie zum Ueberfluss Hesych. zeigt, der *ῥόπτρον* mit *ῥόπαλον* und dieses durch *βακτηρία, ῥάβδος* erklärt (*ῥόπαλον* = *σκήπτρον* nach Od. 17, 195 u. 199). Warum dieser Stab der Polizeistab (Milchhöfer Jahrb. d. arch. Inst. VII. 1892. S. 204) sein soll, sehe ich nicht ein. Die *τραγικαὶ Ποιναὶ* trugen *ῥάβδου* nach Strabon III 175 (Rosenberg Erinyen 12, 2). Der Richterstab ist nach dem oben Bemerkten gemeint, der sich natürlich zum Züchtigen noch leichter anbot als das Königsszepter in der Hand des Odysseus (II. 2, 199. 265f.) und des römischen Senators (Livius V 41, 9) oder auch der Stock in den Händen der Spartaner (Benseler zu Isokr. Archid. 97). Die richtende Göttin schliesst die strafende in sich, und konnte als solche sich auch anderer Werkzeuge bedienen, wie des Hammers (auf einem Vasenbilde Nuove Mem. II 4, 4 = Roscher Lex. Sp. 1019) oder der Hacke (*μάκελλα*, Aristoph. Vögel 1240, vgl. Wecklein zu Aesch. Agam. 530). Erst später ist die *Δίκη* auch mit dem Schwerte ausgestattet worden (in der jüngeren Vasenmalerei, Milchhöfer Jahrb. d. arch. Inst. VII 1892. S. 203 vgl. dazu Robert im Hermes 38, 629f.). Dies ist nicht bloss ein neues Attribut. Es bezeichnet nicht das *jus gladii*, die höchste richterliche Gewalt. Diese Bedeutung hat das Schwert-Symbol bei Römern (Mommsen Staatsrecht I³ 434f. II³ 270f. als Zeichen königlicher Gewalt galt aber auch bei ihnen vor Alters der „*scipio*“ Mommsen a. a. O. I 424f. III 592) und Germanen (von den zwei Schwertern, die Gott gesetzt, das geistliche dem Papste, das weltliche dem Kaiser, redet der Anfang des Sachsenspiegels, vgl. ausserdem Grimm Wörterb. IX Sp. 2582f. Jordanes Get. 35 u. dazu Golther Germ. Myth. 203), aber nicht bei den Griechen, ausser den ganz späten, die sich an die Römer anlehnen (bei Philostr. vit. soph. I 25, 2, den Mommsens Strafrecht 238, 2 anführt u. ebenso bei Libanios or. 1, 267 Först.). Die Griechen haben zum Strafen sich der Schwerter nur sehr selten bedient: Hermann-Thalheim Rechtsalterth. S. 141, 6 (in der Wette: wer in der *δίατα* unterliegt, soll den Tod durchs Schwert leiden Arist. Wesp. 521ff. 714. Hirzel Der Eid S. 31f.). Desto häufiger diente es den Landsleuten des Alkmaion und Orestes als Werkzeug der Rache (z. B. Soph. Ajax 1034. Aesch. Choeph. 622 Kirch.). Daher führen es die rächenden Gewalten des Todes und seiner Dämonen (Ahrens Themis I 28. Soph. Ant. 602 [*θεῶν τῶν νεοτέρων ἀμφοτέρω*] u. Schneidew. Milchhöfer a. a. O. S. 203, 2. Preller-Robert

Die Bedeutung des Zeichens wird hier recht klar, da er in der Hand der Götter doch nicht die Unverletzlichkeit derselben sichern kann. Nur abgeleiteter Weise kann der Stab überhaupt diese Bedeutung haben;¹⁾ seine ursprüngliche Bedeutung ist die der Vollmacht. Das eigentliche Zeichen der Unverletzlichkeit ist dagegen der Kranz, der seinen Träger den Göttern weihet.²⁾ Daher trugen den Kranz in Athen Rathsherrn, Redner und Beamte, der Stab aber blieb den Richtern vorbehalten, die allein die Souveränität des Volkes darstellten.³⁾ Das Urtheil, das sie den

Richterstab
als Zeichen
der
Vollmacht.

Gr. Myth. I 843, 4 vgl. J. Grimm D. Myth.³ S. 806), und die *Δικα ξιφηφόρος* (Eur. Bacch. 991. Lobeck Aglaoph. I 198 Anm., aber nie führt die *Δίκη* wie die Erinyen und *Ποινὰ* Geisseln und Fackeln, worüber vgl. A. Dieterich *Nekyia* 58. F. Dümmler *Kl. Schr.* II 138) ist nicht anders zu beurtheilen als die *Ἐρινὺς ξιφηφόρος* (Lykophr. 153), während das Schwert unter den Symbolen von Themis-Mysterien (wenn dieselben nicht erst später Zeit angehören) ein Räthsel bleibt (Clemens Al. Protr. II 19 Pott. vgl. Ahrens *Themis* I 28. Lobeck a. a. O.). Die Verbindung beider Symbole, des Stabes und Schwertes, an einer Figur auf dem Lykurgos-Sarkophag (Milchhöfer a. a. O. 203) zeigt, dass man sie zu unterscheiden wusste, und zwar nicht etwa nach dem Strafmaass (wie *ferula* und *gladius* bei Hieron. Adv. Pelag. I 19 die gelindere und schwerere Strafe bezeichnen), sondern als Zeichen der Macht, insbesondere des Richteramts, das eine, der Rache das andere (nach Butschky *Pathmos* 686, in Grimms *Wörterb.* IX Sp. 2583, gibt Gott den Königen neben dem Szepter auch das Schwert in die Hand „als ein gewisses Zeichen der Rache“). An dem Schwert erkennen wir, dass die *Δίκη* aus der richtenden Göttin, was sie ursprünglich war, eine rächende geworden ist: ein ähnlicher Uebergang hat in den Bedeutungen des Wortes *δικαστής* Statt gefunden, das noch von Aeschylus (*Choeph.* 113 *Κίρκη. πότερα δικαστήν ἢ δικηφόρον λέγεις*; über die Bedeutung von *δικηφόρος* vgl. *Agam.* 503. 1548) streng im Sinne des Richters (*κοιτης* opp. *τιμωρός* nach schol. *Choeph.*) gebraucht wird, bei Euripides aber ebenfalls zum Rächter geworden ist (*Hercul. fur.* 1150). Schon hier darf auf den weiten Abstand dieser rächenden *Δίκη* von der das Unrecht bloss anzeigenden Hesiods (*W. u. T.* 528ff.) hingewiesen werden.

1) Der Stab macht die Herolde unverletzlich (besonders deutlich *Thuk.* I 53 u. schol. vgl. Ostermann *De praeconibus* S. 22, 2. Marquardt *Staatsverw.* III 420, 5) nur insofern als er sie als Herolde charakterisirt, die Herolde aber unverletzlich sind.

2) K. Fr. Hermann *Gottesdienstl. Alt.* § 24, 11. vgl. auch Rohde *Psyche* I 220, 2. *Arist. Plut.* 21f.

3) Der Stab in der Hand des Richters nach deutschem Gerichtsverfahren: Burchard, *Die Hegung der deutsch. Gerichte im MA.* S. 236ff. Nur ausnahmsweise im deutschen Alterthum auch der Richter einmal bekränzt: Grimm *RA*⁴ II 376. In Athen nahm im Gegentheil der

Stab in der Hand sprechen, gilt ohne Weiteres, bedarf nicht erst einer Bestätigung sondern drängt dazu vollstreckt zu werden.¹⁾ Ihr Spruch, die *δίκη*,²⁾ ist keine einfache *ἀπόφασις* sondern eine *ἀπόφασις κυρία*³⁾ und unterscheidet sich von der blossen Weisung des Rechts ebenso wie der Richter vom Schöffem, welchem letzteren der Stab versagt wurde⁴⁾ und der deshalb auch nicht im Namen des Königs oder irgend eines Souveräns redete.

Die *δίκη*
schlichtet
den Streit.

Ist ohnedies die Vorstellung, die der Grieche mit der *δίκη* verband, reicher und kräftiger als die der blossen Weisung des Rechts, so wird sie es noch mehr, weil er in diese Vorstellung auch die Vorstellung des von der *δίκη* ausgehenden Segens einschloss. Auch wir empfinden beim Recht den Gegensatz zur Gewalt, Friede und Recht erscheinen auch uns gesellt und noch mehr erschienen sie so in älterer Zeit,⁵⁾ wo der Krieg noch nicht in dem Maasse, wie jetzt, ebenfalls an gewisse Rechte gebunden war. Während wir aber geneigt sind das Recht unter den Schutz des Friedens zu stellen, sah der Grieche umgekehrt in der *δίκη* die Ursache des Friedens, weil sie ihm nicht sowohl das Recht bedeutete als ein dem Recht gemässes, in den Formen des Rechts sich bewegendes und auf das Recht zielendes Thun und Verhalten. Aus dem Kampf Aller gegen

Archon König, wenn er Recht sprach, den Kranz ab: Aristot. *Ἠθ. πολ.* c. 57. Poll. 8, 90. Anders Lipsius Att. Recht I 18, 60.

1) Daher im deutschen Mittelalter die Richter gelegentlich das Urtheil selbst vollziehen: Hirzel Der Eid 184, 4. Vgl. nach Grimm RA⁴ II 293 aus der 1. Visig. VII 6, 2: *judex eidem dextram manum abscondat*. G. Gilbert, Beitr. z. Entwicklungsgesch. d. gr. Gerichtsverf. 462. Nach Ihering Vorgesch. d. Indog. 76 wäre dies sogar das Ursprüngliche, dass der Richter, der die Strafe zuerkennt, sie auch vollzieht. Vgl. 2 Mos. 2, 13f.

2) Dass auch der Spruch, wenn er zur blossen Abstimmung abgekürzt ist, doch noch *δίκη* heissen kann, lehrt deutlich *λοισθίαν ζῶνται δίκην* bei Aesch. Eum. 724 Kirch. o. S. 34, 3.

3) So richtig als *ἀπόφασις κυρία περὶ ἀμφισβητουμένον πράγματος* wird die *δίκη* definirt von Pseudo-Platon Defin. 413D. Die Ausdrücke *δικάζειν* und *δικαστής* kommen in der Sprache der Redner nur den Heliasten zu: Lipsius Attisches Recht I 56.

4) Waffen kommen ihnen zu, aber nicht Stäbe: Grimm RA⁴ II 410.

5) S. die Stellen aus Otfried, Walther von der Vogelweide u. A. bei Grimm, Wörterb. VIII Sp. 371.

Alle, in dem sich die Thiere aufzehrten, sollte deshalb nach einer alten und ständigen Meinung die *δίκη* die Menschen zu Ordnung und Freundschaft geführt haben¹⁾ und *δίκη* und *ἔρις* waren für den griechischen Philosophen ausschliessende Gegensätze,²⁾ wie es in diesem Maasse für uns Recht und Streit nicht sind. Die *δίκη* beugt dem Streit vor oder schlichtet ihn, und dasselbe ist auch die ursprüngliche Aufgabe und Absicht dessen, der die *δίκη* in Person darstellt, des Richters.

Nicht den Strafrichter sondern den Friedens- und Schiedsrichter fordert die alte Zeit. Ein Streit, *νεῖκος*, muss sich erst erhoben haben, bevor der Richter seines Amtes walten kann. Weisheit und Gerechtigkeit des Kö-

Schieds-
richter.

1) So schon Hesiod. W. u. T. I 274ff. und ebenso Protagoras bei Platon Protag. 322A ff., der *αἰδώς* und *δίκη* bezeichnet als *πόλεων κόσμοι καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί*. Daher Platon Gess. XI 937D *καὶ δὴ καὶ δίκη ἐν ἀνθρώποις πῶς οὐ καλόν, ὃ πάντα ἡμέρωκε τὰ ἀνθρώπινα*; Und zwar ist *δίκη* hier nicht Recht oder Gerechtigkeit, sondern rechtliches Verfahren, Rechtsweg; ähnlich der einzelne Rechtsfall bei Hesiod W. u. T. 259 u. 269 (*τήνδε δίκην* vgl. Kirchhoff Hesiodos' Mahnlieder an Perses 56). Erst diese *δίκη* bildet den vollen Gegensatz zur rohen Gewalt (*βία*), die sie ausschliesst und so den völkerbeglückenden Frieden schafft (*συλλίειν καὶ εἰς ὁμόνοιαν καθιστάναι καὶ διαδικάζειν* auf Inschrift I. G. S. 21 vgl. G. Gilbert Beitr. z. Entwicklungsgesch. d. gr. Gerichtsverf. 460, 3). Bei Neueren, wie Hobbes und Pufendorf, die aber freilich schon an Alten wie Epikur (Diog. Laert. X 150) ihre Vorgänger haben, haben wir zunächst die friedliche Gemeinschaft der Menschen, hervorgegangen aus egoistischer Berechnung des Nutzens oder aus dem geselligen Triebe unserer Natur, und erst nach dieser Gemeinschaft und durch sie ist auch das Recht da oder kommt es doch zur Geltung, ist eine Folge, nicht wie die *δίκη*, die treibende Ursache der menschlichen Vereinigung.

2) Heraklit. fr. 62 Byw.: *εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυγόν, καὶ δίκην ἔριν*. So nach Schleierm., dem auch Diels gefolgt ist (zu fr. 80). Vgl. *ἐδίκαζεν ἔριν*, Kallim. Bad d. Pall. 18. „Mit Recht“, sagt Eteokles bei Aesch. Sieben 641 ff. Kirch., „trägt *Πολυνείκης* seinen Namen, niemals während seines Lebens ist ihm die *Δίκη* hold gewesen und wird ihm auch jetzt nicht zur Seite stehen“. Nur in hochpoetischer Sprache kann *δίκη* gelegentlich von der Bedeutung des Rechtsstreites (eigentlich des Rechtshandels, durch den der Streit der rohen Gewalt verhütet und in einen relativen Frieden hinübergeleitet wird) in die des Streitigen überhaupt übergehen und so in ihr Gegentheil, die *ἔρις*, umschlagen, wie Pindar zeigt Nem. 9, 15 *κρέσσων δὲ καππαίει δίκαν τὰν πρόσθεν ἀνήρ* (was ein schol. mit *ἔσβεσε τὴν μάχην* erklärt).

nigs, wie sie uns Hesiod schildert (o. S. 66, 1), zeigen sich darin, dass er auch einen „grossen Streit“ (*μέγα νεῖκος*) durch seine Beredsamkeit schlichtet; ein Streit erhebt sich auch auf dem Achilles-Schilde¹⁾ und um des Streitendes Ende zu finden²⁾ gehen die Parteien vor den Richter. Und vielen Streit (*νείκεα πολλὰ*) zu entscheiden, nichts Anderes, ist auch in der Odyssee (o. S. 68, 5) die Aufgabe des Richters, die diesen bis zum Abend auf dem Markt zu weilen zwingt. Da im Beginn des Streitendes aber die Parteien handgemein werden oder doch sonst in feindlicher Absicht zusammengedrungen, so ist, näher betrachtet, die Aufgabe des Richters die Streitenden zu trennen oder zu scheiden.³⁾ Immer und immer wieder hat daher der Grieche in den Worten, die er für die Thätigkeit des Richters wählte, dieselbe als ein Trennen oder Scheiden bezeichnet,⁴⁾ und zwar

1) Il. 18, 497f.: ἔνθα δὲ νεῖκος ὁρώρει, δύο δ' ἄνδρες ἐνέικρον κτλ.

2) A. a. O. 501 πεῖραρον ἐλέσθαι. Ebenso heisst der Eid πάσης ἀντιλογίας πέρας, weil er als δίκη d. i. als δίκη θεῶν gilt (Hirzel Der Eid 37, 1 u. 3).

3) Dass der Streit die Voraussetzung richterlicher Thätigkeit und der Richter dazu da sei die Streitenden auseinander zu bringen (*ἐδικάζειν ἔριον*: o. S. 83, 2), kam bei den Römern in den legis actiones zu besonders deutlichem Ausdruck. Sowohl bei dem in jure manum conserere wie bei der deductio quae moribus fit wurde symbolisch der Streit noch ein Mal nacherschaffen und im ersteren Falle, wenn es sich um einen strittigen Sklaven handelte, sprach dann der Prätor seine die Streitenden trennenden Worte „mittite ambo hominem“. Vgl. Puchta Institut. I 472f. Aehnliches gilt von der attischen ἐξαγωγή: Franz Hofmann Beitr. z. Gesch. d. griech. u. röm. Rechts 126ff.

4) So *κρίνων νείκεα* in der Odyssee o. S. 68, 5; *διακρίνοντα* bei Hesiod o. S. 66, 1, vgl. S. 34, 3; *τὰς διαφορὰς διαιροῦντες* Herodot 4, 23; *νείκεα λῆει* von der Arete Od. 7, 74 ebenso von der Here Il. 14, 304, wozu *νεῖκος συνάπτειν* (Herodot 7, 15S) der rechte Gegensatz ist. Noch andere Beispiele der Art bei G. Gilbert Beitr. z. Entwicklungsgesch. d. gr. Gerichtsverf. S. 460, 2 u. 3. Die gleiche Vorstellung liegt dem makedonischen *σοῦδος* zu Grunde und hat hier den Namen einer richterlichen Behörde bestimmt (Hesych. u. d. W. ἀρχή τις παρὰ Μακεδόνι τεταγμένη ἐπὶ τῶν δικαστηρίων. Kretschmer Einl. in d. Gesch. d. gr. Spr. 286 bringt das Wort zusammen mit *σχίζω*, scindo, scheiden). Man kann daher der etymologischen Forschung nur Recht geben, die auch *διαίτα* (s. o. S. 62, 6) in diesen Kreis hineingezogen und es schon längst in derselben Weise als ein Auseinandernehmen (*ἀίννμαι, ἔξαιτος*) erklärt hat (Döderlein Oeffentl. Reden 327 nach Schömann-Lipsius Gr. Alt. I 513, 2). Unser „entscheiden“ und das lateinische *dirimere* in

als ein Trennen oder Scheiden der streitenden Personen oder ihrer Ansprüche.¹⁾ Dies erschien ihm also als das Wesentliche in der richterlichen Thätigkeit, das herauszuheben er sich nicht genug thun kann,²⁾ und sonderbar wäre es, wenn dieses Wesentliche gerade in der Hauptbezeichnung der richterlichen Thätigkeit, die mehr als eine andere fest an ihr haftete,³⁾ nicht zum Ausdruck gekommen wäre. Aus diesem Grunde wird die Etymologie des Aristoteles werthvoll, der *δικάζειν* zu *διχάζειν* stellt:⁴⁾ an sich

dirimere controversiam (ebenso *distrahere* bei Cicero pro Caecina 6) lehren übrigens, dass diese Vorstellungsweise nicht auf das Griechische beschränkt war.

1) Vgl. Cornutus u. Anm. 4. Also nicht eine Trennung in Theile oder Elemente ist gemeint, eine Auseinandersetzung, wie Döderlein bei richtiger Etymologie *δίαιτα* falsch erklärt zu haben scheint (s. vor. Anmerkg). Dies würde sich nicht mit dem Sprachgebrauch vertragen (obgleich *διαίρειν* und *ζοίρειν* in anderer Verbindung „auslegen“ bedeuten können), noch weniger aber vereinigt es sich mit der Würde des Richters, der mehr sein soll als bloss ein Exeget. Auch „Recht und Unrecht scheiden“ (Tacit. Annal. II 65: *cognita causa jus et injuriam discreturos*) scheint wenigstens nicht das Ursprüngliche.

2) Daher steigert er *ζοίρειν* noch zu *διαζοίρειν* (o. S. 84, 4) wie *δικάζειν* zu *διαδικάζειν*.

3) *Κριτής* ist auch nach Aristot. Rhet. I 3 p. 1358b 2ff. die allgemeinere Bezeichnung und begreift als solche den *δικαστής* unter sich (*δικαστής* und *δαιτητής* werden unter *κριτής* befasst von Isokr. 15, 27). Daher kommt wohl *ζοίρειν* gelegentlich wie unser „urtheilen“ einem blossen *δοξάζειν* nahe, aber niemals *δικάζειν*; das sich vielmehr in seiner engen Sphäre hält. Nur ausnahmsweise wird letzteres oder doch sein Wortstamm vom Preisgericht gebraucht (in den eileischen Hellanodiken der olympischen Spiele, deren Name aber irgendwie in Beziehung stehen könnte zu den Hellanodiken des spartanischen Bundesheeres, Xenoph. St. d. Lak. 13, 11, bei denen die eigentliche Bedeutung des Wortes festgehalten ist; dagegen liegt eine solche Ausnahme, *δικάσαι* gebraucht von der Thätigkeit des Preisrichters in musischen Agonen, vor bei Platon Gess. III 700C), desto häufiger *ζοίρειν* und *κριτής*, auf den Unterschied der Bedeutungen weisen Xenoph. Symp. 5, 10 u. Demosth. 21, 18 (der an seine Richter, *δικασταί*, gewandt von den *κριταί* des Theaters spricht); es ist derselbe Unterschied der Bedeutungen, der auch bei Rechtshändeln hervortritt, wo *ζοίρειν* das subjektive Urtheil nach bestem Wissen und Gewissen (*γνώμη τῆ δικαιοσύνης*), *δικάζειν* die aus äusseren Beweismomenten entspringende Entscheidung bedeutet (Demosth. 20, 118; Stadtrecht von Gortyn, über das vgl. Zitelmann 68ff., G. Gilbert Beitr. z. Entwicklungsgesch. d. gr. Gerichtsverf. 471).

4) Eth. Nik. V 7 p. 1132a 31ff., vgl. 10 p. 1134a 31: *ἡ γὰρ δικη ζοίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου*. Dieselbe Etymologie bei Cornutus

verwerflich¹⁾ zeigt sie doch, wie der Grieche auch bei diesem Wort mehr oder minder klar ein Trennen und Scheiden empfand.

Die *δίκη* im
Waffen-
streit.

Diesem Empfinden genügt nun offenbar die *δίκη* nicht, wie man sie aufzufassen pflegt, als Rechtsweisung. Sie erscheint zu schwächlich, und kaum genügend einen Streit zu schlichten, vollends einen Streit, den dasselbe Wort wie den Streit der Waffen (*νεϊκος*) bezeichnet. Auch im griechischen Prozess tönt noch etwas nach vom alten Getöse des Waffenkampfes, des Kampfes der Gewalt und der Stärke.²⁾ Zwar dass die griechische Volksgemeinde wie die deutsche³⁾ bewaffnet zusammentrat um ihr höchstes Recht als richtender Souverän auszuüben, darauf deutet unmittelbar keine Spur, obgleich auch bei den Griechen Wehrhaftigkeit den Bürger machte⁴⁾ und der Name des Volkes so gut wie bei Römern und Deutschen ursprünglich die Gesammtheit der Waffentragenden bedeutet haben mag.⁵⁾

c. 20: ἡ δὲ Δίκη ἀπὸ τοῦ δίχα χωρίζειν ἀπ' ἀλλήλων τοὺς διαφορομένους. Zu *δικάζειν* vgl. Platon Politik. 264D, wo es an die Stelle des sonst von ihm gebrauchten *διαιεῖν* tritt.

¹⁾ ἀνδικάζονται neben *δίκαν* und *δικάζεται* auf der lokrischen Inschrift bei Cauer Del.² 230B kann natürlich nicht dafür geltend gemacht werden (L. Ott Beitr. z. Kenntnis d. gr. Eides S. 113f.).

²⁾ Vgl. Spencer, Political Institutions S. 582ff., bes. S. 601 die Worte von Henry Maine: the fact seems to be that contention in Court takes the place of contention in arms. Burchard Hegung der deutsch. Gerichte im MA. S. 201f.

³⁾ Tacit. Germ. 13. Grimm RA 287f. 764. 770f. In den schweizerischen Gebirgskantonen hat sich diese Sitte noch bis in neuere Zeiten erhalten: Oechsli, Gesch. d. Schweiz I 33. 171. Vgl. auch Burchard, Die Hegung d. deutsch. Gerichte im MA. S. 209ff.

⁴⁾ Also auch eine Art Schildbürtigkeit; wie es der Schwertleite entspricht, dass die jungen Bürger Athens sich zuerst bewaffnet öffentlich zeigten und ihren ersten Eid auf den rechten Gebrauch ihrer Waffen schworen (Schömann-Lipsius Gr. Alt. I 379). Beschränkung der höchsten Gewalt in Athen auf diejenigen, welche *ἑπλα παρόχονται*: Thuk. 8, 97 (W. Vischer Kl. Schr. I 220ff.) Xenoph. Hell. II 3, 48. Aristot. *Ἠθ. πολ.* 4.

⁵⁾ Ueber *populus* s. Mommsen Staatsr. II³ 158f.: *magister populi* = Heermeister oder Herzog. III 3. Wie diese Bedeutung für „Volk“ feststeht, so scheint sie der überwiegende Gebrauch auch für *λαὸς* zu bestätigen. Ohne sie lassen sich Worte wie *λαγέτας*, *Ἀγησίλαος*, *λαοσσόος*, *λαοδάμας* von Ares gebraucht, gar nicht verstehen, und auch *βασιλεὺς*

Aber im Spiegel der Worte angesehen geht es doch auch im griechischen Prozess recht gewaltsam zu.¹⁾ Der Kläger klagt nicht sondern jagt (*διώκει*) seinen Gegner und dieser flieht vor ihm (*φεύγει*), jener holt ein und fängt (*αἶρει*), dieser wird ergriffen (*ἀλίσσεται*). Wie zu regelrechtem Kampfe, dem eine Herausforderung (*πρόκλησις*) vorausgeht, treten die Hadernden auseinander und sich gegenüber²⁾ und

= Herzog (Curtius Grundzüge S. 325) würde auf dieselbe Bedeutung führen, wenn hier die Etymologie sicherer wäre. Herodian I S. 108, 8 Lentz verstand unter *λαὸς οὐχ ἀπλῶς τὸν ὄχλον ἀλλὰ τὸν ὑποτεταγμένον*. Auf das Volk schlechthin ist *λαὸς* in ähnlicher Weise übertragen worden, wie dies später mit *στρατός* geschah: s. jedoch auch Ellendt Lex. Soph. u. *στρατός*. Christ zu Pind. Ol. 5, 12. Auch das friedliche Volk erschien in alten Zeiten leicht wie ein Heer, da die Sitte Waffen zu tragen auch im Frieden allgemein war: Thukyd. I 5f. Aristot. Polit. II 8 p. 1268b 40, vgl. Ruperti zu Tacit. Germ. 13, 1. (Troer und Tyrrhener, obgleich sie nur dem Kampfe des Aeneas und Turnus zuschauen wollen, sind doch bewaffnet, *haud secus instructi ferro quam si aspera Martis pugna vocet*: Virgil Aen. XII 124f.). Bei Hom. II. 2, 808 eilen zwar die Troer aus der Volksversammlung um sich in volle Rüstung zu werfen und ebenso die Ithakesier Od. 24, 466f.; aber Achill trägt das Schwert an der Seite, das er gegen Agamemnon zücken will II. 1, 190 und Telemach geht nicht in die Volksversammlung ohne sich mit einem Speer bewaffnet zu haben, Od. 2, 10 u. 17, 62 (Ohne einen Stock wenigstens kann sich auch Aristoph. Wesp. 33 die Athener nicht in der Volksversammlung denken und dem Scholiasten dämmern hierbei homerische Erinnerungen, die ihn von einem *παλαιὸν ἔθος* sprechen lassen, vgl. Eccles. 74. Auch später konnten es die Umstände mit sich bringen, dass die Bürger bewaffnet auf der *ἀγορά* erschienen, wie Aristoph. Lys. 632f. zeigt. Kriegsläufe führten zurück zu den alten, ewigem Krieg entsprungenen Zuständen, über das makedonische Heer als Volks- und Gerichtsversammlung s. Diodor. 19, 61. Niese Gesch. d. gr. u. mak. Staaten I 277, 3. H. Swoboda, Beitr. z. griech. Rechtsgesch. 136). Ein ausdrückliches Verbot des Schwerttragens in der Volksversammlung hielt noch Charondas für nöthig: Diodor Sic. XII 19 (E. Meyer Gesch. d. Alt. II S. 569). Das Schwert, das man nicht brauchte, bohrte man wohl in die Erde, so Jason bei Apoll. Rhod. Arg. 4, 694 (*αὐτὰρ ὃ κωπήεν μέγα φάσγανον ἐν χθονὶ πήξας*, vgl. *defigunt telluri hastas* bei Virgil Aen. XII 130), was als übereinstimmend mit deutschen Gebräuchen bereits die Aufmerksamkeit von J. Grimm auf sich zog RA 772 Anm.

1) J. Grimm RA 854.

2) *Ἀμφισβητοῦσι*. *Ἀμφισβητεῖν* auseinander treten vom Streiterer, die vorher mit einander in Frieden lebten. Vgl. II. 1, 6 *διαστήτην ἐρίσαντες; στάσις*, genauer *στάσις καὶ ἀνίστασις* bei Platon Rep. VIII 560A. Dagegen *συνιέναι* von *πολέμοι*, während in rechtem Gegen-

die Jedem zur Seite stehen, scheinen auch zu gewaltsamer Hilfe bereit.¹⁾ Wie der blutige Kampf endet auch dieser *ἀγών* mit dem Sieg (*νίκη*)²⁾ der einen Partei.³⁾ Erschien

satz zu *ἀμφισβητεῖν* „zusammentreten“ d. i. *συμβαίνειν*, *σύμβασις* von Versöhnung und Vertragsschluss gebraucht werden. Zu *ἀμφισβητεῖν* vgl. auch II. 18, 502 *ἀμφὶς ἀρωγοί*. In der Schilderung einer Gerichtsszene sagt Sidon. Apoll. Epist. I 7, 9: *partes, ut moris est, e regione consistunt*.

¹⁾ Die *ἀρωγοί* II. 18, 502: *λαοὶ δ' ἀμφοτέρωθεν ἐπήπνον, ἀμφὶς ἀρωγοί* (vgl. Eur. Or. 901 von dem Volksgericht über Orest: *ἐπεροθύσαν δ' οἱ μὲν ὡς καλῶς λέγοι, οἱ δ' οὐκ ἐπήπνον* nämlich *Αἰγίσθου φίλοι* 894 und *Ὀρέστον* 950). Helfer im Waffenstreit sind es ursprünglich, wenn aus dem Gebrauch von *ἀρήγειν* und *ἀρηγῶν* zu schliessen ist. Die Herolde müssen sie zurückdrängen (*κρήνκεις δ' ἄρα λαὸν ἐρήπνον*), wie in den gerichtlichen Zweikämpfen des Mittelalters die Vorschrift lautet „vride sal man dem warfe biten bie deme halse, daz sie (sc. die Kämpfenden) nieman in irre an irem kamphe“ (Sachsenspiegel I 63, 4). Von beiden Seiten her drängen sich die Freunde an Polyneikes und Eteokles und ermuntern sie zum Kampfe: Eur. Phoeniss. 1248ff. Zur Auffassung der Homerstelle s. o. S. 69, 7, vgl. ausserdem G. Gilbert Beiträge z. Entwicklungsgesch. der gr. Gerichtsverf. 469, 1 und was J. Grimm RA 860 über die Eideshelfer bemerkt, dass sie den Eid desjenigen verstärkten „dem sie bei ausgebrochener Fehde zur Seite gestauden hätten“. „Omnem suam familiam — omnes clientes obaeratosque suos“ nahm Orgetorix mit sich vor Gericht: Caesar b. G. I 4.

²⁾ *νίκη* und *νικᾶν* vom Sieg vor Gericht schon bei Homer Od. 11, 544f. Siegen vor Gericht für das ältere Siegen im Kampf: J. Grimm. Deutsche Myth. 3 1053. Ebenso gewinnen: M. Heyne D. W.

³⁾ Der wirkliche Kampf ist historisch das frühere: s. o. S. 84, 3. Freilich sah man wohl auch umgekehrt den Kampf im Bilde eines Rechtsverfahrens, wie denn nicht bloss wir vom Faustrecht sprechen, sondern schon Hesiod W. u. T. 189ff. *χειροδικαί* und *δίκη ἐν χειρσὶ* kennt. „Pleito“ im Spanischen ist ursprünglich Prozess und dann Gefecht; dieselbe Uebertragung von „gegenrede“ in Wolframs Parzival 418, 11 „daz ir — — mir ze gegenrede stêt in kampfe“; ahd. urteil, urteili, ags. ordael gehen von dem Begriff des Richtspruchs über in den des Kampfes, J. Grimm D. M. 3 817. In ähnlicher Weise ward *ἐλέγχειν* so viel als besiegen, allerdings nur im friedlichen Wettstreit der Pythien, bei Pind. Pyth. 4, 59f. Doch ist dergleichen sehr selten. Das Natürliche und Häufige bleibt, dass ein grob sinnlicher Vorgang sich noch im sprachlichen Ausdruck erhält, auch nachdem die entsprechende grobe Wirklichkeit verschwunden ist oder sich bis zur Unkenntlichkeit verfeinert hat: *ἐλκεῖν* und unser „vor Gericht ziehen“ mag dies noch durch ein letztes Beispiel erläutern.

aber so der Prozess als ein Kampf,¹⁾ so musste auch der Richter ursprünglich als Kampfrichter gedacht werden.

Der Kampfrichter hat seinen Platz in der Mitte vor den Parteien: zwischen Aias und Hektor steht daher auf der Kypselos-Lade die Eris,²⁾ die hier als Kampfrichterin ebenso ihres Amtes waltet wie sonst Ares,³⁾ und Mittler (*μεσσωτήρ*) hiess mit allgemeinem Namen wer insbesondere im Kampfe vermittelt.⁴⁾ Derselbe Platz gebührt aber auch dem Richter im Gericht, mag er nun als Mittlerer (*μεσίδιος*) im eigentlichen Sinne des Wortes zwischen den streitenden Parteien oder Ansprüchen stehen⁵⁾ oder vor den An-

Kampf-
richter.

¹⁾ Vgl. auch Th. Mommsen Rechtsfr. zwisch. Cäsar u. d. Senat S. 21: „Krieg und Prozess sind den Römern von jeher nicht so sehr als verwandt, sondern vielmehr als identisch, als verschiedene Beziehungen desselben politischen Grundbegriffs, des Imperium erschienen“.

²⁾ Pausan. V 19, 2: *μονομαχοῦντος δὲ Αἴαντι Ἐπιτορος κατὰ τὴν πρόκλησιν, μεταξὺ ἔστηκεν αὐτῶν Ἔρις κτλ.* (*Λιδὸς ἔρις* greift hemmend in den Kampf ein Aesch. Sieb. g. Th. 411f. Kirch). Ebenso *ἐν μέσῳ* (zwischen Acheloos und Herakles) *Κύπρις ῥαβδονόμει ξυνοῦσα* nach Soph. Trach. 515 Dind. Auch der Zeus der Psychostasie, auf dessen Wage die Lebenslose Achills und Memnons liegen (vgl. die *δίκη τάλαντα* Hom. h. in Merc. 324. Nägelsbach Hom. Theol.³ 266, wobei ebenfalls die Entscheidung in der Mitte liegt, *ἔλκε δὲ μέσσα λαβῶν* Pl. 8, 72. 22, 212), ist doch nicht anders zu denken als in der Höhe zwar, aber doch zwischen den streitenden Helden erscheinend, deren Mütter zu seinen beiden Seiten stehen. Vgl. noch in der Schilderung der *δοστρακίνδα* beim schol. zu Platon Phaidr. S. 314 Bekk.: *ἄλλος δὲ τις μεταξὺ ἐκατέρων καθήμενος δοστρακον εἶχεν* = Plato com. (fr. comm. ed. Kock) 153: *εἰς μέσον ἕστώς*.

³⁾ *δικάζει Ἄρης* bei Aesch. Suppl. 901f. Kirch. Vgl. Hirzel Der Eid S. 192, 1. 196 Anm.

⁴⁾ Hesych s. v. *μεσσωτήρ*: *ὁ μεσιτεύων κατὰ τὸν ἀγῶνα*.

⁵⁾ Aristot. Eth. Nik. V 7 p. 1132a 22ff.: *καὶ ζητοῦσι δικαστὴν μέσον* (als solcher wird Brasidas beehrt bei Thukyd. IV S3. 3), *καὶ καλοῦσιν ἔτι μεσιδίους, ὡς ἐν τοῦ μέσον τύχῳσι, τοῦ δικαίου τευξόμενοι. μέσον ἄρα τι τὸ δίκαιον, εἴπερ καὶ ὁ δικαστής*. Dass dieses *μέσος* ursprünglich sinnlich und räumlich gemeint war, ist die natürliche Annahme (vgl. auch Seneca De benef. VI 4, 5: inter creditorem et debitorem iudex sedet). Sie wird bestätigt durch Beispiele auch der späteren Geschichte. Wie der erste Kappeler Friede zu Stande kam, schildert Mörikofer Zwingli II 173 mit folgenden Worten: Unterdessen hatten sich die Schiedleute zur Vollbringung ihres Vermittlungswerkes in der Mitte der beiden Lager zu Steinhausen niedergelassen und „minderten die Friedensartikel solchermaassen, wie sie vermeinten, dass es für beide Theile zuträglich sei.“ Die Schiedleute befanden sich ἐν

geklagten hintreten, der wie auf der Flucht (*φεύγων*) Schutz bei ihm sucht vor dem verfolgenden Kläger (*διώκων*).¹⁾

Es ist der natürliche Platz für den, der als Unparteiischer den Kampf leiten und beenden,²⁾ der die Kämpfen-

μεταιχιμίω wie auch Solon seine Stellung als Schiedsrichter zwischen den streitenden Parteien bezeichnet (fr. 36 = Arist. *Αθ. πολ.* 12, 5). Im Schlosse zu Rysswik während des berühmten Friedensschlusses nahm der Mediator die mittleren Räume ein: Ranke Werke 11, 57.

¹⁾ Aristot. *Rhet.* III 11 p. 1412a 12: *Ἀρχήτας ἔφη ταῦτόν εἶναι δαιτητήν καὶ βωμόν· ἐπ' ἄμφω γὰρ τὸ ἀδικοῦμενον καταφεύγει.* Aristot. *Probl.* 29, 12: *Διὰ τί ποτε τῷ φεύγοντι ἐν τῷ δικαστηρίῳ τὴν δεξιὰν στάσιν διδόνασιν; ἢ διότι ἐπανισοῦν βοῦλονται; πλεονεκτοῦντος οὖν τοῦ διώκοντος τὴν στάσιν τῷ φεύγοντι διδόνασιν. εἶθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οἱ φεύγοντες παραφυλάττονται· ἐπὶ δεξιὰ δὲ ἡ φυλακὴ γίνεται, ἐὰν ὁ φεύγων ἔχη τὴν ἐν δεξιᾷ στάσιν.* Vgl. Cicero pro Sulla 88 vom Angeklagten: *supplex ad vos, iudices, confugit.* J. Grimm RA 807 ff. Usener Götternamen 193 ff. Auch der Stand des Angeklagten auf der rechten Seite scheint mir auf alter Sitte zu beruhen, weil es der natürliche Stand ist: denn die rechte Seite ist diejenige, von der sich auch sonst Bittende und Flehende nahen um die rechte Hand zu ergreifen (II. 7, 108. Soph. *O. R.* 760, wo das scheinbar unbestimmte *τῆς ἐμῆς χειρὸς* nur als *δεξιᾶς* gedeutet werden kann) und bei ihr zu beschwören (Spengel zu Terent. *Andria* 289). Gegen das Alter dieser Sitte kommt nicht in Betracht Platon *Rep.* X 614C, da hier auf die rechte Seite des Richters die als gerecht Erfundenen, auf die linke die Ungerechten verwiesen werden, es sich also hier nicht um den Stand der streitenden Parteien, sondern um das Schicksal der Abgeurtheilten handelt. Usener a. a. O. 193 f. hat bemerkt und belegt, dass dieselbe Anordnung wie für das Gericht auch für den Zweikampf galt (so deckt bei Solon der Richter mit seinem Schilde den, der im Kampfe Unrecht leidet, fr. 5, 5 f. bei Bergk *PLG*³). Aus der ursprünglichen Beziehung auf diesen erklärt sich vielleicht auch der Widerspruch, an den man sich gestossen hat, dass die Richter bald angewiesen werden der Sonne ihr Gesicht bald den Rücken zuzukehren. Für die Kämpfenden war die Hauptsache die gleiche Vertheilung der Sonne (Die sunne sal man in gliche teile, als sie erst zusamene gēn: *Sachsenspiegel* I 63, 4. Grimm RA⁴ II 67, 1, vgl. *χωρον διεμέτρεον* II. 3, 315 u. schol.), und diese wurde erreicht, ob die Richter ihr Gesicht der Sonne zuwandten oder von ihr abkehrten, wäre aber nicht erreicht worden, wenn die Sonne dem Richter zur Rechten oder Linken gewesen wäre und einem der Kämpfer ins Gesicht geschienen hätte.

²⁾ Da wo der Richter sich befand, dachte man sich auch den Gegenstand des Streites: in medio jure (*ἐν μέσῳ τοῦ δικαίου*) vom sequestrirten Gelde, vgl. Gothofr. z. *Cod. Theod.* II 28, 1 (S. 251 a Ritt.). Dort waren auch die Kampfpreise II. 18, 507 f. (*κεῖτο δ' ἄρ' ἐν μέσ-*

den zeitweilig oder dauernd scheiden (*χορνεῖν*) soll. Die Kampfwärter, die in diesem Falle nur die Vertreter des Richters sind¹⁾, werfen ihre Stange dazwischen, „wenn von der einen oder der anderen Seite ein gar zu hämischer und unedler Streich geführt wurde“;²⁾ ebenso strecken Idaios und Talthybios ihre Stäbe in die Mitte zwischen Aias und Hektor³⁾ und erklären damit den Sieg des Ersteren,⁴⁾ und so hält Hermes seine ῥάβδος zwischen Poseidon und Apollon

Der Stab
scheidet die
Kämpfer.

σοισι πλ., worüber Excurs II). 23, 704. Xenoph. Anab. III 1, 21. Demosth. 4, 5.

1) Im Reineke Fuchs gehen Lynx und Lupardus, die beiden Wärter des Kreises, im Namen des Königs zu Reineke und fordern ihn auf dem Kampf ein Ende zu machen.

2) Lessing Schriften, von Lachmann-Maltzahn 10, 50. In Schillers Demetrius I sagt Sapieha zum Krongrossmarschall „Werft euren Stab hin und gebietet Schweigen“; darauf heisst es „wirft seinen Stab in die Mitte des Saals; der Tumult legt sich“. Aus seiner Quelle, Connors Beschreibung des Königreichs Polen, wie ich einer gütigen Mittheilung von G. Rötke entnehme, hatte sich Schiller allerdings nur notirt: „entsteht (auf einem Reichstag) ein Tumult, so schlägt der Grossmarschall mit seinem Stab auf die Erde“. Das schönste Beispiel des mittelalterlichen Gebrauchs verdanke ich aber der Freundlichkeit Adolf Toblers: „In der Histoyre et plaisante cronique du petit Jehan de Saintré (Ausg. von J. Marie Guichard, Paris 1843) liest man im 42. Kap. (S. 122): et quant le roy vit la hache de messire Enguerrant à terre et leurs deux corps lyez, comme prince et juge droicturier prestement gecta sa verge et dist: Ho! Ho! Alors par les gardes furent les champions departis“.

3) II. 7, 277: μέσσω δ' ἀμφοτέρων στήπτρα σχέθον. Dass auch sie hier an Statt eines Königs und Richters walten, wurde o. S. 74 bemerkt. Bei Sidon. Apoll. Epist. II 2, 6 luctas — gymnasiarchorum virga dissolvit. Hierzu vgl. Servius zu Aen. IV 242: et hodieque tam athletarum quam gladiatorum certamina virga dirimuntur. — Sich dazwischen schlagen wird von den Secundanten in Zachariäs Renomistens 6, 170 gesagt wie sonst sich ins Mittel schlagen: Grimm Wörterb. IX Sp. 395.

4) Dies folgt aus II. 7, 311f.:

Αἶαντ' αὐθ' ἐτέρωθεν ἐκνήμιδες Ἀχαιοί
εἰς Ἀγαμέμνονα δῖον ἄγον, κεραιρότα νίκη.

Hektor hofft zwar die endgiltige Entscheidung von einer nochmaligen Begegnung, aber auch hier werden Urtheil und Sieg, das Ende des Streites, an das *διαχορνεῖν* geknüpft 291f.:

ὕστερον αὐτε μαχησόμεθ', εἰς ὃ κε δαίμων
ἄμμε διαχορνή, δῶν δ' ἐτέροισί γε νίκη.

und hemmt deren ausbrechenden Streit,¹⁾ aber so wirft auch Zeus den Blitz, der bei ihm an die Stelle des *σκήπτρον* tritt,²⁾ zwischen die Ithakesier und entscheidet hierdurch den Kampf.³⁾ Wie hier diente der Stab auch wohl in anderen Fällen um ein Menschengewühl zu zertheilen⁴⁾ und war auch in der Hand der Richter Anfangs nicht bloss ein müssiges Zeichen,⁵⁾ noch weniger bloss eine Stütze der Bequemlichkeit⁶⁾ oder des gebrechlichen Alters⁷⁾ sondern ganz geeignet ihm bei der Ausübung seines eigensten Berufes nützlich zu sein. Der Richter soll zwischen den Hadernden vermitteln und so den Frieden herbeiführen.⁸⁾ Mit sinnlich kräftigerem Ausdruck heisst dies, er soll mitten zwischen

1) Nonnos Dion. 36, 106ff.:

*τόσσοσ ἄρα κτύπος ὄρωτο θεῶν ἔριδι ξυνιόντων
καὶ γθόνιαι σάλπιγγες ἐπέβρομον· ἀμφοτέρους δὲ
ῥάβδον ἐλαφρίζων ἀνεσειράσε μείλιχος Ἐρμῆς·
δισσοῖς δ' ἀθανάτοισι μίαν ξυνώσατο φωνήν κτλ.*

2) In der That wechseln bei Nonnos Dion. 39, 59 und 71 *σκήπτρος* und *σκήπτρον* zur Bezeichnung des Blitzes. Vgl. *τὸν τοῦ Διὸς σκήπτρον* beim schol. zu Aesch. Sieb. g. Th. 411. Auch bei Arist. Vögel 1714 scheint der Blitz, den Peithetairos schwingt, das vorher (1600) begehrte Szepter des Zeus vorzustellen.

3) Od. 24, 539ff. (Hirzel Der Eid S. 196 Anm.). Hier findet wirklich Statt was Hektor von einem abermaligen Zusammentreffen mit Aias hofft, dass ein Gott die Streitenden trennt und damit der einen Partei den Sieg zuspricht (o. S. 91, 4). In derselben Weise trennt Zeus den Kampf des Apoll und Herakles Apollodor bibl. II 6, 2, 4: *μαχομένον δὲ αὐτῷ* (sc. *Ἡρακλεῖ*) *Ἀπόλλωνος, ὁ Ζεὺς ἴησι μέσον αὐτῶν κεραυνόν*. Vgl. auch Aesch. Sieb. g. Th. 411ff. Kirch. Von der Nacht, die dem Streit ein Ende macht, sagt Tasso, Gerusal. lib. 11, 82: *E' l'ombra sue pacifiche interpose Fra tante ire de' miseri mortali*. Von derselben ähnlich Anna Comn. Alex. XI 1 p. 310 D (S. 72, 7 Schop.) *τῆς νυκτὸς αὐτοῖς διατησάσης τὴν μάχην*.

4) Von Priamos II. 24, 247: *ἦ, καὶ σκηπανίῳ διεπ' ἀνέρας*. Aehnlich aber auch von Odysseus 2, 207: *ὥς ὁ γε κοιρανέων διεπε στρατόν*.

5) Wie es namentlich von Odysseus heisst II. 3, 218f., dass er beim Reden *σκήπτρον οὐτ' ὀπίσω οὔτε προσηρῆς ἐνώμα, ἀλλ' ἀστεμφὲς ἔχεσεν*.

6) Agamemnon lehnt sich darauf (*τῷ ὁ γ' ἔρεισάμενος*) II. 2, 109 (Arist. Eccles. 149 *ὅπως ἀνδριστὶ καὶ καλῶς ἐρεῖς διερεισαμένη τὸ σχῆμα τῆ βακτηρία*), ebenso wohl der βασιλεὺς des Achillesschildes 18, 556. o. S. 71, 4.

7) Kratin fr. 126 Kock: *ἦ πρεσβῦται πάνν γηραλέοι σκήπτροισιν ἄκασκα προβῶντες*, vgl. Aristoph. Ach. 682 Eur. Hekab. 65.

8) *μεσίτης* bei Suidas durch *ὁ εἰρηνοποιὸς* erklärt.

die Streitenden hineintreten;¹⁾ ein ander Mal aber wird dasselbe und mit noch derberen Worten gefordert, er soll mitten zwischen sie hineinschlagen.²⁾ In diesen beiden Zügen haben wir abermals das Bild des Kampfrichters, nur reflectirt im Schiedsrichter,³⁾ und sehen, wie auch diesem der Stab dienlich werden konnte, dienlich zu einer später freilich nur symbolisch zu denkenden Handlung, die aber auch als solche das Wesen der richterlichen Thätigkeit spiegelt. Der Richter selber, wie er Allen sichtbar in die Mitte der Hadernden trat, hiess daher der Mittler.⁴⁾ Der

1) Plutarch Quaestt. Conv. I 2, 4 p. 616F: Ἐπεὶ δὲ καὶ ταῦτ' ἐρρήθη καὶ τὴν κρίσιν ἀπῆλθον οἱ παρόντες, ἔφην ἐγὼ, διαιτητῆς ἤρη- μένος οὐ κριτής, βαδιεῖσθαι διὰ μέσον. Hier wird διαιτητῆς als Schiedsrichter vom Preisrichter, κριτής, unterschieden. Doch ist Letzteres die allgemeinere Bezeichnung und wird deshalb kurz vorher, 2 p. 615E. auch vom Schiedsrichter gebraucht (Τίμων κάλῳ κριτὴν σε πεποιήμεθα διαφερόμενοι), auch o. S. 85, 3. Εἰ δὲ οὐ θέλεις δοῦναι τὴν χάριν, τὸν Θεὸν ἤδη καλῶ μέσον ἡμῶν: damit ruft ein Weib bei Joh. Chrys. De vita mon. III 12 S. 56, 6 Dübn. Gott als Richter zwischen sie und denjenigen zu treten, den sie als Erzieher ihres Sohnes zu gewinnen sucht. Vgl. auch das Orakel bei Plutarch Solon 14 ἦσο μέσην κατὰ νῆα κυβερνητήριον ἔργον εὐθύνων. Theognis 331: ἦσυχος, ὥσπερ ἐγὼ, μέσσην ὁδὸν ἔρχοο ποσσίν, μηδ' ἐτέροισι δίδους, Κύρνε, τὰ τῶν ἐτέρων. — Dieselbe ursprünglich sinnliche Vorstellung, διὰ μέσον χωρεῖν, konnte leicht begreiflicher Weise auch übertragen werden auf die welche es mit beiden Parteien hielten, die ἐπαμφοτερίζοντες: so Append. Proverb. II 2.

2) Cicero De fato 39: videtur — Chrysippus tamquam arbiter honorarius medium ferire voluisse, sed adplicat se ad eos potius, qui necessitate motus animorum liberatos volunt. Dieses „medium ferire“ ist nicht dasselbe wie „medium tenere“ oder „secare“. Das letztere würde man auch von einer sich bildenden Mittelpartei sagen können, die einen Mittelweg einschlägt, das erstere soll aber gerade den Schiedsrichter charakterisiren, der vielmehr den Streit schlichtet (wie in einem ähnlichen Fall als honorarius arbiter Carneades bei Cicero Tusc. V 120 causam esse dissidendi negabat) und der Parteiung ein Ende macht. Es muss also auch auf dem „ferire“ ein gewisser Nachdruck liegen, und „medium ferire“ ist zu erklären wie ἐς μέσον δικάζειν in Menelaos' Worten Il. 23, 574 ἐς μέσον ἀμφοτέροισι δικάσσετε. Schlag und Urtheil sollen genau in die Mitte zwischen beiden Parteien fallen, nicht auf die eine oder die andere Seite (μηδ' ἐπ' ἀρωγῇ; Chrysipp, weil ihm seine schiedsrichterliche Absicht missrath, „adplicat se ad eos potius“); nur so kann der Streit wirklich geschieden werden.

3) Auch bei Platon Protag. 338B wird ῥαβδοῦχος, eigentlich der Kampfwärter in gymnischen Spielen, übertragen auf einen Redestreit.

4) O. S. 89, 5. 92, 8.

Spruch, der Haders Ende ist, die Streitenden trennt, hiess ebenso nach dieser sinnfälligen Wirkung später noch die Trennung, *κρίσις*.¹⁾ Wollte man in derselben Weise auch die Ursache dieser Wirkung bezeichnen, so konnte den Namen hergeben nicht eine Rechtsweisung oder blosse Worte, die im Getümmel des Kampfes verhallen und nicht fruchten, sondern nur der Schlag, der zwischen die Kämpfenden fährt und so ganz eigentlich die Entscheidung fällt. Und wirklich ist so Anfangs auch der Richterspruch oder, wie man hier wohl sagen muss, die Richterthat genannt worden, *δίκη*, die sich zu *δικεῖν* stellt wie *τύχη* zu *τυχεῖν*, *βλάστη* zu *βλαστειν*, *πάθη*²⁾ zu *παθεῖν*, *μάθη*³⁾ zu *μαθεῖν*.⁴⁾ Nach den drei Bedeutungen von *δικεῖν*, die hier in Frage kommen, kann daher *δίκη* entweder den Wurf⁵⁾ oder den Schlag im engeren Sinne⁶⁾ oder auch ein blosses Aus-

Etymologie.

1) Vgl. auch o. S. 84, 4. 85, 1. u. 3. *Κρίσις* scheint jünger als *δίκη* und sollte vielleicht aushelfen, als dieses in die Bedeutung von Strafe, Recht u. a. ausgewichen war. Doch steht es bei Platon Rep. II 379E Menex. 237D in einer formelhaft scheinenden Wendung (*ἔρις τε καὶ κρίσις*), die als solche auf längeren Gebrauch deutet; wie auch die sprichwörtlichen Ausdrücke *Διὸς κρίσις* bei Platon Gess. VI 757B (Hirzel Der Eid S. 93) und *Ῥαδαμάνθου κρίσις* ebenda XII 948B (Der Eid S. 95f.).

2) Hesychios u. d. W.

3) Hesychios u. d. W.

4) Absichtlich sind nur solche Worte ausgewählt worden, die auch im Akzent mit *δίκη* übereinstimmen; sonst hätten auch Worte wie *λαβή* zu *λαβεῖν*, *διαθιγή* zu *διαθιγεῖν* erwähnt werden können. Dagegen dürfen noch verglichen werden *σάγη* (zu *σάττω*) und *πάλη* (zu *πάλλω*).

5) Werfen ist die gewöhnliche Bedeutung, die auch in *ἀποδικεῖν* hervortritt und vielleicht auch die Etymologie von *δίκτυον* und *δίκελλα* aufschliesst. — Vgl. hierzu o. S. 91. 92.

6) Nach der Analogie anderer Worte, die eigentlich ein Werfen bedeuten, ist dies anzunehmen. Vgl. z. B. Eur. Or. 1303f. Kirch.: *φάσγανα πέμπετε ἐκ χειρὸς ἱέμενοι*. Auch in *βάλλειν* vermischten sich beide Bedeutungen, zwar nicht bei Homer, aber doch bei Späteren: Lehrs De Arist. stud. Hom.³ 66ff. *ἐπιβάλλειν* bei Plutarch De sera num. vind. 4 p. 550B von der Berührung mit der festuca (von Grimm RA 128 als ein Werfen des Helms erklärt) entspricht dem imponere des Gajus IV 16 und Boethius in Ciceronis Top. I 2, 10. Vgl. *τὴν χεῖρα ἐπιβάλλειν* Arist. Lysistr. 440. Vom Auferlegen der Strafe wird ebenso wohl *ἐπιβάλλειν*, *ἐπιβολή* wie *ἐπιτιθέσθαι* gesagt. — Vgl. hierzu o. S. 93, 2.

strecken des Stabes¹⁾ bedeuten. Immer ist es eine in das Auge fallende Handlung, in der sich die richterliche Entscheidung darstellte und die durch ihre sich einprägende Eigenthümlichkeit es verhindert haben mag, dass nicht ebenso, wie κρίσις judicium und unser Urtheil, auch die δίκη auf andere als richterliche Erkenntnisse und Ansprüche übertragen wurde.²⁾

Man würde diese vom Standpunkt des Griechischen gewiss am nächsten liegende Etymologie nicht so lange übersehen haben, wenn nicht für die Anschauungsweise und Gewohnheiten einer späteren Zeit die Vorstellungen des Schlages oder Wurfes und der richterlichen Entscheidung einander so fremd erschienen wären. Jetzt möchte man vom Griechischen aus versuchen unser deutsches „urteil slahen“³⁾ oder das ähnliche und geläufige „ein Urtheil fällen“ zu erklären. Jedenfalls erklärt sich nun eine alte, wohl die älteste Bezeichnung des gerechten Urtheils und seines Gegentheils. Homer und Hesiod sprechen von einem geraden Urtheil (ἰθεῖα δίκη) und meinen damit ein gerechtes, ebenso wie sie ein ungerechtes Urtheil als schief bezeichnen (σκολιὰ δίκη).⁴⁾ Auch den Römern und Deutschen ist diese Me-

Gerades Urtheil.

1) Die Bedeutung von Ausstrecken bei Eur. Or. 1469 Kirch. ἐς κόμας δὲ δακτύλων δικῶν Ὀρέστας, wozu schol. ἐκτείνας καὶ βαλῶν; ebenso Herc. fur. 498 ἐγὼ δέ σ', ὦ Ζεῦ, χεῖρ' ἐς οὐρανὸν δικῶν. — Vgl. o. S. 91, 3. 92, 1.

2) O. S. 85, 3. Die δίκη hat, auch wenn sie sich in ihren Bedeutungen wandelte, doch niemals die Sphäre des Gerichts verlassen.

3) J. Grimm RA 768. Vgl. Hiob 9, 32f.: „Denn er ist nicht meines Gleichen, dem ich antworten möchte, dass wir vor Gericht mit einander kämen. Es ist unter uns kein Schiedsman, noch der seine Hand zwischen uns Beide lege.“ Ich weiss nicht, ob man nicht auch unser „Urtheil“ auf ein Theilen ursprünglich des Kampfes zurückführen darf. In der alten Edda wenigstens, Lokasenna 22, sagt Loki þu kunnir aldrigi deila vig með verum „du konntest niemals den Krieg unter den Männern theilen“.

4) ἰθεῖα δίκη Hom. Il. 23, 580: ἰθεῖα γὰρ ἔσται (18, 508: ὅς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἴπη). Hes. W. u. T. 36: ἰθείησι δίκης. 224: οὐκ ἰθεῖαν ἔνευμαν. 225f.: δίκας — — διδοῦσιν ἰθείας. Th. 85f.: διακρίνοντα θέμιστας ἰθείησι δίκησι. fr. 198 Rzach: εἰ δὲ πάθοι τὰ κ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο. (Hirzel Der Eid 90, 4). — σκολιὰ δίκη Hom. Il. 16, 378: οὐ βίη εἰν ἀγορῇ σκολιάς κρινῶσι θέμιστας Hes. W. u. T. 219: ἅμα σκολιῇσι δίκησι 221: σκολιῆς δὲ δίκης κρινῶσι θέμιστας 250: σκολιῇσι δίκησιν. 264: σκολιῶν δὲ δικῶν. — Hieran schliessen sich Hes. W. u. T. 7

tapher des Geraden und Schiefen oder Krumpfen nicht fremd, aber ihre Verwendung ist eine andere und sie dient mehr einer moralischen Schätzung, zur Bezeichnung eines rechtschaffenen oder auch geradsinnigen und offenen Wesens und seines Gegentheils:¹⁾ Denselben Gebrauch kennen auch die Griechen der späteren Zeit,²⁾ der ältere Gebrauch aber

ἰθύνει σκολιόν (Solon f. 4, 37 bei Bergk PL³ *ἐθύνει δὲ δίκας σκολιάς* Pindar Pyth. 4, 153 *ἐθύνει λαοῖς δίκας*) 9 *δίκη δ' ἰθύνει θέμιστας* 263f. *ἰθύνετε μίθους* — — *σκολιῶν δὲ δικῶν ἐπὶ πάγχυ λάθεσθε*, und machen den Uebergang zu dem späteren Gebrauch von *ἐθύνειν*, *ἐθύνος* (*ἐθύνης*), *ἐθύννα*; wie mit Hes. W. u. T. 230 *ἰθυδίχησι μετ' ἀνδράσι* sich vergleicht Aesch. Ag. 731 Kirch. *οἴζων ἐθυδίχων*. — Nach demselben Sprachgebrauch heisst noch bei Herodot I 96 der gerechte Richter *ἰθὺς καὶ δίκαιος* (*ἐθύντατος* bei Pindar Pyth. 3, 29 = *δικαιοτάτος*); nach Theognis 395f. *τοῦ μὲν γὰρ τὰ δίκαια φρονεῖ νόος, οὗ τέ περ αἰεὶ ἰθεῖα γνώμη στήθεσιν ἐμπεφύη*.

¹⁾ Man sehe die Beispiele in Grimms Wörterb. IV, 1, 2 Sp. 3546f. (ein gerades Szepter ist allerdings ein gerechtes, aber nur in der Uebersetzung von Psalm 45, 7, wo die Septuaginta *ῥάβδος ἐθύντητος* giebt) und V Sp. 2449f. (wo nur aus einem Fastnachtsspiele citirt wird „ein krummes Urtheil sprechen“). Mit Recht ist zu dem deutschen Sprachgebrauch verglichen worden Horaz Ep. II 2, 44 *curvo dignoscere rectum*; es handelt sich hier um ethische Werthbegriffe (Kiessling z. St.). So heisst auch Scaurus bei Cicero, Brutus 111 *rectus*, der gerade schlichte Mann, während bei Herodot o. S. 95, 4 *ἰθὺς* den gerechten Richter bezeichnete.

²⁾ Ohne Umschweife in Worten, geradezu, d. i. *ἐθείην* zu antworten wird gefordert bei Tyrtaios fr. 4 Bergk³ (vgl. *Ἄγο. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 73, 1 auch Dittenberger Or. Inscr. I 329⁷ über *ἀπ' ὀρθῆς* und *ἀπ' ἐθειίας*); *ἐθύνγλωσσοσ* bei Pindar Pyth. 2, 86 (ebenso Prokop Hist. arc. 29 p. 83 A. = S. 157, 18 Dind.) ist der wahrhaftige ehrliche Mann, der keine krummen Wege macht sondern geradezu heraussagt was er denkt; ähnlich *ἐθυρορήμων*, der kein Blatt vor den Mund nimmt, bei Trebonius (Cicero ad fam. XII 16, 3) vgl. Hemsterhuys zu Arist. Plut. 1082 (S. 405f. Leipzig 1811). Menander Monost. 62 *βιάδιζε τὴν ἐθειαν, ἵνα δίκαιος ᾖς*. In den Seelen verlogener und falscher Menschen, die im Leben sich nicht mit Wahrheit genährt haben, erscheint beim Todtengericht Alles krumm (*σκολιά*), nicht gerade (*ἐθύ*) nach Platon Gorg. 525 A. Für den Neuplatoniker Hermeias wird hiernach *τὸ ἐθὺ* identisch mit *τὸ ἀληθές* in den Worten *τὸ κρεῖττον τῆς αἰσθητικῆς γνώσεως, τὸ ἐθὺ καὶ τῆ νοήσει μόνῃ ληπτὸν* (Commentar. ad Phaedr. p. 65 Ast.). Die moralische Bedeutung in *ἐθύς* und ähnlichen Worten (*rectus*, *rahts*) war Ahrens Themis II 55 geneigt für die ursprüngliche zu halten. Gut in dem Sinne von Wahrhaftig, Aufrichtig kann aber jedenfalls nicht die ursprüngliche Bedeutung gewesen sein. Denn sonst müsste schon der ältesten Zeit die

ist ihnen so sehr entschwunden, dass, wenn sie auch ein Mal von einem geraden Urtheil zu sprechen scheinen, sie darunter doch etwas ganz Anderes verstehen als die alten Vertreter ihrer epischen Zeit.¹⁾ Für diese, für Homer und Hesiod, ist ein gerades Urtheil ein gerechtes Urtheil, und dies kann es selbstverständlich nicht sein als ein offenes und ehrliches oder ein ohne Umschweife vorgetragenes

Wahrhaftigkeit als Tugend gegolten haben, während doch in der homerischen Welt nur dem Achill die Lüge verhasst ist wie der Tod (II. 9, 313), den andern Helden und den Göttern aber keineswegs. Dass im Uebrigen vielmehr die sinnliche Bedeutung des Geraden die ursprüngliche ist, vgl. jetzt z. B. Kretschmer Einl. in d. Gesch. d. gr. Spr. 127, 1. O. Schrader Reallex. d. indog. Alterthumsk. 658. L. Meyer Handb. d. gr. Etym. II 194f.

¹⁾ Bei Pindar Nem. 10, 12 ist unter *εὐθεία δίκαια* die Gerechtigkeit zu verstehen und kann nicht an Beilegung von Streitigkeiten durch gerechten Richterspruch gedacht werden (vgl. Dissen z. St.); dasselbe gilt von *εὐθεία*, so elliptisch (s. u. S. 98, 3) in *εὐθεία περαιώνει*, was Platon Gess. IV 716A (wohl nach *παλαιὸς λόγος*) von der die Welt mit Gerechtigkeit regierenden Gottheit braucht. — Auch der Eumenidenchor (Aesch. Eum. 429 Kirch.) will mit *καίνοι δ' εὐθείαν δίκην* nicht etwa die Athene zu gerechtem Richterspruch auffordern sondern zu einer Beschleunigung des Rechtsganges, die in der Sprache des attischen Prozesses (Meier-Schömann² S55) *εὐθνοδικία* hiess. Aehnlich und in ähnlichem Sinne drückte sich in einem Cabinetsbefehle Friedrich der Grosse aus, wenn er eine „kurze und solide“, „prompte und recht-schaffene Justiz“ forderte, die „geradedurch“ administriert werde (Trendelenburg Kl. Schriften I 179). — Wie Pindar (an dessen *συνάρομοξεν* auch sein *ἀρομόσας* erinnert) scheint auch Solon das *ἰθείη δίκην* des Epos als formelhaften Ausdruck übernommen und in dem nicht mehr recht verständlichen *ἰθείη* lediglich ein epitheton ornans gesehen zu haben: *θεσμοὺς δ' ὁμοίους τῷ κακῷ δὲ κάγαθῷ εὐθείαν εἰς ἕκαστον ἀρομόσας δίκην ἔγραφα* (fr. 36 bei Bergk PL³), d. h. „indem ich Jedem sein Recht gab“, und *εὐθεῖα δίκη* ist nichts als ein stärkerer Ausdruck für das einfache *δίκη*. Ebenso wohl bei Theogn. 330 *σὺν ἰθείῃ θεῶν δίκῃ ἀθανάτων*. Vgl. noch die o. S. 95, 4 bemerkte Uebereinstimmung des solonischen *εὐθίνει δίκας σχολιάς* mit dem hesiodischen *ἰθύνει σχολίων*. Der Ausdruck ist, von der leichten Umwandlung ins Attische abgesehen, derselbe geblieben, der Sinn freilich nicht ganz. Doch mag nebenbei, wenn auch nicht an einen richterlichen Spruch, doch an Solons schiedsrichterliche Stellung zwischen den politischen Parteien (*διαλλακτῆς* Plutarch Solon 14) bei *εὐθείαν δίκην* gedacht werden. Die formelhafte Wendung auch in einem Epigramm des Diotimos A. P. VI 267, 4: *ἐκ Διὸς ἰθείης οἶδε τάλαντα δίκης* (vgl. Hesiod W. u. T. 36 *ἰθείησι δίκης, αἶ τ' ἐκ Διὸς εἰσὶν ἄρισται*).

(worauf sonst die metaphorische Verwendung des Geraden im Sprachgebrauche führen würde), aber auch nicht als ein wahres, zutreffendes (wie man meinen könnte),¹⁾ weil Letzteres eine zu allgemeine Bezeichnung sein würde,²⁾ in diesem fast technischen Ausdruck³⁾ aber eine den gerechten Richterspruch als solchen charakterisierende verlangt wird.⁴⁾ Was Homer und Hesiod mit einem geraden Urtheil meinten, mag uns als bester Erklärer der eigenen Worte Homer

1) Dies würde im Griechischen vielmehr *ὀρθὴ δ.* sein, daher Deiokes von Herod. 1, 96 erst *ἰθὺς καὶ δίκαιος*, darnach und aus dem gleichen Grunde, aber unter anderem Gesichtspunkt, *κατ' ὀρθὸν δικάζων* genannt wird (Pindar Pyth. 11, 9 *ὀρθοδίκαν* Aesch. Eum. 972 Kirch. *ὀρθοδίκαιον* vgl. Pind. Ol. 8, 24 *ὀρθῆ διακρίνειν φρονί*). Bei Platon Kritias 106 B ist *δίκη ὀρθή* nicht die nach strengem Recht und unparteilichem Spruch gebührende Strafe sondern die natürliche angemessenste, die *πρέπουσα*, wie sie vorher schon erklärt war. In dem Sibyllenorakel Clem. Alex. Protr. 4 Pott (S. 20 Stähel.) beide Worte verbunden *τρίβον ὀρθὴν εὐθείαν προλιπόντες*.

2) *ὀρθός*, welches diese Bedeutung hat (s. vor. Anmkg.), kann deshalb ebenso gut von der *δόξα* und vom *λόγος* gesagt werden (wie *rectus in recta ratio* vgl. auch Meyer Handb. d. gr. Etym. I 576), aber nicht wurde so gesagt *ἰθὺς* oder *εὐθείς*, wenn auch Platon gelegentlich Theaitet 194B, in der Ausführung einer besonderen Erkenntnisstheorie und dem einmal gefassten Bilde des menschlichen Meinens als eines Bogenschützen (194A) gemäss, die Wendung *κατὰ τὸ εὐθὺν* bei der Charakteristik der richtigen treffenden Meinung zu Hilfe nimmt (*καταναγκρὸν μὲν καὶ κατὰ τὸ εὐθὺν τὰ οἰκεῖα συνάγουσα ἀποτιπώματα*).

3) Häufige Verwendung des Ausdrucks o. S. 95, 4. Formelhaftigkeit derselben o. S. 97, 1. Noch bei Bacchylides 15, 54f. ist *Δίκαν ἰθεῖαν* charakteristisch neben *ἀγρᾶς Εἰνομίας* und *πινυτᾶς Θέμιτος*. Hierdurch erklärt sich auch die Ellipse von *δίκη* Il. 23, 580 *ἰθεῖα γὰρ ἔσται*, wenn dieselbe auch durch das vorausgehende (579) *δικάζω* erleichtert wird. Eine Ellipse nahm hier schon Eustathios S. 306 Stallb. an und berief sich deshalb auf Hesiod W. u. T. 224 *οὐκ ἰθεῖαν ἔνευμαν*, wo indess das zu ergänzende *δίκην* in dem vorausgehenden *μιν ἐξέλασσωσι* einen gewissen Halt hat (freilich nur einen gewissen, da mit *μιν* die *Δίκη* in Person gemeint ist). Vgl. auch Meier-Schömann A. Pr.² S. 855, 246.

4) Dergleichen technische Ausdrücke ist man nicht von vornherein berechtigt als Phrasen zu behandeln sondern wird in ihnen zunächst eine spezielle und sachgemässe Beziehung suchen: so ist beispielsweise „*fidelis arbitratio*“ im Cod. Theod. II 26, 4 nicht, was es dem allgemeinen Sprachgebrauch nach etwa sein könnte, eine Entscheidung aus treuer ehrlicher Gesinnung, sondern bezeichnet technisch, wie Gothofredus (a. a. O. 26, 1 und 4) bemerkt hat, nach Analogie von „*fidelis inspectio*“ eine Entscheidung auf Grund des Augenscheins.

selber sagen, der seinen Menelaos in einer und derselben Rede eine gerechte Entscheidung einmal als ein gerades Urtheil bezeichnen lässt (*ἰθεῖα*), das andere Mal als ein Urtheil, das in die Mitte der Parteien (*εἰς μέσον*) gefällt wird.¹⁾ Das Urtheil, das in die Mitte gefällt wird, war aber ursprünglich gedacht als der Schlag,²⁾ und nur mit der *δίκη* in dieser Bedeutung verbunden sind „gerade“ und „schief“ natürliche und charakteristische Prädicate, bei denen sich etwas Deutliches vorstellen lässt.³⁾ Das gerade Urtheil ist der gerade Schlag des Richterstabes, der die Mitte trifft, während das schiefe Urtheil der Schlag ist, der nach einer der beiden Seiten abweicht und statt der Mitte eine der beiden Parteien trifft, daher den Streit auch nicht scheidet sondern mitstreitend in ihn eingreift.⁴⁾ Nur für die Griechen

1) II. 23, 573ff. sagt Menelaos:

ἀλλ' ἄγετ', Ἀργείων ἡγήτορες ἦδὲ μέδοντες,
 ἐς μέσον ἀμφοτέρουσι δικάσσετε, μηδ' ἐπ' ἀρωγῇ

und sodann 579f.:

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν αὐτὸς δικάσω, καί μ' οὐ τίνα φημι
 ἄλλον ἐπιπλήξειν Δαναῶν· ἰθεῖα γὰρ ἔσται.

2) O. S. 93, 2.

3) *Ἰθύντατα εἶπη* II. 18, 508 zeigt nur, wie abgegriffen der Ausdruck bereits damals war, und dasselbe gilt von *δίκας σκολιῶς ἐνέπειν* bei Hesiod W. u. T. 262, zumal es in einem interpolirten Verse zu stehen scheint.

4) *μηδ' ἐπ' ἀρωγῇ* sc. *δικάσσετε* fordert deshalb Menelaos (o. Anmerkung 1), d. h. nicht zu Gunsten einer der beiden Parteien, wobei man mit Recht an die *λαοὶ ἀμφὶς ἀρωγοὶ* des Achilles-Schildes (o. S. 88, 1) erinnert hat. Ein solcher Schlag des Richters *ἐπ' ἀρωγῇ* würde ein schiefer oder schräger Schlag sein. Dem Geraden ist also hier das Schiefe entgegengesetzt. Nun steht freilich sonst im Gegensatz zum Geraden das Krumme. Darauf bezieht sich die Definition der *εὐθεῖα* bei Euklid, und so sind sich entgegengesetzt auch bei Platon Rep. X 602C *καμπύλα τε καὶ εὐθεῖα*, wie sie sich gegenüberstehen auf der pythagoreischen Tafel der Gegensätze (Aristot. Met. I 5 p. 986a 25). Dass aber *σκολιός*, welches doch den Gegensatz zu *ἰθὺς* in der Bezeichnung der *δίκαι* bildet, auch das Schiefe oder Schräge bedeuten könne, zeigt Platon Theätet 194B: *καταντικρὸν μὲν καὶ κατὰ τὸ εὐθὺν — — — εἰς πλάγια δὲ καὶ σκολιά*. (Auch Platon Phaidr. 253 Df., wo es im Gegensatz zu *ὀρθός* steht, scheint es so gefasst werden zu müssen). Und dass weiter das Schiefe ebenso gut wie das Krumme, nur natürlich auf andere Art, in Gegensatz zum Geraden steht, hat Kant einmal dargelegt Werke von Hartenstein 7, 30; das Gerade erscheint hiernach als ein Mittleres, das weder nach der einen noch der andern Seite sich neigt.

gab es daher, genau gesprochen, ein gerades und schiefes Urtheil; andere Völker haben von dieser Metapher einen viel sparsameren Gebrauch gemacht (o. S. 95 f.), da für sie Urtheil und Schlag nicht in einem und demselben Wort zusammenfielen.

Der Stab als
Werkzeug
der Gewalt.

Wie in der Hand des Richters so war der Stab auch sonst nicht bloss ein müßiges Zeichen der Würde sondern zugleich Werkzeug der Gewalt. Zur Züchtigung dient er gelegentlich den *κοσμήτορες λαῶν*, allen denen, die als Fürsten oder Herolde über Ordnung des Volkes und der Versammlungen zu halten hatten,¹⁾ und so, als Andeutung und Anfang der Züchtigung, scheint auch die Berührung des Schuldigen mit dem Stabe verstanden werden zu müssen.²⁾

Dieselbe Vorstellungsweise ist aber auch Platon (Rep. IV 436E wo das *κατὰ τὸ εὐθὴ ἰσtάναι* erläutert wird durch *οὐδαμῆ ἀποκλίνειν*) und Herodot (der 2, 17 drei untere Läufe und Mündungen des Nil unterscheidet und die mittlere als *ἰθία τῶν ὁδῶν* bezeichnet) nicht fremd. Daher dürfen wir sie auch, wie oben geschehen ist, Homer zutrauen. — Unser „das Recht beugen“ und insbesondere „d. R. b. zu Gunsten Jemandes“ (jus inflectere gratia bei Cicero pro Caecina 73) darf nicht zur Erklärung von *σολιαὶ δίκαι* benutzt werden. Denn hier, beim Beugen des Rechts, fließt die Ungerechtigkeit aus der Abänderung eines bestehenden Rechts, bei den *σολιαὶ δίκαι* dagegen aus einer Aenderung im Verhältniss des Richters zu den Parteien, der aufhört unparteiisch zu sein: auch in ersterem Falle kann der Richter parteiisch verfahren, aber nur im zweiten macht die Parteilichkeit das Wesen der Ungerechtigkeit aus. Auch Hesiod W. u. T. 261f. Rzach *οἱ λυγρὰ νοεῖντες ἄλλη παρκλίνωσι δίκας σολιῶς ἐνέποντες* muss wenigstens nicht genau unserem „das Recht beugen“ entsprechen, sondern kann auch bedeuten „den Richterspruch, resp. Richterschlag, d. i. die *δίκη*, nach einer anderen Seite (*ἄλλῃ*) als der Mitte richten“. Die Verse werden übrigens von Lehrs und Rzach als interpolirt bezeichnet

¹⁾ O. Schrader Reallex. d. indogerm. Altertums. S. 835. Daher die *ῥάβδος κοσμοῦσα* bei Platon Gess. III 700c u. Stallb. Ueber das den Preisrichtern und ihren Dienern (*ῥαβδοῦχοι*) in den dramatischen Agonen zustehende Recht der Züchtigung vgl. auch Aristoph. Frieden 734 u. schol. (A. Müller Bühnenalterth. 301); über die *ῥαβδοῦχοι* bei den Olympien genügt es auf Schömann-Lipsius Gr. Alt. II 65 zu verweisen.

²⁾ Hierfür ist charakteristisch das Verfahren des römischen Militärtribunen, der mit seinem *ξίλοζοπεῖν* nur das Zeichen für die Andern gab: Polyb. VI 38, 3 vgl. Ruperti zu Tacit. Annal. III 21, 1 u. Usener Rh. M. 56, 17. Daher schlägt die *δίκη* nach der einen Darstellung mit dem Stabe (o. S. 80, 1), nach der anderen berührt sie damit nur das

Aber freilich ist es nicht der stumme Schlag, der diese Bedeutung hat, sondern der Schlag, der geweiht und beseelt wird durch die ihn begleitenden Worte.¹⁾ Auch der Zauberstab, der nur ein anders gerichteter Fürstenstab ist, nicht wie dieser den Willen der Menschen beugt sondern die Gesetze der Natur,²⁾ thut seine Wirkung nur durch dazu gesprochene Worte, und es müssen nicht gerade magisch-dunkele Worte sein, wie die Kirke lehrt.³⁾ Auch das Auflegen der „festuca“ erhält durch die „sollemnia verba“ erst seine besondere Bedeutung, als Behaupten des Besitzes in der „vindicatio“,⁴⁾ als Aufgeben desselben in der „manumissio“. ⁵⁾ Die an sich mehrdeutige Bewegung des Stabes wird durch die Worte erklärt, giebt aber ihrerseits den

Haupt des Schuldigen (Milchhöfer Jahrb. des deutsch. arch. Inst. VII. 1892. S. 204. Robert im Herm. 38, 629).

1) Auch das sacrale Rechtsgeschäft des Opfers forderte eine begleitende Erklärung durch das Gebet: Wissowa Rel. u. Kult. d. R. S. 333.

2) Wie der Fürstenstab unter Menschen das Recht der Rede ertheilt (o. S. 75), so verleiht der Hermes-Stab die Macht derselben, die Beredsamkeit (*ῥάβδος — ἐπικραίνουσ' οἴμους ἐπέων τε καὶ ἔργων* Hom. h. in Merc. 531) und übt so dieselbe seelenbezwingende und -erregende Kraft wie der Stab des Poseidon (Il. 13, 59). Wie hier eine Wandlung in der Seele, so ist anderwärts die Wirkung des Götterstabes eine Verwandlung des Körpers (Od. 13, 429). Vgl. auch Preller in Philol. 1, 516. In Moses' Hand wird der Zauberstab, mit dem er Zeichen thun soll (2 Mos. 4, 17, vgl. Blümner-Hitzig zu Pausan. III 24, 2 = Bd. I 2 S. 862), zum Stabe dessen, der sein Volk aus Aegypten führt (über den Stab als Herrscherzeichen bei den Hebräern s. C. Fr. Hermann *Sceptri regii antiquitate et orig.* S. 5 vgl. 4 Mos. 21, 18); und ähnlich sind Priesterstab und Zauberstab eins in Aarons Hand (2 Mos. 7, 9 u. 19. 8, 5. 4 Mos. 17). Auch in Schillers dichterischer Phantasie und Rede ist der Fürstenstab wieder zum Zauberstab geworden: „wenn der schöpferische Fürstenstab auch die Träume des fürstlichen Fiebers ins Leben schwingt“ Fiesco 3, 2. Vgl. noch Servius zu Aen. IV 242: *virga vero insigne potestatis est, nam ideo ea et magistratus utuntur. dicta, quod vi regat. hac et vates plerumque utuntur: unde et Circe videtur homines mutasse.* L. v. Sybel *Christl. Antike* I 239f.

3) Od. 10, 319f.:

*ῥάβδω πεπληγνῖα ἔπος τ' ἔφατ' ἐκ τ' ὀνόμαζεν·
„ἔρχεο νῦν συμφέρονδε, μετ' ἄλλων λέξο ἑταίρων“.*

Hierzu Hegemons Parodie b. Athen. IX 406 E.

4) Gaius *Instit.* IV 16.

5) Namentlich wenn dieselbe vom Herrn des Sklaven selber, und nicht, wie später, vom Lictor vollzogen wird: o. S. 94, 6. Puchta *Instit.*⁹ II S. 88.

Worten erst das gehörige Gewicht;¹⁾ weil sie auf den edelsten Sinn wirkt, prägt sie das, was die Worte sagen, noch kräftiger aus. Sie konnte deshalb leicht als die Hauptsache in der Handlung erscheinen, wie sie es für den blossen Anblick in der That war. Daher zog sich später die ganze Handlung der „manumissio“ in den einen Actus, die Berührung mit der „festuca“, zurück;²⁾ aber nicht erst Spätere,³⁾ wenn sie der „manumissio“ gedenken, bezeichnen sie lediglich durch diesen allein in das Auge fallenden Theil der Handlung.⁴⁾ Was vorher nur Gedanke oder Wille war, den die Worte verkündeten, scheint durch die symbolische Handlung erst wirklich zu werden. Die symbolische Handlung ist freilich nur der Körper, Gedanken und Wille sind die Seele, aber der Körper war für die alte Zeit eben auch hier das Wesen. Für eine solche an die Sinne und namentlich an den Sinn des Auges gebundene Auffassung war daher auch an der richterlichen Entscheidung das Wesentliche nicht, was uns jetzt dafür gilt,⁵⁾ der Urtheilsspruch,

¹⁾ Es ist der Gestus des Redners, nur verstärkt. Daher drückt Odysseus' ruhiges Halten des Stabes (o. S. 92, 5) ebenso die Seelenruhe des sicheren Redners aus, wie in dem wüthenden Werfen des Stabes zur Erde sich bald die Verzweiflung des Telemach (Od. 2, 80) bald der Rachezorn des Achill (Il. 1, 245) malt.

²⁾ Dig. 40, 2, 23. Puchta Instit.⁹ II S. 88.

³⁾ Wie Plutarch o. S. 94, 6 und Persius sat. 5, 175.

⁴⁾ Schon Plautus Mil. Glor. IV 1, 15. Cicero pro C. Rabir. perd. 16 (dominorum benignitas vindicta una liberat). Nicht anders ist aber schon Hermes verfahren, da er den Odysseus vor dem Zauber der Kirke warnt und hierbei diesen nur in die Berührung mit dem Stabe zu setzen scheint Od. 10, 294: *ὀπίοτε κεν Κίρκη σ' ἐλάση περιμήκει ῥάβδῳ κτλ.* Die Worte, die Kirke hierbei sprechen wird (o. S. 101, 3), ignorirt er. — Wenn übrigens das menschliche Wesen unter göttlichem Einfluss sich bisweilen wandelt, ohne dass Worte gesprochen und symbolische Handlungen vollzogen werden (Od. 6, 229f. 8, 18ff. 18, 190ff. 24, 365ff.), so ist dies nicht ein Zeichen göttlicher Allmacht, die in ihrem Wirken nicht an die gewöhnlichen Mittel gebunden ist oder ihre Zwecke auch wohl ohne jedes Mittel ins Werk zu setzen vermag. Dass man vielmehr hierbei überhaupt nicht an ein eigentliches Wunder oder einen Zauber dachte, dafür ist der beste Beweis, dass dasselbe, was in diesen Fällen die Gunst der Athena für ihre Lieblinge bewirkt, anderwärts (Od. 3, 468 vgl. bes. 24, 370f.) lediglich die Folge eines erfrischenden Bades ist.

⁵⁾ Gibbon History of the Rom. Emp. II ch. 44 S. 19f. (Leipzig 1821). Spätere Zeiten, die mehr denken als sehen, sind immer geneigt das

sondern die begleitende Gebärde, der Schlag mit dem ehrwürdigen Richterstab, dem alten Königsszepter. Nach diesem ersten kräftigsten Sinneseindruck erhielt so die richterliche Entscheidung natürlicher Weise ihren Namen, den Namen der *δίξιη* — als des Schlages. Es ist nicht der Schlag, der den Verurtheilten züchtigt — die *δίξιη* als Strafe oder Rache ist eine spätere Vorstellung und zu eng um die andern Bedeutungen des Wortes zu fassen und aus sich hervorzubringen — sondern der Schlag, der zwischen die Parteien fallend beiden gleichmässig galt, durch den daher das Recht überhaupt gegenüber dem Streit, und nicht bloss wie die Vergeltung an einem Einzelnen, sich zu realisiren schien, durch den das Recht „mit Machtgebärde in die Wirklichkeiten brach.“¹⁾

Auf dem dunkeln Grunde des Streites erhob sich in lichter Erscheinung das Recht als die Entscheidung des Richters, die allem Hader ein Ende macht; es ist zwar nicht wahr was behauptet worden ist, dass das Recht aus dem Unrecht entstehe;²⁾ aber es offenbart sich allerdings ursprünglich nur an dem Unrecht³⁾ und gewinnt sich als bloss Symbolische als umständliche Förmlichkeit gering zu achten und abzuwerfen. J. Grimm RA 129 bemerkt, dass man bei Verträgen später die symbolische Handlung fallen liess und nur Worte sprach, man schloss sie „mit mund, nicht mehr mit halm“.

1) *ἐνταῦθα ἐξέλαμψε τὸ — δίκαιον* kann man sagen mit Platon Gorg. 484 A.

2) Schopenhauer Welt als Wille 4 (Werke² 2, 400f.): „Diesem zufolge ist der Begriff Unrecht der ursprüngliche und positive: der ihm entgegengesetzte des Rechts ist der abgeleitete und negative. — Der Begriff Recht enthält nämlich bloss die Negation des Unrechts, und ihm wird jede Handlung subsumirt, welche nicht Ueberschreitung der oben dargestellten Grenze, d. h. nicht Verneinung des fremden Willens, zur stärkeren Bejahung des eigenen, ist.“ Ähnlich schon Hobbes, Leviathan I 15 (Engl. Works III S. 131): *whatsoever is not unjust, is just*. Denselben Begriff findet Pfeleiderer Heraklit S. 88, 1 (vgl. W. Nestle Euripides S. 455) bei Heraklit fr. 60 Byw.: *δίξης οὐνομα οὐκ ἄν ᾗδεσαν, εἰ τὰτα μὴ ἦν*. Vgl. „*jura inventa metu injusti*“ Horat. Satt. I 3, 111. o. S. 83, 1.

3) Das Recht tritt in die Erscheinung erst, wenn es gebrochen wird: „sinnlich wahrnehmbar wird das Schuldverhältniss erst mit dem Moment des Bindens“ Jhering Vorgesch. d. Indoeurop. 85. Ohne Klage gab es in ältester Zeit kein Recht: vgl. auch Wellhausen Israel. u. jüd. Gesch. 64. Dasselbe spricht am Ende Lenau aus (Faust, die Reise S. 138):

die Verneinung desselben die Herzen der Menschen.¹⁾ Das ist wenigstens die Entwicklung, die der Rechtsgedanke bei den Griechen nahm. Der erste Keim desselben liegt in der richterlichen Entscheidung und hat sich von hier aus in verschiedener Richtung zu neuen Begriffen entfaltet, die deshalb alle das eine Wort *δίκη* begreift.

Die *δίκη* ist zunächst nur die richterliche Entscheidung, die von den Parteien angerufen wird. Diese Entscheidung schloss aber später, als die Gemeinde oder ihr Oberhaupt die Verfolgung der Verbrecher übernommen hatte, auch die Strafe und, zu Folge der ursprünglichen Auffassung der letzteren als einer Vergeltung, auch die Rache in sich. Als Consequenzen der *δίκη* zu ihrem Wesen gehörig wurden sie deshalb mit demselben Wort bezeichnet.²⁾ Noch leichter

Ver-
schiedene
Be-
deutungen
von *δίκη*.

Den Menschen gab der ewige Despot
Für ihr Geschick ein räthselhaft Gebot;
Nur dem Verbrecher, der es überschritten,
Wird's klar und lesbar in das Herz geschnitten.

An anderen ähnlichen Fällen fehlt es nicht: ohne die Thatsache der Sklaverei, wie Pufendorf De jure nat. III 2, 8 bemerkt, würde nie das Gefühl der Freiheit erwacht sein.

1) Wie die Verkündigung eines geahnten und begehrten Mystereums tritt es hervor — in der ältesten Zeit, wo die Stimme des Richters mehr ist als the voice of the recorded law (Shakespeare Measure for Measure II 4), wo sie zur Quelle des Rechts für die Menschen wird. Wer daher einen gerechten Spruch gethan hatte, dessen Name erscholl, wie derjenige Salomos, vor allen Leuten (1 Kön. 3, 28), der schien, wie der rechtsprechende König Hesiods (Th. 91 o. S. 65, 1), dem Volke ein Gott zu sein. Ueber Deiokes s. o. S. 76, 4.

2) Einen besonders deutlichen Beleg für die Strafe giebt Platon Gess. I 532B, wo die *δίκαι* den *τιμῆς*, die Strafen den Belohnungen entgegengesetzt werden. Vgl. noch Meier-Schömann A. Pr.² 192, 3. In diesem Sinne konnte die *δίκη* auch wohl von der Rache (*τιμωρία*) unterschieden werden, wie dies ausdrücklich bei Platon Gess. V 728C geschieht. In vielen Fällen aber, wenn man es mit dem Begriff der Strafe nicht zu streng nahm, führte der historische Ursprung derselben aus der Rache dazu auch auf die letztere das gleiche Wort *δίκη* anzuwenden. Als *τιμωρὸς δίκη*, Rache für vergossenes Blut, erscheint sie so bei Platon Gess. IX 872E. Rache für die erschlagenen Väter nahmen an den Thebanern die Epigonen, und auch dies ist *δίκη* (*δίκη πατρῶος* Eur. Suppl. 1146) und sie selbst sind *ἐκδικασταί* (a. a. O. 1152. 1215). Mardonios' Tod ist die Rache, *δίκη*, für Leonidas: Herodot 8, 114. 9, 64. Ebenso wenig wie hier ist der Begriff der Strafe da anwendbar, wo die *δίκη* lediglich aus dem Groll, *μήνιμα*, entspringt (Paus. IX 25, 9) oder

musste dies aber geschehen mit solchen Consequenzen, die nicht erst im Laufe der Rechtsgeschichte hervortraten sondern der *δίκη* zu allen Zeiten und von jeher eigen waren. Die richterliche Entscheidung setzte das Jedem Gebührende fest,¹⁾ seine Rechte und seine Pflichten, daher kann die *δίκη* beides bedeuten,²⁾ aber auch das Recht überhaupt als die Abstraction aller einzelnen Rechte,³⁾ so wie ein dem Recht entsprechendes Verhalten, die Gerechtigkeit,⁴⁾ und eine durch das Recht, wirklich oder fictiv, begründete Sitte.⁵⁾ Aber nicht bloss die aus der richterlichen Entscheidung herfliessenden Wirkungen hielten den Namen derselben, die *δίκη*, fest, sondern es nahmen ihn auch vorweg die auf sie hinweisenden und sie vorbereitenden Handlungen. Indem die Parteien auf die Entscheidung des Richters compromittirten, nahmen beide dieselbe für sich in Anspruch, anticipirten sie gewissermaassen;⁶⁾ diese Ansprüche der Par-

ihre Wirkung in der Schadenfreude des Beleidigten gipfelt (Eur. Hipp. 48ff.). Und nicht eine Strafe zieht die andere nach sich, wohl aber gebiert Rache die Rache wie ein Mord den andern: *δίκαι δίκαν δ' ἐκάλεσε καὶ φόνος φόνον*. (Eur. Suppl. 615f., vgl. El. 1093f. *ἀμείνεται φόνον δικάζων φόνος*. Pseudo-Theokrit. 23, 63 *ὁ γὰρ θεὸς οἶδε δικάζειν* „rächen“ nicht „urtheilen“. Ueber einen entsprechenden Wandel in der Bedeutung von *δικαστής* s. o. S. 80, 1.

¹⁾ Daher die Formel *δὸς δὲ δίκην καὶ δέξο* Hom. h. in Merc. 312 wozu vgl. Baumeister S. 223. Die *δίκη* ist *τὸ ὀφειλόμενον*, vgl. *δίκην ὀφλεῖν* und Aesch. Choeph. 302f. Kirch. *τοῦ ὀφειλόμενον πρᾶσσονσα Δίκη*. Auch die *κρίσις* wird bisweilen so aufgefasst, als diejenige, welche Jedem das Gebührende giebt. Auf *Διὸς κρίσις* beruht die *ἰσότης*, bei der Jeder das Seine empfängt, Platon Gess. VI 757B, und *ἐκ Διὸς κρίσις* nach dem Epigramm bei Demosth. 18, 289 hat den Göttern Unfehlbarkeit verliehen, die Menschen ihrem Schicksal unterworfen, also ebenfalls Jedem sein Loos zugetheilt.

²⁾ Das Recht s. o. S. 57, 3. Die Pflicht bei Aesch. Agam. 774f. Kirch. *πρῶτον μὲν Ἄργος καὶ θεοὺς ἐγγωρίους δίκη προσεπειν*. Ebenso *Ἔπον δίκη* Choeph. 273, wo Todt *θέμις* herstellen wollte, und Sieben 845. Auch Ag. 875 (*ὡς ἂν ἠγγῆται δίκη*) ist die *δίκη*, abgesehen von der versteckten Nebenbedeutung, mehr Pflichten auferlegend als Rechte gewährend.

³⁾ Daher auch die Rechtsordnung bei Aristot. Polit. I 2 p. 1253a 37: *ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν*.

⁴⁾ O. S. 57, 4.

⁵⁾ O. S. 57, 5. 61ff.

⁶⁾ Eine solche *δίκη* hat subjektive, aber nicht objektive Geltung (*δίκην δ' ἔλεξας ἡ δίκη δ' αἰσχροῶς ἔχει* sagt Elektra zur Klytaimnestra

teien, die in ähnlicher Weise mit einander concurrirten wie die *δίκαι* der verschiedenen Richter¹⁾, konnten deshalb auch ebenso genannt werden, und namentlich konnte so genannt werden der Anspruch des Klägers, zur Klage formulirt,²⁾ da er einseitig eine Sache vor Gericht bringt und deshalb viel bestimmter dem Urtheil des Richters vorgreift (namentlich in den *ἀγῶνες τιμητοί*). Ebenso konnte aber auch das ganze Gerichtsverfahren heissen,³⁾ da es von Anfang auf die *δίκη* des Richters hinzielt und historisch angesehen nur eine Erweiterung der ursprünglich einfacheren, in der richterlichen Entscheidung concentrirten Handlung ist.

Wer sich freilich nur an die Etymologie der *δίκη* als des Schlages⁴⁾ hielte, könnte unter Berufung auf das lateinische „hostimentum“ dazu kommen die Vergeltung als

bei Eur. El. 1051). Es ist ein (wenn auch nur vorläufiges) Richten in eigener Sache, als solches aber nicht nothwendiger Weise eine Vergewaltigung des Rechtes (wie das „jus sibi dicere“ des Gothofredus, Cod. Theod. ed. Ritter I S. 258b). Eine Weise, auf die das Richten in eigener Sache zulässig war, ist erörtert Hirzel „Eid“ S. 38, 1. Ein interessantes Beispiel bietet Menelaos (Il. 23, 579f.), der im Streit mit Antilochos, obgleich selbst Partei, doch dem Urtheil der eben bestellten Richter (573f.) vorgreift mit einem *ἀντὸς δικάσω*. Auch das Medium *δικάζεσθαι*, indem es das Prozessiren bedeutet, setzt damit das Wesen desselben in das Veranlassen einer richterlichen Entscheidung, des *δικάζειν*.

¹⁾ Excurs II. Ausserdem o. S. 69, 3. Bei Aeschyl. Choeph. 448 Kirch. *Ἄρης Ἄρει ξυμβαλεῖ, Δίκα Δίκα*. Und schon bei Hesiod W. u. T. 272 ist die *μειζὼν δίκη* die siegende. Aehnlich spricht von *μεγάλα δίκαια* Isaios 11, 34. So wie hier tritt dann auch sonst in der nüchternen Sprache der Redner das *δίκαιον* an die Stelle der alterthümlichen und poetischen *δίκη*, wird aber im Uebrigen ebenso wie diese comparativ gefasst, daher *δικαιότερα* bei Isaios 6, 3, *δικαιότερος* 9, 27 und die besonderen *δίκαια* einer jeden der streitenden Parteien bei Demosth. 8, 9 Aeschin. 1, 196. Bedenkt man, dass *δίκη* auch den Prozess bedeutet (Anm. 3), so sind die Bedeutungen hier in ähnlicher Weise vereinigt, wie in *ἔρις*, das bei Aesch. Suppl. 620 Kirch. (*ἀτιμώσαντες ἔριν γυναικῶν*) die eine der streitenden Parteien und ihre Sache bedeutet.

²⁾ Meier-Schömann A. Pr.² 192. Die Göttin *Δίκη* selber als Klägerin bei Hesiod. W. u. T. 258ff. Auch sonst finden wir Worte, die eigentlich eine Thätigkeit des Richters bezeichnen, auf den Kläger übertragen: Lipsius Attisch. Recht I 55, 6. „Punire“ vom Kläger: Juvenal 16, 13.

³⁾ Meier-Schömann A. Pr.² 192. Als besonders deutliches Beispiel wird angeführt Platon Phaidon 58B.

⁴⁾ O. S. 94f.

den ursprünglichen Begriff anzusehen;¹⁾ aber die Geschichte des Wortes *δίκη* steht im Wege, die uns Vergeltung als die spätere, noch nicht homerisch-hesiodische, Bedeutung zeigt,²⁾ und nicht bloss die Geschichte sondern auch die Bedeutungsfülle der *δίκη*, die sich so aus der Vergeltung schwerlich entwickeln konnte:³⁾ so sehr daher die Griechen die Bedeutung der Vergeltung im Recht anerkannten,⁴⁾ so haben sie doch nicht schon von Anfang darin das Wesen alles Rechtes gesehen⁵⁾ und der Rechtsgedanke hat, bei ihnen wenigstens, nicht den Lauf genommen, den moderne Philosophen ihm vorschreiben wollen.⁶⁾

Noch von einer anderen Seite angesehen erscheint das

¹⁾ „hostimentum“ erklärt Festus 102 Müll. durch „beneficii pensatio“ vgl. Plautus Asin. 172 par pari datum hostimentum, opera pro pecunia. Eigentlich aber ist es der Schlag von „hostire“, das so viel als treffen, verletzen, dann, wie „ferire“ (cod. Just. XI 12, 2), auch strafen bedeutet, wie Pacuv. fr. 345 Ribb.³ „nisi coerceo protervitatem atque hostio ferociam“; aber auch = aequare Festus 271 Müll., red-hostire eigentl. wieder schlagen = „referre gratiam“ Festus 270 Müll. Vgl. noch Müller zu S. 102. So hätte auch aus der *δίκη*, dem Schlag, als nächster Begriff die Vergeltung entstehen können. Indessen ist für unsere Auffassung der *δίκη* in dem Bedeutungswandel von „hostimentum“ und „hostire“ nur so viel wichtig, dass auch hier ein Wort, das eigentlich den Schlag überhaupt bedeutet, hostimentum, eingeschränkt wird auf eine besondere Art des Schlages und so dazu gelangt eine Rechtshandlung zu bedeuten, die Vergeltung, ähnlich wie in der *δίκη* der Schlag zunächst die richterliche Entscheidung und dann, aber erst in zweiter Linie, auch die Vergeltung bezeichnet.

²⁾ O. S. 57.

³⁾ O. S. 103. 104.

⁴⁾ Hirzel Der Eid S. 90 ff.

⁵⁾ O. S. 95, 4 wurde der Hesiodische Vers angeführt: *εἰ δὲ πάθου τὰ κ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθὺῖα γένοιτο*. Dieser Vers macht den Uebergang zu der späteren Auffassung der *δίκη* als der Vergeltung. Noch ist die Vergeltung nicht das Wesen der *δίκη*; letztere ist vielmehr auch hier noch die richterliche Entscheidung, aber freilich als Zweck und Wirkung dieser wird hier schon das dem Thun entsprechende Leiden oder die Vergeltung bezeichnet.

⁶⁾ In der Vergeltung, genauer in der Abwehr des Unrechts fand Schopenhauer, Welt als Wille 4 § 62 (Werke 2, 400f.) Ursprung und Wesen des Rechts. Die griechische *δίκη* ging von der richterlichen Entscheidung aus, womit sich eher die Meinung von Ihering, Vorgesch. d. Indoeurop. S. 72, vereinigen liesse, dass in der Frage von Mein und Dein zuerst die festen Grundlinien des Rechts gezogen wurden.

ursprüngliche Wesen der *δίκη* einer „Vergeltung“ ebenso fremd wie einer „Weisung“.

Recht und
Wahrheit.

Die Aufgabe des Richters der ältesten Zeit wird sich in der Regel darauf beschränkt haben zu entscheiden, welche der streitenden Parteien die Wahrheit sagt und welche nicht. So verfahren die Richter des Achilles-Schildes;¹⁾ eben darum handelt es sich in dem Streit zwischen Menelaos und Antilochos;²⁾ und dass sie Mittel fanden in überraschend einfacher Weise die Lüge zu entlarven und die Wahrheit ans Licht zu bringen, hat den Namen des Rhadamanthys bei seinen Landsleuten berühmt gemacht,³⁾ den des Königs Salomo in alle Welt getragen;⁴⁾ denselben Zweck verfolgten aber auch die Gottesurtheile, voran das alte Styx-Urtheil, von dem Hesiod erzählt.⁵⁾ Was über die Entdeckung des Lügners hinauslag und als Consequenz derselben mit in den Richterspruch gehörte, wie etwa die Zuweisung des Streitobjekts an den rechtmässigen Besitzer oder die Festsetzung einer Strafe, war in der alten Zeit so einfach gegeben, dass hier ein besonderer Scharfsinn des Richters keine Gelegenheit fand zu glänzen. Die positive Hauptaufgabe des Richters blieb daher die wahre Aussage im Streite der Parteien zu erkennen und sie sich beim Spruche anzueignen⁶⁾ — die wahre Aussage d. h. im eigentlichen Sinne *τὸ ἀληθές*, das ja etymologisch das nicht Verborgene, seinen Inhalt offen Darlegende bedeutet.⁷⁾

¹⁾ II. 18, 497 ff. vgl. Lipsius Leipz. Stud. 12, 225 ff. und meinen „Eid“ S. 92, 2.

²⁾ II. 23, 570 ff. Der Eid S. 29.

³⁾ Ueber die sprichwörtliche *Ῥαδὰ μάνθνος κρίσις* s. Eid. S. 95 ff.

⁴⁾ Vgl. dazu über die arabische Version des salomonischen Urtheils (in 1001 Nacht VIII 23, S. 181 ff. Uebers. v. Henning) E. Rohde Kl. Schr. 2, 148.

⁵⁾ Th. 780 ff. Hirzel Der Eid S. 178 ff.

⁶⁾ Wie Isaios 5, 32 von Schiedsrichtern sagt, dass sie *ἦθελον καὶ ἀνώμοτοι καὶ ὁμόσαντες ἀποφῆρασθαι ἢ ἐγίνωσκον ἀληθέστατα ἐκ τῶν λεγομένων*.

⁷⁾ Das Wahre existirte für die alte Zeit nur, insofern es an den Tag trat und gesagt wurde. Mitten hinein tritt die Wahrheit unter die Menschen und offenbart sich ihnen (*δείξει* [sc. χρόνος] *ἀληθείης ἐς μέσον ἐρχομένης*: Solon fr. 10 Bergk = PLG³). Ueber die Etymologie s. L. Meyer Handb. d. gr. Etym. I S. 300 f. *Ἀληθής* steht zu *λανθάνω* (*λήθω*) wie *ἀπερθής* zu *πυρθάνομαι* (*πεύθομαι*). Diese Ety-

Aber auch, insofern es unabhängig von menschlicher Aussage besteht, konnte das Wahre für den Richter von Bedeutung werden in dem Fall, wo es bei keiner der streitenden Parteien zu finden war. Dieses Wahre, das jenseits und trotz aller menschlichen Aussage besteht und dasselbe ist wie das Wirkliche,¹⁾ zu entdecken und diesem d. i. dem Wirklichen gemäss das Urtheil zu fällen erschien nun als die Aufgabe des Richters.²⁾

mologie fühlt sich noch durch, wenn *ἀληθές* und *ἀλήθεια* von dem *δοξάζειν* nicht berührt werden, dagegen das geeignete Objekt für ein *ἐμφανίζειν* sein sollen (Antiphon 5, 94 Isokr. 15, 53); oder, wenn bei Platon Rep. VI 508D demjenigen, *οὐ καταλάμπει ἀλήθεια*, gegenübersteht *τὸ τῷ σκοτέρῳ κεχραμένον*.

¹⁾ *Τὸ ἔὸν* = *τὸ ἀληθές* bei Herodot 1, 30: *Σόλων δὲ οὐδὲν ὑποθωπέυσας ἀλλὰ τῷ ἔόντι χρῆσάμενος λέγει*. Daher *ὁ ἔων λόγος* = *ἀλ. λόγος* bei Herodot 1, 96. 116, und ebenso umgekehrt *οὐκ ὦν λόγος* = *ψευδής λ.* bei Arist. Frösche 1052. — Auch der in *ἔτεός, ἔτυμος, ἐτήτυμος* erscheinende Stamm bedeutet eigentlich das Wirkliche: so z. B. in *εἰ ἔτεόν περ* II. 14, 125; *ἐτήτυμος ἄγγελος* II. 22, 438 nicht „wahrredender“ sondern ein „wirklicher Bote“; *ἔτυμα κραίνουσι* Od. 19, 567 = verwirklichen; um so leichter konnte in der handschriftlichen Ueberlieferung II. 20, 250 *ἔόντα* mit *ἔτεά* wechseln; *Ἐτεόκρητες* und *Ἐτεοβουτάδαι* sind die Echten eines Stammes oder Geschlechts, die nicht bloss dem Namen nach beiden angehören; so steht endlich *ἔτελ᾽* wie *φύσις* im Gegensatz zu menschlicher Meinung und Satzung, zu *νόμος*, und scheint aus diesem Grunde ein Lieblingswort Demokrits gewesen zu sein (Mullach, Fragm. philos. I S. 357f.). Wie *ἔων λόγος* sagte man auch *ἔτυμος λόγος*: Stesich. fr. 26 Bergk³. Alles dies spricht dafür, dass *ἔτεός* und seine Erweiterungen auf denselben Stamm zurückgehen, wie *εἶναι*, und somit auch für die Etymologie, die trotz dagegen erhobener Bedenken (z. B. auch wieder von L. Meyer Handb. d. gr. Et. I 370) von G. Curtius Gr. Et.⁵ festgehalten wird. — Wie *ἔων* und *ἔτυμος* verbunden mit *λόγος* = *ἀληθής* werden, so konnte auch umgekehrt *ἀληθής* ein Wirkliches bedeuten, was später unzählige Male geschah, aber schon bei Homer II. 23, 361 und Hesiod W. u. T. 768 keimt. Da das Wahre der Aussage am Wirklichen sein Maass hat, war dieses Uebertreten von der einen Bedeutung in die andere ganz natürlich.

²⁾ Von Deiokes als Richter wird gerühmt *τὰς δίκας ἀποβαίνειν κατὰ τὸ ἔὸν* bei Herodot 1, 97 und *τὰ ὄντα λέγειν* wird bei dem Nachahmer Herodots, dem Periegeten Pausanias, IV 9, 10 von demjenigen gesagt, dessen Meinung im Streit als die richtige erscheint und entscheidet. Aber auch *ἀληθείη*, wenn es die objektive Wahrheit bedeutet, bezeichnet bisweilen den Inhalt einer richterlichen Entscheidung: so hat man *ἀληθείην κρίνοντες* schon seit Scaliger bei Hesiod W. u. T. 768

Ob man den Schwerpunkt der richterlichen Entscheidung in die Aufhellung der Thatsachen legte, wie sie aus den Aussagen der Parteien gewonnen werden konnte, oder, hiervon absehend, dem Urtheil das Wirkliche zum Maassstab gab, auf die eine oder die andere Weise setzte man die Aufgabe des Richters in das Finden und Verkünden der Wahrheit. Die *δίκη* war nur in dem Grade gerecht als sie wahr war — und der späteren Unterscheidung zwischen *juridici* und *veridici*¹⁾ bedurfte diese alte Zeit um so weniger, als auch das Recht viel mehr aus der Natur der einzelnen Sache geschöpft wurde²⁾ und daher nur als ein anderes Wahre neben dem Wahren des Thatbestandes erschien. Die Thätigkeit des Richters hing ebenso am Wahren, das sie hervorsucht und feststellt, wie die Wahrheit ihrerseits zur *δίκη* flüchtet und an ihr einen Halt findet in einer Zeit, die zwar vom Richter strenge Wahrheitsliebe fordert,³⁾ im Uebrigen aber, und namentlich dem Vortheil zu Liebe, auch eine Unwahrheit sehr leicht verzeiht.⁴⁾

Wahrheit und Recht sind auf einander angewiesen⁵⁾

aufgefasst und Götting, der dies bemerkt, hat zugleich auf Il. 23, 361 verwiesen, wo es in derselben Weise von Phönix als dem von Achill gewissermaassen bestellten Richter heisst *ὡς μεμνέπτο δρόμους καὶ ἀληθείην ἀποιέποι.*

¹⁾ Grimm RA 784.

²⁾ Schon mit der richtigen Auffassung der Thatsache selber, der begriffsmässigen Auffassung gegenüber dem bloss sinnlichen Factum, also einer Art von höherer Wahrheit konnte das Urtheil gegeben sein. Vgl. den Fall bei Antiphon tetr. II 2, 3: *μελετῶν μετὰ τῶν ἡλικῶν ἀγοντίζειν ἐν τῷ γυμνασίῳ ἔβαλε μὲν οὐδένα οὐδ' ἀπέκτεινε κατὰ γε τὴν ἀλήθειαν ὧν ἐπραξεν.*

³⁾ Hesiod, der so gleichmüthig Th. 27 ff. die Musen nach Belieben Wahrheit oder Lüge reden lässt, droht doch dem Zeugen, welcher lügt, mit der Strafe des höchsten Gottes, W. u. T. 280 ff., woraus zu entnehmen, dass er auch dem Richter Wahrheitsliebe zur heiligen Pflicht machte (auch die Wendung *ἀληθείην κρινόντες* W. u. T. 768 scheint dies anzudeuten: o. S. 109, 1).

⁴⁾ Das Anpreisen der Offenherzigkeit Il. 9, 312 ff. ist kein allgemeines Gebot, sondern soll nur Achill charakterisiren, dem sein Sohn Neoptolemos in der Schilderung des Sophokles bekanntlich nachartet (an den homerischen Achill erinnert schol. Soph. Phil. 94). Vgl. im Uebrigen L. Schmidt Ethik der Gr. II 403 ff.

⁵⁾ „das recht ist die wahrheit und wahrmachung, welche dem tag an licht und klarheit gleicht“ sagt im Sinne der alten Zeit J. Grimm Kl. Schr. 6, 17S. „Recht ist Wahrheit, Wahrheit ist Recht“ wird aus

und blieben so auch ausserhalb der gerichtlichen Sphäre. Wer das Recht übte, schien der Wahrheit zu dienen und auf deren Namen Anspruch zu haben,¹⁾ und dass in der Wahrhaftigkeit das Wesen der Gerechtigkeit liegt, haben zwar nachdrücklicher Carlyle²⁾ und andere Moderne gelehrt,³⁾ aber im Grunde doch schon altionische Dichter und Denker behauptet.⁴⁾ Mit den Personen, die Recht und Wahrheit

Agricolas Sprichwörtern angeführt in Grimms Deutsch. Wörterb. VIII Sp. 371.

1) II. 12, 433ff.:

*ἀλλ' ἔχον ὥς τε τάλαντα γυνή χειρῆτις ἀληθής,
ἢ τε σταθμὸν ἔχουσα καὶ εἴριον ἀμφὶς ἀνέλκει
ἰσάζουσα, ἵνα παισὶν ἀεικία μισθὸν ἄρῃται.*

Sie ist ἀληθής in Bezug auf die Ausgleichung (ἰσάζουσα), die sie zwischen Gewicht und Wolle vornimmt, d. h. sie verfährt in der Weise eines Richters, der ja ebenfalls verschiedene Ansprüche gegen einander abzuwägen und auszugleichen hat (ἰσάζειν vom Richter Arist. Eth. Nik. V 7 p. 1132a 7 u. 10). Sie wird daher ἀληθής genannt, weil sie rechtlich ist.

2) Injustice which is but acted untruth: Carlyle, Chartism S. 141 (Shilling Edit.).

3) Die Unwahrheit ist ein Verrath an der menschlichen Gesellschaft, celui qui la fausse (sc. la parole), trahit la société publique, sagt Montaigne Essais II ch. 18 (vgl. was Philostr. v. Apoll. Tyan. II 30 S. 72, 10 Kays. von den Indern berichtet *ψευσμένῳ ἢ ψευθέντι τῷ ἄρχοντι ἐπιτιμῶσιν οἱ νόμοι μὴ ἄρξαι αὐτὸν εἶτι ἀρχὴν μηδεμίαν, ὡς παραποιήσαντα βίον ἀνθρώπου*. Pufendorf De jure nat. IV 1 § 8). Wie hier die Wahrhaftigkeit zur Grundlage der menschlichen Gesellschaft und eben damit zur Gerechtigkeit wird, so entfaltet sie sich bei Kant (Werke von Hartenst. 7, 235) zur Ehrlichkeit und Redlichkeit, also abermals zur Gerechtigkeit. Wahrhaftigkeit gegen Jedermann fordert daher nach Schopenhauer, Grundlage der Moral § 17 (Werke 4, 225), die Gerechtigkeit, und jede Lüge ist ein Unrecht.

4) So Simonides, der bei Platon Rep. I 331 C. die *δικαιοσύνη* definirt als *ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἂν ἂν λάβῃ τις ἀποδίδοναι*, und zwar soll dies, wie das Vorhergehende und Nachfolgende lehrt, keine zweigliedrige Definition sein, sondern „die Wahrheit sagen“, d. h. im besondern Fall das Depositum nicht ableugnen, und das Empfangene zurückgeben fallen zu Einem Akt zusammen. Auf diese Weise stimmt mit seinem ionischen Landsmann Mimnermos überein, der die *ἀληθειή* nicht für das Gerechteste von Allem hätte erklären können (*πάντων χοῆμα δικαιοτάτον* fr. 8 in PL ed. Bergk³⁾), wenn in ihr ihm nicht das Wesen der Gerechtigkeit am reinsten erschienen wäre. Um so weniger ist es nöthig bei Platons Worten an die Megariker zu denken und aus dem Einfluss dieser Philosophenschule die Verbindung von Wahrheit und

vertreten,¹⁾ rücken aber auch die Begriffe einander näher. Sie tauschen ihre Beziehungen unter sich aus, was wahr ist heisst gerecht²⁾ und das Gerechte wird wahr genannt;³⁾ nicht minder erhellt ein Zusammenfliessen der Begriffe aus der Gleichheit der Gegensätze, die für den einen dieselben sind wie für den anderen, so dass dem Gerechten die Lüge⁴⁾ und der Schein⁵⁾ in derselben Weise gegenübertritt, wie

Gerechtigkeit abzuleiten, wie Schleiermacher vorschlug, Platons Werke² III 1, 340.

¹⁾ Worte Jasons erläutert der Scholiast zu Pindar Pyth. 4, 180 Böckh so: *τὴν ἀλήθειαν ἐρῶ, ἣν ἔμαθον παρὰ Χείρωνος δικαίου τυγχανόντος.*

²⁾ *Πανδίκως* in der Bedeutung „allen Ernstes“ bei Aesch. Eum. 792 Kirch. (*πανδίκως ὑπίσχομαι*) Soph. Trach. 1247; *ἐνδίκως* = plane vere bei Eur. Iph. Aul. 369 wozu G. Hermann zu vergleichen, der noch mehr gegeben hat zu Aesch. Sept. 588; *δικαίως* = wirklich, richtig, bespricht Lobeck zum Ajax. 547, vgl. auch Demosth. 19, 92 und 18, 249. *Δίκη* als Wahrheit bei Soph. Trach. 347 *δίκη ἐς ὄρθόν*, und so am einfachsten auch Antig. 1270 zu fassen *δίκην ἰδεῖν* (was diejenigen, die nach dem Schol. *ἔχειν* schrieben, nicht verstanden zu haben scheinen). Das Adjektiv *τοῦνδικον* Soph. O. R. 1158 erklärt der Scholiast durch *τάληθές*; ebenso ist *δικαίος ἄγγελος* Trach. 348 zu verstehen (daher darf auch 611 *κλίοιμι πανδίκως* zusammengefasst und mit schol. durch *ἀνενδοιάτως* erklärt werden) und *ἔλεγχος δικαίος* bei Demosth. 19, 101. Hiernach kann auch kein Zweifel mehr sein, dass *δικαιοῦτατος λόγος* bei Herodot 7, 108 = *ἀληθέσιτατος* und mit dem ältesten Rechtstitel (Stein z. St.) nichts zu thun hat; auch *τῆς δόξης τῆς δικαίας* d. i. *τῆς ἀληθοῦς* bei Dinarch. 1, 37 dürfte nun in Zukunft vor Aenderungen geschützt sein.

³⁾ Die höchste, strengste Gerechtigkeit des Areopag heisst *ἀλήθεια* bei Dinarch 1, 87; und nichts Anderes scheinen unter der *ἀλήθεια* diejenigen verstanden zu haben, die nach Plutarch Quaestt. Rom. 12 behaupteten, Kronos heisse der Vater der *ἀλήθεια*, weil der *βίος* unter ihm *δικαιοῦτατος* war. Das gute Recht ist die *ἀλήθεια* bei Eur. Phön. 469f.: *ἄπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφν κού ποικίλων δεῖ τᾶνδιχ' ἐρημνευμάτων.* Diejenigen, die nach dem schol. schrieben *δεῖτ' ἄνδιχ' ἐρμ.* konnten sich, wie es scheint, in diese Bedeutung nicht finden einen ähnlichen Fall s. o. Anm. 2). In derselben Weise werden *ἀτρέκεια* und *ἀτρεκῆς* im Sinne von Gerechtigkeit, gerecht gebraucht: Böckh zu Pindar Ol. 10, 13.

⁴⁾ Bei Hesiod W. u. T. 283 steht das *πεῖσειται* dem *δίκαία ἀγορεῦσαι* 280 entgegen.

⁵⁾ Aesch. Agam. 752f. Kirch.: *πολλοὶ δὲ βροτῶν τὸ δοκεῖν εἶναι προτιοῦσι δίκην παραβάντες.*

auf der andern Seite der Wahrheit die Ungerechtigkeit.¹⁾ So konnten schliesslich beide in unzähligen Fällen als Synonyma mit einander verbunden oder durch parallele Ausdrucksweise neben einander gestellt werden.²⁾ Gemeinsame Merkmale treten an ihnen hervor und immer mehr ins Bewusstsein, wie Einfachheit,³⁾ Klar-

1) Hier stehen mir nur Beispiele aus Schriften hellenistischer Juden zu Gebote. Bei Josephus Arch. XI 3, 6 (nach Esra) in Zorobabels Lobrede auf die Wahrheit kämpft die ἀλήθεια mit dem ἄδικον (δεῖ καὶ τὴν ἀλήθειαν ἰσχυροτάτην ἠγεῖσθαι καὶ μηδὲν πρὸς αὐτὴν τὸ ἄδικον δυνάμενον) und beim Apostel Paulus Korintherbrief I 13, 6 kehrt der gleiche Gegensatz, von ἀδικία und ἀλήθεια, wieder.

2) ἀληθῆ καὶ δίκαια Eur. Suppl. 859 Kirch. δίκαια καὶ ἀληθῆ Platon Gess. IX 856 A. ἀληθεῖς κ. δικαίας Demosth. 2, 10. δίκαιον κ. ἀληθές ders. 23, 147. τὰ ἀληθῆ κ. τὰ δίκαια 19, 330. 37, 47. 57, 1. ἀληθῆ κ. δίκαια 41, 14. δικαίαν κ. ἀληθινὴν 40, 20. δικαιότερον κ. ἀληθέστερον 18, 271. τὸ δικαιότερον κ. ἀληθέστατον 8, 38. τοῦ δικαίου κ. τῆς ἀληθείας ἔνεκα 19, 223. ὡς τὰ ἀληθῆ ἔχει κ. δίκαιον ἔστι λέγειν 20, 114. οὔτε δικαίως οὔτ' ἐπ' ἀληθείας 18, 17. τὰ ἀληθῆ κ. τὰ δίκαια Aeschines 1, 91. 93. 2, 87. τὰ ἀληθῆ κ. τὰ δίκαια Lykurg g. Leokr. 20 (ähnlich ἀληθῆ κ. ὅσια 34 mit Mätzners Bemerkung, vgl. Platon Gorg. 526 C ὁσίως καὶ μετ' ἀληθείας). τὸ δίκαιον κ. ἀληθές Dinarch 1, 6. ἀληθῆς κ. δίκαια ders. 2, 6. περὶ ἀληθείας κ. δικαιοσύνης 2, 1. τὰ ἀληθῆ κ. τὰ δίκαια Arist. Rhet. I 1, p. 1354a 21f. δίκαιοι τε κ. ἀληθεῖς, ἀληθείας κ. δικαίας συντάξεως Dion. Hal. De Isaeo 4. δίκη κ. ἀλήθεια Max. Tyr. 16, 1. δίκαια κ. ἀληθῆ ders. 22, 3. δίκαια κ. ἀληθινὰ Joh. Apok. 15, 3. 16, 7. 19, 2. Ἄρα ἐπλανήθημεν ἀπὸ ὁδοῦ ἀληθείας καὶ τὸ δικαιοσύνης φῶς οὐκ ἔλαμψεν ἡμῖν Weish. Sal. 5, 6. στήτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὲν ἑμῶν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης Paulus An d. Ephes. 6, 14. τὰ ἀληθῆ κ. τὰ δίκαια Joseph. Arch. VIII 2, 1. δίκαιον und ἀλήθεια entsprechen sich ebenda XII 11, 4 (S. 58, 16f. Bekk.) δίκαια καὶ τὴν ἀλήθειαν ἀγαπῶσα VII 11, 3 (S. 130, 4f.). πεπατησθαι τὸ δίκαιον, ἀπολωλέναι τὴν ἀλήθειαν De bello Jud. I 27, 4. τοῦ δικαίου ἐπιμελητῆς ἀκριβῆς καὶ τοῦ ἀληθοῦς διαπρωτάτος ἐραστής Prokop. De bello Goth. III 32 p. 540B (S. 412, 12 Dind.). — Bei Isaios 5, 32 wechseln δίκαια und ἀληθέστατα.

3) Einfachheit und Gerechtigkeit gehören zusammen, wie die häufige Verbindung ἀπλᾶ καὶ δίκαια, ἀπλῶς κ. δικαίως u. dergl. ergibt: Demosth. 18, 10. 19, 201. 203. 20, 93. 123. 23, 24. 173. 178. 57, 46. Mätzner zu Lykurg Leocr. 33. Geradezu ἀπλᾶ τὰ δίκαια bei Isaios 11, 32, wozu Schömann zu vergl. Hierzu die berühmten Worte Eur. Phoin. 469f.: Ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφην, Κοῦ ποικίλων δεῖ τ' ἀνδρῶν ἐρμηνευμάτων (wie es scheint nach Aeschyl. fr. 176 Nauck² ἀπλᾶ γὰρ ἔστι τῆς ἀληθείας ἔπη, vgl. übrigens Symmachus Ep. VII 16, 2: brevis est adsertio veritatis). Ἀπλότης καὶ ἀλήθεια verbindet (Aristot.) π. ἀρ. κ. κακ. 5 p. 1250b 41f. Καὶ τὸ ἀληθές τε καὶ τὸ ἀπλοῦν

heit¹⁾ und unumstössliche Festigkeit,²⁾ und deuten eine Naturverwandtschaft der Begriffe an, die sich über die Verschiedenheit nationaler Anschauungen erhebt. Daher Wahrheit und Recht nicht bloss bei den Griechen sondern in ähnlicher Weise auch bei den Römern³⁾ und Deutschen⁴⁾ verschwistert erscheinen.

(*τὰντὸν γὰρ ἔστιν*) Platon Kratyl. 405 C. Recht ist Recht, Wahrheit ist Wahrheit: es giebt keine Grade weder des Wahren noch des Rechten. Dieses Paradoxon der Stoiker (Zeller Phil. d. Gr. III, 1³ S. 247, 2) bereitet sich schon vor bei Demosth. 9, 16: *τὸ δ' ἐσσεβές καὶ τὸ δίκαιον ἄν τ' ἐπὶ μικροῦ τις ἄν τ' ἐπὶ μεϊζονος παραβαίνῃ, τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν* (nihil invenies rectius recto, non magis quam verius vero: Seneca Epist. 66, 8, vgl. Cicero De orat. II 30: cum plus uno verum esse non possit).

1) *ἀπλᾶ καὶ σαφῆ τὰ δίκαια* bei Demosth. 20, 93.

2) Für die Wahrheit vgl. Verbindungen wie Platon Phaidon p. 90C *ἀληθοῦς καὶ βέβαιον λόγον* oder Phileb. 59C *τὸ τε βέβαιον καὶ τὸ καθαρὸν καὶ τὸ ἀληθές*. Dazu die *δίκη αὐτοτελής* bei Meier-Schömann A. Pr.² S. 971f. und besonders Demosth. Lept. 147 mit Westermanns Anmerkung, womit übereinstimmt Ulpian in Dig. 50, 17, 207 „res iudicata pro veritate accipitur“.

3) S. Excurs III.

4) Schon o. S. 110, 5 zeigte sich, dass auch für uns Deutsche Wahrheit und Recht zusammenfallen können. Wahrheit und Recht sind Schwestern in Versen Günthers, die Grimms Wörterbuch VIII Sp. 372 angeführt sind, und so werden a. a. O. Sp. 371f. noch mehr Beispiele gegeben, die sie im sprachlichen Ausdruck vereinigt zeigen. „Wahrheit und Recht sind die Werke der Hände Gottes“ lautet die Luthersche Uebersetzung von Psalm 111, 7 (wo die Septuag. *ἀλήθεια καὶ κρίσις* hat); und „Wahrheit und Gerechtigkeit“ verbindet Luther Sämmtl. Werke 27, 67 (Erl. Ausg.). Bis zur Trivialität häufig ist diese Verbindung auch noch in neuester Zeit. Doch mag noch auf Herder hingewiesen werden, der Ideen z. Gesch. d. Menschheit I 6, 5 (Werke z. Philos. u. Gesch. 3, 225) mit „Gerechtigkeit und Wahrheit“ und „Billigkeit und Wahrheit“ wechselt und zwar so, dass er unter Wahrheit nicht die auf den Kreis des Rechts beschränkte sondern die Wahrheit als Objekt überhaupt der menschlichen Erkenntniss versteht. Auch diese veränderte Auffassung der Wahrheit konnte also das einmal festgewordene Band zwischen beiden nicht auflösen. Dasselbe bewährt sich noch in anderen Proben. So darin, dass beide Begriffe ihre Gegensätze austauschen (s. o. S. 112f.): wenigstens sagt Klopstock Messias 15, 1074 „Ungerechtigkeit freuet sie nicht, sie freuet die Wahrheit“ und ähnlich schon ein älterer unserer geistlichen Epiker, Otfrid Evangelienbuch I 15, 42 „ubil odo uuâr“ (als Uebersetzung von 2 Cor. 5, 10 sive bonum sive malum). Derselbe Otfrid sagt aber auch H. 60 „uuerk alauuâr“, wo wir nur von gerechten Werken sprechen

Dieser Bund bleibt bestehen über den Kreis des rein Menschlichen hinaus, ja er tritt dort, bei den Göttern, wo alles Menschliche in höherer Potenz zu erscheinen pflegt, noch stärker hervor. Wie schon bei Nestor Wissen und Einsicht, also Besitz der Wahrheit, sich mit Gerechtigkeit paart,¹⁾ so sind vollends allwissende Götter zugleich die vollkommen gerechten, wie Nereus und sein Geschlecht²⁾ und wie der über Recht und Wahrheit in gleicher Weise waltende Gott in Delphi.³⁾ Wo aber das Wesen der beiden Begriffe am reinsten strahlt, in der Personification, durch die sie sich zu den Göttern erheben,⁴⁾ erscheint auch ihre Vereinigung als die engste, schwesterliche, da *Δίκη* und *Ἀλήθεια* beide als Töchter des Zeus gelten.⁵⁾ Beide

können. Hierdurch bestätigt sich, dass „wahr“ ein alter Rechtsbegriff und ursprünglich von engerer Bedeutung war so wie „verum“ (s. Excurs III).

¹⁾ *περίοιδε δίκας ἠδὲ φρόνιν ἄλλων*: Od. 3, 244. Dem rechtskundigen Helden gebührt die Gattin *Ἐρυνδίκη* ebenda 452.

²⁾ Hesiod Th. 233ff.:

*Νηρέα δ' ἀψευδέα καὶ ἀληθέα γείνατο Πόντος,
 προσβύτατον παίδων· ὅν τ' ἄρ' καλέουσι γέροντα,
 οὐνεκα νημερτῆς τε καὶ ἤπιος, οὐδὲ θεμίστων
 λήθεται, ἀλλὰ δίκαια καὶ ἥπια δήνεα οἶδεν.*

Seine Tochter Theonoë bekennt von sich selbst bei Eur. Hel. 1002f. Kirch. *ἔνεστι δ' ἱερὸν τῆς δίκης ἔμοι μέγα ἐν τῇ φίσει καὶ τοῦτο Νηρέως πάρα ἔχονσα σφύζειν Μενέλεων πειράσσομαι*, und von derselben berichtet Helena 13ff. *τὰ θεῖα γὰρ τὰ τ' ὄντα καὶ μέλλοντα πάντ' ἠπίστατο, προγόνον λαβοῦσα Νηρέως τιμᾶς πάρα*.

³⁾ O. S. 33, 5. Dass die heilige Natur desselben jede Lüge und Unwahrheit von sich abstösst (er selber hierin der rechte Sohn des Zeus und Dolmetsch seines Willens, denn von Zeus heisst es bei Aeschyl. Prometh. 1031 f. Kirch. *ψευδηγορεῖν γὰρ οὐκ ἐπίσταται στόμα τὸ Διον*, wozu Wecklein vergleicht II. 1, 526), bezeugen ihm einmüthig seine Geistesverwandten, Pindar Pyth. 3, 29 f. 9, 43 (wozu Böckh) Aesch. fr. 350 Nauck² und Platon Apol. 21 B. Vgl. Epist. ad Hebr. 6, 18: *ἀδύνατον ψεύσασθαι θεόν*. Die *Ἀλήθεια* als eine der Ammen des Apoll bei Plutarch Qu. Conv. III 9, 2 p. 657 E (Preller-Robert Gr. Myth. I 307, 2).

⁴⁾ Von der *Δίκη* ist dies bekannt. Die *Ἀλάθεια* θεῶν *ὀμόπολις* (die Worte *μόνη θεοῖς συνδιατωμένη* scheinen mir Glossem) bei Stob. flor. XI 2 in dem seiner Herkunft nach dunkeln Fragment (für Pindar Meineke S. XXII, für Bacchylides Bergk zu fr. 22 in PL³).

⁵⁾ So die *Δίκη* seit Hesiod (Preller-Robert Gr. M. I 150, 2), was von Aesch. Choeph. 941 f. Kirch. durch die Etymologie (*Δίκη* = *Διὸς κόρη*)

treffen sich auf ihren Wegen, die *Δίκη* weiss und erkennt Alles¹⁾ und leitet zur Wahrheit²⁾, während andererseits wo die *Ἀλήθεια* waltet oder ihr Ebenbild, die *Ἀτρέκεια*, Alles nach Recht geschieht.³⁾ Also gesellt stiegen Wahrheit und

bestätigt wird. Die *Ἀλάθεια* bei Pindar Ol. 10, 3 f. *θυγάτηρ Διός*. Ueber dieselbe als Tochter des Kronos s. o. S. 112, 3; bedenkt man, dass *Κρόνος* vielfach als *Χρόνος* gedeutet wurde, so konnte auch bei dieser Herkunft die *Ἀλήθεια* zur Schwester der *Δίκη* werden, insofern letztere einmal Tochter des *Χρόνος* heisst (o. S. 57, 1).

1) Die *Δίκη* weiss Vergangenes und Künftiges nach Solon o. S. 67, 1; daher *πρόμαντις* bei Soph. El. 475. Nach Eur. fr. 555 Nauck² *καὶ διὰ* (oder *κατὰ*) *σοτότον βλέπει*. Bei demselben Dichter El. 771 Kirch. *Δίκη πάνθ' ὀρώσα*. Vgl. Dion. Hal. Arch. XI 27: *ἢ ἔπαντα ἐπισκοποῦσα τὰ θνητὰ πράγματα δίκη*. (Anders Aesch. Choeph. 55 Kirch. wo die *δίκη* zunächst nur *ἐπισκοπεῖ τοὺς ἐν φάει*, während Andere ewige Nacht deckt, *τοὺς δ' ἄζραντος ἔχει νίξ*). Auf Grund solches Wissens vermag sie auch in wissenschaftlichen Fragen zu urtheilen, wie bei Platon Rep. VII 536 B: *ἢ Δίκη ἡμῖν οὐ μέμψεται αὐτή*, wo sie freilich auch die Rolle des grämlichen Richters spielt, der wie die athenischen Richter des Aristophanes aufs Verdammten erpicht ist oder wie der judex bei Symmach. Epist. IV 18, 6 in Gegensatz zum plausor steht.

2) Der Redner Antiphon wünscht I, 13, dass die *δίκη* ihn leiten möge die Wahrheit zu sagen (*περὶ δὲ τῶν γενομένων πειράσομαι ὑμῖν διηγήσασθαι τὴν ἀλήθειαν· δίκη δὲ κυβερνήσειεν*). Was L. Schmidt Ethik d. Griechen I S4 richtig fühlte, dass dies eine formelhafte Wendung sei, bestätigt der mythische Eingang des Parmenideischen Gedichts, worin der Philosoph auf irgend eine Weise durch Vermittelung der *Δίκη* zur *Ἀλήθεια* gelangt (vgl. Diels Poet. philos. fragm. Parm. fr. 1, 14 u. 28 mit 29), sei es nun dass die *Δίκη* mit der *θεά* (22) identisch ist, wie Sext. Emp. Adv. math. VII 113 f. meinte, oder, wie jetzt die Neuern in der Regel nach Krisches Vorgang (Theol. Lehren S. 107) annehmen, von ihr verschieden: denn ihrem Inhalt nach hat die „Wahrheit“ des Parmenides mit einer Göttin des Rechts und noch dazu mit der *δίκη πολίτινος* nichts zu thun und scheint daher mit ihr nur verbunden zu werden, weil es bei der *ἀλήθεια* in einem andern Sinne so hergebracht war (s. o. S. 114, 4 das über die Verbindung „Wahrheit und Recht“ bei Herder bemerkte u. vgl. auch Diels Parmenides' Lehrgedicht S. 15 A. Dieterich Mithrasliturgie S. 197).

3) Die *Ἀλάθεια*, die Pindar anruft Ol. 10, 4, soll über der Erfüllung eines Versprechens, der Leistung eines *ὀφειλόμενον χρέος* wachen; und dieselbe erscheint als Richterin bei Bacchyl. fr. 22 (Bergk PL³) wo sie *ἀνδρῶν ἀρετὰν σοφίαν τε παγκρατὴς ἐλέγχει*. Ebenso *νέμει Ἀτρέκεια πόλιν Λοκρῶν Ζεφυρίων* bei Pindar Ol. 10, 13 („respectu sincerae iudicia Locrorum et rem publicam legibus Zaleuci optime temperatam“ Christ; auf Ol. 3, 13 *ἀτρεκέως Ἑλλανοδίνας* hat Böckh hingewiesen). So sehen wir die *Ἀλάθεια* heranwachsen zum Anfang und Grund aller grossen

Recht auch zur Unterwelt hinab: dort, wo allein das strenge Recht zu finden war, sassen, die es finden und verkünden sollten, die Todtenrichter, Minos und Rhadamanthys, auf dem „Felde der Wahrheit“. ¹⁾ In dieser Vorstellung von den letzten Dingen tritt uns noch ein Mal mythisch greifbar vor Augen ein Gedanke, der in genügenden Beispielen schon sich uns als ein gut und ursprünglich griechischer, keineswegs durch orientalisches-ägyptische Einflüsse bedingter, bewährt hat, ²⁾ der Gedanke, dass *Μητις* und *Ἀλήθεια* sich gegenseitig suchen.

Tugend, wie Pindar sie nennt fr. 205 Christ (*ἀρχὰ μεγάλας ἀρετᾶς, ὠνάσσ' Ἀλάθεια* vgl. Plutarch Marius 29) und womit er im Wesentlichen nichts Anderes sagt als Demosth. 2, 10: *Ὡσπερ γὰρ οἰκίας, οἶμαι, καὶ πλοίων καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιοῦτων τὰ κάτωθεν ἰσχυρότατ' εἶναι δεῖ, οὕτω καὶ τῶν πράξεων τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ὑποθέσεις ἀληθεῖς καὶ δικαίας εἶναι προσήκει.*

¹⁾ Pseudo-Platon Axioch. p. 371 B: *ταῦτα δὲ ἀνοίξαντα ποταμὸς Ἀχέρων ἐκδέχεται, μεθ' ὃν Κωκντός, οὗς χορὴ πορθμύσαντας ἀχθῆναι ἐπὶ Μίνω καὶ Ραδάμανθυν, ὃ κλύζεται πεδίον ἀληθείας.* Derselbe Name, τὸ ἀληθείας πεδίον, auf ein anderes Jenseits bezogen und in einem andern Sinne bei Platon Phaidr. 248 B. Vgl. auch *δίκευς πέδον, ἔστυ θεμιστῶν* bei Nonnos Dionys. 41, 145. Eine Art Gegenstück ist das *Δήθηυς πεδίον*: Aristoph. Frösche 186. Platon Rep. X 621 A (Rohde Psyche I 316, 2).

²⁾ In Aegypten trug der Oberrichter ein Bild der *Ἀλήθεια* um den Hals: Aelian V. H. 14, 34 Diodor Sic. I 48, 6 (auf ägyptischem Edikt 68 n. Chr. Dittenberger Or. Inscr. 669, 57 *τῆς ἀληθείας αὐτῆς οὐδὲν δοκεῖ δικαιότερον εἶναι*). Im Herzen hätte er sie tragen sollen, meint Aelian und kann hiermit an die Mager erinnern, nach deren Ansicht der höchste Gott am Leibe dem Licht gleicht, *τὴν δὲ ψυχὴν ἀληθεία* (Stob. flor. 11, 25). Licht und Recht hiessen bei den Hebräern zwei Edelsteine, die den Rock des Hohenpriesters schmückten: 2 Mos. 28, 30. Hieraus mag man immer schliessen, dass auch nach orientalischer Vorstellung Wahrheit und Recht eng verbunden waren, keineswegs aber folgt daraus, was Leist Graeco-ital. Rechtsgesch. S. 573 (740. 758) geschlossen hat (vgl. auch die Andeutung über ägyptischen Einfluss bei Rohde Psych. I 310, 1), dass auch das Feld der Wahrheit, auf dem die Todtenrichter sitzen, eine ursprünglich ägyptische Vorstellung ist. „Halle der Wahrheit“ heisst der Ort des Todtengerichts bei den Aegyptern, wie mich Kurt Sethe freundlichst belehrt hat. Dass im Orient mit der Wahrheit ein überschwenglicher Cultus, namentlich in Worten und Theorien, getrieben wurde, der sich in gnostischen Systemen bis zur Anerkennung der *Ἀλήθεια* als *μήτηρ πάντων* steigerte (Iren. I 14 vgl. A. Dieterich Mithrasliturgie 128), soll nicht gelehnet werden und ebenso wenig, dass eine damit Hand in Hand gehende Praxis der Redlichkeit und Treue schon früh den Griechen

Wenn wir in der Geschichte des griechischen Volkes weiter gehen, dasselbe aus der Jugend in das reifere Alter begleiten, sehen wir die Wahrheit und jedes auf sie gerichtete Streben im Werthe steigen. Ihre Macht im Leben breitet sich aus: wie schon ein griechischer Kulturhistoriker bemerkt hatte, war auch in der Litteratur der Schritt von der Poesie zur Prosa im Streben nach Wahrheit geschehen.¹⁾ Auch da, wo seit alter Zeit die Stätte guten Rathes für die Hellenen war, von wo immer wieder versucht wurde das leichtlebige Volk zu ernsterer Lebensauffassung und -führung anzuhalten, in Delphi, machte man die Pflege der Wahrheit zur Aufgabe, sei es ausdrücklich²⁾ oder in der Forderung der Selbsterkenntniss, der Wahrhaftigkeit gegen sich selbst.³⁾ Dasselbe thaten solche, deren Auge vor Andern auf diese heiligste Stätte Griechenlands gerichtet war, wie die Pythagoreer,⁴⁾ Pindar⁵⁾ und Sokrates.⁶⁾ Aus dieser Wahrheitsbegeisterung heraus hat noch Platon das „geflügelte Wort“ geredet, dass die Wahrheit allem Guten

imponirte (L. Schmidt Ethik d. Gr. II 408). Aber die Verbindung von *δίκη* und *ἀλήθεια* ist zu alt, zu natürlich und mannigfaltig, zu eng mit dem ganzen Leben und Wesen der Griechen verflochten, als dass sie auf fremden Einfluss zurückgeführt werden könnte. Und die Zusammengehörigkeit beider einmal anerkannt, ist nicht zu sagen, warum die in die Unterwelt versetzte *δίκη* nicht auch die *ἀλήθεια* nach sich ziehen und warum dann das Bild der auf dem Wahrheitsfelde sitzenden Todtenrichter (vgl. auch *ὡς ἀληθῶς δικαστῆς* bei Platon Apol. p. 41 A) nicht ebenso gut von griechischer wie von ägyptischer Phantasie geschaffen werden konnte.

¹⁾ Plutarch De Pyth. orac. 24 p. 406 E (Hirzel Dialog II 208, 4). O. Immisch in Festschr. f. Gomperz 1902 S. 256, 2). Derselbe Immisch, Innere Entwicklung des griech. Epos S. 33, 41, weist darauf hin, dass schon beim Uebergange vom homerischen Epos zum hesiodischen die Wahrheit als Inhalt der Dichtung stärker betont wird. Ob er sich nicht schäme im Angesicht so Vieler so zu lügen, fragte Solon den Thespis nach der Anekdote, die Plutarch erzählt Solon 29.

²⁾ O. S. 115, 3.

³⁾ Kant Werke (von Hartenstein) 7, 236.

⁴⁾ Stob. Flor. 11, 25. Aelian V. H. 12, 58. Vgl. Hieron. Apol. adv. Rufin. III 39: post deum veritatem colendam quae sola homines deo proximos faciat. Zeller Phil. d. Gr. I⁴ S. 430, 4. Daher heisst wohl nicht zufällig der Schüler des Pythagoreers Lysis, Epameinondas, bei Nepos 3, 1 „adeo veritatis diligens ut ne joco quidem mentiretur“.

⁵⁾ O. S. 116, 3.

⁶⁾ Besonders ostentativ bei Platon Apol. 17 B.

voran geht bei den Göttern, allem voran auch bei den Menschen.¹⁾ Was im epischen Zeitalter eine Eigenheit heroischer Charaktere war, wie des Achill,²⁾ wird jetzt zur gemeinen Pflicht;³⁾ damit wird zugleich die Wahrhaftigkeit eine andere, es ist nicht mehr die von Leidenschaft getriebene stolzer Naturen, die als solche eher eine Verachtung anderer Menschen bekundet sondern diejenige, die von der Rücksicht auf Andere eingegeben wird und deshalb mit der Gerechtigkeit sich verbindet. Gerechtigkeit und Wahrheit im Verein predigte deshalb das Orakel⁴⁾ und dem Dienste beider haben sich diejenigen geweiht, die vom Geiste des pythischen Gottes ergriffen waren.⁵⁾ Die Wahrheit in jedem Sinne wurde gepflegt: man sollte nicht bloss zu seinen Worten stehen sondern fand einen Beruf darin Alles herauszusagen, was man erkannt hatte. Zum ersten Mal wurde, wenigstens unter den Hellenen, die Wahrheit der Prunktitel neuer Offenbarungen,⁶⁾ der später noch so oft die Menschen locken sollte,⁷⁾ und auch hier antwortete

1) Ἀλήθεια δὴ πάντων μὲν ἀγαθῶν θεοῖς ἡγεῖται, πάντων δὲ ἀνθρώποις: Platon Gess. V 730 B. Das Wort wurde im Alterthum viel citirt, vgl. Stallb. z. St. Wahrheit geht selbst über Freundschaft (was im Munde eines Griechen viel sagen will), wie Platon andeutet (Rep. X 607 C ἀλλὰ γὰρ τὸ δοκοῦν ἀληθὲς οὐχ ὅσιον προοιδόναι) und damit vorwegnimmt das berühmter gewordene Aristotelische ἀμφοῖν γὰρ ὄντων φίλον ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν (Eth. Nik. I 4 p. 1096^a 16).

2) O. S. 110, 4.

3) Soph. Trach. 453 f.:

ἀλλ' εἰπὲ πᾶν τ' ἀληθές· ὡς ἔλευθέρῳ
ψευδεῖ καλεῖσθαι κῆρ πρόσεστιν οὐ καλή.

Hirzel Der Eid S. 113, 2. 118.

4) O. S. 115, 3.

5) Die Pythagoreer versuchten sich in Definitionen der Gerechtigkeit: Zeller Phil. d. Gr. I⁴ S. 427. Sogar im Weltall fanden sie die δικαιοσύνης wieder, das ihnen darum zum κόσμος wurde: Platon Gorg. 508 A (Sauppe bemerkt, dass unter οἱ σοφοὶ an die Pythagoreer zu denken). Ueber Sokrates Zeller a. a. O. II 1³ S. 65.

6) Ueber Protagoras' Ἀλήθεια s. Platon Theaitet 161 C u. Stallb. Dialog I 118, 1, wo auch von der Ἀλήθεια des Antisthenes gehandelt ist. Auch die Ἀληθειή des Parmenides kann verglichen werden fr. 1, 29. 4, 4 (Diels Poet. philos. fragm.). Vgl. auch den Sophistenschüler Euripides fr. 481 Nauck²: Ζεὺς ὡς λέλεκται τῆς ἀληθείας ὕπο κτλ.

7) Christus vor Pilatus Ev. Joh. 18, 37: ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ. πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς. Ausserdem 14, 6: ἐγὼ εἰμι ἡ

das Angebot nur der Nachfrage; ein ungeheurer Lehr- und Lerntrieb hatte sich der Zeit bemächtigt. Der *Δίκη* freilich war damit die Wahrheit über den Kopf gewachsen.

Von dem Gerichtswesen der alten Männer des germanischen Nordens berichtet Dahlmann, dass sie nicht ruhten bis aus einer höheren Region die Wahrheit sich in die Brust der Richter herabgelassen hatte und so ein gerechter Spruch gefunden war.¹⁾ Wahrheit und Recht sollten zusammenfallen, wie das verklärte Wesen beider ihnen aus einer göttlichen Persönlichkeit entgegenstrahlte.²⁾ So stand noch in späterer Zeit bei den Griechen die *ἀλήθεια* des Areopags in dem Ansehen das strenge, rücksichts- und erbarmungslose Recht zu sein;³⁾ den Hauch alter Zeit, der durch die Institutionen des Areshügels weht, glaubt man auch hier zu spüren. Aber der immer rege Trieb nach Wahrheit liess sich nicht in die erstarrende Form des Rechts einschliessen und neben dem nur gerechten Urtheil ging er seinen eigenen Weg. Wahrheit und Recht begannen sich zu scheiden. Auf den Widerspruch, in den Recht und Wahrheit treten können, hat der Redner Antiphon hingewiesen und bemerkt, dass das Recht in einem solchen Fall nichts an Geltung und Macht einbüsst, nicht aufhört Recht zu sein;⁴⁾ während anderwärts die Wahrheit

ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή. Clemens Alex. Strom. VI 10 p. 781 Pott heisst die christliche Lehre *ἡ τῶ ὄντι ἀλήθεια*, auf die prophetisch die Hellenen schon Pindar sollte hingewiesen haben (o. S. 116, 3: *ἀρχὰ μεγάλας ἀρετᾶς*). *Τῆς ἀληθείας τὴν ὁδὸν* nennt dieselbe Joh. Chrys. De virgin. 47 (S. 116, 4 Dübn.) u. a. Vgl. Wissowa Relig. u. Kult. der Röm. S. 81.

¹⁾ Gesch. von Dänemark 3, 25.

²⁾ Ueber die Syn, die „den Heiden Göttin der Gerechtigkeit und Wahrheit“ war s. J. Grimm D. M.³ S. 286.

³⁾ O. S. 112, 3. *Τῆ συγκνώμη πλέον ἢ τῶ δικαίῳ ἀπονέμοντες* sind die übrigen Richter nach Dinarch 1, 55 zum Unterschied von den Areopagiten.

⁴⁾ Antiphon Ueber den Mord des Herodes 87: *φόνον γὰρ δίκη καὶ μὴ ὀρθῶς γνωσθεῖσα ἰσχυρότερον τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἐστίν· ἀνάγκη γάρ, ἐὰν ὑμεῖς καταψηφίσθητε, καὶ μὴ ὄντα φονεὰ μηδ' ἔνοχον τῶ ἔργῳ χοῖσθαι τῇ δίκῃ καὶ τῶ νόμῳ· καὶ οὐδεὶς ἂν τολμήσειεν οὔτε τὴν δίκην τὴν δεδικασμένην παραβαίνειν πιστεύσας αὐτῶ ὅτι οὐκ ἔνοχός ἐστιν, οὔτε ξυνειδῶς αὐτῶ τοιοῦτον ἔργον εἰργασμένῳ μὴ οὐ χοῖσθαι τῶ νόμῳ.*

mächtiger und lieber sein soll als das Recht,¹⁾ wird hier umgekehrt die Wahrheit dem Recht unterworfen.²⁾ Dieselbe Theorie leuchtet auch aus der Praxis von Antiphons Zeitgenossen Sokrates hervor, der das Urtheil seiner Richter für ungerecht erkennt und erklärt, und doch sich ihm unterwirft, nicht aus Noth sondern freiwillig und im Bewusstsein seine Pflicht zu thun.³⁾ Recht sollte Recht bleiben; selbst die Billigkeit erschien nur als ein Abbruch davon. So urtheilte Platon,⁴⁾ aber auch Xenophon urtheilte nicht anders, wenn er vom Richter fordert, dass er seinen Spruch fälle lediglich in unerbittlicher Consequenz des geltenden Gesetzes, ohne jede andere Rücksicht, ja selbst im Widerspruch mit dem sonnenklaren Wohl der Parteien.⁵⁾ Dem immer mehr in seinem eigenen Wesen sich abschliessenden

1) Dahlmann Gesch. von Dänemark 3, 39.

2) Antiphon a. a. O. fährt fort: ἀνάγκη δὲ τῆς δίκης νικᾶσθαι παρὰ τὸ ἀληθές.

3) O. S. 119, 5. Vgl. Ἄγραφος νόμος in Abh. d. sächs. Ges. d. Wissensch. philol. hist. Cl. XX S. 96 f.

4) Gess. VI 757 D f.: παρὰ δίκην τὴν ὀρθὴν παρατεθραυμένον. Vgl. Ἄγρ. νόμ. Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 59, 9.

5) Vgl. was er seinen Kyros erzählen lässt Cyrop. I 3, 17 f.: ἦν δὲ ἡ δίκη τοιαύτη· παῖς μέγας μικρὸν ἔχων χιτῶνα παῖδα μικρὸν μέγαν ἔχοντα χιτῶνα, ἐκδύσας αὐτὸν τὸν μὲν ἑαυτοῦ ἐκείνον ἠμφίσεε, τὸν δ' ἐκείνου αὐτὸς ἐνέδν. ἐγὼ οὖν τοῖτοις δικάζων ἔγνων βέλτιον εἶναι ἀμφοτέροις τὸν ἀρμόττοντα ἐκάτερον χιτῶνα ἔχειν. ἐν τοῖτω αἶ με ἔπαισεν ὁ διδάσκαλος, λέξας ὅτι ὁπότε μὲν τοῦ ἀρμόττοντος εἶην κριτής, οὕτω δέοι ποιεῖν, ὁπότε δὲ κριταὶ δέοι ποτέρου ὁ χιτῶν εἴη, τοῦτ' ἔφη σκεπτεῖον εἶναι τίς κτῆσις δικαία ἐστί, πότερα τὸν βία ἀφελόμενον ἔχειν ἢ τὸν ποιησάμενον ἢ πράγματι κερτῆσθαι· ἐπεὶ δ', ἔφη, τὸ μὲν νόμιμον δίκαιον εἶναι, τὸ δ' ἄνομον βίαιον, σὺν τῷ νόμῳ ἐκέλευεν αἰεὶ τὸν δικαστὴν τὴν ψῆφον τίθεσθαι. Das Billige schien dem jungen Kyros das beiden Parteien Nützliche zu sein, wie ja auch die „aequitas“ gegenüber dem buchstäblichen Recht in die „utilitas communis“ gesetzt wurde. Vgl. Cicero pro Caecina 49: Ain tu? qui tam diligenter et tam callide verbis controversias, non aequitate diiudicas et jura non utilitate communi, sed litteris exprimis, poterisne etc. Dass Apollon auch ihr und dem Bruder nur ein solcher gerechter Richter gewesen sei, als er sie die Mutter tödten hiess, darüber klagt Elektra bei Eur. Or. 191 ff. Kirch.: Ἥλ. ἐξέθυσ' ὁ Φοῖβος ἡμᾶς μέλειον ἀπόφονον αἶμα δοῖς πατροφόνον ματρὸς. Χο. δίκην μὲν. Ἥλ. καλῶς δ' οὐ. Mit Bezug auf dieselbe That lobt Iphigenie ihren Bruder I. T. 559 ὡς εἶ κακὸν δίκαιον εἰσεπράξατο.

Recht gegenüber galt die Wahrheit jetzt als indifferent und Lug und Trug schienen unter Umständen ebenfalls zu Recht zu bestehen.¹⁾ So kam es, dass die Wahrheit sich ein neues Recht schuf in dem Billigen (*ἐπεικίης*), nach Aristoteles das wahre Recht.²⁾ Auch auf diesem engeren Gebiet ist ihr Triumph derselbe, wie in der ganzen Weite des menschlichen Denkens. Und überall wie hier zieht sie sich aus der Meinung und Satzung der Menschen, von der Oberfläche, auf der man sie bisher zu fassen glaubte, in eine schwer zugängliche Tiefe zurück. Es liegt nicht mehr am guten Willen Einzelner, dass sie Jedermann kund werde; die der ältesten Zeit die „nicht verborgene“ hiess,³⁾ hüllt sich von nun an in Geheimniss und wird Gegenstand eines oft ungestillten Triebes.⁴⁾ Auf dem „Felde der Wahrheit“⁵⁾ ist daher nicht mehr der Thron für die Richter

¹⁾ Schon bei Aeschyl. fr. 301 Nauck² ist von einer *ἀπάτη δικαία* die Rede. Ueber die Zulässigkeit der Lüge nach Sokrates und Platon s. Zeller Phil. d. Gr. II 1³ S. 123, 1. 500. 751. Auch Pindar, der so begeistert die *Ἀλήθεια* pries (o. S. 116, 3), meint doch, dass es bisweilen rätlicher sei zu schweigen als die Wahrheit unverhüllt zu zeigen (Nem. 5, 16 ff.). Wer mehr der Art, namentlich aus späterer Zeit, begehrt, mag Pufendorf nachlesen De jure naturae IV 1, 16 f.

²⁾ Arist. Rhet. I 13 p. 1374^b 1: *κατὰ μὲν τὸν γεγραμμένον νόμον ἔνοχός ἐστι καὶ ἀδικεῖ, κατὰ δὲ τὸ ἀληθὲς οὐκ ἀδικεῖ, καὶ τὸ ἐπεικίης τοῦτό ἐστιν.* Von einem anderen Standpunkt aus ist das Billige nur ein Quasi-Recht, deckt sich daher nicht mit der vollen Wahrheit sondern nur mit der Wahrscheinlichkeit; deshalb fasst *ἐπεικίης* in sich zusammen die Bedeutungen des Billigen und des Wahrscheinlichen, ebenso wie das dänische „rimelig“.

³⁾ O. S. 108, 7.

⁴⁾ Demokrit bei Diog. Laert. IX 72: *ἐτεῆ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀληθείη.* Vgl. Seneca De benef. VII 1, 6: non multum tibi nocēbit transisse, quae nec licet scire nec prodest. involuta veritas in alto latet, nec de malignitate naturae queri possumus, quia nullius rei difficilis inventio est, nisi cujus hic unus inventae fructus est, invenisse: quicquid nos meliores beatosque facturum est, aut in aperto aut in proximo posuit. Symmachus Relat. 3, 10: quid interest, qua quisque prudentia verum requirat? uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum. Danit ist, um von den eigentlichen Skeptikern abzusehen, der Weg beschritten, der zu dem „verschleierten Bilde von Sais“, aber auch zu Lessings demüthig frohem Geständniss und Gebet geführt hat.

⁵⁾ O. S. 117, 1.

der Unterwelt aufgeschlagen, sondern in einem andern Jen-seits als dem des Volkes leuchtet dort Alles, was Gegenstand echter Erkenntniss ist, und aus der Stätte des Gerichtes ist ein Ziel philosophischen Strebens und Schauens geworden.¹⁾ Während früher das Recht oder die *δίκη* zur Wahrheit leitete,²⁾ konnte man im Sinne der neuen Zeit nun umgekehrt sagen, dass die Wahrheit oder das Streben nach Wahrheit zum Recht führe.³⁾

So scheint die *ἀλήθεια* im Laufe der Zeit an Bedeutung gewonnen zu haben.⁴⁾ Thatsächlich hat sich nur ihr Gebiet erweitert, seit man nicht bloss dem Menschen in die Brust zu blicken und die Gedanken seiner Seele zu ergründen, nicht bloss ein einzelnes Handeln oder Geschehen zu bestimmten Zwecken festzustellen suchte, sondern sich daran wagte überhaupt den Schleier wegzuheben, der uns die Wirklichkeit verbirgt, und dies that lediglich um der Wahrheit selbst willen, aus Forschungstrieb. Ihre unmittelbare Bedeutung für das Leben und für das Volk hat sich aber hierdurch eher verringert. Wenigstens in Götterwürde strahlte die *Ἀλήθεια* nur, da sie der *Δίκη* gesellt und wie

¹⁾ Das „Feld der Wahrheit“ als Gerichtsstätte hat zwar den späteren Gewährsmann, den Verfasser des Axiochus; trotzdem darf diese Vorstellung nach dem früher Bemerkten als die ältere angesehen werden, die von Platon Phaidr. 248 B umgebildet wurde: auch die *λήθη* scheint so umgebildet ebenfalls bei Platon Phaidr. 248 C, vgl. ausserdem A. Dieterich Nekyia S. 93. Die platonische Vorstellung des *ἀληθείας πεδίου* klingt dann mehrfach bei Späteren wieder: Plutarch Def. orac. 22 p. 422 B. Plotin Ennead. I 3 p. 21 (XX 4 Kirch.). Proklos in Tim. II p. 105 F.

²⁾ O. S. 116, 2.

³⁾ Cicero de finib. II 46: Et quoniam eadem natura cupiditatem ingenuit homini veri videndi, quod facillime apparet, cum vacui curis etiam, quid in caelo fiat, scire avemus, his initiis inducti omnia vera diligimus, id est, fidelia, simplicia, constantia, tum vana, falsa, fallentia odimus, ut fraudem, perjurium, malitiam, injuriam. Vgl. hierzu Madvig, nur dass an die Stelle Chrysipps und der Stoiker wohl Antiochos als der griechische Gewährsmann Ciceros zu setzen ist: Ceterum notabilis est hic Stoicorum conatus justitiae notionem, quam fere a societate repetunt, ex amore veritatis eruendi, in quo ab illis initiis progreditur Cicero sive potius Chrysippus, quae prorsus ad ipsam rerum cognitionem et meditationem pertinent. Nihil apud Graecos simile legi.

⁴⁾ Ursache ist das Steigen der Cultur. Umgekehrt ist es ein Zeichen von Barbarei nach Gibbon History of the Rom. Empire X ch. 55

diese zur ewigen Tochter des Zeus erhoben,¹⁾ da sie die Wahrheit im Recht war: denn auch die Allwissenheit des höchsten Gottes ist keine müßige, beschaulich ihrer selbst geniessende,²⁾ sondern dient der höchsten Gerechtigkeit, die Gutes und Böses in der Welt scheiden und Jedem das Seinige geben will.³⁾ Nur neben der Gerechtigkeit hatte die Wahrheit ihren sichern Thron: sonst ist die Lüge in der Noth oder aus Zweckmässigkeit gestattet, ist es heute und war es noch mehr in der alten Zeit,⁴⁾ aber niemals, aus keiner Rücksicht, im Munde des Richters. Weder der eigene Vortheil (*κέρδος*) noch irgend welcher Druck sollen ihn von der Wahrheit ablenken.⁵⁾ Gerade dadurch erhebt sich der Richter über die Parteien, dass deren Interesse an der Wahrheit nur soweit reicht als das Interesse, im Richter dagegen das Suchen nach der Wahrheit ein uninteressirtes sein soll.⁶⁾ Auch der Vortheil der Parteien geht den Richter als solchen nichts an, der sich deshalb durch den Menschenfreund in ihm nicht darf irren lassen.⁷⁾

S. 190 (Leipzig 1821), wenn die Menschen sind „too ignorant to conceive the importance of truth.“

¹⁾ O. S. 115, 5.

²⁾ Etwa wie die des germanischen Odin: Golther Germ. Myth. 345.

³⁾ So nach dem ältesten Zeugen, den man für die Allwissenheit des Zeus anführt (Preller-Robert Gr. Myth. I 142), Hesiod W. u. T. 267 ff.:

*Πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας
καὶ νῦν τὰδ', αἶψ' ἐθέλει γοῦν, ἐπιδέσκειται, οὐδὲ ἔλθῃθι,
οἷον δὲ καὶ τήνδε δίκην πόλις ἐντὸς ἔεργει.*

Vgl. auch o. S. 115 f.

⁴⁾ O. S. 110, 4. 122, 1.

⁵⁾ O. S. 110, 3. Cicero pro Quinctio 5: certe aut apud te et hos, qui tibi adsunt, veritas valebit aut ex hoc loco repulsa vi et gratia locum, ubi consistat, reperire non poterit. Vgl. Sallust, Jugurth. 16, 1: vicit tamen in senatu pars illa, quae vero pretium aut gratiam anteferebat (u. hierzu Kritz). Diodor Sic. I 48, 6 in der Erläuterung ägyptischer Bildwerke (o. S. 117, 2): τοὺς μὲν δικαστὰς οὐδὲν δεῖ λαμβάνειν, τὸν ἀρχιδικαστὴν δὲ πρὸς μόνην βλέπειν τὴν ἀλήθειαν. Joseph. Arch. VI 3, 2 (S. 8, 6 Bekk.): καὶ τὰς κρίσεις οὐ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀλλὰ πρὸς τὸ κέρδος ποιοῦμενοι (κέρδος und δίκαια als Gegensätze auch bei Pindar Pyth. 4, 140).

⁶⁾ Jhering Geist des röm. Rechts III 1 (2. Aufl.) S. 15 f.

⁷⁾ Τὰ εἰς ἔλεον καὶ φιλανθρωπίαν διατάγματα gelten für den Richter nicht, nur die πράγματα und die ἀλήθεια sind sein Augenmerk,

Deutlich scheiden sich hier die Wege der *δίκη* und der *θέμις*. Den von Xenophon vorgelegten Fall¹⁾ würde die *θέμις* anders entschieden haben; und während die strenge *δίκη* die Rückgabe des gewaltsam weggenommenen Rockes forderte, würde sie verfahren sein wie der junge Kyros und würde den durch die Wegnahme herbeigeführten Besitzstand bestätigt haben, da erst dadurch jeder der beiden Knaben in den Besitz eines ihm passenden Rockes gekommen war. So sehr ist ihr ganzes Augenmerk bloss auf das Wohl derer gerichtet, die sie beräth.²⁾ Als der gute Rath hat sie zum Gegenstand ein Künftiges,³⁾ den Nutzen, der erst realisirt werden soll; während die *δίκη* auf ein Vorhandenes geht, das nicht realisirt sondern nur gefunden zu werden braucht, die Wahrheit.⁴⁾ An dem Verhältniss zur Wahrheit kommt so der Unterschied der beiden oft verwechselten oder doch nicht immer klar auseinander gehaltenen zu Tage: so eng die *δίκη* derselben verbunden ist, so wenig hat die *θέμις* mit ihr zu thun; unendlich oft ist daher auch in sprachlichen Wendungen aller Art die *δίκη* mit der Wahrheit vereinigt,⁵⁾ niemals aber die *θέμις*.

δίκη und
θέμις.

Die Verbindung mit der *ἀλήθεια* schützt die *δίκη* auch noch vor einer anderen Verwechslung, vor der mit der Sitte,

δίκη unter-
schieden
von
der Sitte.

wie im Anschluss an Worte des Pentateuch Philon ausführt De iudice p. 720 f. Pott.

¹⁾ O. S. 121, 5.

²⁾ O. S. 2 ff.

³⁾ In der Orakelgöttin Themis kommt dies nur besonders deutlich zum Vorschein: o. S. 7 ff. Vgl. Pindar Nem. 1, 26 f.: *πάσσει γὰρ ἔργω μὲν σθένος, βουλαῖσι δὲ φρόνην, ἐσσόμενον προῖδεν συγγενὲς οἷς ἔπεται.*

⁴⁾ Dinarch 1, 6: *καὶ ἡ τῶν ἐκ προνοίας φόνων ἀξιόπιστος οὔσα βουλὴ τὸ δίκαιον καὶ ἀληθὲς εὔρειν.* Und ebenfalls mit Bezug auf den Areopag Demosth. 23, 66: *πάντες ἀσθενέστερον ἂν τὸ δίκαιον εὔρειν ἢ γούνηται περὶ τοῦτων αὐτοὶ τοῦ παρὰ τοῖτοις εὔρημένον δίκαιον.* Man denkt an unser „Urtheil, Recht finden“ (J. Grimm D. R. II 381. 424, 1) und möchte dann den Ausdruck auch im Griechischen für technisch halten. Freilich wird nun auch der Nutzen erkannt und ist insofern etwas Wahres, kann deshalb auch „gefunden“ werden, wie Demosth. 22, 11 verbindet *δὲ δίκαιον ἦν εὔρειν ἡμᾶ καὶ συμφέρον τῷ δήμῳ;* aber nicht im Erkennen und Finden des Nutzens liegt das Wesen der *θέμις* oder des Rathes sondern im Drängen auf die Realisirung des also Erkannten und Gefundenen bei andern (s. o. bes. S. 47 f. 54 f.).

⁵⁾ O. S. 113 f.

dem Herkommen.¹⁾ Denn die Sitte an sich hat mit der Wahrheit gar nichts zu thun und nicht umsonst unterscheidet man in unserem alten Recht zwischen *veridici* und *juridici*,²⁾ von denen nur die Letzteren Recht und Herkommen weisen. Die Sitte gründet sich nicht auf Erkenntniss und Wahrheit, sondern auf Beispiel.³⁾ Eine vorausgehende Handlung giebt den Anstoss, wie eine solche den Anstoss auch zur Vergeltung giebt, in der man ebenfalls das Wesen der *δίκη* gesucht hat.⁴⁾ Aber ebenfalls mit Unrecht, wie von Neuem am Verhältniss zur Wahrheit klar wird. Denn die Vergeltung unterscheidet sich von der Sitte nur dadurch, dass der Anstoss hier nicht zur Wiederholung derselben Handlung sondern zu einer sie aufhebenden Gegenwirkung führt, und ist daher der im Wesen der *δίκη* wurzelnden Wahrheit ebenfalls fremd.

δίκη und
Ver-
geltung.

Indessen wenn der Begriff der Vergeltung im Laufe der Zeit in die *δίκη* eindrang und sich ihrer in solchem Maasse bemächtigte,⁵⁾ dass er als der ursprüngliche erscheinen konnte, so hatte dies seinen guten Grund und zwar darin, dass die *δίκη* mehr ist als eine blosser Verkündigung der Wahrheit, die auch ungehört verklingen könnte.

δίκη und
jus.

Zunächst könnte es freilich scheinen, dass die *δίκη*, die Schwester der *ἀλήθεια*⁶⁾ und mit ihr durch unzählige Fäden verbunden, rein theoretisch sei und nur den Inbegriff von Forderungen darstelle, deren Realisirung zweifelhaft bleibt. Gegenüber dem machterfüllten jus der Römer müsste sie

1) O. S. 57 ff.

2) J. Grimm RA 784 f.

3) More et exemplo bei Cicero pro Caecina 36 u. Passer. Vom Beispiel, das Meidias gab, ist auch *τοιούτους θεις νόμους* bei Demosth. 21, 173 zu verstehen; und so findet sich öfter *ν. τιθέναι* gebraucht, wo nur das Schaffen von Präcedenzfällen gemeint ist (Thukyd. I 40, 3 f. Aesch. g. Timarch. 22 Soph. El. 580, daher proleptisch sogar *ξθος* für *παράδειγμα* bei Dion. Hal. Ant. Rom. VIII 80).

4) O. S. 106 f. Wie die *δίκη πολύποιος*, die so allerdings nur als die Vergeltung heissen kann (*ποίνιμος Δίκη* Soph. Trach. 808 Dind.), trotzdem bei Parmenides zur Vermittlerin der Wahrheit werden konnte, wurde o. S. 116, 2 erklärt.

5) Den Pythagoreern galt *τὸ δίκαιον* einfach als *τὸ ἀντιπεπονθός* nach Aristot. Eth. Nik. V 8 p. 1132^b 21 ff. Vgl. Hirzel Der Eid S. 98 f., wo auch auf A. Dieterich Nekyia 206 ff. hätte hingewiesen werden sollen.

6) O. S. 115, 5.

dann allerdings dünn und schwächlich erscheinen, und so ist sie wohl auch Manchem erschienen. Das jus verleiht Gewalt über Personen und Sachen, die δίκη gewährt nur einen Anspruch auf Leistungen und appellirt zunächst an das Pflichtgefühl; wer das jus hat, nimmt sich was ihm gebührt, die δίκη wird dem, der sie empfängt, gegeben.¹⁾ Wie Aristoteles richtig erkannt hat, weist die δίκη auf ein Verhältniss von Gleichberechtigten, in dem nicht alles Recht auf eine Seite fällt sondern eine Gegenseitigkeit von Rechten

¹⁾ Während das jus einseitig vollzogen wird, zerfällt die Ausführung der δίκη in zwei einander entsprechende Akte, das *διδόναι* und *λαμβάνειν δίκην*: z. B. Herodot 5, 83 Demosth. 23, 66 (*λαμβάνειν τὰ δίκαια καὶ δπέχειν* Dion. Hal. A. R. IV 9 Schl. λ. κ. ὑπ. τὰς κρίσεις Paus. VII 9, 5) schon bei Homer h. in Mercur. 312 *δός δὲ δίκην καὶ δέξο παρὰ Ζηνὶ Κρονίωνι*, vgl. Baumeister z. St. Schömann z. Isaeus 7, 3 S. 357 f. auch o. S. 105, 1, in allgemeinerer Fassung *δός τι καὶ λαβέ τι* (do ut des) vielleicht bereits bei Epicharm, jedenfalls bei Prodikos (Pseudo-Platon Axioch. 365 C, s. aber auch Immisch z. St.). Vgl. *ὄρκον δίδοναι καὶ λαμβάνειν* Pausan. VII 2, 8 *δοῦναι καὶ λαβεῖν πληγὴν* Plutarch Demetr. 41. Auch die Römer sagen zwar *reddere, dare jus* oder *jura*, aber in einem ganz andern Sinne von dem Ertheilen eines Rechts durch den Prätor oder überhaupt Richter (z. B. Paulus in Dig. 1, 1, 11 Ovid. Fast. 1, 252. 2, 492. 3, 62), was im Griechischen *δίκην* oder *δίκας*, auch *τὸ δίκαιον νέμειν* hiess (Hesiod W. u. T. 224. Platon Gess. VI 762 A. Hesych. u. *ἀγορανόμος* vgl. Eur. El. 1169 Kirch. *νέμει τοὶ δίκαν θεός*). Wo auch *δίκην δίδοναι* scheinen könnte dasselbe zu bedeuten, insofern es von einer Gottheit gesagt wird, die in menschlichen Streit entscheidend eingreift, hat es doch keinerlei technische Bedeutung sondern entstammt nur der augenblicklichen Anlehnung an die Formen des Gebets, Eur. El. 673 ff. Kirch.: *Ὅρ. ὦ Ζεῦ πατρῶε καὶ τροπαῖ' ἐχθρῶν ἐμῶν, Ἥλ. Ὁρα τε, βωμῶν ἢ Μυκηναίων κρατεῖς, Ὅρ. νίκην δός ἡμῖν, εἰ δίκαι' αἰτοῦμεθα. Ἥλ. δός δῆτα πατρὸς τοῖσδε τιμωρὸν δίκην*. Nur eine Ausnahme scheint zu sein Hesiod W. u. T. 225 f. Rz. Ueber Eur. Or. 614 *λέξιμον δοῦναι δίκην* vgl. G. Hermann z. St. und über andere ähnliche Abweichungen von der technischen Sprache des Rechts Pflugk zu Eur. Androm. 439. Bruhn zu Bacch. 1312. (Nach wie es scheint später laxer gewordenem oder von den Römern beeinflusstem Sprachgebrauch wird *δικαιοδότης, δικαιοδοσία* u. s. w. vom Richter und seiner Thätigkeit gesagt; *δικαιοδότης* auf Inschrift in Bull. de corr. hell. 18 [1894] S. 56 f. der Magistrat, unterschieden von *κριτής*. Vgl. Marquardt Röm. Staatsverw. I² S. 453, 1. 552). Andererseits erkennt in „*poenas dare*“, was sich wenigstens dem Sinne nach zum Theil mit *δίκην δίδοναι* deckt, Mommsen Strafrecht 13, 2 einen Gräcismus.

und Pflichten bestehen kann.¹⁾ Der freie Verkehr zwischen Solchen wird durch die *δίκη* geregelt, die das Maass der Ansprüche bestimmt und so jenes ihr wesentliche Geben und Empfangen herbeiführt. Immer liegt hier eine richterliche Entscheidung, wirklich oder gedacht, zu Grunde.²⁾ Wo diese nicht hinreicht, hört auch die *δίκη* auf; niemals sind daher die Befugnisse von Beamten *δίκαι* genannt worden, weil sie nicht durch Richterspruch festgesetzt werden; wohl aber konnten sie *jura* heissen³⁾, weil ihre Quelle, wie die aller *jura*, die oberste Gewalt des *populus* ist.⁴⁾ Die Verschiedenheit zwischen *jus* und *δίκη* ist also eine tiefgehende, da sie sich aus dem Ursprung beider ableitet.⁵⁾

1) Aristot. Eth. Nik. V 10 p. 1134^a 26 ff. Gerade auf solche Verhältnisse, in denen die eigenthümliche Bedeutung des *jus* besonders kräftig und einleuchtend hervortritt, wie des Hausherrn zu seiner familia, ist die *δίκη* nur in einem verkümmerten Sinne anwendbar, nur ein *τι δίκαιον καὶ καθ' ὁμοιότητα* erscheint hier (a 29 f.), und zwar in dem Maasse als auch dem beherrschten Theile nicht alle Rechte fehlen, im Verhältniss zur Frau daher mehr als in dem zu den Kindern und Sklaven (b 15 f.).

2) Auf die daher Aristoteles immer wieder zurückkommt, a. a. O. a 31 *ἡ γὰρ δίκη κρίσις τοῦ δίκαιον καὶ τοῦ ἀδίκον* und vielleicht auch Polit. I 2 p. 1253^a 38, wo man freilich hat ändern wollen.

3) Z. B. *jus decurionis* Dig. 50, 2, 6, 5, *augurum jus* Cicero De leg. 2, 31; auffallend und fast missbräuchlich *imperii jus* Verr. 4, 21.

4) Mommsen Staatsr. III 1 S. 310, 2. Auch das *jus*, insofern es die volle Eigenthumsgewalt bedeutet, kann durch Richterspruch nicht ursprünglich verliehen sondern nur geschützt und wiederhergestellt werden: daher auch diese Bedeutung der *δίκη* fremd blieb.

5) Leist Graeco-ital. Rechtsgesch. S. 510 ff. scheint mir den Unterschied beider zu verwischen, indem er beide in der Vorstellung eines aus gerichtlichem Verfahren entspringenden Rechtes aufgehen lässt. Ausser dem im Text Bemerkten spricht hiergegen auch die Bedeutung von *jus*, wonach es die Gesamtheit aller Rechte oder doch der Rechte eines bestimmten Kreises (*jus publicum*, *civile*, *sacrum* u. s. w. vgl. Dig. 1, 1) bezeichnet. Niemals hat *δίκη* diese Bedeutung (etwas Anderes ist die *δίκη* bei Aristoteles o. S. 105, 3 als Rechtsordnung überhaupt und nicht als Summe einzelner Rechte, vgl. auch o. Anm. 2; über *τῆς ἐπιδαμίας δίκης* auf der lokrischen Inschrift bei Cauer Del.² 230 A s. L. Ott Beiträge zur Kenntniss des gr. Eids S. 111 f.), eher kann *νόμος* sie haben; denn so leicht und natürlich es ist eine Reihe zusammenhängender Einzelbestimmungen als den Ausdruck eines obersten Willens oder Gesetzes zu fassen, so schwierig oder absurd erscheint es die Menge der einzelnen *δίκαι* in einer General-Entscheidung zusammenzufassen.

Natürlich soll damit nicht gesagt sein, dass den Römern die Vorstellung der *δίκη* fehlte, die sich ihnen vielmehr bei jeder Berührung und insbesondere bei jeder Collision der einzelnen *jura* mit einander aufdringen musste; und noch weniger fehlte den Griechen die Vorstellung der ihren Besitz festhaltenden oder ihre Befugnisse ausübenden Macht, da sie für dieselbe sogar ein eigenes Wort, *ἐξουσία*, ausgeprägt haben.¹⁾

ἐξουσία.

Immerhin ist für alles Denken und Reden über das Recht der Ausgangs- und Mittelpunkt bei den Griechen nicht die *ἐξουσία*, sondern die *δίκη* gewesen; was bei den Römern *jure* geschah bei ihnen *δίκη* und dem *justus* jener entspricht bei diesen der *δίκαιος*. So bliebe also der Unterschied, dass die Rechtsvorstellungen der Römer sich an den Machtbegriff anlehnten, die der Griechen an den der richterlichen Entscheidung und der Ausgleichung des gegenseitigen Verkehrs. Und doch treffen auch hier, wo sie auseinander zu gehen scheinen, die Vorstellungen beider Völker wieder zusammen.

Fürsten und Völker, die über verbrieften Rechten eingeschlafen sind, werden von Zeit zu Zeit durch die Real-

δίκη und βία.

¹⁾ Der Etymologie nach bedeutet es die Möglichkeit oder Macht überhaupt. Aber bei Isaeus 2, 43 wird es deutlich von einer Macht gebraucht, die sich auf Recht gründet: *πῶς οὐκ ἂν . . . τοῖς βουλευμένοις περὶ ἐμοῦ βλασφημεῖν πολλὴν ἐξουσίαν παράσχοιμι;* „würden, die mich verlästern wollten, nicht ganz Recht haben?“ Anderwärts wird deshalb geradezu der *νόμος* als die Quelle der *ἐξουσία* bezeichnet, so von Isaeus a. a. O. 24 und 45 (*τοὺς νόμους τοὺς ἅπασιν τοῖς ἀνθρώποις ἐξουσίαν δίδοντας νίεις ποιῆσθαι*) und mit der gleichen Wendung von Platon Symp. 182E (*ἐξουσίαν ὁ νόμος δέδωκε*) und Demosth. 23, 60 (*τῷ πάσχοντι δίδου; τὴν ἐξουσίαν sc. ὁ νόμος*). Diese Einschränkung der Bedeutung auf eine gesetzmässige Macht und damit auf ein Recht muss dann einmal die Regel gewesen sein, da in den Pseudo-Platon. Deff. p. 415B *ἐξουσία* als *ἐπιτροπή νόμον* definirt wird. Das griechische Wort hat also denselben Gang genommen wie das lateinische *potestas*, in dessen Etymologie die gesetzmässige Gewalt auch nicht vorgesehen war, und doch ist dies die regelmässige Bedeutung gewesen, deretwegen es mit *jus* verbunden werden konnte (*cum jure et potestate*: Cicero ad fam. XIII 26, 2). — Dass auch *ἐξουσία* wie *jus* von der Befugnis des Handelns überhaupt zur Befugnis des Schaltens mit einer Sache, zum Besitz hinüberglitt, zeigt Platon Gess. VIII 828D *τῶν ἀναγκαίων ἐξουσίας* und auf der Mittelstufe stehend Thukyd. I 123 *εἰ ἄρα πλοῦτι τε νῦν καὶ ἐξουσία ὀλίγον προφέρετε*.

politik aufgerüttelt und müssen erfahren, dass nur papierne Rechte von Jedermann zerrissen werden können und dürfen; aber auch an den Einzelnen ergeht das Mahnwort des Dichters nicht träge das Erbe der Väter zu hüten sondern immer von Neuem es sich zu erwerben und so erst in rechten Besitz zu verwandeln. Im öffentlichen wie im privaten Verkehr stirbt das Recht ab, wenn die belebende Kraft schwindet, die hinter ihm stand.

Solche Ansichten sind mehr oder minder laut zu verschiedenen Zeiten geäußert worden. Dass ein Recht um Recht zu sein auch gelten müsse, hat aber niemals wieder einen so unmittelbaren und kräftigen Ausdruck gefunden als in dem römischen Worte „jus“, das alles Recht auf Macht zurückführt und damit ohne Weiteres ein ohnmächtiges Recht für einen Widersinn erklärt. Sollte es den Griechen ganz entgangen sein, dass zum Wesen des Rechts auch gehört realisirt zu werden? Freilich Gewalt und Recht stehen sich bei ihnen schon seit ältester Zeit gegenüber.¹⁾ Aber Gewalt geht niemals vor Recht und auch zum römischen „jus“ bildet „vis“ den natürlichen und anerkannten Gegensatz.²⁾ Indem die *δίκη* daher die Gewalt von sich ausschliesst, wird sie nicht schwächer. Nur diejenige Kraft ist ihr fremd, die als rohe, nur dem eignen Trieb folgende Kraft des Körpers, ohne Einsicht waltend, dem Willen und der Natur entgegen und beide überwältigend

¹⁾ Nach II. 16, 386f. zürnt Zeus denen *οἱ βίη εἰν ἀγορῇ σολιῶς κρινῶσι θέμιστας, ἐκ δὲ δίκην ἐλάσσωσι*. Hesiod W. u. T. 275 *καὶ νῦν δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν*. Und so kehrt dieser Gegensatz später unzählige Male wieder. Vgl. noch Aesch. Schutzfl. 414 Kirch. *βία δίκας* „mit Vergewaltigung des Rechts“ und die *βία σίνθρορος Διὸς*, die bei Moschion fr. I 15 Nauck² (vgl. *Αγορ. Νόμ.* in Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 83, 8) an die Stelle der *Δίκη πάρεδρος* tritt (Excurs I). Dionys. Hal. AR IV 9 Schl.: *νόμους θήσομαι*, sagt Servius Tullius, *κωλυτὰς μὲν τῆς βίας, φύλακας δὲ τῆς δικαιοσύνης*. Am Königszepher angeblich symbolisch dargestellt *ὡς ὑποτίεται ἡ βία τῇ δικαιοπραγίᾳ*: schol. Arist. Vögel 1354.

²⁾ Z. B. Cicero De legg. III 42: „vis abesto“. nihil est enim exitiosius civitatibus, nihil tam contrarium juri et legibus, nihil minus humanum et civile est quam composita et constituta re publica quicquam agi per vim. Pro Caecina 5: vis quae juri maxime est adversaria 33: nec juri quicquam tam inimicum quam vis. Tacitus Dial. 19, 27: apud eos judices, qui vi et potestate, non jure aut legibus cognoscunt. Vgl. auch judicare und vindicare, ausserdem violare.

gedacht wurde d. i. die der römischen „vis“ entsprechende βία;¹⁾ dagegen bedarf sie, um sich auch ihrerseits zu be-

¹⁾ An sich ist sie die Kraft schlechthin, daher auch im guten Sinne und kann deshalb zu Umschreibungen wie dem bekannten βίη *Ἡρακληεῖη* u. a. gebraucht, auch mit der ἀρετὴ verbunden werden, wie Aristot. Pol. I 6 p. 1255a 15f. zeigt ὥστε δοκεῖν μὴ ἄνευ ἀρετῆς εἶναι τὴν βίαν und schon II. 9, 498 ἀρετὴ τιμὴ τε βίη τε 23, 578 κρείσσων ἀρετῆ τε βίη τε. Doch hat sie eine Neigung die Schranken des Rechts zu übertreten: den Agamemnon, den mächtigen König, nennt Odysseus μηδ' ἡ βία σε μηδαμῶς νικησάτω τοσόονδε μισεῖν ὥστε τὴν δίκην πατεῖν Soph. Aj. 1334f. Dind. („die leidige Gewalt verführte ihn“ Hebbel Demetrius I 2), und Achill wird II. 24, 42f. mit dem Löwen verglichen ὅς τ' ἐπεὶ ἄρ' μεγάλη τε βίη καὶ ἀγήνορι θυμῷ εἴζας εἶσι κτλ. Als die bloße Stärke tritt sie in Gegensatz zur μῆτις II. 23, 315 μῆτι τοι δροντόμος μέγ' ἀμείνων ἢ βίηφιν, sie hemmt den Willen Od. 4, 646 (II. 1, 430) ἢ σε βίη ἀέκοντος κτλ. II. 13, 572 οὐκ ἐθέλοντα βίη (Platon. Gess. III 690B ἐκόντων ἀρχὴν ἀλλ' οὐ βίαιον) u. ὅ. Sie durchbricht die Gesetze folgende Natur, weshalb in solchem Fall βία (Aristot. Meteor. I 4 p. 342a 25 u. Ideler I S. 373f.) durch lateinisches „injuria“ wiedergegeben wird (Seneca Nat. Quaest. II 58, 2, vgl. III 20, 1. IV 2, 5); daher auch der νόμος nach der Ansicht des Sophisten Hippias βιάζεται, weil er dies παρὰ φύσιν thut (Platon Protag. 337D) und νόμῳ βία παράγεται sc. ἡ φύσις (Thrasymachos bei Platon Rep. II 359C). So wird sie zu einer feindlichen und schädlichen Macht, die als solche der ὕβρις sich gesellt Od. 15, 329 ὕβρις τε βίη τε (17, 565) und hierdurch als Gegnerin der δίκη erscheint (die der ὕβρις entgegentritt und sie bezwingt z. B. Hesiod W. u. T. 213ff. Archil. fr. 88, 4 Bergk³ Soph. Trach. 279f. Kritias Sisyp. fr. I, 6f. Nauck) s. o. S. 130, 1. Die Bedeutung des Unrechts liegt in βίη klar bei Hesiod Schild 480 βίη σύλασσε δοκεῖων; ebenso bei Demosth. 23, 60, wo das nebeneinander gestellte βία ἀδίκως an die Fülle formelhafter Rechtssprache erinnert. Und weil βία nicht so wohl die in sich ruhende Kraft als die heraus-tretende und gegen Andere vordringende Gewalt ist, kann sie auch die so geschehenden Handlungen bezeichnen, wie Od. 23, 31 ἀνδρῶν τίσαιτο βίην ὑπερορροέοντων und besonders im Plural Od. 3, 216 βίας ἀποτίσεται 13, 310 βίας ὑποδέγμενος u. ὅ. Immer von Neuem tönt uns aus der Art, wie die Griechen sich des Wortes βία bedienen, der Schopenhauersche Satz (Werke 2, 399) entgegen, dass jede Gewalt-thätigkeit als solche schon Unrecht ist. Nur in βία hat die Bedeutung der Kraft sich in dieser Weise entwickelt und als Ausnahme ist anzusehen Eur. Med. 537f. Kirch. δίκην ἐπίστασαι νόμοις τε χοῦσθαι μὴ πρὸς ἰσχύος χάριν (vgl. Soph. Phil. 594 Dind. πρὸς ἰσχύος κράτος wo aber der Gegensatz keine δίκη sondern πείσαντας; Kritias a. a. O. 2). Nur aus βία konnte sich daher ein Wort mit der Bedeutung von βιάζειν bilden, wie auch dem δίκαιος nicht der κρατερός oder ἰσχυρός sondern nur der βίαιος gegenübersteht.

haupten, ebenfalls einer Kraft, die ihr im Kampf gegen die Gewalt nicht minder beisteht, wie gegen Irrthum und Trug ihr die Wahrheit gesellt war. Im Bunde mit dieser galt sie dann aber als unwiderstehlich;¹⁾ und beide zusammen müssen daher dienen den wahren Herrscher auszurüsten, den homerischen Sarpedon,²⁾ den „König der Könige“ Minos³⁾ und selbst den Gebieter der Welt, Zeus, der mit Macht und Gewalt ausführt was er nach Recht beschlossen hat⁴⁾ und dem die Stärke in Person zur Seite sitzt⁵⁾ wie die *Δίκη* seine *πάρεδρος* war,⁶⁾ der sich daher in Elektras Gebet als dritter und höchster dem *Κράτος* und der *Δίκη* gesellt, sie gewissermaassen in seinem Wesen zusammenfassend.⁷⁾ Weisheit und Kenntniss des Rechts allein, mit-samt dem guten Willen dazu, reichten hiernach mit Nichten an das Herrscherideal, das den Griechen vorschwebte.⁸⁾

¹⁾ Aesch. fr. 381 Nauck²:

*ὅπου γὰρ ἰσχύς συζυγοῦσι καὶ δίκη,
ποία ξινωρὸς τῆσδε καρτερωτέρα;*

²⁾ Il. 16, 542:

ὃς Δικίην εἶροντο δίκησί τε καὶ σθένει ᾤ.

Vom König des alten Athens *λόγῳ τε καὶ σθένει κρατεῖ* Soph. O. C. 68.

³⁾ *βασιλεύτατος* o. S. 24, 2.

⁴⁾ Man erinnere sich an *Κράτος* und *Βία* zu Anfang des Prometheus.

⁵⁾ Briareos oder Aigaion Il. 1, 404ff.:

*ὁ γὰρ αὐτε βίη ὄν πατρὸς ἀμείνων·
ὅς ἴα παρὰ Κρονίῳνι καθέζετο κῦδεϊ γαίῳν.
τὸν καὶ ὑπέδδισαν μάκαρες θεοὶ πτλ.*

Daher heisst er geradezu *πάρεδρος* bei Julian Ep. 24 p. 595Ba S. 510, 20 Hertl.

⁶⁾ Excurs I. Anders, nämlich vom Faustrecht ist die *βία σύν-θρονος Διὸς* zu verstehen, auf die o. S. 130, 1 hingewiesen wurde.

⁷⁾ Choeph. 236f. Kirch.:

*μόνον Κράτος τε καὶ Δίκη σὺν τῷ τρίτῳ
πάντων μεγίστῳ Ζηνὶ συγγένοιτό σοι.*

⁸⁾ Es ist insofern nicht ganz richtig, wenn O. Giercke Genossenschaftsrecht III S. 9, 2 im Anschluss an K. Hildenbrand Rechts- u. Staatsphil. I 30 von den gefeierten Gesetzgebern Griechenlands sagt: „sie waren nur die Organe für die Offenbarung der Rechtsidee, und Weisheit, nicht Macht wurde ihnen zugeschrieben“. Vielmehr liegt die griechische Ansicht gar nicht so weit ab von der Iherings, der (Zweck im Recht I 252) das Recht bezeichnet als „die disciplinirte Gewalt im Gegensatz der wilden, rohen“.

Solon, der das Muster eines Gesetzgebers in historischer Zeit darstellte, rühmt sich deshalb sogar, dass er um seiner schwierigen Aufgabe zu genügen Recht und Gewalt verbunden habe,¹⁾ d. h., da die Gewalt ihm hier insbesondere die βία ist, das Recht und sein Gegentheil. Der Ausdruck sollte vielleicht paradox sein und die Absicht des Gesetzgebers aussprechen den Teufel durch Beelzebub, Gewalt mit Gewalt auszutreiben;²⁾ er kehrt in ähnlicher Weise auch bei Pindar³⁾ und Platon⁴⁾ wieder,⁵⁾ ist hier aber wohl zugleich eine Antwort auf das zu ihrer Zeit vielfach proclamirte Recht des Stärkeren,⁶⁾ wie in neueren Zeiten, in

1) Fr. 36, 13ff. (PLG ed. Bergk³⁾):

ταῦτα μὲν κράτει,
 ὀμοῦ βίην τε καὶ δίκην συναρμόσας,
 ἔρεξα καὶ διήνυσ' ὡς ἕπεσρόμην.

Und gewaltsam genug waren zum Theil seine Reformen, wie auch H. Swoboda wieder bemerkt, Beitr. z. griech. Rechtsgesch. 130f.

2) Vim vi repellere licere Cassius scribit idque jus natura comparatur: Dig. 43, 16, 1, 27. Solon selber erklärt sich gegen die βίη, die mit τυραννίς verbunden ist, in fr. 32 (bei Bergk PLG³⁾): τυραννίδος καὶ βίης ἀμειλίχον οὐ καθηράμην.

3) In dem vorzüglich durch Platon Gorg. 484B erhaltenen fr. 151 Böckh 169 Christ: Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον ὑπερτάτα χειρὶ. τεκμαίρομαι ἔργοισιν Ἡρακλέος· ἐπεὶ Γηρόνα βόας Κυκλωπίων ἐπὶ προθύρων Ἐβρουσθέος ἀναίτητας τε καὶ ἀπριάτας ἔλασεν.

4) Gess. IV 718B: τῶν νόμων αὐτῶν ἢ διέξοδος τὰ μὲν πείθοσα, τὰ δὲ μὴ ὑπέκοντα πειθοῖ τῶν ἠθῶν βία καὶ δίκη κολάζουσα κτλ.

5) Auch bei Soph. Philokt. 601f. Dind., wo nur die νέμεσις an die Stelle der δίκη tritt: θεῶν βία καὶ νέμεσις, οἵπερ ἔργ' ἀμίνουσιν κακά. So bedient sich auch Zeus der βία zur Durchführung seiner Beschlüsse: o. S. 132, 4. Nach Eur. Hel. 903ff. freilich μισεῖ ὁ θεὸς τὴν βίαν, wenigstens wenn sie von anderen Wesen ausgeübt wird (die Verse sind jedoch von Kirchhoff der Interpolation verdächtigt worden).

6) Was eine Beschimpfung des νόμος τύραννος oder der δίκη τύραννος sein sollte, dass sie gewalthätig verführen (βιάζεται vom νόμος Hippias in Platons Protag. 337D und βία mit Bezug auf das Wirken der δίκη und der νόμοι Kritias Sisyph. 1, 10 Nauck), das eignete man sich als ein wahres Wort an (doch legt Plutarch Demetr. 42 Gewicht darauf, dass Pindar o. Anm. 3 den νόμος βασιλεὺς und nicht τύραννος nenne), in ähnlicher Weise wie das ältere Schimpfwort χειροδίκαια (Hesiod W. u. T. 189, eine Anspielung darauf scheint ὑπερτάτα χειρὶ bei Pindar o. Anm. 3) und der χειρὸς νόμος (Göttling

Zeiten einer besonders erfolgreichen und offenherzigen Realpolitik, die Theorieen von Hobbes, Spinoza und Andern auf die Lehre selbst von Gegnern abgefärbt und auch hier der Macht selbst bis ins Wesen des Rechts hinein Eingang verschafft haben.¹⁾

Nicht zufällig sondern nach einer gewissen Regel waren Recht und Macht in ihren persönlichen Trägern verbunden. Es lässt sich daher schon hieraus entnehmen, dass auch für die Griechen das Recht nicht bloss über dem Sternenzelt wohnte und von da als Idee in das menschliche Leben hineinleuchtete,²⁾ dass es auch nicht bloss unter der Obhut der Götter stand, die seinen Bruch früher oder später ahndeten; dass es vielmehr zu seinem Dasein menschlicher Macht bedurfte und damit auch einer Bethätigung des Willens, durch die es erschaffen³⁾ und erhalten wurde. Freilich ein Akt blosser Willkür sollte die *δίκη* nicht sein,

zu Hesiod a. a. O. Dittenberger Syll.² 95, 38 auf Inschrift des vierten Jahrhunderts) die Vertheidiger der brutalen Gewalt reizen konnte dieselbe mit dem Schein eines *δικαιον* oder *νόμος* zu umgeben (vgl. bes. Kallikles in Platons Gorg. 484Bf.). In dem einen wie in dem anderen Fall sollte den Gegnern die Waffe aus der Hand gewunden werden.

¹⁾ Trendelenburg Naturrecht S. 10ff. 76ff. Dass das Recht immer die Macht auf seiner Seite hat, war eine heilige Wahrheit für Carlyle, der deshalb aus Macht und Erfolg auf ein zu Grunde liegendes Recht schloss (z. B. Past and Present S. 164 Shill. Ed.: *Mights which do in the long-run, and forever will in this just Universe in the long-run, mean Rights*). Und in derselben Weise wie im Griechischen mit *βία* und *δίκη* (o. S. 133) wird ein paradoxes Spiel mit Gewalt und Recht getrieben von Fr. Hebbel Agnes Bern. V 10: „Albrecht. Soll ich mich vor der Gewalt demüthigen, weil Ihr neben mir steht? Mich mag sie noch heute zermalmen! Ernst. Gewalt? Wenn das Gewalt ist, was Du erleidest, so ist es eine Gewalt, die alle Deine Väter Dir anthun, eine Gewalt, die sie selbst sich aufgeladen und ein halbes Jahrtausend lang ohne Murren ertragen haben, und das ist die Gewalt des Rechts!“ Erst die Rücksicht auf die Lehre vom Rechte des Stärkeren, der Widerspruch gegen das „*quod quidam nimis crude protulerunt, jus esse id, quod validiori placuit*“ ruft auch bei Pufendorf *De jure naturae* I 6, 12 die Bemerkung hervor: *Scilicet finem suum externum vix assequuntur leges, ni viribus sint succinctae, quae invitis quoque fibulam injicere possint.*

²⁾ Hildenbrand Rechts- u. Staatsphilosophie I 29f. Giercke, Genossenschaftsrecht III 9.

³⁾ O. S. 64.

sondern hatte ihre Norm an der ἀλήθεια,¹⁾ mit der sie ebendeshalb in engster Verbindung stand.²⁾ Während aber diese, soweit sie nicht eine anders genannte δίκη ist,³⁾ auch in der blossen Vorstellung und Theorie gegeben sein kann, ohne deshalb an ihrem Wesen etwas einzubüssen,⁴⁾ hat die δίκη von ihrem Ursprung her in sich den Drang zur Praxis und Verwirklichung. Die Wahrheit genügt es erkannt zu haben und zu verkünden; der Richterspruch dagegen, die älteste δίκη, ist mehr als blosser Offenbarung des Rechts, er fordert Vollziehung oder genauer, er ist nur Offenbarung des Rechts, insofern er zugleich dessen Vollziehung in sich schliesst.⁵⁾ Eine δίκη, die nicht vollzogen wird, ist ebenso widersinnig als ein jus, das nicht ausgeübt wird.⁶⁾ Was als Recht anerkannt ist, treibt zu rascher That, darf Sophokles

1) O. S. 124ff.

2) O. S. 110ff.

3) O. S. 112ff.

4) Wenn daher bei den Alten von der Macht der Wahrheit die Rede ist, so ist die Wahrheit als Gerechtigkeit gemeint, so bei Bacchyl. fr. 22 (PLG ed. Bergk³): *Λυδία μὲν γὰρ λίθος μανίει χουρόν, ἀνδρῶν δ' ἀρετὰν σοφίαν τε παγκρατῆς ἐλέγχει ἀλάθεια* (o. S. 116, 3). Ob menschliche Tugend und Weisheit mit ihren Ansprüchen Recht haben, entscheidet hier die Wahrheit als allgewaltiger Richter. Die Wahrheit des Rechts ist die „magna vis veritatis (bei Cicero pro Caelio 63), quae contra hominum ingenia, calliditatem, sollertiam contraque fictas omnium insidias facile se per se ipsa defendat!“ Desgleichen die veritas debilitata bei Cicero pro Quintio 4. Keine andere aber ist am Ende auch die Wahrheit, auf deren mächtigen Schutz sich Teiresias verlässt bei Soph. O. R. 356 Dind. u. 369; wer die Wahrheit sagt, kann nicht zu Schanden werden. Ebenso *ὄρθόν ἀλήθει' ἀεί Αντίγ.* 1195. Die Neueren freilich kennen auch die Macht und den endlichen Sieg der wissenschaftlichen Wahrheit. Es ist aber bemerkenswerth, dass, wenn diese Macht und ihr Sieg ins Einzelne von ihnen geschildert werden, die alten Züge der Wahrheit als der Gehilfin des Rechts wieder hervortreten. G. Hermann in seiner Rede zum Buchdruckerjubiläum, Opusc. VIII 452, sagt: „Aeterna est eoque invicta veritas“ und führt dies unter andern in folgenden Worten aus: „nihil est — quod non emergat, non in lucem proferatur, non, etiam si aliquamdiu oppressum fuerit, tamen serius ocuis virtuti debitam gloriam restituat, vitio meritam attribuat infamiam“. Schiller Piccol. II 2: Mit Siegeskraft der Wahrheit stehn Sie auf, Die Lügner, die Verleumder zu beschämen!

5) O. S. 63f. 94. 98ff. 102f. 104.

6) O. S. 130.

seine Chrysothemis sagen lassen,¹⁾ und in dem Maasse, als er sich seiner Vollstreckung nähert, scheint der Urtheilspruch des Namens der *δίκη* würdiger zu werden.²⁾ Urtheile, die nicht zu Ende (*τέλος*) geführt werden, sagt aus derselben Anschauung heraus Aristoteles,³⁾ dienen zu Nichts; und das Beiwort, das der *δίκη* gegeben wird, wenn sie die „vollführende“ (*τελεσφόρος*) heisst,⁴⁾ ist kein leerer Schmuck sondern kehrt ihr eigenstes Wesen heraus. Die *δίκη* würde nicht *δίκη* sein, wenn sie nicht zur Ausführung käme, dies kann aber nur durch Macht geschehen, die wenn sie nicht geradezu das Urtheil vollstreckt, doch über die Vollstreckung zu wachen hat.⁵⁾ Die Macht ist ihr daher nicht bloss äusserlich, durch Personalunion,⁶⁾ verbunden, sondern die ganze Existenz der *δίκη* hängt daran, sie bedarf der Macht um überhaupt ins Dasein zu treten. Sie ist unzertrennlich

1) El. 466f. Dind.:

δράσω· τὸ γὰρ δίκαιον οὐκ ἔχει λόγον
δνοῖν ἐρίζειν, ἀλλ' ἐπισπεῖδειν τὸ δρᾶν.

2) Erkenntniss, *γνώσις*, gehört zum Urtheil (o. S. 108, 6). Und auch der ergangene Spruch kann so genannt werden (Isokr. 15, 5 *ἔγνωσαν* Dem. 28, 10 *διαγνώσει* 23, 71 *γνώσις τοῦ δικαστηρίου* 36, 16 *τὴν γνώσιν τὴν γενομένην ἐν ἀκροπόλει*). Der strengere Sprachgebrauch unterscheidet aber zwischen Erkenntniss und Urtheilsspruch, *γνώσις* und *δικάσαι*, wie besonders deutlich vor Augen liegt bei Platon Gess. III 700C: *γνώσις τε καὶ ἄμα γνώσις δικάσαι*. Vgl. Meier-Schömann A. Pr.² S. 37. Aehnlich Soph. O. R. 1213f. Dind. *ἐφηῦρέ σ' ἄκονθ' ὁ πάνθ' ὄρων χρόνος δικάζει τ' ἄγαμον γάμον*, wo ebenfalls das *ἐφηῦρε*, der *γνώσις* entsprechend, von dem *δικάζειν* unterschieden wird und ihm vorausgeht. In dem drakontischen Gesetz (C. I. A. I 61) wird deshalb *διαγνώσει* von den Epheten, *δικάζειν* vom Archon Basileus gesagt (Philippi Areop. u. Eph. 130. Meier-Schömann A. Pr.² 43, 5. Gilbert Beitr. z. Entw. d. gr. Rechtsverf. 486. Lipsius Att. Recht I 18. 56). Letzteres entspricht dem *ἀποφαίνειν* (o. S. 60, S. 82, 3. 108, 6) und bezeichnet die Verkündigung des Urtheils, die als solche der Vollstreckung um eine Stufe näher steht als die blosser Erkenntniss.

3) Polit. VI S p. 1322a 5: *οὐδὲν ὀφείλει γίνεσθαι μὲν δίκας περὶ τῶν δικαίων, ταῦτα δὲ μὴ λαμβάνειν τέλος*.

4) Soph. Aj. 1390 Dind. Dasselbe nur mit andern Worten Aesch. Ag. 746 Kirch. (von der Dike) *πάνθ' ἐπὶ τέρατα νομῶ;* die *τέλειος δίκη* ebenda 1386. Der Anfang zu dieser Vorstellung bei Hesiod W. u. T. 217Rz.: *δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει ἐς τέλος ἐξελευθῶσα*.

5) Bethmann-Hollweg Civilprozess I 1, 20.

6) O. S. 131f.

von ihr. Immer klarer ist dies im Laufe der Zeit den Griechen geworden. So ging die Macht, mit der Anfangs die zeitweiligen Träger der *δίκη* ausgestattet wurden, auf diese selber über,¹⁾ die noch im alten Epos es sich gefallen lassen musste von den Märkten der Menschen verjagt zu werden.²⁾

Es ist indessen nur die *δίκη* des Schiedsgerichts, der letzteres widerfährt. Hier aber tritt die Vollstreckung des Urtheils, obgleich nicht minder wesentlich, doch nicht so sehr in ihrer Bedeutung vor Augen, weil sie zunächst den Parteien überlassen wird. Dagegen im Strafgericht über Delikte wurde die Vollstreckung des Urtheils so stark als der wichtigste Akt des Rechtsganges empfunden, dass sie in der Vorstellung gelegentlich als *Πραξιδική* zu selbständiger Göttlichkeit emporstieg.³⁾ Andererseits fließen aber hier, wo der Richter selber die Vollstreckung der Urtheile in die Hand nimmt, Spruch und Ausführung viel mehr in Eins zusammen, die Ausführung erscheint viel mehr als die eigentliche Erfüllung des Urtheils. Daher konnte dieselbe im Sprachgebrauch nicht bloss das Wort *δίκη* im Sinne von Strafe und Vergeltung an sich reissen,⁴⁾ sondern auch die Bedeutung abgeleiteter Worte beeinflussen, so dass z. B. *δικαιοῦν* „Recht setzen“⁵⁾ die Bedeutung von „strafen“ annahm,⁶⁾ nicht anders als in unserer alten Sprache aus

Die *δίκη* als Strafe.

1) Soph. El. 476 Dind.: *Δικα, δίκαια φερούμενα χειρῶν κράτη*. Eur. El. 95S Kirch.: *ἔχει γὰρ ἡ Δίκη μέγα σθένος* (Joseph. De bello Jud. VII 2 S. 124, 10 Bekk. *ὄν ἀσθενῆς ἡ δίκη*). Dieselbe Vorstellung liegt zu Grunde Aussprüchen wie Soph. O. C. 880 Dind. *τοῖς τοι δικαίοις χῶ βραχὺς νικᾷ μέγαν* (dasselbe Eur. Schutzfl. 437). Um dieser Macht willen kann sie als *σύμμαχος* dienen Aesch. Choeph. 484 Kirch. Soph. O. R. 274 Dind. Aesch. Schutzfl. 380 Kirch. (vgl. auch Aesch. Sieben 627 ff. Kirch.) und nur, weil jede auf Realisirung dringt, können die verschiedenen *δίκαι* der Parteien mit einander um den Sieg streiten (o. S. 106, 1).

2) O. S. 64, 1.

3) Pausan. III 22, 2 u. Blümner-Hitzig S. 852. Die *Δίκη* selber *τοῦ φειλόμενον πρόσσυνα* bei Aesch. Choeph. 302 f. Kirch. *δίκαια πρόσσεσθαι* Agam. 776. Eur. I. T. 559 Kirch.

4) O. S. 80, 1. 104, 2.

5) O. S. 133, 3.

6) Platon Gess. XI 934 B; aus dem sicilischen Griechisch führt Cicero Verr. V 14S *ἐδικαιώθησαν* an und übersetzt es durch „supplicio affecti ac necati sunt“; ebenso *δικαιωτήριον* Ort der Strafe, nicht des

dem „richten“ ein „hinrichten“, aus dem „Richter“ der „Nachrichter“ oder „Henker“ wurde.¹⁾ Erst seit in dieser Weise die *δίξη* die Rache in sich aufgenommen hatte,²⁾ trat sie daher nach der furchtbaren Seite ihres Wesens als eine Macht hervor, der Hab und Gut, ja Leib und Leben des Verurtheilten unterworfen sind:³⁾ hier am allerwenigsten — und es ist diejenige Seite der *δίξη*, die man später besonders gern und häufig hervorkehrte⁴⁾ — deckt sich ihr Wesen mit der blossen Erkenntniss der Wahrheit,⁵⁾ sie schien hier vielmehr zu ihrem Werke sogar des Zorns (*ὄργη*) zu bedürfen,⁶⁾ als derjenigen Leidenschaft, aus der die Rache fließt.⁷⁾

Wie in der Göttin *Δίκη* sich nur die irdische reflectirt,

Die Göttin
Δίκη.

Gerichts, bei Platon Phaidr. 249 A (Philostr. Heroic. p. 752 S. 331, 23 f. Kays.) und entsprechend *δικαιωτής* bei Plutarch De s. n. v. 3 p. 549 D; *δικαιώσεις* bei Thukyd. VIII 66 vom Scholiasten durch *κόλασις* erklärt. Ueber *δικαστής* = Rächer o. S. 80, 1. Ja selbst *δικαίος* scheint nicht so wohl den Gerechten als den zu bedeuten, der geneigt ist zu strafen, bei Arist. Wesp. 455, wenn man die Umgebung ansieht, in der das Wort erscheint (*δξνθύμων και δικαίων και βλεπόντων κάρδαμα*), und ausserdem sich die Wespennatur der aristophanischen Richter vergegenwärtigt, die ihre *ὄργη* treibt den Verklagten mit dem Stachel des Urtheils zu treffen.

1) Grimm D. W. IV 2 Sp. 1466. VIII Sp. 885. 890.

2) O. S. 83. 103 ff. 107.

3) Erst jetzt, seit ihr Opfer fallen, entfaltet sie ihre ganze unverletzbar Majestät.

4) Dies zeigt sich namentlich auch am *δικαστής*, der später in der Regel den Richter über Delikte und nur ganz ausnahmsweise, wie Platon Symp. 175 E (*περι της σοφίας δικαστή χρώμενοι τῷ Λιονύσῳ*), noch den Schiedsrichter bedeutet; häufiger den Schiedsrichter zwischen Staaten wie bei Plutarch Quaestt. Gr. 30 Solon 10 Paus. VII 9, 5. 11, 1f. ebenso auf Inschriften, z. B. einer des 2ten Jahrhunderts v. Chr. bei Dittenb. Syll.² No. 304 (*δικασται* u. *δικάσαι*), *δικασται δήτων* bei Dion. Hal. Ant. Rom. IV 25 Schl. (*δίξη* von einem Schiedsspruch der Art bei Thukyd. I 28, 3. Pausan. VI 16, 8). Aehnlich ist auch Minos, der Richter unter den Todten, aus dem Schiedsrichter oder blossem Rechtsberater, den noch die Odyssee zu schildern scheint (o. S. 35, 5), erst in der Vorstellung späterer Zeiten zum Strafrichter geworden (s. u. S. 148).

5) O. S. 134 f.

6) S. Excurs IV.

7) Dies wäre also ebenfalls unter die später noch gebliebenen Ueberreste des alten Rachesystems zu rechnen, von denen handelt R. Löning Zurechnungslehre I 333 f.

so überschauen wir deren Entwicklungsgang hier noch einmal und sehen auch in der Göttin wie im irdischen Original im Laufe der Zeit neben dem lichten das dunkle Element des Wesens stärker hervortreten. Zunächst erscheint sie als die Göttin des Schiedsgerichts, die mit der Wahrheit im Bunde den Streit schlichtet und so Frieden und Ordnung unter den Menschen herstellt.¹⁾ Ihre Tochter ist die Ruhe in göttlicher Person, die Hesychia,²⁾ als Schwestern gelten Eunomia und Eirene,³⁾ als Vater der im lichten Aether thronende Weltenherrscher Zeus.⁴⁾ Den Augapfel Gottes hat Kant das Recht genannt,⁵⁾ aber schon den olympischen Göttern des griechischen Epos war die Tochter des Zeus ein „hehres und ehrwürdiges“ Wesen,⁶⁾ das sie unter ihre Hut nahmen und dessen Schmach sie rächten.⁷⁾ Wird sie von den Menschen misshandelt,⁸⁾ dann eilt sie wie die Artemis der Ilias⁹⁾ hinauf zum Vater ihm ihr Leid zu klagen.¹⁰⁾ Während sie hier noch auf den Schutz Anderer angewiesen ist,¹¹⁾ gewinnt sie mit der Zeit an Würde und Macht,¹²⁾ so dass sie nun selber für andere einzutreten

1) Hesiod W. u. T. 225 ff. Rz. O. S. 67. S2f. 110. 115f.

2) Pindar Pyth. 8, 1 f.

3) Hesiod Th. 902 Rz. Stob. Ecl. I 5, 12 S. 45 Mein. (Nauck fragm. trag.² praef. S. XX). Vgl. Bacchyl. fr. 29, 3 f. (PLGr. ed. Bergk³) Dem. 25, 11.

4) Hesiod a. a. O. und W. u. T. 256 o. S. 115, 5. 124, 1.

5) Zum ewigen Frieden 2 = Werke von Hartenstein² 6, S. 419, 1.

6) *κνδρή τ' αἰδοίη τε θεοῖς, οἳ Ὀλυμπον ἔχουσιν*: Hesiod W. u. T. 257 Rz.

7) Π. 16, 388 heisst es von den ungerechten Richtern *ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι, θεῶν ὄπιν οὐκ ἀλέγοντες*.

8) S. vor. Anmkg. Besonders kräftig geschildert von Hesiod W. u. T. 220: *τῆς δὲ Δίκης ῥόθοτος ἐλκομένης, ἧ κ' ἄνδρες ἄγρῳσι δωροφάγοι*.

9) 21, 505 ff.

10) Hesiod W. u. T. 256 ff. Rz.:

*ἡ δὲ τε παρθένος ἐστὶ Δίκη, Διὸς ἐγγεγαῖα,
κνδρή τ' αἰδοίη τε θεοῖς, οἳ Ὀλυμπον ἔχουσι.
καὶ ᾧ ὅπουτ' ἂν τις μιν βλάβη σκολιῶς ὀνοτάζων,
αὐτίκα παρὸς Διὶ πατρὶ καθεζομένη Κρονίωνι
γῆρύειτ' ἀνθρώπων ἀδίκων νόον, ὄφρ' ἀποτίσῃ κτλ.*

11) O. S. 137, 2.

12) Der Anfang ihrer späteren Macht bei Hesiod W. u. T. 217 f. Rz.: *Δίκη δ' ὑπὲρ ἕβριος ἴσχει ἐς τέλος ἐξεληθοῦσα*. O. S. 136, 4. Dieser Vers

vermag; nicht mehr bloss gelegentlich als bittende sitzt sie neben dem höchsten Gott sondern theilt mit ihm ständig die Ehre des Throns. Ausser Andern haben die Orphiker dieses Dogma besonders gepflegt.¹⁾ Man muss diese Vorstellung von einer andern unterscheiden, welche die *Δίκη*, da sie auf Erden keine Statt mehr hat, am Sternenzelt ihre Zuflucht suchen lässt.²⁾ Nach der Meinung der Orphiker, die die Meinung der Meisten war, ist der Olymp keineswegs ein Exil, in dem die *Δίκη* abgekehrt von den menschlichen Dingen lebt, sondern sie weilt dort um ein desto wacheres Auge über das Thun und Treiben der Menschen zu haben.³⁾ Wie die allsehenden und allwissenden Götter geht sie aber auch zu Thaten über⁴⁾ und waltet ihres Amtes als *πάροδρος* d. i.: als Gehilfin des höchsten Gottes.⁵⁾ Sein Wesen beginnt sich in dem ihrigen zu spiegeln.⁶⁾ Nicht bloss seine Allwissenheit⁷⁾ kehrt bei

enthält alte Spruchweisheit, die Usener kenntlich macht. Altgr. Versbau S. 48.

¹⁾ Excurs I. Orph. h. 62, 2 Abel: *Δίκης — ἡ καὶ Ζηνὸς ἄνακτος ἐπὶ θρόνον ἰερὸν ἴζει.*

²⁾ Arat. 96ff. vgl. dazu A. Dieterich Abraxas S. 96. 108, 1. Kaibel im Herm. 29, 86. Nur *παρὰ τοῖσι θεοῖς* soll die *Δίκη* noch zu finden sein auch nach dem *Δίκαιος λόγος* der Wolken 903. Die Anlehnung an Hesiod ist deutlich. Bei diesem grüllt die *Δίκη* nur über ein einzelnes Unrecht und geht deshalb nur, um darüber Beschwerde zu führen, zu den Göttern; bei den Jüngern ist es die Gesamtmasse der menschlichen Sünden, die ihren Zorn erregt und sie auf ewig von der Erde flichen lässt. Auf eine andere Anlehnung an den böotischen Dichter ist bereits bei Preller-Robert Gr. M. I 90, 2 hingewiesen, dass nämlich von *Αἰδῶς* und *Νέμεσις* dieser allerdings dasselbe berichtet (W. u. T. 199f.), was die Späteren von der *Δίκη* fabelten.

³⁾ Auch nach Parmenides fr. 1 weilt sie im Licht, aber keineswegs als Exilirte sondern als *πολύποιος* (o. S. 116, 2), das uns namentlich durch Orph. fr. 125 Abel in den Kreis der orphischen Vorstellung führt.

⁴⁾ Allwissenheit o. S. 116, 1. Auch Helios, der allsehende, zugleich ein mächtiger Gott für die Menschen Soph. O. C. 869f. Dind.: *ὁ πάντα λείσσων Ἥλιος δοίη βίον τοιοῦτον οἶον καὶ μὲ γηρᾶναι ποτέ.* Der blosser Blick der Götter schon ist von zauberhafter Wirkung: Soph. O. C. 1370 Dind. u. Erklär. Vgl. Hirzel Der Eid S. 40, 2.

⁵⁾ *ἄρωγός*: Roscher Myth. Lex. III 1 Sp. 1578.

⁶⁾ Hierauf beruht der Irrthum von L. Schmidt o. S. 63, 4.

⁷⁾ *Πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας* Hesiod W. u. T. 267Rz. vgl. Fragm. trag. adesp. 485 ed. Nauck²: *οὐχ εὔδει Διὸς ὀφθαλμὸς, ἐγγὺς δ' ἐστὶ καίπερ ὧν πρόσω.* Ebenso war *Δίκης ὀφθαλμὸς*

ihr wieder sondern auch seine Geschäfte werden von ihr verrichtet, wie er giebt sie Gesetze¹⁾ und steht ihnen schützend zur Seite.²⁾ Als dieses machtvolle Wesen ist sie uns schon früher entgegengetreten,³⁾ sie packt den Missethäter,⁴⁾ aber sie thut auch wohl denen sie wohlgesinnt ist.⁵⁾ Durch nichts hat sie bis jetzt das Recht verwirkt den lichten Gottheiten ebenso beigezählt zu werden, wie Zeus selber und wie ihre Genossin die Ἀλήθεια.⁶⁾ Sie ist es, die Alles ans Licht bringt.⁷⁾

Aber das goldstrahlende Antlitz der Göttin, das uns Sophokles zeigt,⁸⁾ hatte bereits bei Hesiod begonnen sich zu verdüstern. In dunkles Gewölk gehüllt schleicht sie in den Werken und Tagen des böotischen Dichters den Menschen nach, die sie misshandeln, weinend, aber zugleich Unheil bringend.⁹⁾ Diese Schilderung deutet nicht auf

sprichwörtlich: Suidas u. d. W. mit den Nachweisen von Bernhardy zu I Sp. 1365.

¹⁾ Die Satzungen der hochhehrwürdigen Δίκη bei Aesch. Schutzfl. 673 ff. Kirch. Vgl. Ἄγρο. Νόμ. in Abh. d. sächs. Gesellsch. philol. hist. Cl. 20, 41.

²⁾ Daher τοῦ θείου νόμον τιμωρὸς (nach orphischer Vorstellung) bei Platon Gess. IV 716 A (τιμωρὸν δίκην Eur. El. 676 Kirch.). Dass sie damit ein Geschäft des Zeus besorgt, s. Usener Göttern. S. 197.

³⁾ O. S. 137, 1.

⁴⁾ Δίκη νιν εἶλεν Soph. El. 528 Dind. Eur. Heraclid. 941 Kirch.

⁵⁾ Aigisthos rühmt sich ἡ δίκη κατήγαγεν bei Aesch. Agam. 1578. Sie ist es, die den Vertriebenen in die Heimat zurückführt. Auf dem Schilde des Polyneikes verheisst sie κατάξω δ' ἄνδρα τόνδε καὶ πόλιν ἔξει πατροφῶν δωμάτων τ' ἐπιστροφάς bei Aesch. Sieben 629 f. Kirch. Ihres Wohlwollens erfreut sich Damagetos, ἀδὼν Δίκα nach Pind. Ol. 7, 17.

⁶⁾ Ueber Zeus: Usener Göttern. S. 180 f. Ueber die Ἀλήθεια: o. S. 115 f.

⁷⁾ Fragm. trag. adesp. 483 N.²:

ὄρω γὰρ χορόνῳ δίκαν πάντ' ἄγουσα
εἰς φῶς βροτοῖς.

⁸⁾ Fr. 11 N.²: τὸ χροῦσεον δὲ τὰς Δίκας δέδορκεν δμμα, τὸν δ' ἄδικον ἀμείβεται. Auch gerechte Rache leuchtet auf über dem Schuldigen. Orestes in Soph. El. 65 f.: ὡς γὰρ' ἐπαυχῶ τῆσδε τῆς φήμης ἄπο δεδοροκὸτ' ἐχθροῖς ἄστρον ὡς λάμπειν ἔτι.

⁹⁾ W. u. T. 222 ff. Rz.:

ἢ δ' ἔπεται κλαίονσα πόλιν καὶ ἦθεα λαῶν,
ἡέρα ἔσσαμένη, κακὸν ἀνθρώποισι φέρονσα,
οἷ τε μιν ἐξελάσσει καὶ οὐκ ἴθειαν ἔνειμαν.

einen der 10000 guten Geister, die bestellt sind über die Menschen zu wachen und aus der Wolke heraus deren Treiben beobachten,¹⁾ wohl aber lässt sie vor unserm Auge die Erinys erstehen, die *ἡεροφοῖτις*, die Unheil drohend im Dunkeln wandelt.²⁾ Nach deren Bilde formt sich jetzt die *Δίκη*.³⁾ Wie das Wesen der alten Erinys eitel Groll und

Man darf hier wohl *ἔπεται* prägnanter nehmen als hindeutend auf die Straffolge (*ὕστερόπους ἔπεται* auch von der Erinys s. u. Anm. 2), wenn man sich erinnert an Hom. II. 16, 388: *ἐκ δὲ δίκην ἐλάσσωσι, θεῶν ὄπιν οὐκ ἀλέγοντες*. Neuere denken zwar bei *ὄπις* an „Strafaufsicht“ (L. Schmidt Ethik d. Gr. I 165f.), aber wenigstens im antiken Sinne ist die Verbindung mit *ὄπαδος, ὄπάων, ὄπάζει* und daher auch die mit *ἔπεσθαι* nicht abzuweisen, wie Cornutus lehrt c. 13: *Ὅπις δὲ ἀπὸ τοῦ λανθάνουσα καὶ ὡσπερ παρακολουθοῦσα ὄπισθεν καὶ παρατηροῦσα τὰ πραττόμενα ὑφ' ἡμῶν κολάζειν τὰ κολάσεως ἄξια*. In demselben Sinne wie *ἔπεται* wird *ὄπαδει* von der *Δίκη* gesagt fragm. trag. adesp. 493 N.²

¹⁾ W. u. T. 254f. Rz.:

*οἱ ἴα φυλάσσοσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα,
ἧέρα ἐσδάμενοι πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἴαν.*

Vgl. 124f. (Rohde Psyche I 96, 1), wo auch das Beiwort *πλουτοδόται* die freundlichere Natur dieser Dämonen verräth.

²⁾ Π. 9, 571: *τῆς δ' ἡεροφοῖτις Ἐρινὸς ἔκλινεν ἐξ Ἐρέβεσφιν, ἀμείλικρον ἦτορ ἔχουσα*. Rosenberg Die Erinyen S. 1, 1. Durch diese Vergleichung wird ebenfalls die von Lehrs vertretene, aber bereits von Göttling widerlegte Auffassung der Wolkenhülle als eines Trauergewandes ausgeschlossen. Vgl. auch die *οὐκ ὀρωμένην πατρὸς μῆνιν* Aesch. Choeph. 285f. Kirch. — Wie von der *Δίκη* o. S. 141, 9 heisst es auch von der Erinys *ὕστερόπους ἔπεται* Orph. Arg. 1163 und *ἔπου* ruft dem Erinyenchor zu Klytaimnestra bei Aesch. Eum. 139 Kirch.

³⁾ Das Grauensvolle ihres Auftretens wird gesteigert, weil sie nicht bloss ungesehen sondern auch ungehört, schweigend, ihr Opfer überfällt: *σῆγ' ἔχουσ' ἐνήλατο* fr. trag. adesp. 486 N.² vgl. Eur. fr. 979 fr. trag. adesp. 493. Solon o. S. 67, 1. Dies ist noch etwas anderes, als wenn es in der Anrufung an Zeus bei Eur. Troad. 887f. Kirch. heisst: *πάντα γὰρ δι' ἀνόφου βαίνων κελεῖθον κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγεις*. Vgl. W. Nestle Euripides S. 147. Die *Δίκη* und die Erinyen rücken einander näher. Allwissenheit war das Theil der *Δίκη* (o. S. 116, 1), kommt aber auch den Erinyen zu, deren durchbohrendem Blick nichts entgeht: Soph. Aj. 836 u. Schneidew. Diese Annäherung wird dadurch noch erleichtert, dass auch die Erinyen der *Δίκη* entgegenkommen, nicht bloss umgekehrt. Die alten Rache- und Fluchdämonen veredelten sich allgemach zu Strafgottheiten und Schützerinnen des Rechts (Rohde Kl. Schr. II 230ff. 241). Nicht bloss der Wuth des Beleidigten helfen sie jetzt zur Sättigung sondern unterstützen sein Recht oder doch seine Rechtsansprüche, daher sie Orestes *μητρὸς συνδίκου*s nennt (Aesch.

Rache war, so wird ihr folgend auch die freundliche Schwester der Eirene und Eunomia¹⁾ zu einem Wuth und Rache schnaubenden Wesen²⁾; und sie, die bei Hesiod kaum mehr als Klägerin war und die Hilfe Anderer in Anspruch nahm,³⁾ schwingt nun ebenso, wie die Erinyen, die schweren Werkzeuge der Rache.⁴⁾ Sogar eine Mehrheit von *Δίκαι* möchte sich hervordrängen, die mit einander kämpfen, welche die eine die andere nach sich ziehen,⁵⁾ wie die Rachegeister sich drängen, wie Fluch auf Fluch sich häuft, und nur leise wird die persönliche *Δίκη* durch ihr ursprüngliches Wesen bei der Einheit festgehalten,⁶⁾ wie sie kraft desselben ursprüng-

Eum. 751 Kirch.) und sie selber klagen, dass der Bau des Rechts zusammenbricht (*πίπτει δόμος δίκας* Eum. 511); ihr Wirken findet nun am Gesetz des Zeus ebenso sein Maass wie das der *Δίκη*, die „Erinyes respiciens alti legem Jovis“ (Val. Flacc. Arg. 4, 74. Rosenberg, Erinyen S. 19) ist nicht wesentlich verschieden von der *Δίκη τοῦ θεῖου νόμου τιμωρός* (o. S. 141, 2).

¹⁾ O. S. 139, 3.

²⁾ *δλέθριον πνέουσ' ἐν ἐχθροῖς κότον* die *Δίκη* bei Aesch. Choeph. 943 Kirch. Ebenso der Erinyenchor von sich Eum. 857: *πνέω — κότον*. Vgl. die Erinyen als *μητρὸς ἐγκότους κίνας* Choeph. 917. 1051.

³⁾ O. S. 139, 10 u. 141, 9.

⁴⁾ O. S. 80, 1.

⁵⁾ Ueber die mit einander streitenden *Δίκαι* o. S. 106, 1. Jeder hat seine *Δίκη* für sich (Pindar o. S. 57, 5), Orest (Choeph. 236. 303. 941f.) Aigisthos (Agam. 1578. 1582) Iphigenia (Ag. 1386); die *δίκη* scheint nicht weniger individuell und persönlich zu sein als es thatsächlich und anerkanntermaassen die Erinyes ist (Preller-Robert Gr. M. I 835, 3. Rohde Kl. Schr. II 240, 3 auch die *Νέμεσις* Soph. El. 792. Rohde Psyche I 236, 1). Die *δίκαι* häufen sich, indem eine die andere nach sich zieht, *δίκαι δίκαν ἐκάλεσε* (o. S. 104, 2), wie ein Fluch und eine Rache die andere. Aber wie die Erinyes auch der Einzelnen zu einer Vielheit ausschwillt, aus der Erinyes Erinyen, und ähnlich *τίσιες* aus der *τίσις*, *ποιναὶ* aus der *ποινή* werden, so konnte man auch im Plural *δίκαι* sagen und meinte doch einen einzelnen Akt z. B. *τῶν πάλαι πεπραγμένων λύσασθ' αἷμα προσφάτοις δίκαις* Aesch. Choeph. 788. Andere Fälle der letzteren Art sind Eum. 228 (*δίκας μέτεμι*) Soph. El. 34 (*δίκας ἀροίμην*) Eur. Or. 531 (*μητρὸς δίκας*); sie rathen zu vorsichtiger Kritik auch gegenüber den *ἀποινόδικοι δίκαι* Eur. Herc. fur. 889, wo wir keineswegs genöthigt sind an persönliche göttliche Wesen zu denken.

⁶⁾ Die Rache hat kein festes Maass in sich, erschöpft sich schwer und kann daher leicht, indem sie immer mehr, um dem schier unersättlichen Triebe genug zu thun, sich steigert, auf vielfache Art hervortreten. Das Recht dagegen und der Richterspruch, der es darstellen

lichen Wesens nie zum blossen Quälgeist herabgesunken ist.¹⁾ In starker Empfindung und leidenschaftlicher Rede namentlich der Dichter schwanden aber diese feinen Unterschiede und ob man beide, Erinyen und Dike, nun neben einander²⁾ oder sich gegenüber³⁾ stellte, immer gab man der Vorstellung ihrer Wesensähnlichkeit Ausdruck,⁴⁾ die

soll, erscheint gegenüber den verschiedenen Ansprüchen der Parteien als Eines; das Recht ist einfach, wie die Wahrheit (o. S. 113, 3). Während man an *Τίσις* (Herodot) und *Ποινά* glaubte, ist daher die *Δίκη* in Person immer einsam geblieben und ein *κῶμος Δικῶν* wäre auch für die Griechen undenkbar gewesen, in deren Vorstellen doch ein *κῶμος Ἐρινῶν* sehr wohl einging (Aesch. Agam. 1143f. Kirch. ἀβάκχευτος θίασος Eur. Or. 319 Kirch.); es giebt nur eine *Δίκη* und, da Eteokles diese auf seiner Seite zu haben meint, kann er in derjenigen, in deren Namen sein Bruder kommt, nur eine *ψενδώνυμος* erblicken (Aesch. Sieben 653 Kirch.). Auch hier zeigt sich, dass die Verwandtschaft von *Θέμις* und *Δίκη* nicht zu eng gedacht werden darf; denn *Θέμιδες* gab es allerdings und der Begriff der Göttin verträgt hier den Plural (o. S. 5, 9). Man darf vielleicht sagen, dass die Einheit mit zur Majestät der *Δίκη* gehört; in dieser Beziehung heben sich die vielen Erinyen gegen sie ab, die nach den Worten Heraklits (fr. 29 Byw.) die *ἐπίκουροι* der einen *Δίκη* sind (daher der Nachahmer im heraklitischen Brief 9 S. 91 Bern. *πολλὰ Δίκης Ἐρινύες, ἀμαρτημάτων φύλακες* u. hierzu Bernays S. 104f.). Was trotzdem von der Einheit der *Δίκη* geopfert wird, beschränkt sich auf die *Πραξιόδικα* (o. S. 137, 3), die es ebendeshalb nahe lag den Erinyen gleich zu setzen (Rohde Kl. Schr. II 241), und auf das was o. S. 143, 5 bemerkt wurde.

¹⁾ Darum führt sie wohl das Schwert, aber niemals wie die Erinyen Fackeln und Geisseln (o. S. 80, 1). Vollends von der hündischen Natur der letzteren (Wecklein zu *μητρὸς ἐγγότους κίνας* Aesch. Choeph. 923 bei Eur. El. 1252 *κῆρες αἰ κνώπιδες θεαί* 1342 *αἶδε κίνες* Rohde Kl. Schr. II 242, 1) ist in der *Δίκη* gar nichts zu spüren, deren Wesen jene blinde Wuth ewig fremd bleibt und die auch im Rachezorn nur der erkannten Wahrheit dient (o. S. 138, 6).

²⁾ Aesch. Agam. 1386f. Kirch.: *μὰ τὴν τέλειον τῆς ἐμῆς παιδὸς Δίκην Ἄτην Ἐρινύν θ' αἴσι κτλ.* Eum. 507: *ὦ Δίκα, ὦ θρόνοι τ' Ἐρινύων.* Soph. Aj. 1390 Dind.: *μνήμων τ' Ἐρινὺς καὶ τελεσφόρος Δίκη.* Trach. 808f.: *σε ποίνιμος Δίκη τίσαιτ' Ἐρινὺς τ'. εἰ κτλ.*

³⁾ Der *πρόμαντις Δίκα* der Strophe Soph. El. 475f. Dind. correspondirt die *χαλκόπους Ἐρινὺς* der Antistrophe 491.

⁴⁾ Die noch überdies durch ähnliche oder gleiche Epitheta bestätigt wird. Den *ποίνιμοι Ἐρινύες* Soph. Aj. 843 Dind. (Rohde Kl. Schr. II 236, 1) entspricht die *ποίνιμος Δίκη* desselben Dichters (o. S. 126, 4); der *πρόμαντις Δίκα* (vor. Anmkg.) die *χακόμαντις Ἐρινὺς* Aesch. Sieben 705 f. Kirch.

schliesslich von mystischen Theologen noch in derselben Zahl symbolisirt wurde.¹⁾ Beide schienen zusammenzugehören. Als daher schon bei den ersten Naturphilosophen die Δίκη über das menschliche Leben hinaus auf den gesamten Kosmos sich erstreckte,²⁾ folgten ihr dorthin als Dienerinnen auch die Erinyen³⁾ und verrichteten damit nur ein ihnen bereits von Homer zugewiesenes Geschäft.⁴⁾

Die Züge der Δίκη haben sich gewandelt, wie die Bedeutungen des Worts:⁵⁾ aus der freundlichen Göttin des Rechts, wie es sich im Schiedsspruch und der fremde Ansprüche ehrenden Gerechtigkeit darstellt, ist eine Göttin der Strafe und Rache geworden, die deshalb ähnlich wie

1) Die Bedeutung der Fünfzahl für die Erinyen ergibt sich aus Hesiod W. u. T. 803; nach Virgil Geo. 1, 278 fiel ihr Geburtstag auf den fünften. Vgl. Hirzel Der Eid S. 168f. Aber auch der Δίκη sollte die Fünfzahl heilig sein nach pythagoreischer Lehre (ὅτι μὲν πεμπτάς Δίκης ἐστὶν ἀριθμὸς καὶ τῶν Πυθαγορείων ἠκούσαμεν: schol. zu Hesiod vgl. noch Brandis Handb. der Gesch. d. gr. röm. Philosophie I 473r).

2) Anaximander bei Simplic. Phys. I 2 S. 24, 40 ff. Diels: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χροῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ Δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Vgl. S. 154, 4 und ausserdem Nestle Euripides S. 146 ff.

3) Heraclit fr. 29 Byw.: Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν δίκης ἐπίκουροι ἐξενοήσουσι. Vgl. J. Bernays Heraklit. Briefe S. 104 f. Auch in der Natur folgt dem Uebermaass und der Ueberhebung (ὑβρις) die Δίκη auf dem Fusse jedes Ding in seine Schranken weisend: aus dieser Anschauungsweise heraus hätte Aeschylus das Wasser wohl nennen können παύσβριον Δίκην πυρός (fr. 360 N² wo freilich das überlieferte παῦε ὑβριν in παῦ' ὕδωρ geändert ist), besonders da σβεννίειν ὑβριν formelhaft war (Stein zu Herodot 5, 77 vgl. ἀνομίαν — κατέσβεσεν Kritias Sisyph. I 40 bei Nauck fr. trag.² S. 772) und noch dazu einmal von der Δίκη gesagt wird (im Bakis-Orakel bei Herodot 8, 77). Eine Annäherung Heraklits an Anaximander in dieser Hinsicht bemerkt auch Brieger im Herm. 39, 200.

4) Es widerstreitet den Naturgesetzen (φύσιος θεσμοὶ in der Nachbildung der homerischen Stelle bei Oppian Kyneg. 1, 227), dass Thiere mit menschlicher Stimme reden. Als daher das Ross Xanthos zu Achill redet, Ἐρινύες ἔσχεθον ἀνδρῶν: II. 19, 418. Ganz richtig bemerkt hierzu ein Scholiast (bei Dindorf IV S. 226): ἐπίσκοποι γὰρ εἰσι τῶν παρὰ φύσιν. Vgl. Rosenberg Erinyen S. 3.

5) O. S. 57 f. 103 ff. Doch scheint der Anfang zu der späteren Bedeutung der Strafe bereits bei Hesiod vorzuliegen W. u. T. 238 f. Rz.: Οἷς δ' ὑβρις τε μέμλε κακὴ καὶ σχέτλια ἔργα, τοῖς δὲ Δίκην Κρονίδης τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεὺς. Vgl. auch 217 (o. S. 136, 4).

die menschlichen Strafrichter im Zorne ihres Amtes waltete¹⁾ und namentlich als Bluträcherin sich den Erinyen gesellen und vergleichen musste. Diese *Δίκη*, vollends angehaucht von der harten Seele eines Stoikers, konnte dann wohl so finster blicken (*συνθροπή*), dass sie die Göttin nicht des Rechts sondern der Grausamkeit zu sein schien.²⁾ Auch mächtiger erscheint sie jetzt, seit sie zur strafrichterlichen Gerechtigkeit geworden ist. Ob die schiedsrichterliche Thätigkeit in Anspruch genommen wurde oder nicht, hing schliesslich vom Willen der Menschen ab.³⁾ Die strafrichterliche fragt ihm nicht erst nach sondern drängt sich den Menschen auf: namentlich insofern sie die Blutrache auf sich genommen hat, erhebt sie sich mit Nothwendigkeit aus der verbrecherischen That, wie die Erinyen aus dem vergossenen Blut, und bindet Lässigkeit oder Widerstreben der Menschen im Verfolgen des Rechts nicht nur durch moralisch-politische sondern auch durch die heiligeren Pflichten der Religion. Sei es durch menschliche oder durch göttliche Hilfe, das Recht muss zu seinem Ende kommen.⁴⁾ Darüber ist jetzt kein Zweifel mehr, während der schiedsrichterliche Spruch zu seiner Ausführung die Macht von der königlichen borgte⁵⁾ oder von dem guten Willen der compromittirenden Parteien abhing. Die *Δίκη*

¹⁾ O. S. 138, 6.

²⁾ Chrysipp schildert die *Justitia* d. i. die *Δίκη* (so Symmach. or. 3, 9 *dicerem caelo redisse Justitiam* mit Beziehung auf Virgil *Ecl.* 4; ebenso or. 4, 15) bei Gellius *N. A.* XIV 4, 4; „*delicatiores quidam disciplinarum philosophi*“ urtheilten über diese Schilderung „*Saevitiae imaginem istam esse, non Justitiae*“. Wie hier die *Δίκη* so heisst die ihr verwandte *Nemesis* *συνθροπή* bei Menander fr. 321 Kock. Ueber Bilder der *Δίκη*, und nicht der *Δικαιοσύνη*, s. Milchhöfer *Jahrb. d. arch. Instit.* VII (1892) S. 204, 6.

³⁾ Auch der Wille des Schiedsrichters konnte unter Umständen in Frage kommen. Insbesondere mochte der Schiedsspruch des Geschlechtsoberhaupts oder des Königs in ältester Zeit eine Art Gnadenakt sein, der auch versagt werden konnte; so erklären sich die *δώρα*, mit denen man die Könige nicht bestechen sondern zu ihrer richterlichen Thätigkeit aneifern wollte (*Excurs* II).

⁴⁾ Vgl. auch Rohde *Kl. Schr.* II 232, 4. Mommsens Bemerkungen *Strafrecht* S. 345 über die römischen Verhältnisse lassen sich zum Theil auf die griechischen, insbesondere die attischen übertragen.

⁵⁾ O. S. 131 ff.

erhält dadurch erst jetzt den Charakter der Unerbittlichkeit¹⁾, so dass sich ihr Niemand entziehen kann, und stellt sich hiermit nicht allein den Erinyen²⁾ an die Seite sondern überhaupt den Mächten des Todes.³⁾

Damit verschlossen sich ihr die Pforten des lichten Olympos und Apollon hätte sie anherrschen können wie die Erinyen, die er dahin verweist wo man köpft und blendet,⁴⁾ also fort aus einem Heiligthum nicht nur sondern überhaupt aus dem Bereich der seeligen Götter.⁵⁾ Seit sie zu einer die Strafen vollstreckenden Gottheit geworden war, machte sie die Erfahrung, dass die Göttergesellschaft ebenso wie die menschliche den Henker von sich stösst;⁶⁾ und auch ihre Heimath wurde jetzt die Unterwelt wie sie

1) ἀπαράιτητος bei den Orphikern s. Excurs. 1.

2) αἱ ἀπαράιητοι θεαί d. i. die Erinyen: Rohde Kl. Schr. 243, 3. Vgl. ὁ δαίμων ὁ τὴν ἡμετέραν μοῖραν εἰληχῶς ἀπαράιητος bei Pseudo-Lysias Epitaph. 78; dazu Ἐρινὺς . . . ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα II. 9, 572 ἀγνάμπτουσι Ἐρινύσι Orph. Lith. 589 Abel.

3) Ἄγρ. Νόμος in Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 57. Valckenaer Diatr. in Eur. rel. p. 187 c. Pseudo-Lys. Epit. 77. Besonders aber vgl. Aeschyl. fr. 161 N²:

μόνος θεῶν γὰρ θάνατος οὐ δόρων ἐρεῖ,
οὐδ' ἄν τι θύων οὐδ' ἐπισπένδων ἄνοις,
οὐδ' ἔστι βωμὸς οὐδὲ κραινίζεται·
μόνον δὲ Πειθῶ δαιμόνων ἀποστατεῖ.

4) Aesch. Eum. 184f. Kirch.: οὐ καραμιστήρες ὀφθαλμοῦργοι δίκαι σφαγαί τε κτλ. Vgl. hierzu Rohde Kl. Schr. II 310; dass wegen der grausamen Strafen nicht gerade an die Unterwelt zu denken ist, kann auch die Strafenliste bei Platon Gorg. 473c zeigen und wird überdies durch die mit Aeschylus übereinstimmende Schilderung Senecas de ira III 3, 6 bewiesen, der nur an die Stelle der ewig grollenden Erinys die „ira“ selber gesetzt hat.

5) Ja alles Lebende meidet sie: αἷς οὐ μίγνεται θεῶν τις οὐδ' ἄνθρωπος οὐδὲ θῆρ ποτε wie derselbe Apoll sagt Eum. 69f. und fortführt κακῶν δ' ἕκατι κἀγένοντ' ἐπεὶ κακὸν σκότον νέμονται Τάρταρόν θ' ἐπὶ χθονός, μισήματ' ἀνδρῶν καὶ θεῶν Ὀλυμπίων.

6) Vgl. Kirchmann De funeribus Roman. II 24 Schl. Als Henker wird die *Μενη* charakterisirt durch das Attribut des Schwertes o. S. 80, 1. Vgl. die φαῦλα δαιμόνια, οἷς οἱ θεοὶ δημίους χρῶνται καὶ κολασταῖς ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους bei Plutarch Quaest. Rom. 51 (Rohde Kl. Schr. II 242, 4). Von den olympischen Göttern, den Gebern alles Guten, trennt Isokrates 5, 117 ausdrücklich τοὺς ἐπὶ ταῖς συμφοραῖς καὶ ταῖς τιμωρίαις τεταγμένους.

die der Erinyen schon längst gewesen war.¹⁾ Freilich hatte sich auch diese Unterwelt im Laufe der Zeit gewandelt und war dadurch erst recht würdig geworden die *Atξη* bei sich aufzunehmen. Der alte Ort der Qual, in dem die ältesten Opfer der göttlichen Rache, die Titanen, als Verbannte hausten und die Erzsünder der Vorwelt ausgesuchte Martern duldeten, fing an sich in eine Stätte des Gerichts zu verwandeln.²⁾ Was dem Minos bis dahin als persönliche Liebhaberei war vergönnt worden, den Seelen Recht zu sprechen, wie er es droben den Menschen gethan, ein Schattenspiel seines irdischen Daseins und Wirkens,³⁾ das wurde ihm nun als ernsthaftes und folgenreiches Amt übertragen, für dessen Ausübung sich ihm noch Aiakos und Rhadamanthys, ja Triptolemos gesellten;⁴⁾ zugleich damit wandelte sich der Rechtsberater, der Schiedsrichter, den man um seinen Spruch anging, der die Streitigkeiten der Schatten schlichtete, in den Strafrichter, dem jeder in den Hades Eingehende vorgeführt wurde und der Jedem nach Würdigkeit lohnte. Auf Grund lauterer Wahrheit erfolgte der Spruch dieser Todtenrichter⁵⁾ und unweigerlich und ungesäumt wurde er vollstreckt. Im Hades und nur im Hades schien fortan das strenge Recht zu Hause zu sein.⁶⁾ Erst der Tod gewährte die in diesem Leben oft vergeblich erhoffte Gerechtigkeit. Wie für andere Völker,⁷⁾ mussten daher wohl auch für die Griechen

¹⁾ Rosenberg Erinyen S. 7. Rohde Kl. Schr. II 24, 1.

²⁾ „Giustizia mosse 'l mio alto fattore“, sagt die Hölle von sich selber bei Dante, Inferno 3, 4. Dies schien später das Wesentliche an den Hadesvorstellungen, so dass man τὰς ὑπὲρ τῶν ἐν ἕδου διαλήψεις für eine Erfindung kluger Männer hielt die Sünder zu schrecken: Polyb. VI 56, 12. Als die allgemeine Ansicht zu seiner Zeit spricht es Sokrates aus bei Platon Gorg. 522 E, dass πολλῶν ἀδικημάτων γέμοντα τὴν ψυχὴν εἰς Ἄιδου ἀφικέσθαι πάντων ἔσχατον κακῶν ἐστίν. Auf derselben Voraussetzung ruht bekanntlich die Polemik der Epikureer gegen die Hadesvorstellungen.

³⁾ O. S. 35.

⁴⁾ Rohde Psych. I 309, 2. 310 1, s. auch S. 138, 6.

⁵⁾ O. S. 116 f.

⁶⁾ Soph. fr. 703 N²: δς (der Hades) οὔτε τοῦπεικῆς οὔτε τὴν χάριν οἶδεν, μόνην δ' ἔστειροξε τὴν ἡπλώς δίκην. Vgl. Ἄγρ. Νόμ. in Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 57.

⁷⁾ Der indische Gott des Todes heisst Jama und ist ein Herr des Rechts: vgl. J. Grimm Deutsche Myth.³ S. 806, 3.

die Gottheiten des Todes, da sie im Reiche des höchsten und ewigen Rechtes walteten, zu Gottheiten des Rechtes werden. Der Zeus der Unterirdischen erscheint nun als ein richtender Gott¹⁾ und seine Gattin heisst sogar *Πραξιδικη* als Vollstreckerin des Rechts;²⁾ ja nach manchen Spuren scheint es, als wenn für die Griechen zu gewissen Zeiten mit der Vorstellung der Unterwelt zugleich die des Rechtes gegeben war.³⁾ So wurde von dem Wesen des Rechtes fast nothwendiger Weise auch die göttliche Persönlichkeit, in der es sich verklärte, in die Erdentiefe herabgezogen, und aus der Gemeinschaft der Olympier aus-

1) Aesch. Suppl. 218 ff. Kirch.:

*οὐδὲ μὴ ᾽ν Ἄιδου θανάων
φίγη ματαίων αἰτίας πράξας τάδε·
κακέϊ δικάζει τὰμπλακῆμαθ³⁾, ὡς λόγος,
Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δίκας.*

Zu *ὡς λόγος* vgl. Rohde *Psyche* I 309, 2. *Eum.* 269 f.: *μέγας γὰρ Ἄιδης ἐστὶν εὐθύνος βροτῶν ἔνερθε χθονός*. Kein Anderer ist doch wohl gemeint bei Pindar *Ol.* 2, 64 ff. *τὰ δ' ἐν τῷδε Διὸς ἀρχῆ ἄλιτρά κατα γᾶ; δικάζει τις ἐχθροῦ λόγον φράσαις ἀνάγκη*. Als Strafrichter über die Meineidigen waltet in der Unterwelt *Ζεὺς καταχθόνιος* vielleicht schon *Il.* 3, 278 f. (*οἱ ὑπένερθε καμόντας ἀνθρώπους τίνυσθον, ὃ τις κ' ἐπιόρον ὁμόσση*) vgl. 9, 457 (*Ζεὺς τε καταχθόνιος καὶ ἐπαινή Περσεφόνηα*).

2) Persephone wird angerufen *Orph. hymn.* 29, 4 f. *ἤ κατέχεις Ἄϊδαο πύλας ὑπὸ κείθεα γαίης, Πραξιδικη*. Ebenso heisst sie *Argon.* 31 (*ὄργια Πραξιδικης* vgl. 22 f. u. *Welcker Götterl.* 3, 25). Vgl. hierzu *Ribbeck Rhein. Mus.* 41 (1886) S. 631 und *Götz Ind. lectt. Jen.* 1887 S. VIII. Ueber die *Praxidiken* o. S. 137, 3. 143, 6. Die *Persephone* als Bestraferin des Meineids o. Anm. 1. Dieselbe der *Νέμεσις* gesellt und *Justitia* genannt in dem griechischen und lateinischen Epigramm bei *Kaibel Epigr. Gr.* 837; denn unter *Λέσποινα* die *Themis* zu verstehen (mit *Wissowa Religion u. Kult. d. R.* S. 213, 4) und nicht die *Kore* (*Usener Göttern.* 222) sehe ich keinen Grund.

3) Die *Dikaiosyne* mit *Demeter* und *Kore* auf alexandrinischer Weihinschrift vereinigt: *Usener Rhein. Mus.* 58, 26; über *Dikaiosyne* als Namen der *Isis* vgl. *Dittenberger Or. Inscr.* I 83³. *Eurydike* heisst nicht bloss die Frau des „mit dem Dunkel des Hades so vertrauten“ (*Curtius Gr. Etym.* S. 421²) *Orpheus* sondern auch die Frau des rechtskundigen *Nestor* (o. S. 115, 1), die eine Tochter des *Klymenos* war d. i. des Hades (*Preller-Robert Gr. M.* I 804. *Usener Göttern.* 39). Vgl. zum Namen auch den des Unterweltdämons *Eurynomos* bei *Paus.* X 28, 7 (*Rohde Psyche* I 318, 2).

geschieden fand die *Δίκη* nun bei den Unterirdischen eine neue Heimath.¹⁾

Diese Vorstellung erstarrte dann zum Dogma und konnte als solches einer Art System des Rechts eingefügt werden, mit dem man in gewissen Kreisen die ganze Welt zu umspannen suchte: das Recht, das im Himmel galt, stand unter Obhut der Themis, das menschliche stellte sich im *νόμος* dar und in der Unterwelt waltete die *Δίκη*. Besonders am Namen der Pythagoreer haftete diese Dreitheilung,²⁾ obwohl sie ihnen nicht ausschliesslich gehört.³⁾ Daher schiessen aus der Ideensphäre dieser Sekte leicht noch weitere Vorstellungen an, wie die Vorstellung, die das Wesen der Gerechtigkeit in der Vergeltung erschöpft,⁴⁾ und besonders die, welche die *Δίκη* in der Fünffzahl symbolisirte, einer Zahl, die auch sonst den Dämonen des Todes heilig war.⁵⁾ Mit demselben Gedankenkreise berührt sich aber auch ein plutarchischer Mythos, der uns ebenfalls die *Δίκη* in der Unterwelt zeigt und zwar bei ihrer Arbeit nicht als Quäl- oder Rachegeist sondern die Sünder durch Strafe bessernd.⁶⁾

¹⁾ Im Gegensatz zu diesem Schicksal der *Δίκη* als gefürchteter Strafgöttin steht das der freundlichen Göttin der Gerechtigkeit, die von den Menschen vertrieben sich zu den Himmlischen flüchtet: o. S. 140, 2.

²⁾ Als pythagoreische Ansicht wird von Jambl. V. P. 46 angegeben: *τοὺς γὰρ ἀνθρώπους εἰδότες, ὅτι τόπος ἅπας προσδεῖται δικαιοσύνης, μῦθοποιεῖν τὴν αὐτὴν τάξιν ἔχειν παρὰ τῷ Διὶ τὴν Θέμιν καὶ παρὰ τῷ Πλούτωνι τὴν Δίκην καὶ κατὰ τὰς πόλεις τὸν νόμον, ἵνα ὁ μὴ δικαίως ἐφ' ἧ τέταται ποιῶν ἅμα φαίνεται πάντα τὸν κόσμον συναδικῶν.* Vgl. F. Dümmler Kl. Schr. I 189, 1. Bei dieser *Δίκη*, einer *πάρεδρος* des Pluton, denkt man an Persephone-Praxidike o. S. 149, 2, aber auch an die *πάρεδρος* des olympischen Zeus s. Excurs I. Denselben Gedanken nur mit andern Worten spricht der Pythagoreer Theages aus bei Stob. Flor. I 67 S. 24, 6 Mein.: *Θέμις γε οὖν γαίριζεται παρὰ τοῖς οὐρανίοις θεοῖς, Δίκη δὲ παρὰ τοῖς χθονίοις, νόμος δὲ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις.*

³⁾ Alle drei werden unterschieden und dem Herrscher gesellt von Themist. or. 9 p. 123a: *ἢ οὐχ ὁρῶς αὐτῷ παρεδρεῖονσαν μὲν τὴν Θέμιν, συναξαροῦσαν δὲ τὴν Δίκην, τὸν νόμον δὲ συνόντα αἰεῖ;* vgl. p. 112 d und Excurs I.

⁴⁾ o. S. 126, 5.

⁵⁾ o. S. 145, 1.

⁶⁾ Plutarch De s. n. v. 22 p. 564 F ff. Die *Δίκη* hat es mit der *περὶ τὴν κακίαν λατορεία* zu thun und unterscheidet sich hierdurch von *Πονῆ* und *Ἐρινύς*. S. auch o. S. 144, 1. Zum Mythos Plutarchs vgl.

Was uns hier in späteren Zeugnissen vor Augen tritt, hatte doch tiefer liegende Wurzeln, die in viel frühere, in die besten Zeiten des Hellenenthums zurückreichen. Auch war diese Auffassung der Δίκη keineswegs auf pythagoreisirende Kreise eingeschränkt. Wie würden wir sie sonst in den Dichtungen des frommen Sophokles wiederfinden! Dessen in Athen stadt- und nachgerade weltbekannte *εὐζολία*,¹⁾ die Freundlichkeit seines Wesens, die ihm die Anerkennung fremden Verdienstes und fremder Ansprüche so leicht machte,²⁾ musste sich wohl auf dem Gebiete des Rechts zur *ἐπιείκεια*, zu Nachsicht und Billigkeit, hingezogen fühlen,³⁾ um deretwillen er seine Athener pries,⁴⁾ hierin selbst als rechter Athener erscheinend. Doch hat gerade er die *δίκη* hochgehalten, an deren Felsen Willen und Leben der Antigone sich brechen⁵⁾ und die der feste Grund ist, auf dem Elektra und Orest auch nach dem Muttermorde, durch keine Reue gestört, Ruhe finden. Auch so bleibt sie in seinen Augen vorzüglich die strafende Göttin,⁶⁾ die deshalb den alten Gesetzen des Zeus gesellt ist⁷⁾ und als solche mit der verwandten Erinyes den Platz

Hirzel Dialog II 215, 1. Ueber die Erinyen und ihr Walten in der Unterwelt nach pythagoreischem Glauben eine Notiz bei Diog. Laert. VIII 31, vgl. auch Zeller Phil. d. Gr. I⁴ S. 419ff.

1) Aristoph. Frösche 82.

2) Arist. Frösche 787 ff. Plutarch Nikias 15.

3) *Ἄγρ. Νόμ.* in Abh. d. sächs. Ges. philol. histor. Cl. XX S. 68, 4.

4) Im O. C. 1125ff. Dind. sagt Oedipus zum Theseus *τό γ' εἴσεβές μόνους παρ' ὑμῖν ἤτρον ἀνθρώπων ἐγὼ καὶ τοῦπιεϊκῆς καὶ τὸ μὴ ψευδοστομεῖν.*

5) Antig. 854 f. Dind. *ὑψηλὸν ἐς Δίκας βάθρον προσέπεσες*, wo eine Glosse richtig erklärt *προσέχρονσας*, vgl. Ellendt Lex. Soph. u. *προσπίπτω*. Aesch. Eum. 553 f. Kirch.: *τὸν πρὶν ὕλβον ἔρματι προσβαλὼν δίκας*. Die *Δίκα* selber *βάθρον πολιῶν ἀσφαλές* bei Pindar Ol. 13, 6. *Δίκας βάθρον* ähnlich wie *βωμός Δίκας* Aesch. Agam. 369 f. Kirch. Eum. 531 (*βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως* nennt Philolaos das Centralfeuer bei Stob. ecl. I 22 p. 488, vgl. noch Usener Archiv f. Religionswiss. VII 322.) *θήμεθλα Δίκης* Solon fr. 4, 14 (P. L. G. von Bergk³). Vgl. *Δίκας ἐρείδεται πνθμὴν* Choeph. 628 *δόμος δίκας* o. S. 142, 3.

6) Dagegen bei Aesch. Agam. 741 Kirch. *Δίκα* — — *τὸν ἐναίσιμον τίει βίον.*

7) *ἡ παλαιφατος Δίκη ξίνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίους νόμοις* O. C. 1381 f. Dind. Da Oedipus in ihr die Vollstreckerin seines Fluches sieht, ist

wechself¹⁾ oder sich ihr verbinden kann.²⁾ Der Dichter ehrt sie, aber es graut ihm vor ihr. Im Hades ist nach seiner Meinung das strenge Recht zu finden, das Keinem seine Strafe erlässt,³⁾ und dort bei den Unterirdischen hat auch die Göttin ihren Wohnsitz,⁴⁾ von wo sie aufsteigt um den Gerechten in ihren Kämpfen beizustehen,⁵⁾ vorzüglich aber um die Rechte der Todten zu wahren, die ihres Schutzes am meisten bedürfen.⁶⁾ Und nicht bloss geschützt werden diese Rechte von der *Δίκη*,⁷⁾ sie beruhen auf ihren

auch diese *Δίκη* eine Art Erinys oder doch den Erinynen nahe verwandt, die in derselben Sache und fast in einem Athem von Oedipus angerufen werden (1391). Die *ξύνεδρος νόμοις* ist zu verstehen wie *νόμον τιμωρός* (o. S. 141, 2. 142, 3 vgl. Wendungen wie *βοηθεῖν νόμῳ Ἄγρ. Νόμ.* in Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 80, 2) und daher *νόμοις* nicht in *θρόνοις* zu ändern. Sie wirkt nur bei der Ausführung der Gesetze mit, ein Sitz im Himmel etwa neben den *νόμοι ὑπίποδες οὐρανίαν δι' αἰθέρα τεκνωθέντες* (O. R. 865 ff. Dind.) ist ihr damit noch nicht zugewiesen, sowenig als den Erinynen weil auch sie das Gesetz des Zeus vollstrecken (o. S. 142, 3). Auch *πάρεδρος* kann so gebraucht werden, lediglich um ein Mitwirken zu bezeichnen, wie in den vielumstrittenen Worten Antig. 799 f. *ἡμερος — τῶν μεγάλων πάρεδρος ἐν ἀρχαῖς* (*ἀρχιπάρεδρος* Meineke) *θεσμῶν* und wie bei Eur. Med. 844 f. Kirch. *τῆ σοφίᾳ παρέδρους — ξρωτας, παντοίας ἀρετῆς ξυνεργούς*.

1) S. o. S. 144, 3.

2) O. S. 144, 2.

3) Soph. fr. 703 Nauck²: *ὅς* (Hades) *οὔτε τοῦπεικῆς οὔτε τὴν χάριν οἶδεν, μόνην δ' ἔστερξε τὴν ἀπλῶς δίκην*. Vgl. *Ἄγρ. Νόμος* in Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 57.

4) *ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη*: Soph. Ant. 451 Dind.

5) Zu seinem todten Vater fleht Orest bei Aesch. Choeph. 484 Kirch.: *δίκην ἴαλλε σύμμαχον φίλοις*.

6) S. vor. Anmkg. Dem Chor ahnt, dass die Rache kommen wird für die Mörder Agamemnon's Soph. El. 475 f. Dind.: *εἶσιν ἅ πρόμαντις Δίκα, δίκαια φερομένα χειροῖν κράτη*. „Quae mortuorum jura tuetur“ bemerkt Dindorf. S. o. S. 144, 3 u. 4. So sind die wesensverwandten Erinynen „dämonische Beschützerinnen dessen, dem kein Beschützer und Rächer unter Menschen lebt“: Rohde Kl. Schr. II 231, 1. Die *Δίκη* Vertreterin der Rechtsansprüche der Todten nach dems. Psyche II 242, 3. Vielleicht gehört hierher (Weleker Gr. Götterl. 3, 23, 5) auch Aesch. fr. 266, 5 Nauck² *καὶ τοῦ θανόντος ἡ Δίκη πράσσει κότον*, wo aber die Lesart unsicher ist.

7) Sie ist es, die in Person dem Todten die ihm von Menschen versagten letzten Ehren erweist in dem Epigramm A. P. VII 388, 3 f.: *Ἄλλὰ Δίκα μιν ἔθαπεν· ἀποσπασθεῖσα γὰρ ὄχθη πᾶν δέμας ἐς κορυφὴν ἐκ ποδῶς ἐκτέρισεν*.

Satzungen;¹⁾ in ihrer dunkeln Sphäre ist sie daher ebenso gesetzgebend wie der olympische Zeus in der seinigen und wie menschliche Herrscher in ihren Reichen: so dass also vor des Dichters Geiste dieselbe Dreiheit des Rechts stand, die von Späteren und insbesondere von späteren Pythagoreern ausdrücklich verkündet wurde.²⁾

Eine Auffassung der *Δίκη*, die gleiches Recht für Alle ohne Ansehen der Person nach dem Tode verhiess und die entsprang aus der Scheu vor den heiligen allen anderen vorangehenden Rechten der Todten,³⁾ konnte leicht im Volke Eingang finden und musste wohl desto populärer werden, je mehr das Leben nach dem Tode im Glauben der Griechen an Bedeutung gewann. Dass in der That nach dem Volksglauben gewisser Zeiten und gewisser Gegenden die *Δίκη* zumeist in der Unterwelt ihres Amtes waltete, stellen uns deutlich noch die Bilder unteritalischer

1) Satzungen der *Δίκη* und zwar der *ξύννοικος τῶν κάτω θεῶν* setzt voraus Soph. Antig. 450 f. Dind.: *Ὁὐ γὰρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε Ὁὐδ' ἢ ξύννοικος κτλ.* Andere Satzungen der *Δίκη* s. o. S. 141, 1.

2) O. S. 150. Sophokles deutet diese Dreitheilung an Antig. 450 ff.:

*οὐ γὰρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε
οὐδ' ἢ ξύννοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη
(οἱ τοῦσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὄρισαν νόμους),
οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον φόβῳ τὰ σά
κηρύγμαθ' ὥστ' ἄγραπτα κτλ.*

Durch die Gebote des Zeus sind die himmlischen Satzungen vertreten (O. C. 865 ff. o. S. 151, 7), die Satzungen der *Θέμις*, die auch von Sophokles *ὄρανια* genannt wird (El. 1064); von ihnen scheiden sich die der unterweltlichen *Δίκη*; und beiden stehen gegenüber die menschlichen Verordnungen Kreons, die *νόμοι*, wie sie auch Sophokles nennt (Ant. 449: *καὶ δῆτ' ἐτόλμας τοῦσδ' ἐπερβαίνειν νόμους*);.

3) Begründet wird dies von Antigone bei Soph. Ant. 74 f. Dind. mit den Worten *ἐπεὶ πλείων χρόνος ὄν δεῖ μ' ἀρέσκειν τοῖς κάτω τῶν ἐνθάδε* und ähnlich sagt sie 89 *ἀλλ' οὐδ' ἀρέσκονσ' οἷς μάλισθ' ἀδεῖν με χορή*. Auch die Hilflosigkeit der Todten fällt ins Gewicht, die allen anders lehrenden Dogmen zum Trotz nur durch die Lebenden noch Leben zu haben scheinen: o. S. 152, 6. Vgl. auch Aristot. Probl. 29, 9: *διὰ τί δικαιοτέρον εἶναι νενόμισται τοῖς τετελετηκόσιν ἢ τοῖς ζῶσιν ἐπαμύνειν; ἢ ὅτι οἱ μὲν ζῶντες δύναντ' ἂν αὐτοῖς ἐπαρκέσαι, ὁ δὲ τετελετηκῶς οὐδέτι*. Solche Pietät konnte dann nur noch gesteigert werden, wenn sie in Streit gerieth mit der herz- und gewissenlosen Klugheitsmaxime, die der Dichter seinem Kreon in den Mund legt Ant. 780 *πόνος περισσοῦς τὰν Αἰδου σέβειν*.

Vasen vor Augen.¹⁾ Es muss dahin gestellt bleiben und wird kaum jemals ausgemacht werden, in wie weit diese in weiten Kreisen verbreitete Anschauung sich auf dem angedeuteten Wege ursprünglich und allmählich gebildet hat und in wie weit sie etwa durch orphische, lieber pythagoreische Einflüsse bestimmt worden ist.²⁾

Noch von anderer Seite her wurde in ähnlicher Weise das Wesen der *Δίκη* verdüstert. Wie die Erinyen stellte sie das Naturgesetz dar und zwar nicht nach seinen freundlichen Wirkungen sondern als ein hemmendes, Scheu, ja Furcht erweckendes.³⁾ Nirgends kehrt aber das Naturgesetz diese Eigenheit so hervor, nirgends trifft es uns so persönlich, als wo es als der unerbittliche Tod vor uns tritt. So konnte aus der Richterin der Todten auch die richtende Göttin des Todes werden, als die wir die *Δίκη* ebenfalls wiederfinden und zwar, wie es scheint, keineswegs bloss im Glauben und Meinen besonderer durch Philosophie und Wissenschaft erleuchteter Schichten der menschlichen Gesellschaft.⁴⁾

¹⁾ P. Hartwig in Arch. Zeitg. 42 Sp. 253 ff. F. Dümmler Kl. Schr. 3, 361 ff.

²⁾ A. Dieterich Nekyia 58. Vgl. auch Rohde Psyche I 318, 4 namentlich was die Rolle betrifft, die Orpheus in diesen Darstellungen spielt, als mythischer Sänger und nicht als Stifter und Prophet von Mysterien. Das Auftreten der *Δίκη* in der Unterwelt entspricht nicht der orphischen Lehre, die wenigstens als solche bezeugt ist (o. S. 140f. auch S. 80, 1), und auch die *Ἀδράστεια* (Dieterich Nekyia 126), der diese unterweltliche *Δίκη* bei Plutarch De s. n. v. 22 p. 564 Df. untergeordnet wird (o. S. 150, 6), kann hier nichts helfen, hier zumal nicht, wo dem Orpheus nachgesagt wird (p. 566 C) *λόγος εἰς ἀνθρώπους κίβδηλον ἐξενεργεῖν* (auch im Vorbild des plutarchischen Mythos Platon Rep. X 620A geht die Seele des Orpheus nur so mit unter den übrigen und zeichnet sich vor ihnen bei der Wahl des Lebenslooses keineswegs durch besondere Einsicht aus). Dass die Orphiker ein starkes Gerechtigkeitsbedürfniss hatten und es theoretisch auf ihre Weise befriedigten, steht fest (*Ἄγρ. Νόμ.* in Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 80, vgl. noch Radermacher Das Jenseits im Mythos der Hellenen S. 105); aber hierzu war nicht gerade nöthig die *Δίκη* aus dem Olymp oder von der Erde in die Unterwelt zu versetzen, da an ihrer Stelle hier die *Πραξιόδη* waltete, die von den Orphikern zur Königin des Schattenreichs erhoben wurde (o. S. 149, 2) und neben der für die *Δίκη* kein rechter Platz zu sein scheint.

³⁾ O. S. 145.

⁴⁾ In einer späten Grabinschrift aus römischer Zeit lesen wir (Kaibel Ep. Gr. 522, 12): *σώματα γὰρ κατέλυσε Δίκη, ψυχὴ δὲ πρόπασα*

Wie weit haben diese Wege die *Δίκη* abgeführt von der Themis, die entweder in der Gemeinschaft der Himmlichen verblieb¹⁾ oder auch als Erdgöttin sich fernhielt von dem Reiche des Todes,²⁾ die als eine wohlthätige und

ἀθάνατος ὑποῦ πτωμένη πάντ' ἐπαζοίει. Vgl. Rohde Psyche II 392, 2. Milchhöfer Jahrb. d. arch. Inst. VII (1892) 203, 4. Es wird kaum zu entscheiden sein, ob die *Δίκη* hier nur Hüterin des Naturgesetzes oder insbesondere strafende Göttin ist (vgl. *Ἐρμινὸς ἔλυσε βίον* bei Kaibel Ep. Gr. 218, 7f.). Der menschliche Leib empfängt nur sein Recht (*δίχην ἔχει*), wenn er wieder vergeht: „denn Alles, was entsteht, ist werth, dass es zu Grunde geht“. Bestimmter und auf den Menschen bezogen lautet derselbe Satz bei Calderon *La vida es sueño* I 2 (111f.) *el delito mayor del hombre es haber nacido*. „Wie sollte es nicht eine Schuld sein, da nach einem ewigen Gesetze der Tod darauf steht?“ ruft Schopenhauer aus (Werke 2, 419) und bestätigt damit nur uralte griechische Vorstellungsweise (o. S. 145), zu der sich auch Gorgias Palam. 1 (*θάνατον μὲν γὰρ ἢ φύσις φανεροῖ τῇ ψήφῳ πάντων κατεψηφίσατο τῶν θνητῶν, ἥπερ ἡμέρα ἐγένοντο*) und Xenophon Apol. 27 bekennen. Das Geborenwerden eine Schuld (culpa) auch beim älteren Plinius nat. hist. VII 3 (*a supplicii vitam auspicatur unam tantum ob culpam, qua natum est sc. animal ceteris imperaturum*); ebenso Seneca ad Marciam de cons. 15, 4 (*nulli contigit impune nasci*); der natürliche Tod eine Strafe auch nach Cicero Phil. 11, 3 (*mortem naturae poenam putat esse*, vgl. *mors naturae debita* 14, 31). Dass diese Vorstellungsweise im späteren Alterthum verbreitet war, scheint Ciceros pro Milone 101 (*mortem naturae finem esse, non poenam*) und Senecas ad Helv. 13, 2 (*si ultimum diem non quasi poenam sed quasi naturae legem adspicis*) Epigr. 7, 7 (*Omnia mors poscit. Lex est, non poena, perire*) Widerspruch gegen die Meinung, dass der Tod eine Strafe sei, zu bezeugen. Der Ausdruck einer Rechtsordnung bleibt der Tod auch hier noch; wie er in ältester Zeit ein Gebot der Moiren war, dessen Nichtachtung Zeus an Asklepios mit dem Blitze ahndet und die Erinyen dem Apoll zum Vorwurf machen (Aesch. Eum. 713ff. Kirch.). Nur als Strafe sollen wir ihn nicht mehr empfinden sondern uns dem darin erscheinenden Gesetz unterwerfen: in Uebereinstimmung hiermit heisst *lex naturae* schlechthin der Tod bei Symmachus Relatt. X 2 und stirbt *κατ' ἀνθρώπινον νόμον* wer einen natürlichen Tod erleidet nach Joseph. Arch. IV 3, 2 (S. 190, 23 Bekk.); „lege naturae“ sterben die Menschen auch nach Hieronym. Epist. 119 (=152), 5. — Uebrigens ist hiernach zu berichtigen Lessing Schriften v. Maltzahn S, 24S, den Tod für eine Strafe zu halten habe ohne Offenbarung nie in eines Menschen Sinn kommen können.

1) Daher *τὰν ὀδοῦσαν Θέμιν* bei Soph. El. 1064 Dind.; ausserdem s. o. S. 2.

2) O. S. 17f. Bei Plutarch De s. n. v., wo 22 p. 564 Ef. die verschiedenen durch ihr Wesen an das Recht streifenden Göttinnen nach einem ausgeklügelten System unterschieden werden und *Ποινή*, *Δίκη* (bei Julian Caesar. 5 p. 310B übergiebt die *Δίκη* den Verbrecher

geliebte Göttin¹⁾ eines viel grösseren Cultus genoss als die *Δίκη*, die mehr gefürchtet wurde und der deshalb Ehren und Gaben nicht reichlicher zuflossen als andern verwandten Gottheiten der Unterwelt.²⁾

Δίκη und *Θέμις* scheiden sich, aber sie suchen und finden sich auch. Die Begriffssphären beider berühren sich; nur die Mittelpunkte, aus denen ihr Wesen quillt, bleiben getrennt. Die *Δίκη* regiert mit ihren Satzungen das Menschenleben,³⁾ und so greift die *Themis* ihrerseits in das Gerichtswesen über;⁴⁾ aber niemals ist die himmlische *Themis* zur

den *Ποινάι*) und *Ἐρινός* jede mit einem besonderen Amt der über allen waltenden *Adrasteia* unterstellt sind, wird doch von allen diesen die *Themis* streng getrennt, durch deren Schooss das aus dem Dreifuss aufsteigende Licht zum Parnass dringt (p. 566D die Nachahmung von Platon Rep. X 616C auch hier längst bemerkt s. auch o. S. 154, 2. Hirzel Dialog II 215, 1).

1) S. auch o. S. 124f.

2) Isokrates 5, 117: *ὁρῶ . . . καὶ τῶν θεῶν τοὺς μὲν τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμῶν ὄντας Ὀλυμπίους προσαγορευομένους, τοὺς δ' ἐπὶ ταῖς συμφοραῖς καὶ ταῖς τιμωρίαις τεταγμένους διασχεροστέρας τὰς ἐπωνυμίας ἔχοντας, καὶ τῶν μὲν καὶ τοὺς ἰδιώτας καὶ τὰς πόλεις καὶ νεῶς καὶ βωμοὺς ἰδρμένους, τοὺς δ' οὐτ' ἐν ταῖς εὐχαῖς οὐτ' ἐν ταῖς θυσίαις τιμωμένους, ἀλλ' ἀποπομπὰς αὐτῶν ἡμᾶς ποιουμένους.* Nicht mit den Göttern überhaupt sondern insbesondere mit den olympischen vergleicht Danaos bei Aesch. Suppl. 947ff. Kirch. die Argeier, als er seine Töchter auffordert ihnen zum Dank für die erwiesene Wohlthat Gebete, Opfer und Spenden darzubringen. Die Nachweise über Heiligthümer und Ehren der *Δίκη*, die Milchhöfer giebt Jahrb. d. deutsch. arch. Inst. VII (1892) S. 204, 6 sind dürftig und nicht bloss zufälliger Weise. Dass wir uns deren nicht zu viele denken, mag Athenaios warnen, wenn er XII 546b sagt: *ἀπεθεώθη δὲ καὶ αὐτὸ τὸ τῆς Δίκης ὄνομα· ὥστε παρ' ἐνίοις καὶ βωμοὺς καὶ θυσίας γίνεσθαι Δίκῃ.* Den Erinyen und dem Hades ist es nicht besser ergangen: über die Erinyen, die übrigens in diesem Fall in der Regel sich in Eumeniden wandeln, s. Preller-Robert Gr. M. I S. 836ff. (Rosenberg Erinyen S. 34ff.; die Erinyen nennt der Chor bei Aesch. Sieben 704 Kirch. *θεῶν οὐ θεοῖς ὁμοίαν*, wozu der Scholiast bemerkt *θεοὶ γὰρ δοτῆρες ἔσαν*) und über den Hades S. 800, 1 (auch o. S. 147, 3 u. G. Hermann Opusc. III 54). Denkt man an die geringe Verehrung, die gemeinhin dem Hades zu Theil wurde (wozu vgl. Eur. Alk. 973ff. dass man der *Ἀνάγκῃ* weder Altäre noch Bilder weihet), so erhält was Kreon über Antigone sagt (777) noch ein besonderes Gewicht und einen besonderen Stachel: *τὸν Ἄϊδην — μόνον σέβει θεῶν.*

3) O. S. 141, 1.

4) O. S. 32ff.

Unterwelt hinabgestiegen¹⁾ und zur Rachegöttin geworden,²⁾ während die *Δίκη* hinwiederum niemals eine nutzbringende und fürsorgende Göttin ist, wenigstens unmittelbar nicht, sondern allein die Wahrheit im Auge hat,³⁾ nicht freundlich rät, sondern drohend fordert.⁴⁾ Dies deutet darauf, dass beide zwar nicht zusammenfallen, wohl aber zusammengehören. Dasselbe kommt in der Sprache der Mythologie zum Ausdruck, indem hier die *Δίκη* zur Tochter der Themis wird,⁵⁾ und giebt sich ebenso kund in formelhaften Verbindungen wie *Θέμις καὶ Δίκη*,⁶⁾ die den begrifflichen Unterschied der beiden Glieder nicht minder als ihre Uebereinstimmung zu einem Ganzen vorauszusetzen scheinen. Die Gesamtheit des Rechts schien hier, ähnlich wie in *jus fasque*,⁷⁾ in ihren wesentlichen Theilen sich darzustellen. Setzt man hierin nun, wie es einer jetzt geläufigen,⁸⁾ aber auch schon im

1) S. auch o. S. 153, 2.

2) O. S. 6, 2. Diesem ursprünglichen Wesen der Themis widerspricht es auch, wenn Schiller in der Braut von Messina sie zur Mutter der rächenden und in der Unterwelt hausenden Erinyen macht: „Drunten aber im Tiefen sitzen lichtlos, ohne Gesang und Sprache, der Themis Töchter, die nie vergessen, die Untrüglichen, die mit Gerechtigkeit messen, fangen es auf in schwarzen Gefässen, rühren und mengen die schreckliche Rache“. Der Dichter sah eben in der Themis wie die Meisten die Göttin schlechthin des Rechts.

3) O. S. 108ff. 120f. 124f.

4) Die *Δίκη* als Vergeltung und Strafe o. S. 137f.

5) O. S. 18, 4.

6) *Θέμις καὶ Δίκη* Max. Tyr. und *Δίκης καὶ Θέμιδος* Plutarch o. S. 44, 3. *Δίκην καὶ Θέμιν* Alkaios o. S. 33, 5 *Θέμις τε Δίκη τε* Parmenid. fr. 1, 28 Diels. Ebenso ist das Verhältnis beider Worte zu fassen in dem homerischen *οὔτε Δίκας οὔτε Θέμιστας* o. S. 26, 4, woran sich schliesst Pindars *οὐ Θέμιν οὐδὲ Δίκην* o. S. 44, 3. Auf dieselbe Vorstellungsweise führt *Θεμιτὸν καὶ Δίκαιον* bei Plutarch Alex. 52 Ad princ. iner. 4 p. 781 B. Danach beide verbunden auch als *πάρεδροι* des Zeus s. Excurs I. Aehnliche Verbindung und Gegenüberstellung auch bei Pindar Pyth. 11, 9 *Θέμιν ἱερὰν Πυθῶνά τε καὶ ὄρθοδίκην γᾶς ὀμφαλόν*. Daher kann man den Bannstrahl (Gött. Progr. 1889/90 S. 25, 2) riskiren und auch bei Aesch. Eum. 409 f. Kirch. sich die Lesart des Mediceus gefallen lassen: *λέγειν δ' ἄμορρον ὄντα τοὺς πέλας κακῶς πρόσω δικαίων, ἧδ' ἀποστατεῖ Θέμις*. S. auch o. S. 43, 2.

7) *Θέμις* = fas o. S. 2, 2. 51, 1.

8) O. S. 19, 1. Dem rein göttlichen Recht, der *Θέμις*, ist entgegengesetzt die *Δίκη*, als das in der menschlichen Uebung begriffene Recht, auch nach Leist Graeco-ital. Rechtsgesch. 209. Ebenso urtheilen Schrader

Alterthum vorbereiteten Interpretation¹⁾ entspricht, das göttliche oder Naturrecht für die *θέμις* ein, so würde bereits die älteste griechische Welt sich im Banne des funkelnden Zauberrings gefühlt haben, den wir göttliche und menschliche Ordnung nennen.²⁾

In Wahrheit begeht einen Anachronismus, wer bereits die älteste Welt der Griechen einem doppelten Recht unterwirft, und trägt in die Vergangenheit eine Vorstellungsweise hinein, die erst viel späteren Zeiten geläufig wurde. In der ältesten Zeit waren es die Götter oder ihre Vertreter, die die Menschen im Recht unterwiesen,³⁾ alles

Reallexik. d. indogerm. Alterthumsk. 656. Schmidt Synonym. I 354 beliebt es in *θέμις* mehr das Naturrecht, in *δικη* das moralische Recht zu sehen u. s. w.

1) O. S. 43f. 150.

2) Hebbel Agnes Bernauer V 9.

3) Besonders schroff hat sich diese Vorstellung ausgeprägt beim jüdischen Volke und bis in spätere Zeiten erhalten. Bei den Germanen galten die Priester als Wächter und Verkündiger des Gesetzes. Dies begründet die friesische Sage damit, dass die zwölf Aesegen von einem Gott waren im Recht unterwiesen worden (Ueber die sacralrechtlichen Grundlagen des deutschen Rechts vgl. z. B. Goltzer Germ. Myth. 547. 612f. 614. 616f.). Ebenso lag bei den Römern vor Alters nicht nur das jus sacrum sondern auch das gesammte jus civile in den Händen der Pontifices: vgl. hierzu jetzt Wissowa Religion u. Kult. d. Röm. S. 324. Die Griechen haben zwar ihren Priestern niemals so viel zugestanden, dass sie bei ihnen auch über weltliches Recht Auskunft gesucht hätten. Aber die erste Offenbarung des Rechts kam doch auch ihnen durch den Mund Solcher, die vor Andern als Götterbegnadete galten, durch die Könige (o. S. 21ff. 30). Mit der Abzweigung der richterlichen Gewalt von der königlichen änderte sich dies. Nur die Ordnung des Cultus und aller dahin einschlagenden rechtlichen Satzungen blieb selbstverständlich immer Sache der Gottheit und ihrer Vertreter; das weltliche Recht kam durch weltliche Organe zu Stande. Doch erhielt sich auch später noch die Fiction des göttlichen Ursprungs aller Gesetze (o. S. 37. *ἄγορ. Νόμος* in Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 45) und das Gericht vollzog sich nicht bloss an heiliger Stätte (*ἱερῶ ἐνὶ κίχλω* o. S. 35, 5) sondern kraft seines Eides schien auch der Richter seinen Spruch im Namen Gottes zu thun (Hirzel Der Eid 217, 1; nach Dahlmann Gesch. v. Dänemark III 25 wurde von den alten Dänen der Ausspruch geschworener Richter wie ein Gottesurtheil geachtet); an der Reform des Strafrechts sollten Priester, d. h. wohl in erster Linie des delphischen Orakels sich betheilig haben (Der Eid 90, 3. Die *Νεοπτολέμειος τίσις* wurde in Delphi und auf Geheiss der Pythia vollzogen: Pausan. I 13, 8 u. Blümner-Hitzig S. 186. Hierzu Der Eid

Recht schien göttlichen Ursprungs zu sein.¹⁾ Insofern man daher unter göttlichem Recht ein von den Göttern ausgehendes, von ihnen gebotenes versteht, existirt kein menschliches Recht, das von dem göttlichen verschieden wäre und doch noch Recht zu heissen verdiente. Und namentlich ist der Name der *Δίκη*, der zugleich die Tochter des Zeus bezeichnet, niemals in dieser Weise entweiht worden.²⁾ Was man schon der ältesten Zeit zutraut, göttliche Rechte vom menschlichen zu unterscheiden, das göttliche Recht in seiner Gesammtheit dem menschlichen gegenüber zu stellen, scheint eine Wirkung erst der mannigfachen Conflictte zu sein, in die im fünften Jahrhundert die *ἄγραφα* mit den geschriebenen Gesetzen geriethen, das rein weltliche Recht mit dem der Exegeten und Priester;³⁾ und auch in diesem Kampfe mit den menschlichen *νόμοι* steht die *δίκη* auf Seiten der ewigen Gesetze des Zeus.⁴⁾

Wer die Zweiheit der Rechte nicht aufgeben will und doch genöthigt ist den göttlichen Ursprung beider für die älteste Zeit anzuerkennen, mag sich der beiden Schwerter erinnern, die im Anfang unseres Schwaben- und Sachsen- spiegels der geistlichen und weltlichen Gewalt und beide von Gott verliehen sind. Nur muss man dann unter dem

94, 1) und in besonders schwierigen Fragen auch des rein weltlichen Rechts wurde auch später noch die Gottheit um ihren Rath angegangen (o. S. 33, 5. Platon Gess. IX S56Df. in Erbschaftsangelegenheiten S65 Af. bei Mordsühne XI 913 Af. über das Eigenthumsrecht an gefundenen Schätzen). Hiermit vergleicht sich, dass eine isländische Spákona am Ding bei schwierigen Rechtsstreitigkeiten um Rath gefragt wird: Golther Germ. Myth. 651. Wenn eine Sache vor Gericht ihm zu schwer werde, hatte Gott schon Mose geboten (5 Mos. 17, 8ff.), so solle er damit vor die Priester gehen, die in Gottes Amt stehen.

1) Auch wo die *δίκη* als etwas spezifisch Menschliches bezeichnet wird, freilich nur den Thieren gegenüber, wie von Hesiod W. u. T. 276 ff. Rz., heisst sie zugleich ein Geschenk des Zeus (*ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην* sc. *Κρονίων* 279). Vgl. Platon Protag. 322 C.

2) Wie *Διόθεν θέμις* bei Hesiod Schild 22, so die *δίκαι ἐκ Διός* W. u. T. 36. O. S. 32, 3.

3) *Ἄγρ. Νόμ.* in Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 62 ff. Ueber den Gegensatz des jus publicum privatumque und des jus pontificium, der auch bei den Römern erst später sich ausbildete, vgl. Mommsen Staatsrecht II³ 1, 46.

4) Bei Sophokles o. S. 153, 2.

göttlichen Recht, das dem menschlichen coordinirt ist und sich aus derselben Quelle wie dieses ableitet, ein anderes verstehen als eben angenommen wurde, ein geistliches Recht, d. h. das göttliche Recht nicht insofern es göttlichen Ursprungs ist, sondern insofern es sich auf die Götter bezieht. In dieser Weise die Rechte sowohl zu sondern als systematisch zu verbinden entspricht durchaus einer hellenischen Anschauung, auf die Platon wiederholt Rücksicht nimmt. Das Recht, welches den Verkehr ordnet, scheidet sich nach dieser Auffassung in zwei Arten, in diejenige, welche die Beziehungen der Menschen zu den Göttern, und in die andere, welche die Beziehungen der Menschen zu ihresgleichen regelt.¹⁾ Und jene Art unter der *θέμις* zu suchen werden wir fast gedrängt durch Platon, der sie nicht mit diesem Wort, aber doch mit *ὄσιον* bezeichnet d. i. mit einem Wort, dessen Begriffssphäre sich mit der von *θέμις* zum Theil deckt.²⁾ Leider bestätigen die ältesten und gewichtigsten Zeugen, die wir über die Bedeutung von *θέμις* vernehmen können, Homer und Hesiod, eine solche Auffassung des Wortes gerade für die ältere Zeit keineswegs, indem sie vom Cult (*θεραπεία*) der Götter, der nach ihr den Hauptinhalt der *θέμις* bilden würde, das Wort kaum gebrauchen,³⁾ dagegen desto häufiger sich seiner in andern Fällen bedienen, wo nicht von Beziehungen zu den Göttern sondern nur der Menschen unter einander die Rede ist.⁴⁾

Für die Meinung, dass nach altgriechischer Denk- und Redeweise sich in den verbundenen *θέμις* und *δίκη* die Gesamtheit göttlichen und menschlichen Rechts darstellte, giebt auch das so verführerische „jus fasque“ der Römer keinen sicheren Anhalt. Vielmehr ist diese Analogie ein Irrlicht, da weder als einzelne Worte jus und fas den grie-

1) Platon Euthyphron 11 E ff. besonders 12 E, wo Euthyphron die Beistimmung des Sokrates findet mit den Worten: *τοῦτο τοίνυν ἔμοιγε δοκεῖ, ὡς Σώκρατες, τὸ μέρος τοῦ δικαίου εἶναι εὐσεβές τε καὶ ὄσιον, τὸ περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν· τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων τὸ λοιπὸν εἶναι τοῦ δικαίου μέρος.* Vgl. Gorg. 507 A f.: *καὶ μὴν περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὄσια.*

2) O. S. 20, 2. 43, 2.

3) O. S. 39, 2.

4) O. S. 33 ff. 40 f.

chischen *δίκη* und *θέμις* genau entsprechen¹⁾ noch die Verbindung beider bei den Römern so alt zu sein scheint als gewöhnlich angegeben wird.²⁾ Das Verhältniss zwischen göttlichem und menschlichem Recht hat auch bei den Römern seine Geschichte, die nicht unähnlich ist dem Verlauf, den es bei den Griechen genommen. In der ältesten Zeit hat bei beiden Völkern alles Recht die göttliche Weihe,³⁾ danach scheiden sich göttliche und menschliche Satzung, um schliesslich beide sich wieder in dem andern Extrem zusammenzufinden, der Vermenschlichung alles Rechts:⁴⁾ wie bei den Griechen die Frömmigkeit in der Gerechtigkeit, die *δσιότης* in der *δικαιοσύνη* aufging,⁵⁾ so wurde bei den Römern das „*jus sacrum*“ unter das „*jus*“ gefasst⁶⁾ und die rechtskundigen Priester verwandelten sich

1) Niemals hat *fas* die Bedeutung des Rathes gehabt, die doch der Kern aller Bedeutungen von *θέμις* war; und über das Verhältniss von *δίκη* und *jus* s. o. S. 126 ff.

2) M. Voigt, Die XII Tafeln I 101, 3. Berr. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. 54 S. 187, 1. Der älteste Beleg scheint eine plautinische Stelle zu sein. In eine viel frühere Zeit würde freilich die Anrufung „*Jus Fasque*“ bei Livius VIII 5, 8 zurückführen, wenn nicht die Ansprache des T. Manlius, in der sie sich findet, durch ihre rhetorische Färbung einen weit späteren Ursprung bekundete. In den Fetial-Formeln dagegen findet sich diese Entgegensetzung noch nicht sondern wird nur das *Fas* angerufen (Liv. I 32, 6), unter dessen Schutz die *jura* stehen (a. a. O. 10). Sollte nicht auch „*fas*“ ursprünglich das Recht schlechthin bedeuten und diese Bedeutung erst späterhin sich in ähnlicher Weise wie die von *θέμις* verengert haben? „*Fari*“ wird bekanntlich noch in späterer Zeit bald geistlich bald weltlich gebraucht, von der sollennen Aeusserung des Prätors ebenso wie von der der Pontifices (Varro L. L. VI 29 ff. 53 f. Vgl. auch Wissowa Religion u. Kult. d. R. 368).

3) Ueber den *pontifex maximus* als „*judex atque arbiter rerum divinarum humanarumque*“ Marquardt Röm. Staatswesen III² 317, 4. Mommsen Staatsr. II³ 45.

4) Wie man die *pontifices* vom *jus civile* abdrängte, zeigt Cicero De leg. II 47. 52. Vgl. Mommsen Staatsr. II³ 46, 6.

5) Platon Euthyphr. 12 C f. Protag. 330 B ff. (Arist.) π. ἀρ. ζ. κακ. 5 p. 1250^b 22 f.: *ἡ εὐσέβεια ἤτοι μέρος οὐσα δικαιοσύνης ἢ παρακολούθησα. ἀπολονθεῖ δὲ τῇ δικαιοσύνῃ καὶ δσιότης κτλ.* Ueber die Stoiker vgl. Zeller Phil. d. Gr. III 1³ S. 241, 2.

6) Z. B. Dig. I 1, 1, 2: *publicum jus in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit.* Vgl. hierzu Mommsen Staatsr. II³ 47, 3.

nach dem Ausspruch eines römischen Juristen in priesterliche Rechtskundige.¹⁾

Gliederung
des
Rechts.

Hat sonach der Griechen der ältesten Zeit das Recht nicht in der Weise gegliedert, die man ihm vorschreiben wollte, so ist doch vor seinem ordnenden Geiste die Masse des Rechts kein Chaos geblieben. Um die Spuren der alten und echtgriechischen Ordnung des Rechts zu finden muss man sich erinnern, dass die beiden ältesten Worte, die der Griechen für Recht im weitesten Sinne des Wortes besass, *θέμις* und *δίκη*, ursprünglich nicht einen Complex von Rechten,²⁾ sondern beide ursprünglich einen Akt bedeuten. Ursprünglich, als es noch kein codifizirtes Recht gab, in den Zeiten einer sich erst bildenden Rechtsgemeinschaft konnte dies kaum anders sein. *Θέμις* ist der Rath, das Gebot des sorgenden Hausvaters, Königs oder Gottes; *δίκη* der entscheidende Spruch des Richters. Beide sind in der That die lebendigen Wurzeln alles Rechts, wenigstens des griechischen, und der Griechen auch der späteren Zeit ist seiner Vergangenheit nicht untreu geworden sondern hat dies immer von Neuem und in neuen Formen wieder anerkannt.

Gerechtig-
keit.

Von der Gerechtigkeit im engeren Sinne des Wortes, auf der die bürgerliche Gemeinschaft beruht, weiss uns Aristoteles zu sagen, dass sie auf zweifache Weise sich darstellt, in der Austheilung der Würden und Güter an die Bürger und in der Regelung des Verkehrs der Bürger unter einander.³⁾ Jene heisst ihm die austheilende (*διανεμητική*), und je nach dem sie Freiheit, Reichthum und Adel oder Tugend zum Maassstab nimmt, entstehen durch sie Demokratien, Oligarchien oder Aristokratien.⁴⁾ Sie ist ebenso augenscheinlich eine Tugend des schöpferischen Staatsmanns, wie die andere, von Aristoteles die berichtigende (*διορθωτική*) genannt, sich vorzüglich im Richter darstellt.⁵⁾ Die eine gründet Rechte, indem sie Verfassungen

1) Ulpian in Dig. I 1, 1, 1: *cujus merito quis nos sacerdotes appellet: justitiam namque colimus etc.*

2) Vgl. auch o. S. 37, 3. 128, 5.

3) Aristot. Eth. Nik. V 5 p. 1130^b 30 ff.

4) A. a. O. 1131^a 26 ff.

5) So viel wenigstens kann man mit Bestimmtheit sagen auf Grund von Aristoteles' Worten a. a. O. 1131^a 2 ff. 1132^a 2 ff. In wie fern bei

giebt, die andere stellt sie wieder her, indem sie die Ungleichheit aus dem bürgerlichen Verkehr entfernt. Beide wollen die Ordnung im Staate: die eine giebt zu diesem Zweck die Normen an, nach denen die Bürger leben sollen, die andere beseitigt eingetretene Störungen.

Das künstlichere, für uns jetzt hier und da verworrene Gedankengeflecht des Aristoteles birgt im Grunde nur den einfachen Gedanken Platons, der für das Gemeinwohl ebenso eine doppelte Behandlung nöthig hielt wie für das leibliche Wohl des Einzelnen und deshalb der Gymnastik und Medizin entsprechend die politische Thätigkeit in eine gesetzgeberische und eine richterliche schied.¹⁾ Dass aber noch ein anderer Sokratiker, Xenophon, eindringlich gewarnt hatte mit der constituirenden oder rechtsetzenden Gerechtigkeit die andere nicht zu verwechseln, die allein die Sache des Richters ist und nichts will als ein bereits bestehendes Recht wieder zu Ehren bringen,²⁾ hat Leibniz' Scharfblick längst bemerkt.³⁾

jeder Uebereinkunft (*συνάλλαγμα*) im menschlichen Verkehr das *διορθωτικὸν δίκαιον* Statt findet, ist mir aus Zellers Bemerkung, Phil. d. Gr. II 2³ S. 643 Anm., nicht klar geworden: vielmehr scheint diese Art der Gerechtigkeit, wenn ihr Name streng zu nehmen ist, ohne eine vorherige Rechtsverletzung nicht gedacht werden zu können.

¹⁾ Platon Gorg. 464 B: *τῆς δὲ πολιτικῆς ἀντίστροφον μὲν τῇ γυμναστικῇ τὴν νομοθετικῆν, ἀντίστροφον δὲ τῇ λατρικῇ τὴν δικαιοσύνην* sc. λέγω. Dass *δικαιοσύνη* hier so viel als *δικαστικῆ* bedeutet, die richterliche Thätigkeit, in der zuerst und am meisten Wesen und Würde der Gerechtigkeit in alter Zeit erschien, ist längst bemerkt worden. Die Vergleichung der richterlichen Thätigkeit mit der ärztlichen beruht auf einer verbreiteten Anschauung, wie sie sich z. B. bei Eur. Or. 649f. Kirch. ausspricht *ἀμαρτίαν τῆς σῆς γυναικὸς ἀδικίαν τ' ἰώμενος*. Agamemnon ist gemeint, der das Unrecht der Helena rächt oder wieder gut macht, *διορθοῖ*. In den Worten, mit denen Aristoteles (o. S. 162, 5) die eine Art seiner *δικαιοσύνη* schildert, erinnern wenigstens die *διανομαί* (Eth. Nik. V 5 p. 1130^b 31. 1131^a 25) an die platonische *νομοθετικῆ* (Platon Gess. IV 714 A *τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον* Minos 317 D *νόμοι καὶ διανομαί* Aesch. Eum. 717 Kirch. *σύ τοι παλαιὰς διανομὰς καταφθίσας* u. vgl. Wecklein zu 718).

²⁾ Xenoph. Kyrop. I 3, 17 f. (o. S. 121, 5).

³⁾ Leibniz Praefat. zum Cod. jur. gent. diplom. (= De notionibus juris et justitiae in Opp. philoss. ed. Erdmann S. 119^a): Itaque hujus loci est distributiva justitia et praeceptum juris, quod suum cuique tribui jubet. Atque huc in Republica politicae leges referuntur, quae felicitatem subditorum procurant, efficiuntque passim, ut qui aptitudinem tantum

Ueber die Grenze jeder einzelnen Philosophenschule reicht diese Anschauungsweise hinaus und giebt sich als volksthümlich durch den Sprachgebrauch zu erkennen, der *νόμος καὶ δίκη* unterscheidend zu verbinden liebt;¹⁾ und wie diese sich hier vereinigen zur Gesammtheit des Rechts, so stehen auch ihre mythischen Repräsentanten nur nebeneinander, damit sich in ihnen alle dem Recht zugewandte Thätigkeit erschöpfe, Minos der *νομοθέτης* und sein Bruder Rhadamanthys der *δικαστής*.²⁾ Da ferner alle Gesetzgebung künftige Handlungen ins Auge fasst und durch die Normen, die sie aufstellt, für das Wohl der Bürger sorgt,³⁾ alle richterliche Thätigkeit aber am grellsten in den Strafen erscheint, so ist es schliesslich derselbe Unterschied gesetzgeberischer und richterlicher Thätigkeit, der uns auf der

habebant, acquirant facultatem, id est ut petere possint, quod alios aequum est praestare. Et cum in gradu juris infimo non attenderentur discrimina hominum, nisi quae ex ipso negotio nascuntur, sed omnes homines censerentur aequales, nunc tamen in hoc superiore gradu merita ponderantur, unde privilegia, praemia, poenae locum habent. Quam graduum juris differentiam eleganter Xenophon adumbravit, Cyri pueri exemplo, qui inter duos pueros, quorum fortior cum altero vestem per vim commutaverat, quod suae staturae togam alienam aptiorem repperisset, suam togam staturae alienae, iudex lectus pro praedone pronuntiarat: sed a rectore admonitus est, non quaeri hoc loco cui toga conveniret, sed cujus esset, usurum aliquando rectius hac judicandi forma, cum ipsemet togas distribuendas esset habiturus.

¹⁾ Nicht erst Agathias Histor. IV 6 p. 113 B (S. 217, 13 Nieb.) ruft aus ὁ νόμος καὶ δίκη. Schon Theognis 54 giebt οἱ πρόσθ' οὔτε δίκας ἤδεσαν οὔτε νόμους Herodot 4, 106 οὔτε δίκην νομίζοντες οὔτε νόμους οὔθενι χρεόμενοι und Aristoph. Wolk. 1040 τοῖσιν νόμοις καὶ ταῖς δίκαις ist deshalb Nichts zu ändern (vgl. 1339 τοῖς δικαίοις ἀντιλέγειν). Aehnlich τοῖς νόμοις καὶ τῷ δικαίῳ bei Isaeus 1, 26 τῷ νόμῳ καὶ τοῖς δικαίοις 35 τοῖς νόμοις καὶ τοῖς δικαίοις 2, 26. Auch νόμον καὶ δίκης bei Aristot. Polit. I 2 p. 1253^a 32 scheint nur diesem Sprachgebrauch zu Liebe gesagt, nach dem auch Platon bei Strabon VI 260 νόμοι καὶ δίκαι verbindet. Ebenso Philon De gigant. § 5 p. 265 M.

²⁾ Plutarch, Theseus 16: Καίτοι φασὶ τὸν μὲν Μίνω βασιλεῖα καὶ νομοθέτην, δικαστὴν δὲ τὸν Ῥαδάμανθην εἶναι καὶ φίλακα τῶν ὀρισμένων ἕκαστον δικαίων. Ebenso schon Pseudo-Platon, Minos 320 B f.

³⁾ Vgl. Demosth. 24, 74 ff.: Ἀρῶν γὰρ αὐτόν, εἰ τὸ παῖγμ' ἐνόμιζε δίκαιον, ἐπὶ τοῖς ὕστερον γενησομένοις θεῖναι τὸν νόμον — —

οἱ δὲ νόμοι περὶ τῶν μελλόντων ἂν χορὴ γίνεσθαι φράζουσι, μετὰ τοῦ πείσαι τεθέντες ὡς συνοίσουσι τοῖς χρωμένοις.

einen Seite sorgende Verwaltung, auf der andern die Strafen als die beiden Mittel zeigt, durch welche nach Isokrates Staaten erhalten werden.¹⁾

Dieselbe positiv schaffende Thätigkeit im Staatsleben, die uns so eben als Gesetzgebung und als sorgende Verwaltung erschienen ist, ahnte der Griechen aber auch in der berathenden Thätigkeit, die sich ja auf mehr als eine Weise mit der gesetzgebenden verflücht,²⁾ und hat sie deshalb auch zu der richterlichen Thätigkeit in das gleiche Verhältniss gesetzt. Die bulentische Thätigkeit des Volkes, die von der *βουλῆ* unterstützt wird und in den *νόμοι* (resp. *ψηφίσματα*) gipfelt, und die richterliche sind die beiden Zeichen der Souveränität des Demos. Noch in späteren Staatsgebilden erscheint so Rathen und Richten als die Aufgabe des Herrschers.³⁾ Nicht anders zerlegt aber schon der homerische Hymnos alle Fürstenpflicht, alles innerpolitische Regieren wenigstens, in *βουλαὶ* und *δίκαι*.⁴⁾

Nur ein älteres Wort für *βουλῆ* war aber *θέμις*.⁵⁾ Wenn daher *θέμις* und *δίκη* die beiden Säulen der ältesten Rechtsordnung sind, so erscheint hier nur wieder dieselbe Zweigliedrigkeit des Rechts, die in verschiedenen Worten

1) Isokr. 7, 47 f.: ἄπερ ἐκεῖνοι γινώσκοντες ἀμφοτέροις κατεῖχον τοὺς πολίτας, καὶ ταῖς τιμωρίαις καὶ ταῖς ἐπιμελείαις· τοσοῦτον γὰρ ἔδειον αὐτοὺς λανθάνειν οἱ κακὸν τι δεδρακότες, ὥστε καὶ τοὺς ἐπιδόξους ἀμαρτήσεσθαι τι προησθάνοντο.

2) Nur indem er beide in einem engeren Sinne fasste, kam Aristoteles dazu die *βουλευτικὴ* von der *νομοθετικῆ* zu unterscheiden und sie ebenso wie die *δικαστικὴ* ihr unterzuordnen, die auf die Einzelfälle gerichteten Thätigkeiten der *ἀρχιτεκτονική*, die es mit den obersten Grundsätzen und Zielen zu thun hat: Eth. Nik. VI 8 p. 1141^b 24 ff. vgl. R. Löning Zurechnungslehre I 79. Insofern dagegen die *βουλευτικὴ* ebenso wie die *νομοθετικὴ* wesentlich ein künftiges Handeln, nicht wie die *δικαστικὴ* ein vergangenes, ins Auge fassen, stehen *νομοθετικὴ* und *βουλευτικὴ* auch wieder in engerem Zusammenhang und fallen vollends dann zusammen, wenn wir in der *βουλευτικῆ* mit Aristoteles (Bonitz Index p. 141^a 20) eine die Mittel zum Zweck suchende Thätigkeit erblicken, in den *νόμοι* aber die Mittel anerkennen, die dem höchsten Zweck, dem Wohl der Gesamtheit, dienen.

3) Vgl. o. S. 33. Auch *τὴν βουλήν καὶ τὰ δικαστήρια* auf einer ägyptischen Inschrift: Dittenberger zu Or. Inscr. I 47¹.

4) h. in Cerer. 151 f., wo die eleusinischen Fürsten *κρήδεμνα πόλης ἐφίραται βουλῆσι καὶ ἰθειῆσι δίκησιν*. O. S. 23, 1.

5) O. S. 19 ff.

und Formen das politische Denken und Gestalten der Griechen immer wieder erfüllte. Und der unbändige Kyklop, der sich gegen beide auflehnt,¹⁾ lehnt sich nicht auf gegen göttliches und menschliches Recht, deren Unterscheidung dieser alten Zeit fremd ist, sondern gegen jedes Gebot eines Höhern und gegen jeden Richterspruch. Er kennt nicht Gesetz und Recht, wie wir einigermaassen, aber nicht vollkommen entsprechend sagen können. Oder ihn kümmern nicht Pflichten und Rechte: denn auch in dieser Weise ergänzen sich *θέμις* und *δίκη* für das homerische Denken,²⁾ da in alter Zeit Begriffe, die wir jetzt genauer scheiden, noch in ein- und demselben Wort zusammenfliessen. Was *θέμις* und *δίκη* mit einander verbindet, ist der gemeinsame Kampf gegen die *ὑβρις*,³⁾ gegen jede Art von Ueberhebung. Die *θέμις* sucht ihr vorzubeugen, die *δίκη* unterdrückt sie, wenn sie ihr Haupt erhebt: ausserdem schliessen aber die *θέμιστες* auch das in sich, was die Späteren mit *βουλῇ* und *ἐπιμέλεια* bezeichneten⁴⁾ und worin sie die eine Seite der Regententhätigkeit erblickten, überhaupt Alles, was zu einem patriarchalischen Regiment gehört, in dem der Fürst für seine Unterthanen sorgt, wie der Hirt für die Herde.⁵⁾

Die *θέμιστες* sind zwar ursprünglich keine Gesetze, aber sie treten doch in der ältesten Zeit an die Stelle der Gesetze. Auch in dem Verhältniss zur *δίκη* tritt dies hervor. Wie der Richter gelegentlich als Gesetzgeber erscheint, wenn seine Sprüche zu Normen des Rechts werden,⁶⁾ aber nicht umgekehrt der Gesetzgeber als solcher schon Richter ist,⁷⁾ so werden unter dem Namen der

1) O. S. 26, 4.

2) So innerhalb weniger Zeilen Od. 14, 56 und 59, wo es Eumaios als seine Pflicht, *θέμις*, bezeichnet den Gast zu ehren, Odysseus aber es als Recht, *δίκη*, jedes Fremden in Anspruch nimmt eine Gabe zu heischen.

3) Vgl. auch o. S. 41, 3.

4) O. S. 19 ff.

5) O. S. 26 ff.

6) Isokrates 20, 22 wendet sich zum Schluss seiner Rede an die Richter mit den Worten: πάντες οἱ τοιοῦτοι τῶν μὲν νόμων τῶν χειμένων καταφρονοῦσι, τὰ δ' ἐνθάδε γιγνωσκόμενα, ταῦτα νόμους εἶναι νομίζουσι. Vgl. auch 21, 18: ἐνθρμεῖσθαι δὲ χορή, εἰ ἀποδέξεσθε τῶν τὰ τοιαῦτα λεγόντων, ὅτι νόμον θήσετε πῶς χορή ἀδικεῖν.

7) Vgl. indessen o. S. 36, 1.

θέμιστες wohl die *δίξαι*,¹⁾ aber nicht jene unter dem Namen dieser befasst. Die *θέμιστες* und *νόμοι* umfassen aber nicht nur die *δίξαι*, sondern die *δίξαι* haben auch an jenen ihr Maass,²⁾ *θέμιστες* und *νόμοι* legen den Grund, auf dem die *δίξη* erst erfolgen kann, was, in die Sprache der Mythologie übersetzt, die *Θέμις* zur Mutter der *Δίξη* erhob.³⁾ Noch stärker macht sich das Uebergewicht der *θέμις* über die *δίξη* darin geltend, dass in der durch die *θέμιστες* regierten streng patriarchalischen Lebensgemeinschaft der ältesten Zeit für die *δίξη* kein rechter Raum war.⁴⁾ In dem Maasse daher, als das patriarchalische Regiment sich lockerte und andern Formen der Gemeinschaft wich, wuchs auch die Bedeutung der *δίξη* und das Uebergewicht fiel mehr und mehr auf ihre Seite.

Aus dem Wörterbuch der neuern Zeit, wenigstens soweit es die Sprache des wirklichen Lebens umfasst, ist die *θέμις* so gut wie verschwunden.⁵⁾ Nur in den Namen fristet sie noch ihr Dasein, unter denen der des Themistokles den vollsten Klang hat.⁶⁾ Es ist die Göttin Themis, die das erste Element dieser Namen bildet⁷⁾ und unter deren Schutz hiermit der Namensträger gestellt wurde. Da auch für die Griechen der Name ein Omen war, so konnte er gewiss nicht günstiger gegeben werden als durch den Namen der freundlich sorgenden und berathenden Göttin, während andererseits der *Δίξη* durch den Namen unterstellt zu werden, d. i. der rächenden und richtenden Göttin, die als solche eine der Unterirdischen wurde,⁸⁾ nur ein übles Vorzeichen gewesen wäre, nicht viel besser als wenn man Jemand nach der Erinys hätte nennen und ihr weihen wollen. Den vielen Namen, die auf die Themis weisen,

1) O. S. 34 ff.

2) Daher ist nach Aristoteles die *νομοθετική* die *ἀρχιτεκτονική*, der als solcher die *δικαστική* untergeordnet wird: o. S. 165, 2. Dass auch an die *θέμιστες* der Richter gebunden wird und nach ihnen seinen Spruch bemisst, s. o. S. 21 f.

3) O. S. 57, 1.

4) O. S. 26, 4 über die Kyklopen.

5) O. S. 44, 3.

6) Ueber *Θεμισταγόρας* o. S. 9, 7. In *Θεμιστοδίξη* drückt sich die Beziehung der Themis zum Rechtsprechen aus, worüber o. S. 32 ff.

7) Ahrens Themis I 6.

8) O. S. 147 ff.

steht daher kein einziger gegenüber, der in derselben Weise von der *Δίκη* genommen wäre.¹⁾ Ganz anders ist das Verhältniss der mit *θέμις* und *δίκη* zusammengesetzten Namen, in denen nicht die Göttinnen das eine Namenselement bilden, sondern die Sachen oder Begriffe, aus denen die Göttinnen emporgestiegen sind. In demselben Maasse als *δίκη*, Sache oder Begriff, für das Leben mehr bedeutete, mehrten sich auch die Namen, die mit der *δίκη* in diesem Sinne verbunden sind. In den homerischen Namen der Töchter Agamemnon's, *Χρυσόθεμις* und *Λαοδίκη*,²⁾ treten uns noch die beiden alten Herrscherpflichten wie im Gleichgewicht entgegen, dann aber beginnt die *δίκη* auch in den Namen zu überwiegen³⁾ und man übergiebt die Kinder zwar nicht der *Δίκη*, aber man weist sie zur Gerechtigkeit,⁴⁾ der Tugend der neuen Zeit.

Es ist sehr bezeichnend, dass diese Tugend, die *δικαιοσύνη*, ihren Namen nach der *δίκη* trägt und nicht nach der *θέμις*; eine *θεμιστοσύνη* in diesem Sinne hat es nie gegeben.⁵⁾ Auch hier kommt zu Tage, wie weit in der nachhomerischen Zeit die *θέμις* hinter der *δίκη* zurücktritt. Anders war dies im epischen Zeitalter. Weder Homer noch Hesiod kennt den Namen der *δικαιοσύνη*; wir dürfen daraus schliessen, dass auch was der Name besagt, die Gerechtigkeit, in den Zeiten, die beide Dichter schildern, viel weniger geschätzt wurde. Zwar kennen beide die Gerechtigkeit, wenn auch unter anderem weniger scharf be-

δικαιοσύνη
die Tugend
der neuen
Zeit.

1) Fick Griech. Personennamen S. 24, aber auch Ahrens Themis I 6.

2) II. 9, 145. 287, wo auch der Name der dritten Tochter *Ἰφιάνασσα* auf den gewaltig herrschenden Vater deutet.

3) Man vgl. Fick Gr. Personennamen S. 111 die auf *δικος* und S. 115 die auf *θεμις* ausgehenden.

4) Insbesondere gilt dies von den mit *δικαιο* zusammengesetzten wie *Δικαιογένης* u. a. bei Fick Gr. Personennamen. S. 24.

5) *Θεμιστοσύνη* findet sich jetzt nur bei Orph. h. 79, 6 Abel: ἧ (Themis) καὶ Φοῖβον ἄνακτα θεμιστοσύνας ἐδίδαξε, wo es aber nicht Gesetz und Rechte, sondern, wie der Zusammenhang lehrt, Orakelsprüche bedeutet. Scaliger übersetzt ganz richtig: Et Februo fandi donasti pectus habere. Auch *θεμιστιος*, das sich der Form nach neben *δικαίος* stellt, hat doch entfernt nicht dieselbe Geltung erlangt und war nur hin und wieder als Epitheton des Zeus oder als Eigennamen in Gebrauch; trotz des Abscheus, den vor Allem, was *ἀθεμιστιος* oder *ἀθεμιστος* heisst, schon die homerischen Dichter bezeigen.

zeichnenden Namen,¹⁾ und wissen sie an ihrem Ort zu preisen, aber einen menschlich-persönlichen Typus derselben haben sie nicht verherrlicht.²⁾ Gerade die beiden strahlendsten Helden, Achill und Odysseus, verdanken ihren Glanz ganz anderen Tugenden, der Tapferkeit und der List, die mit der Gerechtigkeit wenig harmonieren und nicht wie diese auf eine friedliche Ausgleichung der Ansprüche sondern auf eine Vergewaltigung des körperlich oder geistig schwächeren Gegners gerichtet sind. Beide Tugenden stehen sich ergänzend gegenüber³⁾ und sind verwandt; ob die eigne Ehre⁴⁾ oder der eigne Vortheil⁵⁾ erstrebt wird, immer ist die persönliche Ueberlegenheit über Andere das Ziel.⁶⁾ Es ist eine Herrenmoral: dem gemeinen Mann wird nur so viel Tugend zugestanden als dienlich ist die Ueberlegenheit der Fürsten und Herren zu spiegeln; daher wird die Treue des Eumaios gerühmt, die Frechheit des Thersites getadelt und gezüchtigt. Zwar regen sich auch

1) Zur Bezeichnung der Gerechtigkeit behalf man sich mit dem vieldeutigen Wort *δίκη* (o. S. 105, 4) und fand es noch nicht nöthig ein eigenes Wort für sie zu prägen. *Εὐδικία*, was sich dazu geeignet hätte, bezeichnet an der einzigen Stelle, an der es sich findet, Od. 19, 111, die gerechten Handlungen, speziell die Richtersprüche: *ὅς τε (der βασιλεὺς ἀμύμων) θεοδότης, ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισιν ἀνάσσει, εὐδικίας ἀνέχῃσι κτλ.* s. o. S. 57, 4. Wie hier aus den *εὐδικίαι* der Segen quillt, so gedeihen auch nach der hesiodischen Schilderung (W. u. T. 220 ff.) Völker und Länder da, wo Richter unbestochen ihres Amtes walten.

2) Von Nestor wird nur die Rechtskunde gerühmt (o. S. 115, 1); man kann aber nicht einmal sagen, dass sie der am meisten hervorstechende Zug seines Wesens war.

3) „falsehood is the natural antagonist of violence“ Gibbon History of the Decline X ch. 55 (S. 194 ed. Lips.).

4) Typus des Ehrgeizes ist bekanntlich vor Allen Achill.

5) Nach dem Vortheil (*κέρδος*) zu streben und sich darauf zu verstehen, gereicht dem Odysseus zum Lobe auch im Munde seiner Schutzgöttin Athene, die sich rühmt ihm darin gleich zu sein: Od. 13, 291 ff. vgl. 19, 282 ff. Diese an Dieberei grenzende Listigkeit (*κλεπτοσύνη* Od. 19, 396) ist eine Gabe Gottes (a. a. O.) und bringt in den Augen des homerischen Sängers auch Autolykos (a. a. O. Hirzel Der Eid S. 43) und Sisyphos (*κέρδοιστος* Il. 6, 153 vgl. Pindar Ol. 13, 52) nur Ehre (trotz Od. 11, 593 ff.).

6) Dies spricht aus Glaukos' so ehrenwerth klingende Maxime *αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπέροχον ἔμμεναι ἄλλων* (Il. 6, 208), die in ihrem zweiten Theil durchaus nicht moralisch in unserem Sinne ist, trotz Lichtenberg Aphorismen, herausg. von Leitzmann, 3 S. 145.

schon die beiden Cardinaltugenden der späteren Zeit, die *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη*, mit den ihnen eigenen Kennzeichen, die eine die mehr nach aussen, die andere die nach innen gerichtete Tugend, diese mehr ein Verhältniss der Menschen zu sich selber, jene eins zu andern darstellend.¹⁾ Aber wie es der *δικαιοσύνη* noch an diesem ihr eigenthümlichen Namen fehlt,²⁾ so unterscheidet sich auch der *δίκαιος* des Epos in seinem Wesen von dem der späteren Zeit, ist sich noch nicht seiner besondern Aufgabe im grossen Ganzen eines Staates bewusst, die zu erfüllen eben seine Gerechtigkeit ausmacht, und fühlt sich nicht gebunden den Rechten Anderer zu Liebe auf seinen Vortheil zu verzichten; freilich soll auch der homerische *δίκαιος* Jedem das Seine geben,³⁾ aber er giebt was er giebt aus seinem Ueberfluss und aus freier Regung, nicht unter dem Druck einer Alle umschliessenden gesetzlichen Ordnung. So wird in der Luft dieser ältesten Zeit auch die populärste aller Tugenden⁴⁾ zu einer aristokratischen, die nicht Jedermanns Sache ist; gerecht erscheint wer sich Fremden gegenüber milde erweist,⁵⁾ gerecht sind die Rich-

1) Den *σαόφρων* bewahrt sein gesunder Sinn vor vorlauter Geschwätzigkeit (Od. 4, 15S. 23, 13 u. 30) und unziemlichen Handlungen (Il. 21, 462); er steht also dem späteren *σώφρων* sehr nahe, der vor Allem sich zu bescheiden weiss und keine heftigere Regung der Leidenschaft oder Begierde in sich aufkommen lässt.

2) O. S. 169, 1.

3) Daher erscheint Peisistratos in Athenes Augen als *ἀνὴρ δίκαιος*, weil er dem Alter die gebührende Ehre erwiesen und ihr zuerst den Becher gereicht hat Od. 3, 52: *χαῖρε δ' Ἀθηναίη πεπνυμένῳ ἀνδρὶ δίκαιῳ, ὄννεκα οἱ προτέρῃ δῶκε χροῦσειον ἄλεισον*. Man wird an das „suam cuique tribuens dignitatem“ in der Definition der justitia bei Cicero De invent. II 160 und ähnliche (stoische) Definitionen der Gerechtigkeit (M. Voigt Jus nat. I 140, 215) erinnert. Vgl. auch o. S. 105, 1.

4) Darüber dass die *δίκη* zwischen Gleichberechtigten stattfinden soll, s. eine Bemerkung schon o. S. 127 f.

5) Daher die wiederholte Frage *ἦ ῥ' οἶ γ' ἔβρισται τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, ἦε φιλόξενοι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεοειδής*; Od. 6, 120 f. 9, 175 f. 13, 201 f. Ebenso geht was Odysseus den Phaiaken vorwirft, *οὐκ ἄρα πάντα νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι ἦσαν* (Od. 13, 209), auf eine Vernachlässigung ihrer Pflichten gegen den *ξένος*; auf Telemachs Worte über seinen *ξένος* bezieht sich *ἐπὶ ῥηθέντι δίκαιῳ* 18, 414 u. 20, 322. Für sich selber spricht 20, 294 = 21, 312 *οὐ γὰρ καλὸν ἀτίμειν, οὐδὲ δίκαιον ξείνοιο Τηλεμάχου*. Il. 11, 832 heisst Cheiron *δικαιότατος Κεν-*

ter,¹⁾ in dem einen wie dem andern Falle also sind es Solche, die Bedrängten Schutz gewähren,²⁾ daher die Mäch-

ταύρων (justus u. justissime senex Ovid Fast. V 384. 413) und dies wird von scholl. mit *φιλοξενώτατος* erklärt (Epaphroditos nach Eustath. z. St.; *νοῦν ἀνδρῶν φίλον* legt dem Cheiron Pindar bei Pyth. 3, 5; übrigens rühmte sich noch ein anderer Kentaur, Nessos, seiner *δικαιοσύνη* und erhielt dafür von den Göttern die *πορθμεία*, durch die er sich ebenfalls den *ξένοι* nützlich machte nach Apollodor bibl. II 7, 6, 4); in dem Wust von Erklärungen, der sich um die *Ἄβιοι* angesammelt hat, die *δικαιότατοι ἀνθρώπων* II. 13, 6, schimmert doch einmal dieselbe Auffassung durch, wo es heisst *λέγονσι δὲ αὐτοὺς τοὺς ὀδίτας τρέφοντας ἄλλον ἄλλῃ διαπέμπειν*. Ueber die *δίκη* des *ξείνος* o. S. 166, 2. Auch von Hesiod W. u. T. 225 werden als Objekte der *δίκαι* neben und vor den *ἔνδημοι* die *ξείνοι* genannt. Noch bei Aesch. Sieben 588 f. Kirch. steht *δίκαιος* im Gegensatz zu *ἐχθροῦξενος* und eine Beziehung des *δίκαιος* auf *ξένοι* lässt die zweifelhafte Lesart bei Pindar Ol. 2, 6 doch auch nicht verkennen.

1) Obgleich sie im Epos niemals das Prädikat *δίκαιοι* erhalten, liegt es doch in der Natur der Sache, dass ihnen die darin ausgesprochene Eigenschaft [vor allen Andern zukommt (Rhadamanthys *δικαιότατος* wegen seiner Richtersprüche, so ausdrücklich bei Platon Gess. I 624 B), und wird auch von Homer und Hesiod umschreibender Weise deutlich genug gesagt, vgl. z. B. W. u. T. 225 f. Noch später sagte man bisweilen *δικαιοσύνη* geradezu für *δικαστική*, so sehr schien jene das Wesen des Richters zu sein: Platon Gorg. 464 C u. Sauppe; noch bestimmter Pseudo-Platon Rival. 137 D. 138 A. Die hier *δίκαιοι* waren, qualifiziren sich eben dadurch zu *δικασταί* in der Unterwelt nach Platon Apol. 41 B. Aus der Anschauung der Gerechtigkeit des Richters ist überhaupt die Vorstellung der Gerechtigkeit erst erwachsen: bei Xenoph. Cyrop. VIII 8, 13 sollen deshalb die Knaben den Gerichtsverhandlungen beiwohnen, damit sie zur Gerechtigkeit erzogen werden. Sollte daher nicht auch bei Aristot. Polit. IV 4 p. 1291^a 27 *τὸ μετέχον δικαιοσύνης* zur Bezeichnung des Richterstandes genügen und in den überlieferten Worten *τ. μ. δικαιοσύνης δικαστικῆς* das letzte Wort *δικαστικῆς* eine Glosse sein? Auch in Platons Gorg. a. a. O., wie Stallb. u. Sauppe anmerken, hat die ungewöhnliche Bedeutung von *δικαιοσύνη* zur Verderbniss des Textes Anlass gegeben und ist in geringeren Handschriften *δικαστικῆ* für *δικαιοσύνη* geschrieben worden. Vgl. noch Rehm Gesch. d. Staatsrechtswissensch. S. 10.

2) Ueber den Richter in dieser Hinsicht o. S. 90, 1. Noch bei den attischen Rednern klingt dies wieder, wenn sie die Richter um Schutz anflehen, z. B. Demosth. 27, 68 *δέομαι καὶ ἵκετέω καὶ ἀντιβολῶ* — *βοηθῆσαι ἡμῖν πλ.* 28, 20 *βοηθήσατε οὖν ἡμῖν, βοηθήσατε* 43, 17. Bei Cicero pro Flacco 24 ist der Angeklagte der „supplex“ des Richters u. so ö., auch Partit. orat. 97. o. S. 90, 1. Der Richter als Schutz der Bedrängten geschildert von Spencer, Political Institt. S. 583.

tigen,¹⁾ auf die allein somit der Glanz auch dieser Tugend fällt.²⁾

In friedlicheren Verhältnissen und Zeiten bricht eine andere Auffassung der Gerechtigkeit durch, die sich, wenn man die Odyssee mit der Ilias vergleicht, schon innerhalb der homerischen Dichtung beobachten lässt und stärker noch bei Hesiod hervortritt. Die Gerechtigkeit erscheint bedeutender für das Leben³⁾ und nachdrücklicher als früher wird aus ihr eine Pflicht gemacht, die über den beschränkten Kreis der Richter und Mächtigen hinaus Jeden im Volke zu binden anfängt⁴⁾ und dem entsprechend nicht bloss bei der Bethätigung der Macht gegenüber Schutzbedürftigen stehen bleibt sondern sich auch auf andere Verhältnisse und Handlungen des Lebens erstreckt.⁵⁾ Doch sind dies nur Anfänge.⁶⁾

1) Von Agamemnon wird deshalb verlangt, dass er sich *δικαιοτέρος* erweise, II. 19, 181; eben weil sie dem verlassenen Telemach gegenüber ihre Macht missbrauchen, werden die Freier als *οὐδὲ δίκαιοι* getadelt Od. 2, 282, und dasselbe gilt von den Achaiern, die sich an der schutzlosen Cassandra vergangen haben, Od. 3, 133.

2) Noch ist die *δικαιοσύνη* eine freundliche Tugend, die vor Gewalt schützt, und noch nicht die strenge Gerechtigkeit späterer Zeiten, die aus Consequenzsucht erbarmungslos wird. Diesen Charakter behält sie noch bei Solon fr. 12 (nach Bergk P. L. G.³⁾), wo die ruhige, von Stürmen nicht erregte See *πάντων δικαιοτάτη* heisst (ähnlich *οὐδ' ὑπὸ ζυγῶ λόφον δικαίως εἶχον* Soph. Ant. 291 f. u. Dind.). Und denselben Charakter erhält sie wieder bei Leibniz, der weitschauenden Blickes sie mit der göttlichen und menschlichen Liebe verband: „justitiam“, sagt er Praefat. zum Cod. jur. gent. diplom. (= Opp. philos. ed. Erdmann S. 118), „quae virtus est hujus affectus reatrix, quem *φιλανθρωπίαν* Graeci vocant, commodissime ni fallor definiemus caritatem sapientis hoc est sequentem sapientiae dictata (dieselbe Definition Opp. philos. ed. Erdmann S. 670).

3) Goethe Werke (in 60 B.) 26, 140: Im Frieden hingegen thut sich der Freiheitssinn der Menschen immer mehr hervor, und je freier man ist, desto freier will man sein. Man will nichts über sich dulden: wir wollen nicht beengt sein, niemand soll beengt sein, und dies zarte ja kranke Gefühl erscheint in schönen Seelen unter der Form der Gerechtigkeit.

4) Nicht bloss die Richter sondern auch seinen Bruder Perses ermahnt Hesiod zur Gerechtigkeit z. B. W. u. T. 213 f.

5) O. S. 170, 3.

6) Perses (vor. Anm.) ist zwar nicht selber Richter, aber doch mit den Richtern im Bunde; und auch sonst scheint der *δίκαιο*s He-

In eine ganz neue Zeit treten wir erst mit dem kräftigen Wort, das der Gerechtigkeit nicht bloss einen viel reicheren, den denkbar reichsten Inhalt verleiht sondern auch zum ersten Mal sie mit ihrem neuen Namen¹⁾ nennt: ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῆ' στίβῳ. Der Vers hatte bei den Griechen noch später sprichwörtliche Geltung;²⁾ aber bereits aus dem 6ten Jahrhundert klingt er uns entgegen aus dem Munde des Phokylides und Theognis,³⁾ muss also damals bereits einer beliebten Meinung entsprechen haben.⁴⁾ Wenn man in der Form δικαιοσύνη eine Beziehung auf die bei Homer so geschätzte κερδοσύνη und κλεπτοσύνη finden dürfte,⁵⁾ zu denen ja allerdings die neue Tugend in einen merklichen Gegensatz tritt, so würde der Ausspruch sich besonders kräftig und muthvoll abheben gegen Alkaios' gleichzeitige Klage χορήματ' ἄνηρ⁶⁾ und zusammenklingen mit Solons Warnungen vor der Jagd nach Geld und Gut sowie seinen daran geknüpften Mahnungen zur Gerechtigkeit. Dieser Ausspruch in dieser Form mochte damals den Reiz der Neuheit haben, wenn auch sein Gedanke im Geiste der Griechen schon seit längerer Zeit vorbereitet war.

siods (wie W. u. T. 270 ff. 280) noch kaum aus der Sphäre des Gerichts und der Rechtshändel herauszutreten.

1) O. S. 170, 2.

2) Aristot. Eth. Nik. V 3 p. 1129 b 30. Die Gerechtigkeit „die Tugend aller Tugenden“: Schmoller Jahrbuch f. Gesetzgebung N. F. V S. 21.

3) Nach Theophrast bei Michael Ephes. z. Aristot. a. a. O. (= Commentt. in Arist. XXII 3 p. 8, 11 ff.) und Anon. (= Commentt. in Arist. XX p. 210, 17) haben beide sich des Verses bedient. Bei Theognis 147 f. hat er noch den exegetischen Zusatz πᾶς δὲ τ' ἀνὴρ ἀγαθός, Κόρονε, δίκαιος ἐών.

4) Vgl. auch in dem *Ἀθλιακὸν ἐπίγραμμα* (Aristot. Eth. Nik. I 9 p. 1099 a 25, bei Theognis 255 f.) das *κάλλιστον τὸ δικαιοτάτων* (W. Roscher im Philol. 59, S. 35, 28).

5) Sicherer ist die auch formale Beziehung der δικαιοσύνη zur homerischen *σαοφροσύνη* (o. S. 170, 1), die als *σωφροσύνη* ihr später unzählige Male gesellt wurde.

6) Fr. 50 bei Bergk P. L. G.³ Auch diese Klage freilich eine alte und sprichwörtliche in zeitgemässer Anwendung, wie Alkaios' eigene Worte lehren und ausserdem Götting zu Hesiod W. u. T. 686. Vgl. noch Pöhlmann Gesch. des antik. Kommunism. I 102, 1.

Schon der homerische Dichter hat eine Ahnung, dass weder im Schoosse der Familie¹⁾ noch unter getrennt lebenden Wilden das Recht Gelegenheit hat sich zu zeigen.²⁾ Es bedarf der Verkehrsgemeinschaft selbständiger Menschen,³⁾ und es genügt nicht zu sagen, dass mit Eigenthum und Besitz auch die ersten Grundlinien des Rechts gegeben seien;⁴⁾ das Eigenthum musste in den Verkehr hineingezogen und Gegenstand eines Streites geworden sein, ehe wenigstens die griechische *δίκη* an ihm erscheinen konnte.⁵⁾ Mehr oder minder deutlich trägt sie den Charakter eines Vertrags, insofern von den Streitenden auf einen Richter compromittirt wird.⁶⁾ Zu solchen Streitigkeiten, die vor Gericht entschieden wurden, gab bereits die

¹⁾ S. 167, 4. Nach Aristot. Eth. Nik. VIII 1 p. 1155a 26 *φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης*; bei den Göttern treten *φιλία καὶ χάρις* an die Stelle von *θέμις καὶ δίκη* nach Maxim. Tyr. Diss. VI 2 S. 86 Reiske.

²⁾ Die Kyklopen, die isoliert leben, haben keine *ἀγοραί* (Od. 9, 106ff.) und keine *δίκαι* (215).

³⁾ Aristot. Eth. Nik. II 1 p. 1103b 14f.: *πράττοντες γὰρ τὰ ἐν τοῖς συναλλάγμασι τοῖς πρὸς τοὺς ἀνθρώπους γινόμεθα οἱ μὲν δίκαιοι οἱ δὲ ἄδικοι*. M. Mor. I 33 p. 1193b 24: *ἡ δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἐν ἰσότητι συμβολαίων*. Aus dem Umtausch von Waaren und Leistungen, also aus dem Verkehr erwächst das Bild der Gerechtigkeit, das Platon besonders Rep. II schildert. Auch für Thrasymachos, ebenda I 333A, steht es fest, dass die Gerechtigkeit vor allem an den *ξυμβόλαια* sich erweist.

⁴⁾ O. S. 107, 6. J. J. Rousseau, *Origine de l'inégalité* I (Oeuvres, Amsterdam 1769, II S. 67): *De la culture des terres s'ensuivit nécessairement leur partage; et de la propriété une fois reconnue les premières règles de justice: car pour rendre à chacun le sien, il faut que chacun puisse avoir quelque chose*. Nach griechischem Glauben führt Demeter zwar den Ackerbau ein und bindet das Leben an feste Ordnungen und Gesetze, *θεσμοφόρος* heisst sie deshalb; als Göttin des Rechts (d. i. der *δίκη*) hat sie aber den Griechen nie gegolten.

⁵⁾ O. S. 82ff. 102ff.

⁶⁾ Dies stimmt zu dem Grundgedanken der alten (Platon Rep. II 358Eef.), von Hobbes (*Leviathan* I 15 = Engl. Works III S. 130f.) wiederholten Ansicht, die ja ebenfalls in Verträgen, freilich anderer Art, die Quelle aller Rechte sah. — Auch hier erscheint der Rechtsstreit nur als ein Abbild des Zweikampfs (o. S. 86ff.), dem ebenfalls, wenigstens dem gottesgerichtlichen (Hirzel *Der Eid* S. 194, 2), ein namentlich von Hom. II. 3, 245ff. ausführlich geschilderter Vertrag vorhergeht.

homerische Welt so reichlichen Anlass,¹⁾ dass schon in ihr der Richter als ein viel geplagter Mann erscheint;²⁾ und Hesiod will uns gar glauben machen, dass schon zu seiner Zeit Manche ihr Gewerbe darin fanden, statt durch ehrliche Arbeit sich durch Prozesse zu bereichern.³⁾ Viel stärker als im böotischen Binnenland war diese Gährung des Lebens, die erfordert wurde um das Recht ins Bewusstsein zu rufen, natürlicher Weise an den Seeplätzen. Seit der Seeraub durch den friedlichen Verkehr eingeschränkt wurde,⁴⁾ seit der Gründung und dem Aufblühen der Kolonien, mehrten sich die zuströmenden Fremden und wurde damit immer mehr Anlass gegeben zu Streitigkeiten um Besitz oder Ansprüche anderer Art:⁵⁾ weshalb auch zu den Gottheiten des Rechts besonders eifrig gebetet wurde an Stätten eines regen Handelsverkehrs,⁶⁾ weil man dort ihrer am meisten benöthigt war.⁷⁾

In diesem Verkehr mit Andern erstarkte die persönliche Selbständigkeit des Einzelnen, gefördert durch die wachsende Welt- und Menschenkenntniss⁸⁾ und einen mehr zum Eigenthum werdenden Besitz, und diese Selbständigkeit, die zusammen mit der sozialen Gleichheit oder doch

1) Vgl. auch II. 12, 421 ff. u. Pöhlmann Gesch. d. antiken Kommunismus I 22 ff. Auf Streitigkeiten unter Nachbarn, die zu Prozessen führten, scheint zu deuten Hesiod W. u. T. 23f. verglichen mit 27f.

2) O. S. 68, 5.

3) W. u. T. 27 ff.

4) Ueber den *ληστοῦ βίος* der alten Zeit: Thukyd. I 5; vgl. L. Schmidt Ethik d. Griech. II 370 ff., aber auch Ed. Meyer Gesch. d. Alterth. II § 238. In ihm gilt kein Gebot als die eigene Lust und jedes Band einer Gemeinschaft mit Göttern oder Menschen ist zerrissen: Platon Gorg. 507 E.

5) Die *ξεῖνοι* neben den *ἐνδημοί* in die *δικαί* verwickelt bereits bei Hesiod W. u. T. 225; am *ξεῖνος* erglänzte übrigens mit am frühesten die Tugend des *δικαίος*, o. S. 170, 5, und verdiente ihr Lob um so mehr als erst spät die Rechte der Fremden durch förmliche Verträge geschützt wurden (Ed. Meyer Gesch. d. Alterth. II § 237).

6) So in Aegina: Pindar Ol. 8, 21f. u. Böckh Explicatt. S. 181. Die *δικαί ξεναρχής* der Insel rühmt Pindar Nem. 4, 12.

7) Auf den Einfluss, den das Fremdenrecht und seine Formen auch bei den Griechen auf die Entwicklung des Rechts überhaupt geübt haben, hat hingewiesen Ed. Meyer Forsch. I 315. Bei den Römern ist dies längst anerkannt.

8) Freedom is the first step to curiosity and knowledge: Gibbon History of the Rom. Emp. 12 ch. 66 (S. 98 Leipzig-Ausg.).

mit dem von nun an sich immer dreister äussernden Gefühl derselben zu jeder Entwicklung des Rechts gehört,¹⁾ wurde jetzt auch unter andern Verhältnissen, auf dem Gebiete des politischen Lebens behauptet. Wie sie sich gegen jede Unterdrückung empörte, so sanken vor ihr dahin das Königthum von Gottesgnaden und die Geschlechterherrschaft, vollends eine Tyrannis vermochte ihr immer nur auf kurze Zeit zu widerstehen. Jedes Regiment einseitiger Willkür wurde mehr und mehr verpönt. Zwar nach baarer Willkür verfahren auch die homerischen Könige nicht,²⁾ aber sie fühlen sich zumeist den Göttern gegenüber gebunden; eine Folge der neuen, in die Demokratie auslaufenden Entwicklung ist es, dass die Regierenden anfangen sich den Regierten gegenüber verpflichtet zu fühlen und gewisse Rechte derselben achten müssen.³⁾ Zu Bewusstsein und Anerkennung gelangten aber auch diese Rechte erst nach langen Parteikämpfen, deren Vorspiele uns bereits zeigt und deren Elend schon erfahren hat der homerische Dichter;⁴⁾ aus wirthschaftlichen Kämpfen um den Besitz, in denen aber freilich zugleich die persönliche Freiheit auf dem Spiele stand, stiegen sie empor zu Kämpfen um die Macht und den Antheil an der Regierung und fanden wenigstens in vielen Fällen ihren Abschluss ebenfalls in einem Schiedsspruch, einer *δίζη*, auf die die Parteien compromittirt

¹⁾ E. Zeller in Abh. d. Berl. Ak. 1882. 2. S. 29f.: Die Gerechtigkeit ist nichts anderes als der Wille zur Einhaltung des Rechts, und das Recht gründet sich in letzter Beziehung auf die Gleichheit der Menschen: die Verbindlichkeit der Rechtsgesetze beruht darauf, dass alle Menschen als Vernunftwesen oder Personen sich gleichstehen und gleich sehr verlangen können, von anderen nicht verletzt zu werden. Nur solchen Wesen gegenüber, denen wir die natürliche Anlage zu vernünftiger Selbstbestimmung zuerkennen, und die wir insofern ihrem Gattungscharakter nach uns selbst gleichstellen, fühlen wir uns rechtlich verpflichtet. Vgl. Aristot. Polit. V 10 p. 1134b 8: *τὸ δὲ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατριζὸν οὐ ταῦτὸν τοῦτοις ἀλλ' ὁμοιον· οὐ γάρ ἐστιν ἀδικία πρὸς τὰ αὐτοῦ ἁπλῶς.* o. S. 127 f.

²⁾ Sogar die Rudimente eines Vertrags setzt das *ἐπὶ ῥητοῖς γέρας* bei Thukyd. I 13 voraus, vgl. Aristot. Pol. III 14 p. 1285b 21 ff.

³⁾ Ed. Meyer Gesch. d. Alt. II § 360.

⁴⁾ II. 9, 63f.:

*ἀφρότωρ ἀθέμιστος ἀνέσιός ἐστιν ἐκεῖνος
ὃς πολέμου ἔραται ἐπιδημίῳ ὀκροῦντος.*

hatten.¹⁾ Das Staatsrecht der Griechen oder doch der Gedanke eines solchen — denn beides ist streng zu scheiden — hat somit einen ähnlichen Ursprung als die Vorstellungen von Privatrechten: nur aus der Negation von Rechten und im Streite konnten sie sich bilden, und βία und ὕβρις²⁾ waren die Voraussetzungen von beiden Arten der δίκη; sie war im Denken der Griechen ursprünglich an einen Vertrag geknüpft.³⁾ Ihre Segnungen, die Segnungen eines auf Rechtssicherheit gegründeten Daseins, hat schon das alte Epos zum Gegenstand überschwenglicher sehnsüchtiger Schilderung gemacht;⁴⁾ die δίκη erwies sich thatsächlich als das, was sie in den Augen kleiner Uebermenschen schon

1) S. darüber im Allgemeinen C. Fr. Hermann Ueber Gesetze, Gesetzgebung u. gesetzgebende Gewalt im gr. A., in Abh. d. Gött. Ges. IV S. 36. Ed. Meyer Gesch. des Alterth. II § 360; und dass die englische Verfassung und namentlich die Magna Charta den Charakter eines Vertrags trägt, hat einmal Ranke ausgeführt, Engl. Gesch. I S. 75. Aus Solons poetischen Bekenntnissen tönt uns nicht bloss entgegen, dass gegenüber der Gewalt und der Habgier das Eine, was noththut, die δίκη sei, sondern insbesondere zeigt er sich darin auch bewusst seiner Stellung und Pflicht als eines unparteiischen Richters zwischen den Parteien (Fr. 5 u. 36 nach Bergk P. L. G.⁵ s. o. S. 95, 4, auch 133, 1). Er vergleicht seine Stellung mit der eines Richters im Waffenkampf fr. 5, 5f.: ἔστιν δ' ἀμφιβαλῶν κρατερῶν πάρος ἀμφοτέρωσιν, νικῶν δ' οὐκ εἰς οὐδέτερον ἀδίκως (o. S. 90, 1). Wie dies dem Ursprung der δίκη und des Richters angemessen ist (o. S. 86 ff.), so erscheint er hierin vollends als rechter ἀστυνῆτης (Schömann-Lipsius Gr. A. I 161), da dieses Wort bei Hom. Od. 8, 258 auch den Kampfrichter bedeutet (Ed. Meyer Gesch. d. Alt. II § 225 u. 226). — Eine freilich verdunkelte Erinnerung an diesen historischen Ursprung griechischer Staatsgebilde aus Compromissen mag die später auch bei den Griechen sehr verbreitete Ansicht sein, welche die Pflicht des Bürgers den Gesetzen zu gehorchen von einem Vertrage ableitete (vgl. auch Ἄλφ. Νόμος in Abh. d. sächs. Ges. XX S. 67, 2). Mit Verträgen (συνθήκαι), freilich nur nach einer Anekdote bei Plutarch Sol. 5, sollte bereits Solon seine Gesetze verglichen haben.

2) S. auch o. S. 130f. 166.

3) Dass in der δίκη eine Gegenseitigkeit von Rechten und Pflichten stipulirt wird, tritt in der alten Formel δίκην δίδοναι καὶ λαμβάνειν (o. S. 127, 1) besonders deutlich hervor. Je wesentlicher dies für die δίκη ist, desto schärfer kommt in Senecas (de benef. I 2, 3) Abänderung des „do ut des“ in „dedi ut darem“ (vgl. auch Gataker zu Marc Aurel IX 42) der rein moralische Standpunkt gegenüber dem streng rechtlichen zum Ausdruck.

4) O. S. 75, 4.

Die *δίκη* im
öffentlichen
Leben.

des Alterthums und späterer Zeiten ihrem Wesen nach sein soll, als ein Schutz der Bedrängten, den Hesiod als Privatmann in den Streitigkeiten mit seinem Bruder ebenso anrief, wie Theognis im Namen einer politischen Partei und in den Kämpfen des öffentlichen Lebens. Ueberall in der neuen Zeit tritt sie beschwichtigend und versöhnend der eigenmächtigen Gewalt entgegen, auch da wo diese als Vergeltung erschien und sich auf die heilige Pflicht der Blutrache stützte.¹⁾ Indem sie so vom privaten Leben zum öffentlichen aufstieg, ja vom Strafrecht aus in die Religion eingreift, zeigt sich die *δίκη* in ihrer vollen Grösse und Bedeutung für die neue Zeit. Das ganze Leben wurde von ihr beherrscht. Art und Würde des Menschen, die ihn vom Thier unterscheiden, schienen in ihr zumeist sich zu verkünden;²⁾ so unentbehrlich schien sie für das menschliche Dasein, dass, wo sie nun doch fehlte und die blosser Gewalt entschied, man wenigstens ein Quasi-Recht, das Faustrecht, substituirte.³⁾

1) Die Zeit der Selbsthilfe war vorüber. Wie ein dem Solon zugeschriebener Ansspruch (Stob. fl. 43, 77. 131. L. Schmidt Ethik d. Gr. II 253) andeutet, traf das Unrecht, das begangen wurde, nicht die einzelne Person sondern die gesammte Gemeinde. Jedes Unrecht, auch der Mord, forderte daher seinen Richter; so indem sie vom Richter verhängt wurde, verwandelte sich die Rache in Strafe und konnte nun erst *δίκη* heissen (o. S. 104, 1). Ja man nennt einen Racheakt eine *δίκη* um ihn zu legitimiren (o. S. 104, 1), indem man gewissermaassen einen Richterspruch supponirt. Wie es die *δίκη* mit sich brachte (o. S. 105, 1. 170, 3) soll Jedem hinfort das Seinige werden, sowohl dem wegen Mordes Verfolgten als dem Gemordeten selber; zu entscheiden, was das Seinige ist, gebührt aber nur dem Richter, der daher den Verfolgten durch Freisprechung schützen, aber ebenso auch kraft der alten *δίκη* *ἰθρῆα* (o. S. 107, 5) und im Gegensatz zu einer laxeren Ausübung der Blutrache (Hirzel Der Eid S. 91f. unten S. 190ff.) die Rechte des Gemordeten wahrnehmen und auf Tod erkennen kann.

2) Bei Hesiod W. u. T. 276ff.:

*τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων
ἰχθύσι μὲν καὶ θηροῖς καὶ οἰωνοῖς πετεινοῖς
ἔσθήμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶν ἐν αὐτοῖς·
ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη
γίγνεται. O. S. 83, 1. 159, 1.*

3) Daher das Wort *χειροδίκαι* bei Hesiod W. u. T. 189. O. S. 133, 6. *ἰσχίος δικαίωσις* bei Thukyd. IV 86, 4, vgl. *χειρῶν νόμος* R. Förster zu Libanios or. 11, 120.

Der Mann solcher Zeiten war recht eigentlich der *δίκαιος*. Wie das Wort besagt, ist es derjenige, der der *δίκη* angemessen ist,¹⁾ und theilt als solcher auch ihr Geschick. Ein Ehrenname schon bei Homer erlangt er jetzt noch volleren Klang und wird auch seinem Inhalt nach reicher zugleich und bestimmter. So war die *δίκη* selber ursprünglich nur der einzelne Richterspruch gewesen, der aber nicht willkürlich erfolgte sondern auf dem Grunde einer geahnten Idee des Rechts.²⁾ Als dann in Folge der sich mehrenden Rechtsstreitigkeiten auch die Richtersprüche sich immer mehr häuften, mussten sich einzelne und bestimmte Normen bilden, nach denen sie abgegeben wurden; ihnen zu genügen wurde daher die Aufgabe und das Wesen des *δίκαιος*, der sich als solcher zunächst im Gerichtsverfahren,³⁾ bald aber auch ausserhalb desselben bewährte.⁴⁾ Den Richter vor Allen an bestimmte Normen zu binden war eine Hauptaufgabe auch der grossen Gesetzgebungen der neuen Zeit,⁵⁾ deren Streben aber noch weiter

Der *δίκαιος*
als Mannes-
ideal.

1) Man kommt bei der Uebersetzung von *δίκαιος* nicht mit rechtlich oder gerecht aus. Wie die Bedeutungen von *δίκη* mannigfaltig (o. S. 104ff.), so sind es auch die von *δίκαιος*. An *δίκη*, Weg des Rechtens, Prozess, erinnert z. B. *δίκαιοι λόγοι* bei Thukyd. V 18, 11 (vgl. Classen z. St.), nicht „gerechte Reden“ sondern „rechtliche Erörterungen“, die als solche im Gegensatz zu einem gewaltsamen Verfahren stehen, und ebenso bei Bacchylides 15, 47 Ken. Die Beziehung auf Aussagen vor Gericht ist aber auch in *τὰ δίκαι' ἀγορεύσαι* bei Hesiod W. u. T. 280 enthalten, wie Sittl richtig anmerkt. Während bei uns Recht und Pflicht sich in der Regel entgegenstehen, verbanden sie sich bei den Griechen in dem einen Worte *δίκη* (o. S. 105, 2): daher ist *δίκαιος* ebenso der zu etwas berechtigt (Arnim zu Eur. Med. 724 *δικαίωτατος ἀπαγγέλλειν* Platon Symp. 172B) wie derjenige der zu etwas verpflichtet ist (Andokid. 1, 3 *δίκαιοι ἔστε καὶ ὑμεῖς . . τοιαύτην ἔχειν τὴν γνώμην*. Dem. 27, 68 *δίκαιοι δ' ἔστ' ἔλεεῖν*). Nicht in der Form bloss, sondern wie diese Proben zeigen auch inhaltlich schmiegte sich *δίκαιος* durchaus dem Stammwort an.

2) Hierher gehört der Grundsatz jedem das Seine zu geben, der sich sehr früh Bahn gebrochen hat, da wir ihn bei Homer bereits ausserhalb der gerichtlichen Sphäre als Grundsatz des *δίκαιος* anerkannt finden: o. S. 170, 3.

3) O. S. 172, 6.

4) S. Anmkg. 2. Hierher gehört zum Theil auch das Verhalten gegen *ξένοι* und Schutzfliehende: o. S. 170, 5.

5) Noch bei Platon Kriton p. 51E heben als erstes Characteristicum einer Verfassung die in Person redenden Gesetze selber hervor *ὄν τρόπον ἡμεῖς τὰς δίκας δικάζομεν*.

ging und das gesammte Leben, das öffentliche wie das private, festen Regeln zu unterwerfen suchte. In ihnen erschien eine *δίκη* im Grossen, welche die das Leben in allen Tiefen aufrüttelnden und durchdringenden Kämpfe der Parteien schlichtete und so erst eine Ordnung des Staates auf Rechten gründete. Mit der *δίκη* selber nahmen deshalb auch Wesen und Aufgabe des *δίκαιος* grössere Dimensionen an, und es hiess nun so nicht nur wer dieser oder jener Norm des Rechts entsprach, etwa gar bloss vor Gericht sich als ehrlichen Mann bewährte, sondern wer der neuen über dem ganzen Staate waltenden *δίκη* entsprach, wer seine Bürgerpflicht erfüllte und wer sie erfüllte in der umfassenden Weise, wie die neue, das gesammte Leben regelnde und darum die verschiedensten Tugenden beanspruchende, *δίκη* es forderte. So konnte es zum Sprichwort werden, dass die Wesenheit des *δίκαιος*, die *δικαιοσύνη*, die Vereinigung aller Tugenden darstellt.¹⁾ In ihr verschwand die *σωφροσύνη* nicht nur²⁾ und die Frömmigkeit,³⁾ beide als

δικαιοσύνη
die Vereinigung aller
Tugenden.

¹⁾ O. S. 173, 2.

²⁾ Sie war aufs engste mit der Gerechtigkeit verbunden: o. S. 57, 4. 170. Typen der Gerechtigkeit sind zugleich durch *σωφροσύνη* ausgezeichnet, wie Cheiron (o. S. 170, 5. *σώφρων Χείρων* bei Pindar Pyth. 3, 63) und Rhadamanthys (*οὐδ' εἰ σωφροσύνην μὲν ἔχοις Ῥαδάμανθος αὐτοῦ*: Theognis 701); und der Areopag, der Hort der höchsten Gerechtigkeit, wacht auch über die *σωφροσύνη* (Isokr. Areop. 37f.). Die *σωφροσύνη* ist nur eine Seite der Gerechtigkeit, aber freilich diejenige, die für das politische Leben die geringere Bedeutung hat: um bürgerliche Tugend zu bezeichnen wird daher einseitig die *δικαιοσύνη* hervorgehoben (Lysias 12, 5 *ἐπ' ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην τραπέσθαι*) und wer sich Verdienste ums Gemeinwesen erworben hat, erhält nach den Inschriften seine Belohnung *ἀρετῆς ἕνεκα καὶ δικαιοσύνης* oder als *ἀγαθὸς καὶ δίκαιος*. In Platons Republik ist die *σωφροσύνη* bekanntlich nur eine Wirkung der über alle Theile des Staatskörpers oder der Einzelseele verbreiteten *δικαιοσύνη*.

³⁾ Frömmigkeit und Gerechtigkeit stehen sich sehr nahe und werden von denselben Personen prädicirt. Das ist zu allen Zeiten und bei verschiedenen Völkern geschehen, nur mit dem charakteristischen Unterschiede, dass bald die Frömmigkeit in der Gerechtigkeit bald umgekehrt diese in jener aufging. Auch bei den Griechen war es nicht erst das Philosophenauge eines Platon, das die enge Verwandtschaft beider entdeckte (o. S. 161, 5): vielmehr lag es schon dem gemeinen Verstande nahe das Verhältniss des Menschen zu den Göttern analog dem zu seinesgleichen zu fassen und dann auch von einer *δικαιοσύνη εἰς θεοὺς* zu sprechen (Inschrift bei Dittenberger Sylloge² 725, 9); bei

nur einzelne Aeusserungen der allumspannenden Gerechtigkeit, jene überdies als zu wenig thatkräftig,¹⁾ sondern, was vor Allem zur Signatur der Zeit gehört, auch die so hoch gepriesene Tapferkeit.²⁾

Sophokles Philokt. 82 u. 85 Dind. 1050f. werden deshalb *δίκαιος* und *εὐσεβής* promiscue gebraucht.

¹⁾ *Σωφροσύνη* und die ihr verwandte ältere *αἰδώς* (o. S. 57, 4. *αἰδώς σωφροσύνης πλεῖστον μέρους μετέχει* Thuk. I 84, 3; der Unterschied, den zwischen beiden Xenophon Cyrop. VIII 1, 31 macht [in Memor. II 1, 22 könnte in der Unterscheidung beider d. i. der Beziehung der *αἰδώς* auf die *ῥήματα*, der *σωφροσύνη* auf das *σχῆμα* ein Stück Prodicischer Synonymik erhalten sein], verschwindet bei einer tieferen Auffassung der *αἰδώς*, wie sie Demokrit. fr. eth. 43 ed. Natorp vertritt; die *Σωφροσύνη* die Tochter der *Αἰδώς* C. I. A. II 2339, wozu der Gedanke der, vielleicht interpolirten, Verse Eur. Hipp. 78ff. stimmt) sind eigentlich nur negativ wirksam als Stimmungen der Seele, die von Unrecht und Uebermaass zurückhalten; im Gegensatz zu ihnen stehen *δικαιοσύνη* und *ἀνδρεία*, energische Tugenden, die einen positiven Antrieb zum Handeln geben und deshalb auch nach aussen viel sichtbarer werden.

²⁾ Drei Tugenden streiten sich im Lauf der Geschichte und behaupten abwechselnd den Vorrang vor einander, die Frömmigkeit, die Tapferkeit und die Gerechtigkeit. In der Kaiserzeit ist die Frömmigkeit an der Tagesordnung und der Heilige und Märtyrer erhebt sich über den Helden (Aust Religion d. Römer S. 107). Ergebenheit in Natur- und Weltlauf und Standhaftigkeit in Leiden werden gepredigt und bewundert. Sie sind die Tapferkeit dieser Zeit. Die Tapferkeit der ältesten Zeit war keine resignirende sondern vordringende und richtete sich auf Besitz und Ehre, die durch die Stärke des eignen Arms gewonnen werden. Sie erhob in ihrer Zeit ebenfalls den Anspruch nicht bloss die Haupt- sondern die ganze Tugend zu sein. Der „gute Mann“ (*ἀνὴρ ἀγαθός*) heisst daher der Tapfere auch noch später in Zeiten, die längst angefangen hatten den Werth des Menschen mit anderem Maasse zu messen (L. Schmidt Ethik d. Gr. I 289f. ebenso *χορησιός* bei Herodot, vgl. Stein zu 5, 109); und wer sich feige gezeigt hatte, schien alle Tugend verloren zu haben (*τρῆσσάντων δ' ἀνδρῶν πᾶσ' ἀπόλωλ' ἀρετή*: Tyrtaios fr. 11, 14 bei Bergk P. L. G.³). Als die Gerechtigkeit zur Herrschaft kam, sank die Tapferkeit im Preise. Vor ihrer Ueberschätzung hatte schon Homer gewarnt: Hektor solle nicht zu sehr auf seine kriegerische Tüchtigkeit pochen, als wenn sie der Inbegriff aller Tüchtigkeit wäre, lässt er seinen Pulydamas sagen II. 13, 726ff. Bei Euripides wird dagegen protestirt, dass man den guten Mann im Schlachtgetümmel erkenne (El. 377f. Kirch.: *τίς δὲ πρός λόγῃν βλέπων μάστις γένοιτ' ἂν ὅστις ἐστὶν ἀγαθός*); und wie die nationale Athletik von den Vertretern der neuen Geistesbildung seit Xenophanes verachtet wurde, so sollte nun auch die jener nahe ver-

Seit nun auch die Verträge von Staat zu Staat sich mehrten¹⁾ und das Recht nicht bloss die Bürger derselben πόλις band, legten sich wie ein Netz in immer dichteren Maschen um das Leben die δίκαια²⁾ mit den aus ihnen entspringenden δικαιώματα und δικαιώσεις — in solchen Neubildungen verräth sich das Bestreben der Sprache der zunehmenden Verzweigung und Ausdehnung der rechtlichen

wandte Tapferkeit hinter andern Tugenden zurückstehen und wird von Platon als der kleinste und schlechteste Theil der Tugend, dessen auch Kinder und Thiere fähig sind (Gess. XII 963E), in der Reihe der Tugenden weit nach der Gerechtigkeit an die vierte Stelle geschoben (Gess. I 630Cf. vgl. E. Zeller Plat. Stud. S. 35), von Isokrates nicht bloss neben seiner φιλοσοφία tief herabgedrückt (4, 49) sondern auch von den spezifischen Tugenden der καλοὶ κάγαθοὶ ausgeschlossen (3, 43). Doch wissen in kriegerischen Zeitläuften ritterliche Naturen wie Xenophon sie auch jetzt noch zu schätzen („valour was the only virtue which they knew“ sagt treffend von den sogenannten Catalanen, die gegen Konstantinopel zogen, Gibbon History of the Rom. Emp. ch. 62 S. 298 Leipz. Ausg.) und preisen sie als die höchste der menschlichen Tugenden (τὴν μερίστην τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀρετῶν: Xenophon Cyrop. III 3, 54). Auch Platon kann ihrer selbstverständlich in seinem Idealstaat nicht entbehren. Aber von der Vertiefung zu einem rein seelischen Vorgang abgesehen ist sie auch insofern eine andere geworden, dass sie nicht mehr wie früher der Ehre oder dem Vortheil des Einzelnen nachjagt sondern in den Dienst des Staates getreten ist. Nur weil sie dem Wohle der πόλις dient, wird die Tapferkeit so hoch geehrt (Aristot. Probl. 27, 5 p. 948a 31ff.) und erst als Bürgertugend, im Verein namentlich mit der δικαιοσύνη, erlangt sie ihren vollen Werth (Platon Gess. I 629A ff. II 666E f.). Selbst bei den kriegerischen Spartanern, deren einseitig auf die Tapferkeit gerichtete Verfassung Platon so scharf getadelt hat, ernteten Lob nur die, welche tapfer sind τοῖς κείρων (sc. τῶν Σπαρτιατῶν) ῥήμασι πειθόμενοι (Herodot 7, 228. Ἰγρ. Νόμ. in Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 73, 1), den Aristodemos dagegen, als λυσοέοντά τε καὶ ἐκλιπόντα τὴν τάξιν, hielten sie trotz seiner Heldenthaten des Preises nicht für würdig (Herodot 9, 71). Auch die Tapferkeit hat Werth nur als Gehorsam gegen die Gesetze und Erfüllung einer Bürgerpflicht (ebenso Platon Kriton 51B), nicht mehr als freies Heldenthum: sie ist in der δικαιοσύνη untergegangen oder borgt doch von dieser ihren Glanz.

¹⁾ Hierfür ist eine bezeichnende Stelle bei Herodot 6, 42: Ἄρταφρένης ὁ Σαρδίων ὑπαρχος . . . συνθήκας σφίσι αὐτοῖσι τοὺς Ἴωνας ἠνάγκασε ποιέσθαι, ἵνα δωσιδικοὶ εἶεν καὶ μὴ ἀλλήλους φέροίεν τε καὶ ἄγοιεν. Die Worte sind gewürdigt von Ed. Meyer Gesch. d. Alt. II § 237.

²⁾ Ἰγρ. Νόμ. in Abh. d. sächs. Ges. phil. hist. Cl. XX S. 39.

Beziehungen nachzukommen; wer durch sie hindurchschreiten wollte, ohne sie zu verletzen, bedurfte der *δικαιοσύνη* zur steten Begleiterin.

Im Ideal eines griechischen Mannes musste sie von jetzt an ein besonders hervorstechender Zug werden, dessen daher auch das altüberlieferte Mannesideal der Griechen nicht mehr entbehren konnte; Herakles, der früher nur die wilde Tapferkeit verkörperte und bei dessen mancherlei Kraftsünden man gern ein Auge zudrückte, diente nun mit seiner ganzen Heldenstärke der Gerechtigkeit, indem er die Welt von ihren Tyrannen befreite und Frieden und Ordnung herstellte.¹⁾

Herakles.

¹⁾ Als Typus der justitia erscheint er schliesslich bei Horaz c. III 3, 9, wozu vgl. Kiessling, und wird bei Porphyrios, der seine Ansicht auch in Homer hineinrug, sogar zu einer Art von Todtenrichter, der die Sünder (*ἄδικοι*) in der Unterwelt straft (Stob. ecl. phys. S. 1023 Heer. = S. 311, 30ff. Mein.). Diese Vorstellungsweise verträgt sich kaum mit dem Herakles der homerischen Dichtung, dem man Schuld giebt, dass er *πολλὰ ἔρξεσεν ἀνάσθαλα* (so in dem jüngeren homerischen Hymn. 15, 6, wo bereits antike Leser, wie Baumeister bemerkt, Anstoss nahmen und *ἀνάσθαλα* durch *ἔξοχα* erklärten), und der in der Iphitossage gemeinen Diebstahl, Mord und Lüge mit Verletzung des heiligen Gastrechts häuft. Dagegen erklärt schon Isokrates, er wolle den Helden, an dem Andere bis dahin nur die Tapferkeit gerühmt hätten, auch ein Mal als den gerechtesten der Menschen (*τῆ δικαιοσύνη πλείον διενεγκόντα πάντων τῶν προγεγεννημένων ἢ τῆ ἡύμνη τῆ τοῦ σώματος*) zeigen. Wenn er aber behauptet der Erste zu sein, der diese Auffassung vertritt, so hat er den Mund etwas voll genommen. Schon Lysias (or. 33, 1) lässt den Herakles gegen Tyrannen streiten (wie später wieder Diodor Sic. 4, 17) und macht ihn damit zu einem Beschirmer des Rechts auf Erden; und noch vor Lysias hat Pindar den Herakles nicht bloss zum Feind und Vertilger der *θηρες ἀυδοδικαί* gemacht (Nem. 1, 63, vgl. auch Isthm. 4, 75 *ναντιλίαισι πορθμὸν ἀμερώσαις* u. schol.) sondern, zur Qual seiner modernen Erklärer, den Raub der Geryones-Rinder zu rechtfertigen gesucht, von der Voraussetzung ausgehend, dass alles, was Herakles that, recht gewesen sein müsse (Platon Gorg. 484B = fr. 151 Böckh 169 Bergk-Schröder o. S. 133, 3. 137, 5). Was J. Grimm Deutsche Myth. 356³ einmal bemerkt hat, dass die Thaten des Herakles an die seines göttlichen Vaters erinnern, bewährt sich auch hier: dem homerischen Zeus hat man noch viel zu verzeihen und erst allmählich hat sich Zeus zum erhabenen Schutzherrn des Rechts abgeklärt. — Von dem attisch-ionischen Ideal, dem Theseus, der aber in seinem Wesen sich nicht so gewandelt hat, rühmt ähnlich Bacchylides 1S, 41f., dass er den *ἄδικοι* die *δικαι* brachte.

Gerechtig-
keit der
alten Zeit.

Als die Gerechtigkeit zuerst dem Bewusstsein der Griechen aufging, war sie noch frei von den Flecken, welche die alternde und entartete entstellten. Die Gerechtigkeit dieser alten Zeit war noch nicht die blutleere Gerechtigkeit, die den Buchstaben ihrer Gesetze erfüllt, aber nur um ihn dann desto strenger auch von Andern zu fordern;¹⁾ sie war eine Quelle nicht ewigen Haders sondern des Friedens, und die *ἐπιείκεια*, die dem Bedürfniss erst späterer Zeiten entsprungen ist,²⁾ hatte noch nicht nöthig ihr Schranken zu setzen. Sie war auch nicht die hoffärtige Gerechtigkeit, die befriedigt in sich selber ruht und der dargebracht die Welt kein zu grosses Opfer ist;³⁾ vielmehr sollte ihr Werth gerade in dem Segen liegen, der von ihr über die Menschen ausströmt. An dem homerischen Wort, dass da, wo die Gerechtigkeit waltet, *λαοὶ ἀρετῶσι*,⁴⁾ glaubt man noch zu erkennen, wie leicht das am Wort hängende Denken der Griechen von der Mutter alles Trefflichen, was die Gerechtigkeit sein sollte, hinübergleiten konnte zur Mutter aller Tugenden (*ἀρετὰ*), die sie nach dem erwähnten Sprichwort⁵⁾ alle in sich schloss. In einem der Aussprüche von leuchtender Poesie, die hie und da Edelsteinen gleich aus der Ebene nüchternster Prosa bei Aristoteles uns entgegenschimmern, heisst es, dass nicht der Abendstern und nicht

¹⁾ Gerechte dieser Art sind es, die „nicht lang unter einem Dache leben können, ohne sich in die Haare zu gerathen“. So sagt G. Keller, die drei gerechten Kammacher (Werke 4, 215), und fährt dann fort: „Es ist hier aber nicht die himmlische Gerechtigkeit gemeint oder die natürliche Gerechtigkeit des menschlichen Gewissens, sondern jene blutlose Gerechtigkeit, welche aus dem Vaterunser die Bitte gestrichen hat: Und vergieb uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Schuldnern! weil sie keine Schulden macht und auch keine ausstehen hat“ u. s. w. Diese blutlose Gerechtigkeit liess Euthyphron die Mordklage gegen den eigenen Vater erheben und giebt ihm im gleichnamigen platonischen Dialog p. 4B die Worte ein: *τοῦτο μόνον δεῖ γινάσκειν, εἴτε ἐν δίκῃ ἔκτεινεν ὁ κτείνας εἴτε μή, καὶ εἰ μὲν ἐν δίκῃ, ἔαν, εἰ δὲ μή, ἐπεξιέναι, ἐάνπερ ὁ κτείνας σννέστιός σοι καὶ ὁμογράπεζος ἦ.*

²⁾ *Ἄγρ. Νόμ.* in Abh. d. sächs. Ges. phil. hist. Cl. XX S. 7 ff. 55 ff. o. S. 122, 2.

³⁾ *Fiat justitia et pereat mundus!* „Der absolute Sieg formeller Sittlichkeit“ den Steffens „granenvoll“ fand, Was ich erlebte 4, 158. Kant (Werke, von Hartenst. 6, 446) suchte in seiner Auslegung die Schärfe des Satzes zu mildern s. o. S. 172, 2.

⁴⁾ Od. 19, 114.

⁵⁾ O. S. 173, 2.

der Morgenstern so wunderbaren Glanz hat als die Gerechtigkeit:¹⁾ so mochte es in der That scheinen, als sie noch nicht verknöchert und getrübt sondern in strahlender Jugendfrische den Griechen vor das innere Auge trat.

Dieses Reden von Gerechtigkeit und dieses Streben nach ihr hat seinen lebendigen Mittelpunkt in einer Idee der Gerechtigkeit, die zunächst nur Gegenstand einer Ahnung oder des Gefühls ist. Das gilt so für andere Zeiten²⁾ und so war es auch bei den Griechen.³⁾ War man aber einmal so weit gekommen die Gerechtigkeit als die allumfassende Tugend zu preisen, so konnte dies nur geschehen auf Grund einer schon etwas deutlicheren Vorstellung ihres Wesens. Aus solchen Vorstellungen erwachsen Begriffe, die zu Definitionen drängten, und es ist nur ein neues Zeichen der weiten Verzweigung der Idee der Gerechtigkeit über alle Gebiete des Lebens, die sie in immer neuen Formen erscheinen liess, dass diese Definitionen im Alterthum ebenso verschieden ausfielen⁴⁾ als in der Neuzeit.⁵⁾

Idee und
Definitionen
der Gerech-
tigkeit.

Solche Definitionen sind niemals Gemeingut gewesen sondern waren immer nur Sache Einzelner und auch dieser Einzelnen erst spät, bei den Griechen kaum vor dem fünften Jahrhundert; trotz ihrer späten Entstehung erinnern sie indess an frühere Stufen der Gerechtigkeit, da sie, verschieden wie sie sind, immer besonders grell einzelne Seiten

1) καὶ οὐθ' ἔσπερος οὐθ' ἑῶς οὕτω θανμαστός: Eth. Nik. V 3 p. 1129b 28f. Vgl. Nauck Trag. Graec. Fragm.² S. 513.

2) G. Schmoller, der Jahrb. f. Gesetzgebung N. F. V (1881) S. 19ff. darauf hinweist, dass die moderne Nationalökonomie von dem Gedanken der Gerechtigkeit beherrscht ist, bemerkt S. 53: „Sie (die Idee der Gerechtigkeit) wirkt bei Manchen nur als unklares Gefühl, sie erhebt sich aber im Laufe der Geschichte immer mehr bei der Mehrzahl der Menschen zu klaren Vorstellungen, Maassstäben und Schlüssen“.

3) O. S. 179, 2.

4) Hierauf deutet Platon Rep. I 331 E ff. Ges. 336 Cf.; und die Erörterung des Aristoteles Eth. Nik. V nimmt ihren Ausgang von der Homonymie des Wortes *δικαιοσύνη* (2p. 1129a 26f.: *ἔοικε δὲ πλεοναχῶς λέγεσθαι ἡ δικαιοσύνη*).

5) Indem diese Verschiedenheit der Theorie in die Praxis und auf die einzelnen Fälle des Lebens reflectirte, ergab sich die noch buntere Mannigfaltigkeit in der Anwendung, von der Schmoller, allerdings nur innerhalb seines Kreises, spricht a. a. O. S. 31f. Einen Beleg für das, was Schmoller sagt, dass Alles, nicht bloss das Höchste und Heiligste sondern auch das Wahnsinnigste, im Namen der Gerechtigkeit gefordert wird, gab uns schon der Name des Faustrechts o. S. 178, 3.

dieser vielseitigen Tugend beleuchten, wie sie im Laufe der Zeit allmählich hervorgetreten sind.

Simonides.

Den alterthümlichsten Charakter trägt die Definition, zu welcher sich der Dichter Simonides bekannte. Sie führt uns zurück in die Zeit, da die Aufgabe des Rechts vor Allem oder ausschliesslich darin bestand Jeden in seinem Eigenthum zu schützen; lediglich die Seite des Privatrechts und der Privatmoral wird in ihr hervorgekehrt. Gerecht soll sein wer zurückgiebt was er von einem Andern empfangen hat und seine Schuld nicht ableugnet.¹⁾ Mit dem Ableugnen einer Schuld hat es bereits die Gerichtsverhandlung des Achilles-Schildes zu thun;²⁾ es muss daher wohl ein besonders häufiger Gegenstand der Rechtspflege gewesen sein, wie es auch als Hauptquelle der Meineide galt,³⁾ und

1) O. S. 111, 4. *Τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστω ἀποδίδου* (Platon Rep. I 331E) ist das Hauptkennzeichen des Gerechten. Vgl. Xenoph. Sympos. 4, 3. So sehr entsprach dies einer allgemeinen Anschauung, dass man sogar einen fruchtbaren Acker, der das anvertraute Samenkorn aufgehen liess (*ὁ τι λάβοι σπέρμα καλῶς καὶ δικαίως ἀπεδίδου*), einen gerechten Acker (*δικαίον γῆδιον*) nannte (die Erde giebt was man ihr anvertraut stets mit Zinsen zurück: Cicero De senect. 51): wir dürfen dies für einen stehenden Ausdruck der auch sonst bilderreichen Bauernsprache halten, da nicht erst Menander (fr. 96 Kock) sondern bereits Xenophon (Cyp. VIII 3, 3S) sich seiner bedient hat; ähnlich sprechen wir von einer „dankbaren“ Pflanze (bei Schiller Menschenfeind 1 sammelt der Gärtner Dank von einer Baumschule ein). Die „tellus justa“ freilich bei Properz I 19, 16, die man auch hierher gezogen hat, scheint andern Sinn zu haben (Rothstein z. St.). Wie die Obligation hineingetragen wurde in einen Naturvorgang, so kann umgekehrt derselbe Naturvorgang, die der Saat folgende Ernte, auch eine Obligation illustriren, die von Schuld und Strafe, z. B. in den Worten Hesiods fr. 19SRz.: *εἰ κακὰ τις σπείραι, κακὰ κέρδεά κ' ἀμύσειεν*.

2) Il. 18. 497ff. Hirzel Der Eid S. 92, 2.

3) Der Eid S. 113, 3. Zu dem, was dort angeführt wurde, vgl. Sallust Cat. 25, 4 (*saepe antehac — creditum abjuraverat*) u. Pufendorf De iure nat. IV 2, 21. Auf dasselbe scheinen auch Hesiod W. u. T. 193f. u. Isokr. Demon. 23 zu deuten. Vgl. Seneca De benef. IV 26, 3. „Infitiator“ hiess geradezu und besonders der Schuldner (Cicero De orat. I 168 pro Flacco 48. Seneca De benef. I 1, 3 Juvenal 13, 60) u. „infitiatio est negatio debitae rei cum a creditore deposcitur (Isidor orig. V 26, 20 vgl. O. Müller zu Festus p. 112). Das, eventuell eidliche, Ableugnen eines empfangenen Unterpfandes auch in den, zum Theil sehr alterthümlichen, Verhältnissen von 1001 Nacht XXI S. 97f. Uebers. v. Henning.

konnte aus diesem Grunde dem homerischen Dichter zur Charakteristik des Unrechts ebenso geeignet scheinen, wie im Gegentheil besonders hell das Wesen des Gerechten erschien. Namentlich wurde das Zurückfordern eines Depositums zu einer Feuerprobe der Gerechtigkeit,¹⁾ der sogar ein Muster der Gerechtigkeit in seiner Zeit, der Spartaner Glaukos, um ein Haar erlegen wäre, ja, moralisch angesehen und mit den Augen des delphischen Gottes, wirklich erlegen ist.²⁾

In der Zeit des Simonides, in der das Recht längst das Leben in seiner ganzen Breite beherrschte, würde man kaum das Wesen des Gerechten auf solche Weise eingengt haben, wenn diese Auffassung nicht eine alt überlieferte gewesen wäre. Dazu kommt, um diese Definition, wenn es nicht vielmehr nur ein poetisch exemplifizirender Hinweis auf die Natur des Gerechten ist,³⁾ auch noch einer späteren Zeit annehmbar zu machen, dass ihre Worte elastisch sind. Wie

1) Die Gerechtigkeit des Koers Kadmos bewährte sich darin nach Herodot 7, 164, und auch in der Reihe der Kennzeichen des Gerechten bei Platon Rep. IV 442E nimmt es den ersten Platz ein vgl. Xenoph. Mem. IV 4, 17.

2) Herodot 6, 86. — Bei der Unbeholfenheit des Verkehrs und dem Mangel schriftlicher Urkunden war natürlich in alter Zeit und unter einem Volke, wie das griechische, das im *κέρδος* fast die Ehre seines Lebens sah (o. S. 169, unten S. 192, 1), die Versuchung zur Untreue in solchen Fällen übermächtig. Das spricht sich auch in der Strenge aus, mit der in Athen das Verleugnen eines Unterpandes beurtheilt wurde: Meier-Schömann A. Pr.² S. 702. Im ältesten Recht der Römer galt die *infinitio depositi* sogar als *furtum* (Puchta Institt.⁹ II S. 351r; neben *Incest*, *Aussaugung Unterdrückter* und *Mord* das *infitari depositum* noch bei Prudent. c. Symmach. 2, 174); und noch schärfer spricht sich das Naturrecht aus (Pufendorf De jure nat. V 4, 7) „Imo crediderim turpius esse flagitium, depositum abnegare aut intercipere, quam furtum facere“. Von den Pisidern berichtete Nikolaos von Damaskos (Stob. flor. 44, 41 S. 186 Mein.): *ἡ δὲ μεγάλη κρίσις ἐστὶ παρακαταθήκης· τὸν δὲ ἀποστερήσαντα θανατοῦσαν*. Vgl. auch Juvenal 13, 16 u. Friedl. Zum besten Zeichen, dass die Griechen schon früh die rechtliche und moralische Verpflichtung, die aus einem Depositum entspringt, eifrig erwogen, dient die schon früh erörterte Controverse, ob man unter allen Umständen und wann man ein Depositum zurückgeben solle (Platon Rep. I 331C u. E.).

3) Platon Rep. I 332B: *ἤνιξαιτο ἄρα —, ὡς ἔοικεν, ὁ Σιμωνίδης ποιητικῶς τὸ δίκαιον ὃ εἶη*.

die Verbindlichkeit, ein Depositum zurückzugeben oder eine Schuld zu erstatten, aus einem Vertrag entspringt,¹⁾ so liess sich auch jede vertragsmässige Leistung als eine Leistung ansehen, die man einem Andern schuldig ist oder als etwas, womit man ihm eine Schuld entrichtet. Nach den Worten der Simonideischen Definition, ohne dass man ihnen sonderliche Gewalt anthat, erschien daher als gerecht, wer die in Verträgen eingegangene Verpflichtung erfüllte; und konnte um so leichter so erscheinen, weil Recht und Gerechtigkeit in letzter Hinsicht an einen Vertrag zu knüpfen einer weit verbreiteten Anschauung der Griechen entsprach.²⁾ So, im Schmuck der Treue, d. h. gefasst als das standhafte Einhalten übernommener Verpflichtungen, schien die Gerechtigkeit sogar in besonders vollendeter Gestalt sich darzustellen;³⁾ bei dem Gewicht, welches die Griechen geschlossenen Verträgen beilegte, war dies nur folgerecht, da die Verbindlichkeit freier Vereinbarungen sich bei ihnen bis zu Gesetzeskraft steigerte.⁴⁾ Worin der Grieche den Segen der Gerechtigkeit besonders stark empfand, im Gegensatz einerseits zur Gewalt (*βία*)⁵⁾ und dann zum Trug (*ἀπάτη*),⁶⁾ das war in dieser im Vertrage wurzelnden Ge-

1) Ueber den Hinterlegungscontract s. Puchta Instit. § II S. 351. Daher genügte vermuthlich, um eine *παρακαταθήκη* wiederzuerlangen, die Klage *συνθηκῶν παραβίασεως*. In der allgemeinen Formel, die das Vertragsverhältniss bezeichnet, *διδόναι καὶ λαμβάνειν* (o. S. 177, 3), tritt beim Depositum nur das *ἀποδιδόναι* an die Stelle des *διδόναι*.

2) O. S. 174, 3. 174, 6. 177, 1. 177, 3. Aristot. Eth. Nik. VIII 13 p. 1161 b 6: *δοκεῖ γὰρ εἶναι τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμον καὶ συνθήκης*. Dass der Eros Theil an der *δικαιοσύνη* hat, wird von Agathon bei Platon Symp. p. 196 C daraus erschlossen, dass die von ihm Ergriffenen Verträge eingehen.

3) *πιστότης ἐν τοῖς δεινοῖς, ἣν τις δικαιοσύνην ἔν τελέαν ὀνομάσειεν*: Platon Gess. I 630 C. Auch in dem Felde, das Cicero De off. I 15 der Gerechtigkeit zur Bethätigung absteckt, tritt diese Treue, *rerum contractarum fides*, stark hervor; und ebenso fehlt De part. or. 78 nicht die „*creditis in rebus fides*“ unter den Bedeutungen der *justitia*.

4) C. Fr. Hermann-Thalheim Rechtsalterthümer S. 109 f. Aristot. Rhet. I 15 p. 1376 b 7: *ἡ συνθήκη νόμος ἐστὶν ἴδιος καὶ κατὰ μέρος*.

5) O. S. 130 f.

6) Aristot. Rhet. I 15 p. 1376 b 22: *τὸ μὲν δίκαιον οὐκ ἔστι μεταστρέψαι οὐτ' ἀπάτη οὐτ' ἀνάγκη*. Vgl. in den viel citirten Versen Pindars (fr. 233 Böckh 213 Bergk-Schröder) den Gegensatz von *δίκη* und *σκολιαῖς ἀπάταις*. Wie geläufig dieser Gegensatz war, zeigt auch das Oxymoron des Gorgias

rechtigkeit vereinigt, da das Eingehen des Vertrags ebenso das Ende der Gewalt bedeutete wie das Halten desselben den Trug ausschloss.

Noch nach einer andern Richtung liess sich die Definition des Simonides erweitern. Wie Platon bemerkt, konnte man unter der Schuld, die Jemandem zu erstatten ist, verstehen Alles, was ihm gebührt.¹⁾ Gerecht ist hiernach, wer Jedem erweist, was ihm gebührt, z. B. den Freunden Gutes, den Feinden Uebles.²⁾ Auch bei dieser Interpretation begegnet die Definition einer schon vorhandenen Vorstellungsweise,³⁾ die wir bis in die homerische Zeit zurück verfolgen konnten.⁴⁾ Die Gerechtigkeit, die bei dieser Interpretation herausspringt, ist aber insofern von der vorher besprochenen verschieden, als sie nicht eigentlich die Gerechtigkeit ist, die auf Grund eines Vertragsverhältnisses zwischen den Parteien ausgeübt wird, sondern die Gerechtigkeit des über den Parteien stehenden Richters, der deren Ansprüche prüft und danach einer jeden das ihr Zukommende zu Theil werden lässt.⁵⁾

Von dieser Auffassung der Gerechtigkeit wird man leicht zu einer neuen übergeleitet, sobald man sich den Richter insbesondere als den Strafrichter denkt und damit die Zutheilung des Gebührenden in die Vergeltung ver-

Die Gerechtig-
keit als
Vergeltung.

bei Plutarch. Quomodo adul. poet. aud. deb. 1 p. 15D: *Γοργίας τὴν τραγωδίαν εἶπεν ἀπάτην, ἣν ὁ τ' ἀπατήσας δίκαιοτερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος κτλ.*

¹⁾ *διενοεῖτο* (sc. *Σιμωνίδης*), *ὡς φαίνεται, ὅτι τοῦτ' εἴη δίκαιον, τὸ προσήκον ἐκάστῳ ἀποδιδόναι· τοῦτο δὲ ὠνόμασται ὀφειλόμενον*: Platon Rep. I 332C.

²⁾ Platon Rep. I 332D: *Τὸ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς δικαιοσύνην λέγει* (sc. *Σιμωνίδης*); fragt Sokrates und Thrasymachos bestätigt dies mit einem *Δοκεῖ μοι*.

³⁾ Weshalb auch dieselbe Auffassung der Gerechtigkeit dem Sokrates ohne Anstand durchgeht, da er im Gespräch bei Platon Gorg. 507B sagt: *καὶ μὴν περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς δαία.*

⁴⁾ O. S. 179, 2.

⁵⁾ Bei Homer a. a. O. (o. S. 179, 2) ist Peisistratos gewissermaassen der Richter, der die Ansprüche der Athene und des Telemach bei sich abwägt und hiernach der Athene, wie es sich gebührt, zuerst den Becher reicht. Vgl. Platon Rep. IV 433 E: *ἢ ἄλλον οὐτινοσοῦν μάλλον ἐφιέμενοι δικάσουσιν ἢ τούτου, ὅπως ἂν ἕκαστοι μήτ' ἔχωσι τὰλλότρια μήτε τῶν αὐτῶν στέρωνται.*

wandelt.¹⁾ Mit dem Wesen der *δίκη* war eine tiefgreifende Veränderung vorgegangen, seit sie nicht mehr bloss den schiedsrichterlichen Spruch darstellte, sondern daneben in ihr und viel mächtiger die Strafe hervortrat,²⁾ insbesondere die Talion. Was der Naturtrieb der Leidenschaft bis dahin ausgeübt hatte,³⁾ Gleiches mit Gleichem zu vergelten, wurde jetzt ein Grundsatz des strengen Rechts.⁴⁾ So lange die Rache noch eine wilde That des Zornes war, fand das Recht nur Platz, wenn, wie bei der Blutrache, der Mörder und seine Verfolger sich über eine Entschädigungsbusse, genauer wohl ein Lösegeld, geeinigt hatten;⁵⁾ die Rache war damit

1) Die Griechen Platons (o. S. 189, 2) hätten nicht so leicht unter der Zuthellung des Gebührenden auch die Schädigung der Feinde begreifen können, wenn ihnen bei der Zuthellung des Gebührenden nicht Rache und Vergeltung als Akte der Gerechtigkeit vorgeschwebt hätten. Dies hat richtig hervorgehoben Stahl Philos. des Rechts I³ S. 45. Nur hätte er es nicht benutzen sollen zu einer tiefgehenden Unterscheidung griechischer und römischer Auffassung des Rechts. Freilich ist die vergeltende Gerechtigkeit etwas anderes als, wenigstens in seinem echten Sinne, das *ἀποδιδόναι τὸ ὀφειλόμενον* (das Stahl übrigens gar nicht ausdrücklich erwähnt, indem er zu einseitig nur das „sum cuique tribuere“ ins Auge fasst); aber nicht eine Verschiedenheit zwischen Griechen und Römern wird dadurch bedingt sondern zwischen Griechen und Griechen, die noch dazu bemüht waren diesen ursprünglichen Unterschied ihrer Auffassungen der Gerechtigkeit wieder zu verwischen.

2) O. S. 137 ff.

3) Hirzel Der Eid S. 91.

4) *ἰθὺς δίκη*: o. S. 95, 4. 178, 1. Doch vergilt die Rache auch wohl mit doppeltem Maass, was dann ebenfalls zum Grundsatz erhoben worden ist von Hesiod W. u. T. 709 ff. Rz.: *εἰ δέ σ' ὄ γ' ἄρχη ἢ τι ἔπος εἰπὼν ἀποθύμιον ἦε καὶ ἔρξας, δὲς τόσα τίνεσθαι μεμνημένος* (Sittl z. St. vgl. ausserdem *διπλᾶ δ' ἔτισεν* bei Aesch. Agam. 515 Kirch. Gesetz des Pittakos bei Plutarch Conviv. VII Sap. 13 p. 155 F. Vgl. Eid 94, 2 und über die dupli poena des römischen Rechts Cicero De off. III 65. Puchta Inst. II⁹ S. 359. Mommsen Strafr. S. 752).

5) Ein solcher Fall war schon auf dem Achilles-Schild berücksichtigt: o. S. 186, 2. Wäre das Sühnegeld immer eine Entschädigung gewesen, so hätte es nach dem Werthe des Ermordeten bemessen werden müssen: statt dessen zahlt Herakles nach dem Morde des Iphitos an dessen Kinder nicht etwa was diesen der Vater werth war, sondern was er selbst beim Verkauf in die Sklaverei eingebracht hatte (Diodor. Sic. IV 31, 5 f. vgl. Hom. II. 18, 351, wo zwar der Fall gesetzt wird, dass Hektors Leichnam in Gold aufgewogen werden könne, von einem Aequivalent für Patroklos aber nicht die Rede ist.). Doch fragt es sich, ob man diese Auffassung stets festgehalten hat (Wergelt als Preis des

nicht eigentlich in rechtliche Form gebracht und zur Strafe veredelt sondern vielmehr aufgehoben. Dies änderte sich, als die Rache in die *δίκη* überging und zur Strafe wurde: seitdem musste sie unweigerlich vollzogen werden.¹⁾ Mit dem Namen der *δίκη* wurde sie auch an deren Formen gebunden, so dass nun zwischen Thun (*δρᾶν*) und Leiden (*πάσχειν*) ein Obligationsverhältniss stattfand ähnlich wie zwischen Nehmen (*λαμβάνειν*) und Geben (*διδόναι*) in Contracten vor Gericht.²⁾ Der Verletzende wurde zum Schuldner des Verletzten, sei es einer Person oder des Gesetzes;³⁾

erschlagenen Mannes: J. Grimm Deutsche Rechtsalt. II 217 Der Eid S. 29, 1). Das Lösegeld an Stelle der Talion: Mommsen Strafrecht S. 12 f. S36.

¹⁾ Mit der einzigen Ausnahme, dass der Verletzte selber die Klage fallen liess, bei Bluthatzen der Sterbende vor seinem Ende dem Mörder Verzeihung gewährte: Platon Gess. IX 869 A. Meier-Schömann A. Pr.² S. 380, 522; selbst in der platonischen Unterwelt hängt der Straferlass von der Verzeihung der Verletzten ab, Phaidon 114 A f., und auch der euripideische Hippolytos löst seinen Vater von der Schuld, indem er ihm sterbend vergiebt (Eur. Hipp. 1448 ff. Kirch.); vgl. den Schluss der Rede des Eumenes bei Plutarch Eumen. 17. Nur ein dürftiger Rest des alten Racheerlasses war auch später noch die *αἰῶσεις*, beschränkt auf den unfreiwilligen Todtschlag und auch hier nicht willkürlich sondern durch Gesetze geregelt: Meier-Schöm. a. a. O. G. Gilbert Beitr. z. Entwicklungsgesch. d. gr. Gerichtsverf. S. 515 f.

²⁾ O. S. 105, 1. 127, 1. 177, 3.

³⁾ Daher die *Δίκη τοῦφειλούμενον πράσσοσα* o. S. 105, 1. Denselben Gedanken bringt zum Ausdruck der sophokleisch-äschyleische Vers *τὸν δρῶντα γὰρ τι καὶ παθεῖν ὀφείλεται* (Nauck zu Soph. fr. 209 Dissen zu Pindar Nem. 4, 32), und nichts Anderes besagen in zahllosen Fällen Wendungen wie *δίκην ὀφλεῖν*, *διδόναι* u. a. (während *δίκην ἔλαβε* „er erhielt seine Strafe“ bei Herod. 1, 115 mit Beziehung auf den Richter gesagt ist, der Jedem zutheilt was ihm gebührt o. S. 189f.). Der Todesstreich, der den Mörder trifft, ist eine Schuld, die er dem Ermordeten zahlt: eine Folge davon, dass die *Δίκη τοῦφειλούμενον πράσσει*, ist das *πληγὴν τίνειν* bei Aesch. Choeph. 305 Kirch. *Βλάβην ὀφείλω* sagt Andromache bei Eur. Andr. 360 Kirch.: durch den Schaden, den sie gethan hat, fühlt sie sich obligirt zum *δίκην ὑπέχειν* (35S). Dies schon von Sprach- und Volksgeist geahnte Contractsverhältniss hat Aristoteles dann zu einem Oxyoron formulirt, indem er den Verletzenden mit dem Verletzten ein *συνάλλαγμα ἀμοίσιον* eingehen liess: Eth. Nik. V 6 p. 1131 a 5 ff. R. Löning, Zurechnungslehre I 137. Bei Hesiod W. u. T. 334 stellt Zeus, als höchster Richter, dasselbe Verhältniss zwischen dem Frevler und seinem Opfer her, wenn er jenem die Gegenleistung, *ἀμοιβή*, als Strafe auferlegt (*ἔργων ἀντ' ἀδίκων χλαετὴν ἐπίθηκεν ἀμοιβήν*); ebenso Odysseus und seine Gefährten *τίνοσιν ἀμοιβήν* für die getödtete-

darum konnte insbesondere bei Blutthaten, wenigstens seit der Lockerung des Geschlechtsverbandes, nur der Ermordete selber die Rache erlassen als eine ihn persönlich angehende Schuld.¹⁾ An die Stelle menschlicher und göttlicher Willkür²⁾ tritt rechtliche Nothwendigkeit, die ihren

ten Rinder des Helios, indem der Blitz des Zeus ihr Schiff trifft (Od. 12, 382 ff.). Aber auch in den Augen des beleidigten Achill erscheint die Beleidigung als das Eingehen einer Schuld, weshalb er von Agamemnon fordert *ἀπὸ πάσαν δόμεναι θυμάλγεια λώβην* (Il. 9, 387). Das Schuldverhältniss galt auch den Griechen als das Muster jeder Obligation und ihre Gedanken haben denselben Gang genommen der sich in der Bedeutungsentwicklung von obligatio zeigt (Gaius III 88. 182 ff. Puchta Instit.⁹ I 33 f.). Gegen den Ausdruck „poenam debere illi, qui deliquerit“ wendet sich Pufendorf De jure nat. VIII 3, 5 S. 1155; 15 S. 1173 und lässt ihn nur als uneigentlichen gelten; ähnlich, wenn man die Schuld auf Seiten des Verbrechers sucht, der sie zu entrichten hat, a. a. O. S. 1156. Richtig bezeichnet derselbe den Grund der Vergleichung a. a. O. S. 1156: *Peccatum cum debito comparatur — — — quia legislator non minus potestatis nactus fuit ad poenam a delinquente, quam creditor ad mutuo datam pecuniam a debitore exigendam, et quia peccatoris corpus atque bona non minus magistratui pro delictis, quam debitoris bona creditori pro debitis sunt obnoxia.*

¹⁾ O. S. 191, 1. Höchst naiv entschuldigt sich Achill bei Patroklos (Il. 24, 592 ff.), dass er den Leichnam Hektors gegen Entgelt zurückgegeben, und verspricht ihm etwas vom Lösegeld abzugeben; die Grösse desselben habe ihn bestimmt es anzunehmen. Der äolische Held, die Blume antiker Ritterlichkeit, ist hier echtgriechisch dem *ζέρος* erlegen. Auch das Lösegeld für den lebenden Mörder, das sonst die Verwandten des Getödteten einstrichen, kam in erster Linie diesen zu Gute. Der Todte wurde dadurch in seinen Rechten verkürzt, die die Rache, von den Griechen als eine Hilfe für den Todten bezeichnet (*τιμωρεῖν, βοηθεῖν, ἐπαμῦναι*: Dittenberger Or. Inscr. I S. 148), wahren wollte (Lipsius Das attische Recht I S. 8, 21). Das Unwürdige eines solchen Abkaufs betont Demosth. 58, 28; auf einer Ilischen Inschrift des 3ten Jahrhunderts (Dittenberger Or. Inscr. I 218, 104 f.) wird ausdrücklich verboten *φόνον ἐπιγαμίαις μὴ καταλλάσσεσθαι μηδὲ χορήμασιν*. Insoweit das Lösegeld ein Ersatz sein sollte für das Leben, sei es des Mörders oder des Ermordeten (o. S. 190, 5), mochte auch schon früh die Vorstellung sich regen, der später die Römer Ausdruck gaben: in homine libero nulla corporis aestimatio fieri potest (Ulpian, Dig. IX 3, 1, 5. Vgl. eine ähnliche Vorstellung in einer griechischen Anekdote bei Ammian. Marc. XIV 11, 21: *hominis salus nullo beneficio pensatur*).

²⁾ Zwischen dem Abkauf der Rache und der religiösen Sühne besteht nur der Unterschied, dass jener das Geschäft mit Menschen, diese mit Göttern macht. Gegen das Recht streiten beide gleich sehr. Es ist daher nicht zufällig, dass beide auch wohl zusammenfallen, wie die

Lauf haben muss¹⁾ und der man sich daher auch wohl freiwillig unterwirft.²⁾ Die Rache wurde durch die *δίκη* umgebildet; aber nicht minder änderte sich die Gesamtaufassung der letzteren in Folge des neuen Inhaltes, der die Phantasie des Volkes und religiöser Kreise ebenso wie das Denken der Philosophen anregte. Beide werden in die gleiche Richtung geführt. Derselbe Zug, der jetzt im Bilde der göttlichen *Δίκη* besonders kräftig hervortritt³⁾ und sie als die Vergelterin erscheinen lässt, macht nach der Ansicht der Pythagoreer⁴⁾ das Wesen der an die *Δίκη* sich anschmiegenden Gerechtigkeit aus. Sie soll schlechthin die Ausübung der Vergeltung, der Talion sein (*τὸ ἀντιπεπονθός*⁵⁾).

Pythago-
reer.

Mordsühne des Aesop betreffend Herodot 2, 134 zeigt und in dem Falle des Herakles Apollodor bibl. II 6, 3 f.

¹⁾ O. S. 146 f.

²⁾ Nach Pufendorf De jure nat. VII 4, 3. VIII 3, 4 gehört es freilich zum Wesen der Strafe, dass man sie wider Willen erleidet. Aber die Erfahrung scheint diesen Satz nicht zu bestätigen. Nur der Rache wird sich Niemand aus freien Stücken zum Opfer stellen, sondern auf jede Weise mit Gewalt oder durch Flucht ihr zu entgehen suchen. Der vom Richter zuerkannten Strafe aber sich zu unterwerfen (*ἐμμένειν ταῖς δίκαις*), auch wenn man Gelegenheit hätte ihr zu entfliehen, ist Bürgerpflicht nach Platons Kriton 50 C (Pufendorf a. a. O. S. 1155 Frankfurt 1684 nennt solche Aeusserungen „magnanimitatis dictata“, daher nicht für jedermann passend) und als Consequenz liegt dasselbe in der Gorg. 505 B. 525 B. 527 B ausgesprochenen Ansicht, dass der bestrafte Freyler besser und glücklicher ist als der unbestrafte (wie die Eumeniden bei Aesch. Eum. 593 Kirch. zu Orest und mit Bezug auf die getödtete Klytaimnestra sagen *τοιγὰρ σὺ μὲν ζῆς, ἢ δ' ἔλευθέρῃ φόνῳ*; und nach Seneca De ira I 6, 3 die Todesstrafe Niemand erleiden soll „nisi quem perire etiam pereuntis intersit“, während nach Pufendorf a. a. O. IV 2, 23 Schl. der Dieb auch nach erlittener Strafe nicht weniger ein Dieb zu heissen verdient als vorher, vgl. jedoch auch dens. VIII 3, 9). Dieselbe Ansicht bei Libanios or. 48, 36 Först. *εἰ — μὴ διδοίη, μειζόνως κακοδαίμων ἢ εἰ ἐπεσχέζει τὴν δίκην*. Und Herakles bewährt sich nur als das Muster des gerechten Mannes, wie man ihn später gern fasste (o. S. 183, 1), wenn er nach der Erzählung Plutarchs Thes. 6 als Strafe für den Mord des Iphitos sich selbst die Knechtschaft bei der Omphale auflegt (*δίκην τοῦ φόνου ταύτην ἐπιθείς αὐτῷ*).

³⁾ O. S. 145 ff.

⁴⁾ Die wissenschaftliche Ueberzeugung der Pythagoreer stimmt hier durchaus zu ihrer religiösen Anschauung: o. S. 150.

⁵⁾ Aristot. Eth. Nik. V 8 p. 1132^b 22: *ὠρίζονται* (sc. *οἱ Πυθαγόρειοι*) *ἀπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθός ἄλλῳ*. M. M. I 34 p. 1194^a 28 ff. Vgl. Rohde Psyche II 163, 2.

Diese Definition beleuchtet zwar zunächst nur eine Seite der Gerechtigkeit, wurde aber trotzdem auch auf die übrigen angewandt, wie ja die nicht minder einseitige Definition, die in der Gerechtigkeit nur das Erstaten einer Schuld sah, gleichfalls elastisch noch auf andere Rechtsverhältnisse ausgedehnt wurde. Doch bedurfte sie hierzu mannigfacher Einschränkungen und vor Allem der Umdeutung der Gleichheit der Talion in die Analogie. Erst nachdem Aristoteles beides mit ihr vorgenommen und so insbesondere, wie auch moderne Philosophen,¹⁾ allen Tauschverkehr der Menschen, alles Geben und Nehmen in ein Vergelten verwandelt hatte,²⁾ konnte er in dieser bloss vergeltenden Gerechtigkeit das staaterhaltende Band erblicken,³⁾ an dem Freiheit und Leben der Bürger hängt.⁴⁾ Auch so bleibt diese alterthümlich schroffe Definition, durchweht wie sie ist vom Rachegeist vergangener Zeiten, unbeholfen gegenüber den grösseren Aufgaben, die neue Zeiten und Verhältnisse der Gerechtigkeit stellten.

Die beiden engen Definitionen der alten Zeit, von denen die eine die Gerechtigkeit auf das Erfüllen von Privatverträgen, die andere auf die Vergeltung einschränkt, entsprechen genau der Dürftigkeit der ältesten Gesetzgebungen, in denen das Recht nur als Obligations- und als Strafrecht seinen Platz findet.⁵⁾ Ja wenn Charondas und noch mehr Zaleukos als Pythagoreer bezeichnet werden,⁶⁾ so erweist zwar deren Lebenszeit die Bezeichnung als unrichtig; wohl aber mag diese Bezeichnung auf Aehnlichkeiten führen, die

1) Herbart Prakt. Philos. c. 9 S. 87 (Leipzig 1873).

2) Eth. Nik. V 8 p. 1132^a 28 ff. Hirzel Der Eid S. 104 f.

3) Eth. Nik. V 8 p. 1132^a 33: τῷ ἀντιποιεῖν ἀνάλογον συμμένει ἡ πόλις. Polit. II 1 p. 1261^a 30: τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπονθὸς σφίξει τὰς πόλεις.

4) Was die Freiheit betrifft vgl. Eth. Nik. V 8 p. 1132^a 34: ἢ γὰρ τὸ κακῶς ζητοῦσιν· εἰ δὲ μή, δουλεία δοκεῖ εἶναι, εἰ μὴ ἀντιποιήσῃ.

5) Man sehe z. B. was über die sogenannten Gesetze von Thurii und die des Pittakos Theophrast mittheilt bei Stob. fl. 44, 22 (Franz Hofmann Beiträge zur Gesch. d. gr. u. röm. Rechts S. 76 ff.) oder über Charondas und Zaleukos Diodor. Sic. XII 12 ff. Auch die allgemeinen Ermahnungen zur δικαιοσύνη (Diodor. a. a. O. 20, 3), die übrigens schwerlich schon den alten Gesetzen angehörten, sind daher in demselben beschränkten Sinne zu verstehen.

6) Vielleicht schon von Aristoxenos, jedenfalls von Poseidonios: Diog. Laert. VIII 16. Seneca Epist. 90, 6 und dazu E. Rohde Kl. Schr. II 149, 1.

man zwischen jenen Gesetzen und den Lehren der Pythagoreer beobachtete, und dann könnten umgekehrt diese Gesetze, die in der Heimath der Pythagoreer und nicht bloss dort im höchsten Ansehen standen,¹⁾ das Denken der Philosophen bestimmt haben,²⁾ namentlich durch das starke und schroffe Hervorheben der Talion.³⁾

Für uns ist der Erste, der mit Bewusstsein sich einer höheren Gerechtigkeit rühmt als derjenigen, die nur die Zwistigkeiten Einzelner schlichtet und die Frevler mit ihrer Strafe trifft, Solon, da er als gewählter Richter zwischen die politischen Parteien seiner Heimath trat und durch seinen Spruch den Rechtsstaat gründete.⁴⁾ Zum ersten Male sehen wir hier die „justitia distributiva“ an der Arbeit.⁵⁾ Mit den Rechten und dem Antheil, den Jeder am Staate erhält, fallen aber auch Jedem eigenthümliche Pflichten zu, und gerecht sein bedeutet daher für jeden einzelnen Bürger so viel als das Seinige thun.

Solon.

justitia distributiva.

So oft letzteres den Griechen empfohlen wird, so geschieht es doch nicht immer im gleichen Sinne. Oft, ja ganz gewöhnlich verweist man damit Jemand in die gebührenden Schranken und warnt ihn nicht in die Rechtssphäre Anderer einzugreifen.⁶⁾ In der Zeit unmittelbar

¹⁾ Aristot. Polit. II 12 p. 1274^a 23f. Wilamowitz, Arist. u. Ath. I 65, 36.

²⁾ Wie ja die Staats- und Rechtstheorien der Philosophen auch sonst und nicht bloss im Alterthum sich angelehnt haben an die wirklichen Staaten und das geltende Recht ihrer Zeit und Heimath.

³⁾ Demosth. 24, 139f. Diodor. Sic. XII 17, 3f. vgl. Hermann-Thalheim Gr. Rechtsalt. S. 119, 5. Auch hierdurch wird in gewisser Weise bestätigt was Mommsen Strafrecht S. 901, 5 bemerkt, dass der Begriff des Gesetzes ausgeht vom Strafgesetz.

⁴⁾ O. S. 176 f.

⁵⁾ O. S. 162 f. 163, 3. Lykurg und Solon werden von Aristoteles Polit. II 12 p. 1273^b 33f. als solche genannt, die nicht bloss νόμοι sondern auch πολιτεῖαι gegeben haben; die Andern wie Pittakos gelten ihm nur als νόμων δημιουργοί p. 1274^b 18f. (vgl. a22 ff.). Wilamowitz, Arist. u. Athen I 65. Wenn Schleiermacher Ueber die wissensch. Behandlung des Tugendbegriffes (Werke, 3. Abth. 2) S. 374 von dieser δικαιοσύνη, als der hellenischen schlechthin, spricht, so ist dies historisch nicht genau, da auch im Leben der Griechen diese Gerechtigkeit nicht von Anfang an in Geltung war und daher auch ihnen erst später zu Bewusstsein gekommen ist.

⁶⁾ In diesem Sinne eignet es sich ebenso gut, ja noch besser zur Definition der σωφροσύνη, die ja nicht so wohl eine bestimmte Thätig-

nach der solonischen Gesetzgebung mochte dies als das Haupterforderniss eines guten Bürgers genügen, da man, vor Allem der neu gewonnenen Rechte froh, eifrig über deren Erhaltung wachte. Als dann aber der Staatsorganismus sich immer fester zusammenschloss¹⁾ und namentlich als er in der schweren Prüfung der Perserkriege die höchsten Leistungen von seinen Angehörigen beanspruchte,²⁾ mussten neben den Rechten sich die Pflichten hervordrängen, musste dem Bürger immer mehr bewusst werden nicht bloss was er zu unterlassen sondern auch was er positiv zu thun habe. Das Seinige thun, insofern es die Gerechtigkeit bedeutet, hiess daher jetzt nicht bloss, dass man fremde Rechte schonen, sondern viel mehr, dass jeder Bürger an seinem Platze seine Schuldigkeit thun solle. Schon im 5. Jahrhundert war diese Ansicht der Gerechtigkeit verbreitet³⁾

keit als die Enthaltung von einer solchen bezeichnet (o. S. 181, 1); so wird es gebraucht Platon Charm. 161 B ff. und auch Lysias 26, 3 ist nicht anders zu verstehen; bei Chrysipp (Plutarch De Stoic. rep. 20 p. 1043 A f.) und schon früher bei Platon Gorg. 526 C ist es der Ausdruck für das zurückgezogene Leben des Philosophen (ähnlich im 9ten platonischen Briefe, an Archytas, p. 357 E). Dass verschiedene Tugenden (natürlich immer von verschiedenen Männern; über den Urheber der Definition der *σωφρο.* eine Andeutung bei Platon Charm. 162 B) unter dieselbe Formel gebracht werden, kann nicht befremden, wenn die Tugenden sich so nahe berühren wie *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* (o. S. 180, 2).

¹⁾ In Folge hiervon bildet sich allmählich die Vorstellung von einem *πόλεως ἤθος*, einer *ψυχῆ*, die Rednern wie Isokrates und Demosthenes ganz geläufig ist, die aber schon der unter Xenophons Namen erhaltenen Schrift vom Staate der Athener zu Grunde liegt. Es scheint mir daher nicht richtig, wie J. Kaerst Studien zur Entwickl. u. theoret. Begründg. d. Monarchie im Alterth. S. 10 thut, dem Alterthum die Anschauung einer selbständigen Staatspersönlichkeit abzuspreehen. Auf die gleiche Anschauung führt doch auch der römische Glaube an den genius der urbs Roma, so wie denselben Prudentius erläutert c. Symmach. I 370 ff.; namentlich wenn man noch das *ἤθος ἀνθρώπων δαιμον* Heraclit fr. 121 Byw. vergleicht.

²⁾ Den Einfluss der Perserkriege auf die Entwicklung der Rechts-Idee betont auch Welcker Gr. Götterl. III 32.

³⁾ Als gangbare Ansicht wird sie von Platon Rep. IV 433A bezeichnet (*καὶ μὴν οὐτι γὰρ τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ, καὶ τοῦτο ἄλλων τε πολλῶν ἀκηκόαμεν καὶ αὐτοὶ πολλάκις εἰρήκαμεν*) und eben deshalb, weil es eine gangbare Ansicht war, wird sie auch Alcib. I 127C ohne Weiteres acceptirt. Nicht ein

und wurzelte so fest, dass Platon auf ihr das Gebäude seines Idealstaates errichten und noch viel später Fichte im geschlossenen Handelsstaat ihm darin folgen konnte.¹⁾

Ist diese Gerechtigkeit, wonach Jeder das Seine thut, diejenige der Regierten, die der Regierenden aber nur insofern, als auch sie an die Ordnung des Staates gebunden

blosses Gewährenlassen ist gemeint sondern eine positive Thätigkeit, die im Hinblick auf das Bedürfniss der Andern geschieht (*ἐν αὐτῶν τούτων χρεία τινὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους*: Platon Rep. II 372A) und mit deren ergänzender Thätigkeit sich zur Beförderung des Gemeinwohls verbindet. Die Ansicht ist nicht auf Athen beschränkt. Die Zeit brachte sie so mit sich. Daher treffen wir sie wieder bei Demokrit (fr. 47 Natorp: *δς δ' ἂν δίκεης ἀλογῆ καὶ τὰ χρέοντα μὴ ἔροη*. 156: *δίκη μὲν ἐστὶν ἔροειν τὰ χρέοντα*), dessen straffer Auffassung des Staates (fr. 134 Natorp: *τὰ κατὰ τὴν πόλιν χρεῶν τῶν λοιπῶν μέγιστα ἡγεῖσθαι ὅπως ἄξεται εἶ, μήτε φιλονεικίοντα παρὰ τὸ ἐπιεικὲς μήτε ἰσχρὸν ἑαυτῷ περιτιθέμενον παρὰ τὸ χρηστὸν τὸ τοῦ ξυνοῦ. πόλις γὰρ εἶ ἀγομένη μεγίστη θρωσὶς ἐστι, καὶ ἐν τούτῳ πάντα ἔνι, καὶ τοῦτον σφζομένον (τὰ) πάντα σφζεται κτλ.) es durchaus entspricht nicht Ruhe als die erste Bürgerpflicht zu empfehlen sondern dass Jeder seine Schuldigkeit thue, und ausserdem, wenn wir bedenken, dass der Gegensatz zu *πολυπραγμοεῖν*, resp. *πολλὰ πρήσσειν* das *τὰ ἑαυτοῦ πράσσειν* ist, dieser Gegensatz bei Herodot 5, 33 aber in einem *τὸ κελενόμενον ποιεῖν* liegt, auch beim Historiker. Dieses *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* ist also nicht, wofür L. Schmidt Ethik d. Gr. II 429 und Steinhart zu Müllers Plato-Uebersetzg. I S. 334 es hielten, bloss eine oligarchische Maxime, welche den einzelnen Bürger in das Privatleben zurückdrängen möchte. Das hätte es nur in der oben besprochenen negativen Bedeutung sein können, so wie von Cicero De off. I 125 den Fremden und Beisassen das „*nil praeter suum negotium agere*“ zur Pflicht gemacht wird um sie dadurch von aller politischen Thätigkeit auszuschliessen (ebenso sagt „*semper meum negotium ago*“ Augustus bei Seneca Apocol. 10). Anders verhält es sich dagegen mit der positiven Bedeutung, von der dann auch die Wendung bei Isaios 7, 34 *τὰμαυτοῦ πράττειν* nicht so weit abliegt als Schmidt a. a. O. S. 482, 25 meinte. Indem sie sich ausschliesslich an die negative Seite der Formel hielten, haben die genannten Gelehrten auch den schönen Vers missverstanden, mit dem Luther seinen Kleinen Katechismus schliesst: Ein jeder lerne seine Lection, So wird es wohl im Hause stohn. Dieser Vers ist nicht ein Zeichen für einen Mangel an öffentlichem Leben und bedeutet nicht, dass man sich nur um seine eigenen Angelegenheiten kümmern solle, da vorher ausdrücklich gefordert wird den Nächsten zu lieben als sich selbst und anzuhalten mit Beten für alle Menschen. Vgl. auch Paulus 1 Kor. 12, 4 ff.*

¹⁾ Vgl. bes. I 1 § 2, dass die Sphäre der freien Handlungen durch den Urvertrag an die Einzelnen vertheilt wird.

sind, so ist dagegen die vorher erwähnte, ihr Complement,¹⁾ wesentlich und vor Allem die Gerechtigkeit der Regenten, welche Jedem das Seinige zutheilt. Schon früh geahnt²⁾ hat sie sich durch Vermittelung der Römer in dem „*sum cuique tribuere*“ die Welt erobert, ist aber trotz des lateinischen Gewandes, das ihr solchen Ruhm verschafft hat, ursprünglich ein griechisches Gewächs.³⁾

Gehorsam
gegen die
Gesetze.

Die beiden Arten der Gerechtigkeit, diejenige, welche Jedem das Seinige zutheilt, und die andere, wonach Jeder

¹⁾ Vgl. auch o. S. 179 f.

²⁾ Bei Hom. II. 14, 382 geht nach den Principien dieser Gerechtigkeit die Waffenvertheilung vor sich: *ἑσθλιὰ μὲν ἑσθλιὸς ἔδνε, χέροια δὲ χείροισι δόσζεν*. Auch der Name des Gerechten in diesem Sinne begegnet schon im alten Epos: o. S. 170, 3. Derselben Gerechtigkeit entspricht auch der Rath, den Theognis 331 f. seinem Kyrnos giebt: *Ἦσαντος, ὡσπερ ἐγὼ, μέσσῃν δδὸν ἔρχο ποσσίν, Μηδ' ἑτέροισι δδούζ, Κύρνε, τὰ τῶν ἑτέρων*. Während sie hier an eine Art richterlicher Thätigkeit geknüpft wird (o. S. 93, 1 vgl. auch o. S. 189), wird dieselbe anderwärts und namentlich später, in Folge schärferer oder auch oberflächlicherer (s. u.) Betrachtung, von ihr geschieden: o. S. 163 (Xenophon) S. 162 f. (Aristoteles).

³⁾ Stahl Philos. d. Rechts I³ S. 45 erkennt in dem „*sum cuique tribue*“ den spezifisch römischen Begriff der Gerechtigkeit, wonach dieselbe in dem Gestatten oder Zuerkennen von Rechten, nicht wie bei den Griechen im Auferlegen von Pflichten oder irgendwelcher Nothwendigkeit besteht. Offenbar hat sich der geistreiche Rechtsphilosoph hier durch Ulpian leiten lassen, dessen Definition Dig. I 1, 10 lautet: *justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*. Sehen wir aber auf die älteren Belege derselben Definition bei Cicero, so wird die *justitia* überall vermöge des „*sum cuique tribuere*“ als das einigende und befestigende Band der menschlichen Gesellschaft gepriesen; dies kann sie aber nur dann sein, wenn sie den Bürger zur Erfüllung seiner Pflichten gegen die Gemeinde anhält, wenn sie ihm nicht bloss *jura* gewährt sondern auch *munera* auflegt. So sagt Cicero de nat. deor. III 35: *nam justitia, quae suum cuique distribuit, quid pertinet ad deos? hominum enim societas et communitas . . . justitiam procreavit*. Dasselbe de fin. V 65 off. I 15. Wäre noch ein Zweifel über den Sinn möglich, den Cicero mit dem „*sum cuique tribuere*“ verband, so würde er gehoben durch de legg. I 19, wo die Aufgabe der „*lex*“ einmal durch das *s. c. tr.* bezeichnet und gleichzeitig darein gesetzt wird „*ut recte facere jubeat, vetet delinquere*“. An dieser Stelle werden wir auch mit dürren Worten belehrt, was die übrigen ohnedies ergeben würden, dass Cicero sich vollkommen bewusst war bei dieser Auffassung der Gerechtigkeit den Griechen und zunächst den Stoikern zu folgen. S. auch o. S. 190, 1.

das Seinige thut, sind gewissermaassen, zusammengeschlossen in dem Gehorsam gegen die Gesetze¹⁾ und waren es insbesondere für die Griechen, insofern der Grieche bei νόμος viel mehr als wir bei „Gesetz“ noch die Nebenvorstellung eines Gebotes hatte, das unmittelbar nicht dem gesammten Staatskörper sondern einzelnen Gliedern desselben galt.²⁾

¹⁾ Platon Rep. II 359A: *ὀνομάσαι τὸ ὑπὸ τοῦ νόμον ἐπίταγμα νόμιμόν τε καὶ δίκαιον* (Rehm Gesch. d. Staatsrechtswissensch. S. 14). Und in nichts Anderem als dem *πειθεσθαι τοῖς νόμοις* besteht das *δίκαιον*, das Plat. Kriton 54B dem Sokrates von den dort redenden Νόμοι zugemuthet wird. Es war dies eine damals geläufige Ansicht (Platon Rep. u. Krit. a. a. O.), die also wohl deshalb und, ohne dass viel Redens darüber gemacht wird, auch bei Xenophon nicht bloss Mem. IV 4 u. 6, sondern auch Kyrop. I 3, 18 u. III 1, 13 wiederkehrt. Mit der gleichen Ansicht hängt es aber auch zusammen, wenn *δίκαιον* gebraucht wird zur Bezeichnung des positiven Rechts, und dieser Gebrauch reicht schon weit zurück, da Belege dafür nicht erst in Platons Gorgias 471A u. C (Rehm a. a. O. S. 10) sondern schon in Pseudo-Xenoph. De rep. Ath. 2 (wo *δίκαιον* ist was in der Consequenz der *πολιτεία* liegt, vom Verfasser aber keineswegs als absolutes Recht gebilligt wird); weiter auch bei Aesch. Sieben 1055ff. (ob die Verse von Aeschylus herrühren, verschlägt für unsern Zweck nichts, da sie jedenfalls alt sind), ja im Recht von Gortyn (IX 6 *δικαίαν ἔμεν τὰν ὀνὰν* „rechtliche Geltung haben“, vgl. Platon Symp. 196C ἢ δ' ἄν ἐκὼν ἐκόντι ὀμολογήσῃ, φασὶν οἱ πόλεως βασιλῆς νόμοι δίκαια εἶναι) sich finden. F. Dümmler Kl. Schr. I 184 ging also zu weit, wenn er leugnete, dass ein Denker des 5. Jahrhunderts *δίκαιον* und *νόμιμον* habe identificiren können. Vgl. noch Eur. Hecub. 800f. Kirch. Heraclit fr. LX Byw. (u. Schuster zu fr. 121, aber auch o. S. 103, 2). Vollends dem späteren Sprachgebrauch entspricht dies durchaus, von den Ausnahmen selbstverständlich abgesehen, die das Naturrecht etwa bedingte: stehende Verbindung von *δίκαιον* und *ἕσιον* bei Antiphon, wofür *καὶ νομιμῶς καὶ δσίως* 5, 7. 6, 10. Andokid. 4, 40 (wo mit *νομιμωτέρους* nur das vorausgehende *δικαιότεροι* wieder aufgenommen wird). Demosth. 23, 38. 43, 64 (*οὔτε δίκαιον οὔθ' ἕσιον*). Themist. or. 30 p. 349c *ἐκ δὲ τῶν νόμων ἄνθρωποι τὸ δίκαιον εἶρον καὶ εὐρόντες φιλάττονσιν*. Vgl. auch Leist Graeco-ital. Rechtsgesch. S. 560, dass *δίκαιον* der Complex dessen ist, was in den *νόμοι* enthalten war.

²⁾ In Attika waren die Gesetze vorzugsweise nach den Behörden eingetheilt: Meier-Schömann A. Pr.² S. 206f. Lipsius Attisches Recht I 56. *Νόμοι — καθ' οὓς δεῖ τοὺς ἄρχοντας ἄρχειν* bei Aristot. Polit. IV 1 p. 1289a 18f. (Certa officia sunt omnium potestatum: Symmachus Relat. 48, 1. Instructionen der Beamten bei Mommsen Staatsr. I³ S. 3ff. Strafr. S. 128). *Νόμοι* der einzelnen *δικαστήρια* Demosth. 23, 67ff. Hierher gehört auch Cicero De orat. I 58: de jure civium generatim in ordines aetatesque discripto dicant vel Graeci, si volunt, Lycurgum

Den Gesetzen gehorchen hiess so viel als der Vorschrift, die Jedem das Seinige zutheilte, der austheilenden Gerechtigkeit, verkörpert im Gesetz, dadurch nachkommen, dass man das Seinige thut; in den Gesetzen stellte sich der Voraussetzung nach die Gerechtigkeit der Regierung ebenso dar, wie in dem Gehorsam gegen dieselben die der Regierten, und diese beiden Arten der Gerechtigkeit erschienen nur als die zwei Seiten der einen höchsten Gerechtigkeit, deren Bild der Staat war oder doch sein sollte.

Da alle Versuche das Wesen der Gerechtigkeit zu bestimmen schliesslich von einer und derselben dunkeln Idee getrieben werden,¹⁾ so war es natürlich und, wenn nicht ein Bruch im Rechtsbewusstsein stattfinden sollte, nothwendig den neuen Wein gelegentlich in die alten Schläuche zu füllen und hin und wieder auch das neue Verhältniss zwischen Bürger und Staat als ein Schuldverhältniss²⁾ oder

aut Solonem — — scisse melius etc. Xenoph. Cyrop. I 6, 20: *καὶ οἱ νόμοι δὲ μοι δοκοῦσιν οἱ πολλοὶ ταῦτα δύο μάλιστα διδάσκειν, ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι*. Wie es bei uns ein Jägerrecht, Recht des Adels, der Handwerker gab (J. Grimm Kl. Schr. 6, 159. 162. 168), so hatten auch in Athen die einzelnen Körperschaften ihre besondern *δίκαια* oder *νόμοι*: über die Phratrien vgl. Isaios 7, 16f. Aehnlich *λαμπαδηφόρων νόμοι* Aesch. Agam. 299 Kirch. Ein *νόμος νεοτέρων* Eur. Androm. 1199 Kirch. (vgl. *νεκῶν νόμος* Anth. Pal. VII 336); besonderer *νόμος* für die Weiber Troad. 1031. Bei Soph. Trach. 616 wird dem *πομπός* sein *νόμος* gegeben, er soll thun was seines Amtes ist (Schneidew.). Dieser Sprachgebrauch reicht zurück bis Hesiod W. u. T. 276 (*τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων πτλ.*), wo den Menschen und den Thieren, jeder Art lebender Wesen, ein eigener *νόμος* gegeben wird (vgl. auch *πεδίων νόμος* 388; ausserdem Abh. d. sächs. Ges. d. Wissensch. philol. histor. Cl. XX S. 53, 3). Den Sinn des Ausdrucks verdeutlicht *παλαιὰ διανομαί* Aesch. Eum. 717 Kirch., die alten Göttergesetze, und diese Bezeichnung derselben empfängt ihrerseits Licht durch *νέμει γέρα ἄλλοισιν ἄλλα* (sc. *Ζεὺς*) Aesch. Prom. 232f. o. S. 163, 1. An *νόμος* knüpfte sich daher von Anfang und seinem Wesen nach die Vorstellung, dass die betreffende Satzung oder Sitte einer bestimmten Klasse von Wesen als eigenthümlich zuge- theilt war.

¹⁾ O. S. 185.

²⁾ Auch im Staate beruht die *ἰσότης* und *κοινωνία* darauf, dass alle *τὰ αὐτῶν ἔχουσι* nach Aristot. Eth. Nik. V 8 p. 1133^b 3 (vgl. 7 p. 1132^a 28). Vgl. Platon Rep. IV 433E: *ἡ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πρᾶξις δικαιοσύνη ἂν ὁμολογοῖτο*. Die Ungereimtheit, die der Formel *sum cuique tribue* (o. S. 198, 3) nach Kant Werke (von

auch als eine Art Talion¹⁾ zu fassen. Umgekehrt fiel aber auch innerhalb des neuen Rechtsorganismus auf die alten Rechtsverhältnisse ein neues Licht und das Erstaten der Schuld wie das Ausüben der Talion oder überhaupt der Strafe erscheinen jetzt nur als besondere Arten des Gehorsams gegen die Gesetze.²⁾ Dabei erhält insbesondere die Strafe einen ganz neuen Charakter, je mehr sie in den Organismus des Staates hineingezogen wird: wie dieser besteht in dem Zusammenwirken seiner Glieder und die Thätigkeit jedes Einzelnen geschieht im Hinblick auf alle Uebrigen, so musste auch die Strafe den Gedanken einer Vergeltung, die wie die Rache nur zur Sühne des Unrechts und nicht mit Rücksicht auf das gemeine Wohl geübt wird, mehr und mehr zurückdrängen und aus einer Sühne, namentlich der Todten, sich verwandeln in Abschreckung und Besserung der zum Staate vereinigten Lebendigen.³⁾ Soviel sich die

Die Strafe
in den Orga-
nismus des
Staates
hineinge-
zogen.

Hartenstein) 7, 34 anhaftet, verschwindet, sobald wir das tribuere in ein reddere und damit in das Erstaten einer Schuld verwandeln (Cicero ad Att. XIV 14, 6: vicinis tuis Massiliensibus sua reddis). Auf das Zurückzahlen einer Schuld weist auch das ἀπο in den Compositis, deren sich die Stoiker zur Definition der δικαιοσύνη bedienten, wie δικαιοσύνην δὲ ἐπιστήμην ἀπονεμητικὴν τῆς ἀξίας ἐκάστω (Stob. ecl. II 104), δικαιοσύνην περὶ τὰς ἀπονεμήσεις (ebenda), ἕξις ἀπονεμητικῆ τοῦ κατ' ἀξίαν ἐκάστω (154). Vgl. Paulus Römerbrief 13, 7f. (Ἀπόδοτε οὖν πᾶσι τὰς ὀφειλάς· τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον· τῷ τὸ τέλος τέλος· τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον· τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμὴν. Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν· ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκε) Ev. Matth. 22, 21 (ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι, καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ) Marc. 12, 17. Wie gern man auf diese Vorstellung zurückkam, zeigt der ausgedehnte Gebrauch von ὀφείλειν, z. B. Platon Gess. IV 717Bf.: γονέων δὲ μετὰ ταῦτα τιμαὶ ζώντων· ὡς θέμις, ὀφείλοντα ἀποτινεῖν τὰ πρῶτά τε καὶ μέγιστα ὀφειλήματα, χρεῶν πάντων προεσβύτατα, νομίζειν δὲ, ἃ κέκτηται καὶ ἔχει, πάντα εἶναι τῶν γεννησάντων καὶ θροεψαμένων πρὸς τὸ παρέχειν αὐτὰ εἰς ἔπηρεσίαν ἐκείνοις κατὰ δύναμιν πᾶσαν, ἀρχόμενον ἄπο τῆς οὐσίας, δεύτερα τὰ τοῦ σώματος, τρίτα τὰ τῆς ψυχῆς, ἀποτινόντα δανείσματα ἐπιμελείας τε καὶ ὑπερπονούτων ὠδίνας παλαιὰς ἐπὶ νέοις δανεισθείσας, ἀποδιδόντα δὲ παλαιῶς ἐν τῷ γήρα σφόδρα κεχρημένους.

¹⁾ O. S. 193f.

²⁾ Dies liegt in der Natur der Sache. In Platons Republik IV 433E u. 442E ff. wird ausdrücklich das Eine wie das Andere als eine Wirkung davon bezeichnet, dass jeder Theil des Ganzen die ihm obliegende eigenthümliche Aufgabe erfüllt, o. S. 198, 2.

³⁾ S. Excurs V.

neue Form der Gerechtigkeit mit den alten berührt, so ist sie doch eine neue, und neu nicht nur durch die Ausdehnung auf ein neues grösseres Gebiet. Diese Gerechtigkeit, nach der Jeder das Seine thut, wie es ihm vom Gesetz zugewiesen wird, will nicht nur ein noch so gerechtes Leiden (*δράσαντα παθεῖν*),¹⁾ sie begnügt sich auch nicht mit der Herstellung des rechtmässigen Besitzes (*ἔχειν*),²⁾ sondern ihr letztes Ziel ist überall ein Handeln (*πράττειν*),³⁾ und nicht ein einmaliges Handeln sondern ein fortwährendes Handeln, ein ganzes Leben; und sie vollzieht sich auch nicht im Hinblick nur auf Einzelne, sondern stets mit Rücksicht auf die lebendige Gesammtheit. Durch das an Jeden ergehende Gebot das Seinige zu thun (*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*) wird dies deutlich genug ausgesprochen, da der Einzelne dadurch nicht isolirt sondern aus der Einsamkeit herausgehoben und zu allen Uebrigen in Beziehung gesetzt wird.⁴⁾

So erscheint die Gerechtigkeit als das Leben einer Gesammtheit, das in jedem einzelnen Akt auch nur eines einzelnen Gliedes sich spüren lässt. Sie ist daher in dem Maasse selbständig, als die Gesammtheit selber auf eigenen Füßen steht, und schafft als „austheilende“ (*διανεμητική*) Gerechtigkeit (zu der „das Seine zu thun“ nur ein Correlat oder die Erfüllung ist) sich fortwährend, in stets neu lebendiger Verwirklichung, ihr eigenes Recht, das die „berichtigende“ (*διορθωτική*) Gerechtigkeit nur wiederherzustellen vermag.⁵⁾ Während die alte Gerechtigkeit sich nothdürftig stützte auf göttliches Gebot⁶⁾ und von den

1) O. S. 191.

2) O. S. 186 ff. 199, 2.

3) O. S. 196, 3.

4) O. S. 196, 3.

5) O. S. 162 f.

6) Auf göttliches Gebot geht die Talion zurück nach Platon Gess. IX 872 D f. 873 A, vgl. auch Hirzel Der Eid S. 90, 3 u. o. S. 40, 1 u. 2. 158, 3. Die der Talion analoge Wiedervergeltung empfangener Wohlthaten wird von Xenophon Mem. IV 4, 24 f. aus *θετοὶ νόμοι* abgeleitet und bei Aristot. Eth. Nik. V 8 p. 1133 a 3 unter den Schutz der *Χάριτες* gestellt (vgl. auch o. S. 40, 1). In 1001 Nacht VIII 22 S. 142 übers. v. Henning: „Wie sollte ich Geldbusse von den Leuten nehmen? Nein, ich will nach dem heiligen Gesetz Befehl ertheilen und, wie Gott angeordnet hat: „Leben für Leben“.

Göttern angedrohte Strafen¹⁾, ist die neue ganz vermenschlicht, wird durch menschliche Macht gehalten und zum Wohle der Menschen ausgeübt. Das Recht tritt dem Nutzen näher. Nach ältester Vorstellung lag das aus göttlicher Quelle herfließende Recht im Streit mit dem natürlichen Ziele menschlichen Strebens, dem Vortheil, und Recht und Vortheil (*κέρδος*) sind deshalb althergebrachte Gegensätze.²⁾ Jetzt erscheint innerhalb der Rechtsgemeinschaft des Staates, die nach ihrem Wesen und Werth erst jetzt gewürdigt und allgemein als ein Segen des Menschen empfunden wird, auch das einzelne dazu beitragende Recht als den Menschen heilsam und zuträglich.³⁾ In populär ungenauer Wesensbestimmung

1) Ueber Deposita (o. S. 187) schienen die Götter zu wachen, denen man sie deshalb geradezu zur Aufbewahrung übergab: Meier-Schömann A. Pr.² S. 702, 625. Xenoph. Anab. V 3, 6. Der besonders eclatant scheinende Fall des Glaukos (o. S. 187) ist insofern nicht ganz einfach, als es sich dabei nicht bloss um Rückgabe des Depositums sondern zugleich um das Halten eines geschworenen Eides handelte. Vollends Hesiod weiss sich selber und Andern, denen die *δίκη* verweigert wird, keinen andern Rath als in der Berufung auf Zeus, der die Ungerechten, und namentlich die ungerechten Richter, mit verdienter Strafe treffen wird: s. auch o. S. 159.

2) Dass *δίκη* und *κέρδος* bei den Tragikern Gegensätze sind, hat Elmsley bemerkt zur Med. 86. Aber schon früher wurden ähnliche Meinungen laut. Durch *κέρδος* werden die Menschen zum Unrecht verleitet, klagten Hesiod (W. u. T. 323Rz.) und Theognis (823); und bei beiden sehen wir den Gerechten von Armuth gedrückt, den Ungerechten des erstrebten Gewinnes froh (bei Hesiod den Bruder des Dichters; allgemeiner Theognis 743 ff.). Vgl. auch o. S. 124, 5. 173. Entsprechend der ursprünglich beschränkteren Auffassung des Rechts und der Gerechtigkeit (o. S. 185f.) ist auch der Gegensatz hierzu zunächst der Vortheil, der in Besitz und Gewinn äusserer Güter bestehend den Ungerechten, Richtern wie Privaten, zufließt. Indem die Sphäre des Rechts sich erweiterte, erstreckte sich auch der Gegensatz auf ein weiteres Gebiet und der Ungerechte war fortan nicht bloss in einzelnen Fragen des Besitzes sondern in Fragen und Verhältnissen aller Art dem Gerechten gegenüber im Vortheil, sein ganzes Leben schien in jeder Hinsicht den Vorzug zu verdienen und nach gemeinen Begriffen glücklicher zu sein (Platon Rep. II 358C: *πολὸν γὰρ ἀμείνων ἕρα ὁ τοῦ ἀδίκου ἢ ὁ τοῦ δικαίου βίος, ὡς λέγονσιν*). Ueberwiegen des *κέρδος* in einem Zeitalter, das man relativ ein rechtloses nennen kann, o. S. 169.

3) Innerhalb dieses Rechtsorganismus wurde auch das in der Strafe sich verkündende Recht zur Abschreckung d. h., wie Aristot. Polit. II 12 p. 1274b 23 sagt, der Gesetzgeber hatte auch mit ihr nur das *συμφέρων* im Auge o. S. 201f.

konnte daher das Recht geradezu das Nützliche heissen;¹⁾ dass damit nicht ein beliebiger Vortheil des einzelnen Menschen gemeint sei, sondern der dem Bürger innerhalb seines Staates erreichbare, empfanden dabei mehr oder minder deutlich gewiss Alle, wenn es auch nur Wenige aussprachen.²⁾ Auf den Kreis der Philosophen und gar einzelner unter denselben war diese Auffassung des Rechts so wenig beschränkt³⁾ als die neue Gesamtauffassung des Staates, auf die sie sich gründet. Vielmehr müssen für die Verbreitung dieser Rechtsauffassung gerade die starken Geister zeugen, die ihr widersprachen und denen alles Recht nur auf den Vortheil der Mächtigen zu zielen schien: denn ihre Formulirung des Rechts als eines irgendwie Nützlichen⁴⁾ will nicht nur das Wesen des geltenden Rechts verdeutlichen, das auch in der Demokratie auf Macht, auf Majoritätsentscheidung oder der Macht der Ueberzahl, beruht,⁵⁾

1) O. S. 121, 5. Gangbare Wesensbestimmungen des *δίκαιον* waren, wie der Zusammenhang von Plat. Rep. I 336C zeigt und Kratyl. 419A bestätigt, *τὸ θεόν, τὸ ὠφέλιμον, τὸ λυσιτελοῦν, τὸ κερδαλέον* (dies besonders bemerkenswerth wegen des sonst gerade zwischen *κέρδος* und *δίκη* empfundenen Gegensatzes), *τὸ ξυμφέρον*. Ohne Weiteres giebt Kriton dem Sokrates zu, dass *τὸ δίκαιον ὀνίνησιον*: Platon Kriton 47E. Nach einer Anekdote bei Plutarch Solon 5 hatte es Solon in seinen Gesetzen darauf angelegt zu zeigen, dass Recht thun für Jedermann nützlicher sei als die Gesetze zu übertreten (*ὥστε πᾶσι τοῦ παρανομεῖν βέλτιον ἐπιτεῖσαι τὸ δικαιοπραγεῖν*). Vgl. auch L. Schmidt Ethik d. Gr. I 344. 346 ff.

2) Am deutlichsten Aristot. Eth. Nik. VIII 11 p. 1160a 11 ff.: die Staatsgemeinschaft gründe sich auf *κοινωνία τοῦ συμφέροντος* und das *δίκαιον* sei *τὸ κοινῇ συμφέρον*. Ebenso Polit. III 12 p. 1282^a 17. Vgl. Platon Rep. II 358E f. Nach Dinarch 1, 111 ist auch, was die Richter bei ihrem Spruch im Auge haben sollen, *τὸ τῇ πατρίδι συμφέρον*. Ebenso und besonders nachdrücklich Cicero pro Flacco 98: *Semper graves et sapientes iudices in rebus iudicandis, quid utilitas civitatis, quid communis salus, quid rei publicae tempora poscerent, cogitaverunt.*

3) Dies beweist der Redner Aeschines, der von philosophischen Anwendungen ganz frei war und überdies in seinen Reden nur populär reden durfte, g. Tim. 178 aber Folgendes sagt: *ὅτι τοὺς μὲν νόμους τίθεσθε ἐπὶ πᾶσι τοῖς δικαίοις, οὐτε κέρδους ἕνεκ' ἀδίκων οὐτε χάριτος οὐτ' ἔχθρας, ἀλλὰ πρὸς αὐτὸ μόνον τὸ δίκαιον καὶ τὸ συμφέρον ἀποβλέποντες.*

4) *τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον*: Platon Rep. I 338C. Gess. IV 714 C.

5) Rechtskräftig wird, was *οἱ πολλοὶ* und zwar *πρὸς τὸ αὐτοῖς συμφέρον* beschliessen (Platon Gorg. 483B) oder was der Mehrzahl nützlich ist (*quod maximae parti sit utile*: Cicero De orat. III 115).

sondern ist auch der gangbaren Formel in ähnlicher Weise angepasst, wie man die Gewalt, damit sie dem Recht erfolgreiche Concurrenz machen könne, ebenfalls als ein Recht, das Recht des Stärkeren bezeichnete¹⁾ oder wie in Nietzsches²⁾ „Ich gebe Jedem das Meine“ sogleich verstanden wird das Echo der uns geläufigen Forderung Jedem das Seine zu geben. Nicht bloss menschliches, sogar das göttliche Recht soll sich als solches jetzt durch den Nutzen bewähren, den es bringt.³⁾ Dies ist etwas Anderes nicht nur als der künftige Lohn, den sich Manche nach dem Tode von ihrer Gerechtigkeit erhofften, sondern auch als der Segen, der schon nach Homers und Hesiods Schilderungen da, wo das Recht heilig gehalten wird, sich über Länder und Völker ergiesst.⁴⁾ Dieser Segen erfolgt nach göttlichem Rathschluss und ist nur durch ein Wunder äusserlich mit der Gerechtigkeit verknüpft,⁵⁾ während nach der Auffassung der späteren Zeit der zum Recht gehörende Nutzen in dessen eigenstem Wesen wurzelt. Alles Recht geht schon nach altgriechischer Vorstellung auf einen Vertrag zurück,⁶⁾ der zum Besten der Betheiligten geschlossen wird. Durch die historische Entwicklung der Staaten wurde diese Vorstellungsweise namentlich auf dem Gebiete

Das Recht
ein Vertrag.

1) O. S. 178, 3; vgl. auch o. S. 133f.

2) Zarathustra = Werke, 6, 101.

3) Xenoph. Mem. IV 4, 24. Man mag es paradox nennen, dass in Platons Idealstaat die Glückseligkeit der Menschen auf Recht und Gerechtigkeit gegründet wird, so war ihm doch diese Paradoxie wie andere desselben Werkes durch die Zeitströmung zugeführt worden.

4) O. S. 169, 1. 177, 4.

5) Wald und Feld wetteifern an Fruchtbarkeit, wo Recht und Gerechtigkeit regieren, auf den Thieren ruht ihr Segen, sogar auf den Fischen des Meers (Hom. Od. 19, 113 *θάλασσα δὲ παρέχῃ ἰχθῦς ἐξ εὐηυσίης*) o. S. 16, 3. Dies ist nur als ein Wunder zu verstehen, vermöge dessen die Natur selber dem Wohle einzelner Menschen dienen muss. Aehnlich verheisst der Gott des alten Testaments durch den Mund des Propheten Jesaia (55, 12f.) seinen Getreuen: „ihr sollt in Freuden ausziehen und in Frieden geleitet werden. Berge und Hügel sollen vor euch her frohlocken mit Ruhm, und alle Bäume auf dem Felde mit den Händen klappen. Es sollen Tannen für Hecken wachsen, und Myrthen für Dornen“. Zur gleichen Zeit will Gott Lehrer der Gerechtigkeit ins Land senden und Ueberfluss an aller Frucht, wie er verkündet Joël 2, 23f.

6) O. S. 174ff.177.

des Staatsrechts herrschend, so dass auch ein Herrenstaat wie der spartanische sie in den allmonatlichen Eiden der Könige und Ephoren zur Schau trug;¹⁾ ja, seit dem 5ten Jahrhundert wohl, schien sie so selbstverständlich, dass man nach ihrem Maasse die Verhältnisse der frühesten Vergangenheit regelte.²⁾ Immer mehr, wie es scheint, wurde man des Nutzens inne, der aus Verträgen und damit auch aus dem durch sie geschaffenen Recht für die Betheiligten entsprang.³⁾ Wenn der Gerechte daher früher ausschliesslich dem Wohle Anderer zu dienen schien,⁴⁾ so handelt er jetzt nur in seinem eigenen wohlverstandenen Interesse, aus dem Altruisten war ein Egoist, wenn schon feinerer Art, geworden, der nicht gewillt ist seine jura Preis zu geben.⁵⁾ Die entgegengesetzte Ansicht, die den Staat wie einen Freundschaftsbund aus der allgemeinen Menschenliebe ableitete,⁶⁾ mochte zwar dem späteren Kos-

1) Busolt Gr. Gesch. I² S. 561f. vgl. II² S. 164, 2.

2) Nach Isokr. Archidam. 20 Platon Gess. III 634A u. A. (Busolt Gr. Gesch. I² 226f.) war dieser Vertrag zwischen den heraklidischen Königen und ihrem Volk geschlossen worden unmittelbar nach der Eroberung und Theilung des Peloponnes, und zwar in Argos und Messene ebenso wie in Sparta. Vgl. noch Diodor. Sic. IV 23, 3. So sollte die Demokratie schon in Theseus' Zeit bestanden haben. War bei dieser Uebertragung bestehender Verhältnisse in die Anfänge des staatlichen Lebens die Absicht, jene zu rechtfertigen und zu befestigen, so wollte umgekehrt Hobbes in seinem Leviathan, indem er aus der Urzeit des Königthums jedes auf gegenseitige Rechte und Pflichten gegründete Vertragsverhältniss zwischen Fürst und Volk beseitigte, damit gegen die Revolutionäre seiner Zeit und den neuen Staat Cromwells protestiren: Pufendorf De jure nat. VII 2, 9. Etwas Anderes wiederum war es, wenn man schon im Alterthum die Realisirbarkeit politischer oder sozialer Ideale dadurch bewies, dass man sie in einer prähistorischen Vergangenheit realisirt sein liess.

3) O. S. 177f. *Τὰ πλεῖστα τοῦ βίου* beruht auf *συνθήκαι*: Isokr. 18, 27f.

4) O. S. 170ff.

5) Hierdurch nähert sich doch auch der Griechen dem römischen Bestehen auf dem jus. Auf „utilitas communis“ werden die jura gegründet auch bei Cicero pro Caccina 49 (o. S. 121, 5).

6) Cicero De finib. V 65: In omni autem honesto, de quo loquimur, nihil est tam illustre nec quod latius pateat quam conjunctio inter homines hominum et quasi quaedam societas et communicatio utilitatum et ipsa caritas generis humani, quae nata a primo safu, quod a procreatoribus nati diliguntur et tota domus conjugio et stirpe conjungitur,

mopolitismus behagen, entsprach aber wenig den althellenischen Staatsgebilden, die überall in ihren Verfassungen noch die Spuren ehemaliger Parteikämpfe trugen oder bei deren Angehörigen doch die Erinnerung an solche noch nicht erloschen war.¹⁾

Aber auch die Auffassung des Staates lediglich als eines Naturproduktes²⁾ oder auch als einer göttlichen Institution³⁾ lag zu weit von den Verhältnissen der damaligen Gegenwart ab, um im 5ten und 4ten Jahrhundert, oder auch schon früher, populär zu sein.⁴⁾ Selbst ein Aristokrat wie Platon hat sich der Vertragstheorie bequemt,⁵⁾ die in Sparta besonders deutlich als allgemeine Meinung sich kund gab und in der Vereidigung der Könige und Ephoren sogar offiziellen Ausdruck gefunden hatte. An dem menschlichen

serpit sensim foras, cognationibus primum, tum affinitatibus, deinde amicitiiis, post vicinitatibus, tum civibus et iis, qui publice socii atque amici sunt, deinde totius complexu gentis humanae; quae animi affectio suum cuique tribuens atque hanc, quam dico, societatem conjunctionis humanae munifice et aequae tuens justitia dicitur etc. Vgl. Madvig zu III 62. Dasselbe war schon de fin. II 45 gesagt und zwar unter Berufung auf den 9. platonischen Brief (an Archytas). Hier wird allerdings eine ähnliche Ansicht geäußert, wenn sie auch den Vereinigungstrieb nicht so ins Ungemessene steigert; für platonisch darf dieselbe aber um so weniger gelten, als τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν hier nicht in dem Sinne gesagt ist, den wir aus der Republik kennen, also um die Erfüllung der Bürgerpflicht zu bezeichnen, sondern im Gegensatz dazu die Isolirung des Einzelnen und die Beschränkung auf seine Privatinteressen ausdrückt o. S. 195, 6. 196, 3. Auch auf die aristotelische Ansicht, nach der der Mensch ein ζῷον πολιτικὸν sei, wird von Cicero de fin. V 66 Bezug genommen; aber auch mit dieser deckt sich die fragliche Ansicht nicht, sondern scheint eher eine Entstellung oder Ausartung derselben zu sein.

1) O. S. 174. 176 f.

2) Mit welcher Auffassung Pufendorf De jure nat. VI 2, 4 die Vertragstheorie zu vereinigen weiss, indem er den „consensus tacitus“ zu Hilfe nimmt.

3) Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. philol. hist. Cl. XX S. 27. 45.

4) Vgl auch Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. philol. hist. Cl. XX S. 45.

5) Nämlich was den Ursprung des Staates betrifft. Freilich hielt er es nicht, wie Lykophron (über den vgl. Aristot. Pol. III 9 p. 1280b 10. Rehm Gesch. d. Staatsrechtswissensch. S. 14) und dessen zahlreiche Meinungsgenossen in alter und neuer Zeit, für die letzte und höchste Aufgabe des Staates und seiner Gesetze die Bürger in ihren Rechten zu schützen.

Ursprung des Rechts, der hiernach vorausgesetzt wird, ändern auch die bei diesen staatgründenden Verträgen geschworenen Eide nichts, da sie den Vertrag nicht schliessen, sondern den bereits geschlossenen nur befestigen.¹⁾ Wie rein menschlich dieses Recht gefasst wurde, lehrt am besten das Verhalten eines so frommen Mannes wie Sokrates, der seine Verpflichtung den Gesetzen gegenüber nur auf einen mit diesen eingegangenen Vertrag gründet.²⁾ So konnte *δίκαιον* jetzt, zum Unterschied von den heiligen Satzungen der Götter (*ῥόσια*), der Name für das weltlich-staatliche Recht werden, was es keineswegs von Anfang an gewesen war.³⁾ Es hatte aufgehört ein geoffenbartes Mysterium zu sein,⁴⁾ wie es noch die Talion gewesen war, die einem nicht weiter erklärbaren Naturtriebe entspringend, sich im Dunkel der Gottheit zu verlieren schien.⁵⁾ Wie an Klarheit so

¹⁾ Dasselbe gilt von der Mitwirkung des delphischen Orakels bei der Gesetzgebung, insbesondere der nachträglichen Sanction der Gesetze (Schömann-Lipsius Gr. Alt. II 48f.): die menschlichen Abmachungen sind die Hauptsache und werden von der Gottheit nur hervorgerufen oder bestätigt.

²⁾ Platon Kriton 50A ff. (vgl. Phaidon 98E f.). Auch hier wird ein „tacitus consensus“ des Einzelnen gegenüber dem fertigen Staat, in den er hineinwächst, angenommen, wie ihn Pufendorf zur Constituirung des erst werdenden Staates für nöthig hielt (o. S. 207, 2).

³⁾ Alles Recht Anfangs göttlich o. S. 158f. *Δίκαιον* das positive Recht o. S. 199, 1. Das *δίκαιον* unterschieden vom *θεῖον* auch Herodot 7, 137. Vgl. noch o. S. 43, 2. 160, 1.

⁴⁾ O. S. 21 f. 33.

⁵⁾ O. S. 202, 6. Von den Göttern deshalb geübt: als die Bewohner von Kaphyā Kinder ermordet hatten, wurden ihre Frauen mit Unfruchtbarkeit gestraft (Pausan. VIII 23, 7); den Persern widerfährt es von den Göttern, dass sie *κακῶς δράσαντες οὐκ ἐλάσσοινα πάσχωσι* (Aesch. Pers. 804 Kirch.). Und nicht bloss die griechischen Götter verfahren so: Adoni-Besek werden von seinen Feinden die Daumen abgehauen, und er selbst sagt, dass dies eine Vergeltung Gottes sei, weil er dasselbe den 70 Königen gethan (Richter 1, 6f.); ebenfalls eine Art Talion, die nur durch wunderwirkendes Eingreifen der Gottheit zu Stande kommt, wird erzählt 1001 Nacht 18 (Gesch. des Königs Bihkard, S. 79 Uebers. v. Henning). Auch Kant, indem er die Talion fordert, bleibt vor ihr wie vor einem heiligen Mysterium stehen, ohne es aufzuhellen (Rechtslehre II 1 E 1 = Werke von Hartenst. 7, 150f.): „Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete, — — müsste der letzte im Gefängniss befindliche Mörder vorher

hatte das Recht durch seine Vermenschlichung auch an Festigkeit gewonnen. In einem Staatswesen, das auf Vertrag gebaut war, hatte Jeder, der das Seinige that, auch Anspruch auf gewisse Rechte, und ob ihm das Recht gewährt wurde, hing nun nicht mehr, wie in den ältesten Zeiten, von der Gnade patriarchalischer Könige oder überhaupt der Regierenden ab.¹⁾ Durch einen eng geschlossenen Kreis von Rechten und Pflichten waren in dem neuen Staate alle Angehörigen desselben an einander gebunden; und die *δίκη*, nicht mehr bloss hie und da sich äussernd sondern ausgebreitet über das grosse Ganze des Staates, verleugnete auch hier ihren Ursprung aus dem Richterspruch nicht, sondern liess wenigstens in der Idee, wie dort dem Urtheil die Vollstreckung,²⁾ mit derselben Nothwendigkeit hier den Gesetzen deren Vollführung durch Regierende wie Regierte folgen.

Wie man von unserer Zeit gesagt hat, dass kein Interesse noch so materieller Natur sich hervorwagen darf, das sich nicht mit dem ehrwürdigen Namen des Rechts zu decken vermag,³⁾ so richteten auch bei den Griechen mehr und mehr Aller Augen sich auf die *δίκη*. Vor ihr wich die *θέμις* zurück und räumte einen Theil nach dem andern ihres alten Reichs, in dem sie einst unumschränkt geschaltet hatte. Gebote, die früher als *θέμιστες*, aus Götter-

Herrschaft
der *δίκη*.

hingerichtet werden, damit Jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind“.

1) S. Excurs VI.

2) O. S. 126 ff. 137 f.

3) Schmoller Jahrb. f. Gesetzgebung u. s. w. V (1881) S. 32: „Was das Herz im Innersten bewegt, das bezwingt den Willen, den Egoismus, das schafft Thaten, das reisst den Einzelnen und die Millionen zu Leistungen und Opfer fort. Daher das Geheimniss, dass jede politische Forderung, jede volkswirtschaftliche Einrichtung nur zündet, wenn sie als eine Konsequenz der Gerechtigkeit erscheint; daher der unwillkürliche Wunsch in jeder Diskussion, die Gerechtigkeit anzurufen. Daher auch die Thatsache, dass dieselbe Theorie, welche eine Forderung der Gerechtigkeit als ihre Konsequenz aufstellt, oft lange nur von Einzelnen vorgetragen, von der öffentlichen Meinung aber abgewiesen wird, um dann plötzlich mit unwiderstehlicher elementarer Kraft die Massen zu ergreifen, sie in neue Bahnen zu führen, die Gesetzgebung aufs tiefste zu beeinflussen, ganzen Perioden ihre veränderte Signatur aufzudrücken“.

und Fürstenmund hervorgehend, Gesetzeskraft erlangten,¹⁾ wurden jetzt an der *δίκη* gemessen und durch sie bestätigt.²⁾ Sie, die *δίκη*, fasst jetzt auch den Nutzen als ihren Zweck ins Auge, der früher gerade für die *θέμεις* das charakteristische Ziel ihres Strebens gewesen war.³⁾ Bis in das Allerheiligste hinein, von dem die *θέμεις* ausgegangen war, bis in das Innere der Familie und des Geschlechts,⁴⁾ tragen neue Theorien die *δίκη* und erheben sie auch hier zu dem von Anbeginn regierenden Princip.⁵⁾

In der
Götterwelt.

Nur in der Welt des Scheins, bei den Poeten, treibt die *θέμεις* noch bis in späte Zeiten ein ungebundenes Wesen.⁶⁾ In der Wirklichkeit des menschlichen Lebens ist sie zur Formel erstarrt.⁷⁾ Selbst auf dem Gebiete der Religion,⁸⁾ wo doch das Alte zäher zu dauern pflegt, wird sie eingeschränkt und der Mensch regelt sein Verhältniss zu den Göttern nach derselben *δίκη*, die über die Beziehungen zu Seinesgleichen entscheidet.⁹⁾ Auch über Wesen und Treiben der griechischen Götter gewinnt die *δίκη* im Laufe der Zeit immer mehr Macht; dass sie Gerechtigkeit üben werden, erwartet man von den Göttern der Ober- wie der Unterwelt.¹⁰⁾ In einer Götterwelt vollends, die nur den Naturlauf verschleiern sollte, war für die *θέμεις* kein Platz, da die hier waltenden Kräfte für guten Rath, das eigentliche Wesen der *θέμεις*, taub sind.

1) O. S. 36 ff. 166 f.

2) O. S. 162 ff.

3) O. S. 27 ff. 125.

4) O. S. 26 ff.

5) O. S. 206, 6.

6) O. S. 45 f.

7) O. S. 44, 3.

8) O. S. 42 ff.

9) O. S. 180, 3.

10) Vgl. auch o. S. 138 ff. Nur vom Standpunkt einer späteren Zeit versteht man es, dass die Giganten bei Kallim. Bad der Pallas S *ἄδικοι* schlechthin heissen: weil Zeus durchaus im Recht sein, seine Herrschaft auf der *δίκη* ruhen soll, müssen die Giganten, die sich dagegen auflehnen, im Unrecht sein. Der Kampf der Giganten gegen die Götter ist eine Auflehnung gegen die Naturordnung nach Cicero, Cato Maj. 5: Quid est enim aliud Gigantum modo bellare cum deis, nisi naturae repugnare?

Wenn trotzdem auch später noch die *θέμις* in die Natur hineingetragen wird,¹⁾ so geschieht dies entweder in der bestimmten Absicht die Naturvorstellung religiös zu färben, wie dies Platon in einem kosmischen Mythos gethan hat,²⁾ oder *θέμις* hat seine engere Bedeutung verloren und ist zur Bezeichnung jeder gesetzlichen Nothwendigkeit geworden.³⁾

Dagegen hat die *δίκη* auch auf diesem Gebiete ihre Herrschaft mehr und mehr erweitert und ist auch vor der Natur, wie diese sich dem wissenschaftlichen Auge nackt und ohne religiösen Schleier darstellt, nicht zurückgewichen.

Ueber das ihr ursprünglich allein zukommende Reich der Menschen⁴⁾ hatte sie sich bald aufgeschwungen in das höhere der Götter, was nur eine natürliche Folge aus deren menschenähnlichem Wesen war, und regelte nicht bloss das gegenseitige Verhalten der Götter und Menschen⁵⁾ sondern auch das der Götter unter sich, deren Streitigkeiten sie durch Richterspruch schlichtete⁶⁾ und ihre Frevel

1) Themis, die Mutter der Horen, ist nicht das Naturgesetz, das der Regel im Gange der Zeiten zu Grunde liegt; wie die Themis in diesem Falle aufzufassen ist, s. o. S. 16, 2. Noch weniger darf man, dass Themis das Naturgesetz ist, aus der trocknen Genealogie bei Hesiod Th. 135 (*Θείαν τε Πείαν τε Θέμιν τε Μνημοσύνην τε*) herauslesen, wie Schömann Die Hesiod. Theog. S. 101 versuchte: s. auch o. S. 19, 1.

2) Polit. 269E: *κινεῖν δὲ τοῦτω* (sc. *τῶ τῶν κινουμένων πάντων ἡγουμένῳ*) *τοτὲ μὲν ἄλλως, αὔθις δὲ ἐναντίως οὐ θέμις*. Ueber die negative Formel *οὐ θέμις* o. S. 44, 3. 48, 4.

3) So bei Oppian o. S. 48, 4 wird dieser Sinn von *οὐ θέμις* durch das folgende *ἀνάγκη* deutlich. Auch bei Bacchyl. 3, 88f. Ken.: *ἀνδρὶ δ' [οὐ θέμις πολὺν παρ]έντα γῆρας θάλλ[ε]ιαν αὐτὶς ἀγκομίσσαι ἦβαν*. Plutarch De soll. an. 29 p. 979D: *τὸ τοῦ δελφίνου, ᾧ σῆναι μὲν οὐ θέμις οὐδὲ παύσασθαι φορᾶς· ἀεικίνητος γὰρ ἐστὶν ἢ φύσις αὐτοῦ καὶ ταῦτόν ἔχουσα τοῦ ζῆν καὶ τοῦ κινεῖσθαι πέρας*. Nonnos Dion. 2, 488f.: *σέλας ὕποθι βάλειν οὐ θέμις*. Besonders in dieser negativen Wendung, die zur abgegriffenen Formel geworden war (o. S. 44, 3), konnte die ursprüngliche Bedeutung von *θέμις* sich leicht verflüchtigen.

4) O. S. 159, 1.

5) O. S. 180, 3. 210, 10. Gelegentliche Klagen über die Ungerechtigkeit der Götter zeigen nur, dass man eigentlich Gerechtigkeit von ihnen erwartet. Vgl. Nägelsbach Nachhom. Theol. S. 40ff. 445f.

6) Besonders oft hören wir von Schiedsgerichten, wobei ähnlich, wie unter Menschen, gern Fremde zu Richtern gewählt werden, so

strafte¹⁾ und denen sie, durch Zutheilung bestimmter Rechte und Pflichten an die Einzelnen, den Götterstaat gründete.²⁾

In Bezug
auf Thiera.

Ebenso wie über die menschliche Sphäre stieg die *δίκη* nun aber auch unter dieselbe hinab und sollte Wesen niederer Gattung, den Thieren zukommen, von deren Leben sie noch Hesiod gänzlich ausgeschlossen hatte.³⁾ Auf verschiedenen Wegen ist sie hierhin gelangt.

Da der Mensch sich dem Thier gegenüber durchaus als Herr fühlt, so können Rechte des Thiers im Verhältniss zum Menschen nur entstehen, indem der Mensch sich seiner Macht zum Theil begiebt. Dem Thier kann ursprünglich kein Unrecht geschehen, so wenig als dem Slaven. Wenn der Mensch verletzt wird, so regt sich in ihm der Rachetrieb, gleichviel ob die verletzende Ursache ein vernünftiges und zurechnungsfähiges Wesen ist oder nicht, ja selbst wenn es nur eine Sache ist; der natürliche Mensch empfindet wenigstens in dieser Beziehung auch

Menschen z. B. Phoroneus um zwischen Poseidon und Hera zu entscheiden (Paus. II 15, 4), Kragaleus zwischen Apollon, Artemis und Herakles (Anton. Lib. 4), namentlich Aiakos (Pindar Isthm. 8, 23f.: *ὁ καὶ δαϊμόνεσσι δίκας ἐπέταρε*) oder Briareos zwischen Poseidon und Helios (Paus. II 1, 6). Wegen der gestohlenen Rinder geht Apoll mit Hermes zum Olymp: *καὶθι γὰρ ἀμφοτέροισι δίκης κατέχειτο τάλαντα* (Hom. h. in Merc. 324). Wegen Ermordung seines Sohnes Halirrothios hatte Poseidon gegen Ares, wie die Athener sich rühmten, auf dem Areopag Klage geführt (Demosth. 23, 66). Ueber Gottesurtheile und Reinigungseide bei den Göttern s. meinen Eid S. 178ff.

¹⁾ Als Störer der Weltordnung wurde Asklepios vom Blitz des Zeus erschlagen (Preller-Robert Gr. M. I 517, 2); weil er die Kyklopen getödtet, ging Apoll in die Verbannung (Preller-Robert 287, 1 Der Eid 181, 4).

²⁾ Ueber die *διανομαί* vgl. o. S. 199, 2. Hom. II. 5, 428ff. 15, 185ff. Herodot 2, 53 u. s. w. Auf diese und auf ihre darin begründeten Rechte beruft sich Athene bei Nonnos Dion. 24, 279ff. Sonst ist über die *πόλις θεῶν* (sogar eine *ἀρχόπολις* bei Platon Protag. 321 D vgl. Preller-Robert Gr. M. I 59), die sich unter der Herrschaft des Zeus immer mehr nach dem Vorbilde der menschlichen entwickelte, das Wesentliche bekannt, das sich freilich in Scherz und Ernst noch viel mehr, als gewöhnlich geschieht, ins Einzelne verfolgen liesse. Der stoischen Theologie, die sich die Götter dachte „inter se quasi civili conciliatione et societate conjunctos“ (Cicero De nat. deor. II 78), war jedenfalls durch die in weiten Kreisen herrschende Anschauung tüchtig vorgearbeitet worden.

³⁾ O. S. 178, 2.

heute noch ebenso wie vor Jahrtausenden.¹⁾ Aber der Rache überhaupt wurde ein Ziel gesetzt und wie sie bis dahin jeder Art von verletzenden Ursachen gegenüber freien Lauf gehabt hatte, so sollte sie nun nicht bloss den Menschen sondern auch Thieren und Sachen gegenüber in den festen Formen eines Processes vor sich gehen.²⁾ Diese Formen schrieb das Sacralrecht oder das weltliche vor, je nach dem göttlicher oder menschlicher Zorn die Sühne begehrte.³⁾ So entstand ein Scheinrecht der Thiere, das

1) Ueber den Rachetrieb ganz richtig Grotius De jure belli ac pac. II 20, 5: appetitus adeo per se caret ratione ut saepe feratur in ea quae non laeserunt, ut in foetus ferae quae laesit, aut in sensu carentia, ut in lapidem quo ictus est canis. Seneca De ira I 2, 6 spricht von einer „quasi ira, sicut puerorum, qui si ceciderunt, terram verberari volunt et saepe ne sciunt quidem cui irascantur, sed tantum irascuntur, sine causa et sine injuria, non tamen sine aliqua injuriae specie nec sine aliqua poenae cupiditate.

2) Die Entstehung des Strafprocesses gegen Thiere zu erklären nach der Analogie überhaupt des Strafprocesses, wie dies im Text geschehen ist, scheint mir nahe genug zu liegen. Auch in demselben Verfahren gegen die *ἄψυχα* (z. B. Demosth. 23, 76. Platon Gess. IX S73E, vgl. Amira Mitth. d. Inst. f. öst. Gesch. XII 576f.) kann ich nur ein uraltes unwillkürliches Fortwirken der Analogie sehen, das um so leichter gewesen wäre, wenn *ἄψυχα* oder genauer *ἄψυχα* in der alten Rechtssprache auch die Thiere begriffen hätte (doch hat diese Meinung von Heffter Athen. Gerichtsverf. S. 138 und Amira a. a. O. an Aeschines 3, 244 keinen genügenden Halt). Vielleicht meint Rohde Psyche I 194, 2 dasselbe, wenn er dergleichen Prozesse gegen leblose Körper aus einer fetischartigen Beseelung derselben erklärt; in einen Widerspruch mit dem Begriff des *ἄψυχον*, wie ihm Amira vorwirft, geräth er jedenfalls nicht, da in den alten Zeiten, deren Seelenvorgänge wir hier zu verstehen suchen, Begriff und Wort des *ἄψυχον* noch nicht so scharf gefasst wurden. Die Erklärung Leists, Graeco-ital. Rechtsgesch. 345, dass es sich dabei nur um eine Verneinung menschlicher Schuld handle, scheint mir so wenig zulässig als Amira a. a. O. Mit Amiras eigener Erklärung, das Verfahren sei von der Erinys geboten, wird aber auch nichts geholfen; denn dann fragt man weiter und wünscht erklärt, weshalb die Erinys gerade dies gebietet.

3) Auf diese Weise konnte ein Rind oder Schwein, das vom Opferfleisch gekostet hatte, durch eine sacralrechtliche Bestimmung des Todes schuldig erklärt werden: Plutarch De soll. an. 2 p. 959E. Amira a. a. O. S. 576. Die Absicht den Götterzorn zu sühnen liegt auch der Bestrafung des Ochsen beim Abpflügen des Grenzsteins zu Grunde: Festus p. 368. Mommsen Strafr. 66, 1. Amira a. a. O. S. 578f. — Mehr ein Racheakt als eine Strafe scheint was Herodot 7, 88 von der Ver-

am Ende auch die römischen Juristen anerkannten¹⁾ und das auch an den Theorien griechischer Philosophen einen gewissen Halt hat.²⁾ Diese an einem solchen mehr ge-

stümmelung eines Pferdes erzählt, das seinen Herrn, einen Perser, abgeworfen hatte (Bestrafung der Thiere bei den Persern: Amira S. 575); die Aehnlichkeit mit der an Menschen geübten Rache, aber auch der Strafe, geht hier so weit, dass die Verstümmelung ebenso, wie dies bei jenen in zahllosen Fällen geschah, nicht an einem beliebigen Orte sondern nach ausdrücklicher Verordnung am Orte der That selber ausgeführt werden musste.

1) Umbra justitiae und juris H. Grotius De jure belli ac pac. I 1, 1, 1 u. 2, 3. Anders Ulpian in Dig. IX 1, 1, 3: nec enim potest animal injuria fecisse quod sensu caret (*ἄψυχον* s. o. S. 213, 2). Aber derselbe I 1, 1, 3: Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam jus istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Ueber den Kampf zweier Thiere wurde von Q. Mucius durchaus nach der Analogie menschlichen Rechts entschieden: Dig. IX 1, 1, 11. Zitelmann Rhein. Mus. 41 S. 129, 29.

2) Indem die römischen Juristen die Thiere von aller Rechtsgemeinschaft ausschliessen, scheinen sie zunächst wieder einmal griechischen Philosophen zu folgen, von denen wenigstens die Stoiker (Cicero De off. I 50, vgl. Plutarch Cato maj. 5) und Peripatetiker (Aristot. Eth. Nik. VIII p. 1161^b 2ff. R. Löning Zurechnungslehre I 236ff.) und ausnahmsweise mit beiden einmal zusammentreffend auch die Epikureer (Hermarchos bei Porphy. De abstin. I 12 S. 51, 21ff. Nauck, vgl. J. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit S. 9f. und Epikur bei Diog. Laert. X 150) sich hierüber mit derselben Schroffheit äussern (Plutarch De soll. an. 6 p. 963F). Dergleichen kann aber auch einer natürlichen Neigung ganz unphilosophischer Menschen entsprechen, wie des älteren Cato (bei Plutarch a. a. O.). Die entgegengesetzte den Thieren freundlichere Auffassung fand sich bei den Pythagoreern (Plutarch De soll. anim. 7 p. 964F) und kam daher zu Philon, der Thiere und Menschen in Rechtsgemeinschaft treten lässt (*ζωνὰ δίκαία πρὸς τε ἀνθρώπους καὶ πρὸς τὰ ἄλογα ζῷα*: Legis Alleg. III § 9 p. 93M De carit. § 17ff. p. 396ff. M). Eine Vermittelung versuchte Plutarch (Cato maj. 5), indem er bessere Behandlung der Thiere forderte, nicht als ein diesen zustehendes Recht, sondern weil diese das Zeichen eines gut gearteten Menschen sei; er äussert sich hierüber ähnlich wie E. Zeller (Abh. d. Berl. Ak. philos. hist. Cl. 1882. 2. S. 30). Wie verbreitet aber die Vorstellung von Rechten der Thiere war und dass sie fast unwillkürlich auch bei solchen Philosophen anklingt, die weder zum engeren noch zum weiteren Kreise der Pythagoreer gehören, wird uns noch Demokrit lehren (S. 215, 1). Als Konsequenz aber drohte die Anerkennung wenigstens eines Quasi-Rechts der Thiere sogar den Stoikern: denn wenn man diesen, wie z. B. bei Seneca De ira I 3, 4

fühlten, als bewussten Scheinrecht hängende Form eines Prozesses ist keine ganz leere Form, da von ihr die Zuerkennung der Strafe abhängt. Als ein Stückchen Realität, wenigstens in seinen Folgen, und keineswegs als blosser Schein erweist sich dieses Scheinrecht auch dadurch, dass den berechtigten Thieren rechtlose entgegenstanden, die ebenso, wie gewisse Menschen, vogelfrei waren und denen gegenüber die Rache freien Lauf hatte. Dies sind die reissenden Thiere.¹⁾ Auf der andern Seite spricht man auch von gerechten Thieren.²⁾ Den Prozessformen insbe-

und 8 geschieht (nach dem Dogma, dass die Thiere keinen Zorn haben, nennt Nonnos Dion. 2, 672 in seiner gezierten Weise den Drachen *Ἄρεα νόσφι χόλον κεχολωμένον*), ein Analogon der „ira“ zugesteht, so musste man, da die „ira“ Empfindung erlittenen Unrechts und in Folge dessen „cupiditas poenae exigendae“ (a. a. O. 2) sein soll, ihnen ein Analogon des Rechtsbewusstseins und damit doch wohl auch des Rechts zugestehen. Dagegen scheint die „societas“, die „pina“ und „squilla“ bei Cicero De nat. deor. II 124 eingehen, nur ciceronische Redefloskel zu sein und keinen Grund in Chrysipps Originalschrift zu haben (Birt De halieut. S. 88). In ähnlicher Weise führt auf ein Quasi-Recht der Thiere Trendelenburg Naturrecht² S. 201, insofern nach seiner Meinung in der Sphäre derselben es zwar keine Person giebt, aber doch eine Verwandtschaft mit der Person gefühlt wird.

¹⁾ So Demokrit fr. 158 u. 159 Natorp. (vgl. Seneca De ira I 16, 5. II 31, 8 s. Excurs V). Hiermit übereinstimmend Pythagoreer bei Plutarch De soll. anim. 7 p. 964 F (zu dem gleichen Resultat kommt natürlich, nur von seinem Standpunkt aus, auch der Epikureer Hermarchos bei Porphyry De abstin. I 11). Dass zwischen Löwen und Menschen jedes Band des Rechts zerrissen ist, sagt aber schon Homer Il. 22, 262 (Hirzel Der Eid S. 72, 1), so dass die Philosophen auch in diesem Fall nur die Interpreten einer uralten Volksanschauung waren. „Justitia atque mansuetudo“ verbindet Cicero pro Sestio 91, denen die „eferitas“ gegenübersteht.

²⁾ Die pharsalische Stute *Αυαία* bei Aristot. Hist. an. VII 6 Schl. Polit. II 3 Schl. Auf „gerechte Pferde“ führt auch Xenoph. Cyrop. II 2, 26: *οὔτε γὰρ ἄρμα δῆπον ταχὺ γένοιτ' ἂν βραδέων ἵππων ἐνόνητων οὔτε δίκαιον ἀδίκων συνεξεγμένων*. Memor. IV 4, 5: *φασὶ δὲ τινες καὶ ἵππων καὶ βοῶν τῷ βουλευμένῳ δικαίους ποιήσασθαι κτλ.* Krohn Sokrates u. Xenophon S. 131 hat sich unnöthiger Weise über diese Worte aufgeregt vgl. o. S. 172, 2. Wir sprechen freilich nicht von „gerechten Thieren“. Obgleich den Fischen sonst nach einem allgemeinen und alten Glauben die *δίκη* abgesprochen wird (ausdrücklich von Hesiod W. u. T. 277 Rz. Oppian Hal. II 43f. 664f. In 1001 Nacht VI 16 S. 97 Henning wird ein Sprichwort erwähnt „wie die Fische: der Starke frisst den Schwachen“; genau so in einem indischen Epos bei Usener

sondere werden nur die Hausthiere unterworfen,¹⁾ zwischen denen und den Menschen eine Verbindung ähnlicher, auf den gegenseitigen Nutzen gegründeter Art bestand, wie zwischen den Menschen eines und desselben Gemeinwesens.²⁾ Daher wird die Strafe nicht bloss gegen sie sondern auch zu ihrem Schutze verordnet.³⁾ Man ahnte ein Recht der

Sintfluthsagen S. 29), wie sich denn thatsächlich nirgends so viel Raubthiere finden sollen als unter ihnen (Alpenrosen 1824 S. 189), so werden doch auch hier Ausnahmen zugestanden von Oppian Hal. I 111: *ζεστρεῖς αὐὸ κέφαλοι τε δικαιότατον γένος ἄλμης*. II 643. 647. 654f.

¹⁾ Bemerkt von Mommsen Strafrecht S. 834, 1. Ueber die Zurechnungsfähigkeit der Hausthiere ebenda S. 65f. Nicht eigentlich dem Prozess unterworfen, aber doch in ein solches Verfahren hineingezogen werden auch Thiere, indem sie Zeugniss ablegen müssen, wie in der Ibykos-Sage nach der gewöhnlichen Fassung die Kraniche (ältester Beleg bei Antipater von Sidon: A. P. VII 745. Welcker Kl. Schr. I 225f. vgl. E. Rohde Kl. Schr. 2, 147), die übrigens von Aristoteles unter die *πολιτικά* gerechnet werden (Hist. an. I 1 p. 488a 10) und auch insofern einer Analogie des Rechts nicht entbehrten. In 1001 Nacht (VII 19 S. 97 Henning) tritt aber an deren Stelle das Francolinuhuhn. In ähnlicher Weise dienen nach altgermanischem Recht Hausthiere, Hund, Hahn und Katze als Zeugen: J. Grimm RA II 126. Denselben Sinn könnte es haben, wenn man bei ihnen schwört: Grimm a. a. O. vgl. aber meinen Eid S. 29, 2 u. 25f. Ueber schwörende Thiere vgl. Eid S. 59, 1; wenn in dem Gedicht „auf den todten Adonis“ (*εἰς νεκρὸν Ἄδωνιν*) 22f. der Eber einen Reinigungseid ablegt *Θορνυμί σοι, Κνθήρα, Ἀντὰρ σὲ καὶ τὸν ἄνδρα καὶ ταῦτά μου τὰ δεσμιά, καὶ τοῖσδε τὼς ζυν-αγῶς*, so ist dies nur für eine Ausgeburt spielender Phantasie zu halten und ohne jeden tieferen Zusammenhang mit alten in der Natur wurzelnden Volksanschauungen.

²⁾ Die Hausthiere (Ziegen, Pferde, Schafe, Esel, Maulthiere) sind zum Nutzen des Menschen geschaffen, können aber auch seiner zu ihrem Leben nicht entbehren; beide sind daher von Natur auf Gemeinschaft (*ζωιωρία*) angewiesen, die ohne Gerechtigkeit von beiden Seiten nicht bestehen kann: Porphy. De abstin. III 12 p. 135, 3ff. Nauck. „Socius hominum in rustico opere“ heisst der Stier bei Varro Rer. rust. II 5, 3. Amira Mitth. d. Inst. f. öst. Gesch. XII 579. Freud und Leid sollten nach alter deutscher Sitte die Thiere mit den Menschen theilen: J. Grimm RA II S. 126, 2. Die Einwendung des Epikureers Hermarchos, dass man mit Thieren doch keine Tractate (*συνθήκαι*) abschliessen könne (a. a. O. I 12 p. 51, 21ff. Nauck. Bernays Theophrast Ueber d. Frömmigk. S. 10), war auf die Griechen um so besser berechnet, je mehr diese bei jeder *δίκη* eine Art von Compromiss spürten (o. S. 205, 6).

³⁾ Hierher gehören der Fluch der Buzygen gegen den, der den Pflugstier tödtet (Schömann-Lipsius Gr. Alt. II 271), und vor allem der

Thiere,¹⁾ mag dasselbe auch einer streng juristischen Kritik nicht Stand halten.²⁾ Auch bei den Deutschen des Mittelalters galt ein solches „Recht“ der Hausthiere und nicht bloss thatsächlich sondern auch unter diesem Namen.³⁾ Das Recht erscheint in diesem Falle als der Ausfluss eines höheren, göttlichen Willens, der Menschen und Thiere zu gegenseitigem Nutzen an einander bindet.⁴⁾ Daher konnte diese an sich schwankende Vorstellung von Rechten der Thiere auch in einem romantischen Staatsrecht neuerer Zeiten festen Boden fassen und, was ursprünglich nur eine

Buphonien-Gebrauch Alle, die bei der Tödtung des Opferstiers theilhaftig waren, im Prytaneion vor Gericht zu stellen und das Beil, das ihn erschlagen hatte, zu verurtheilen (Schömann-Lipsius Gr. Alt. II 528f.). Auf diesen attischen Gebrauch bezieht sich auch Varro o. S. 216, 2. Die Thierfreundlichkeit überhaupt der Athener rühmt aufs höchste Plutarch Cato maj. 5 (o. S. 214, 2). Sogar die Hunde hatten nach dem Sprichwort (Paroem. II S. 161. Weckl. zu Aesch. Ag. 69. E. Rohde Kl. Schr. 2, 231) ihre Erinyen (denen die *Δίκη* verwandt ist: o. S. 142, 3). Auf der andern Seite rächten auch Thiere den Tod ihrer Herren am Mörder wie das treue Ross des Antiochos: Plin. nat. hist. VIII 158 (Niese Gesch. d. gr. u. mak. Staaten II 159, 9); oder die Hunde den Tod ihrer Mutter an Euripides nach dem *Γένος Εὐριπίδου* S. XVIII Kirch., woher dort das makedonische Sprichwort *κυνὸς δίξη* abgeleitet wird.

¹⁾ In demselben Sinne und aus dem gleichen Grunde spricht Josephus Arch. IV 8, 42 (vgl. Deuteronom. 20, 19) von Rechten der Pflanzen: *πολιοροῦντας δὲ καὶ ξύλων ἀπορομένους εἰς ποίησιν μηχανμάτων μὴ κείρειν τὴν γῆν ἡμερὰ δένδρα κόπτοντας, ἀλλὰ φεῖδεσθαι, λογιζομένους ἐπ' ὠφελείᾳ ταῦτα τῶν ἀνθρώπων γεγονέναι, καὶ φωνῆς ἂν εἰπορήσαντα δικαιολογήσασθαι πρὸς ὑμᾶς ὡς οὐδὲν αἴτια τοῦ πολέμου γεγονότα πάσχει κακῶς παρὰ δίκην, εἰ δύναμις αὐτοῖς ἦν καὶ μετοιχῆσαντα ἂν καὶ πρὸς ἄλλην μεταβάντα γῆν.* Vgl. auch o. S. 62, 2. 186, 1. Auch Wendungen wie „poena emendantur — palmae ac lentisci“ bei Plinius nat. hist. 17, 261 führen wie zunächst auf ein Unrecht, so weiter auch auf die dunkle Ahnung eines Rechts der Pflanzen. Bei Sext. Emp. Adv. math. 9, 130 dient im Gegentheil von einem Recht der Pflanzen und Steine zu sprechen als Beispiel einer Absurdität. Eine *Πέτρα Δικαία* am Bosphorus und die zugehörige Geschichte bei Hobhouse A Journey through Albania II 867 s. o. S. 213, 2. 172, 2.

²⁾ Schroff wird ein solches auch abgewiesen von Hobbes, Leviathan II 26 (Engl. Works III 257). Ueber griechische Philosophen o. S. 214, 2.

³⁾ J. Grimm RA 594.

⁴⁾ Vgl. hiermit den Versuch der Epikureer solche Rechte als widersinnig zu erweisen o. S. 216, 2.

Ahnung war, den Anspruch erheben ein wissenschaftlicher Gedanke zu sein.¹⁾

Was hier im Verhältniss des Menschen zu den Thieren und insbesondere zu den Hausthieren eine Forderung des praktischen Lebens war, was bei Einzelnen durch den Glauben an ein Wandern menschlicher Seelen in Thierleiber zu einem heiligen Gebot sich erhob,²⁾ die Anerkennung gewisser Rechte der Thiere, das wird, ausgedehnt auf Beziehungen der Thiere unter einander und über das gesammte Thierreich, ein Spiel der Phantasie, die ihre Freude und auch einen Nutzen darin findet, im Bilde der Thierwelt die menschliche noch ein Mal zu schauen.³⁾ Die Fabel, die dieses Spiel künstlich gestaltete, tritt uns in ihren Anfängen schon bei Hesiod entgegen;⁴⁾ aber erst bei Archilochos erscheint sie so weit vorgeschritten, dass auch das Leben der Thiere von *δίκη* und *ὑβρις* durchzogen wird und als oberster Richter über ihnen wie über den Menschen Zeus waltet.⁵⁾ Von solchen Anfängen aus ist auch bei den Griechen das Thierleben eine immer

1) Haller Restauration d. Staatswissensch. I² S. 391, S. Schopenhauer, indem er im Mitleid die Triebfeder aller Moral sah, kam ebenfalls dazu gegen die „Rechtlosigkeit der Thiere“ zu eifern: Grundlage der Moral § 19, 7.

2) Pufendorf De jure nat. II 3, 2. Amira Mitth. d. Inst. f. öst. Gesch. XII 576. Vgl. dieselbe Forderung, pantheistisch begründet, bei Sext. Emp. Adv. math. 9, 127f. Die Seelenwanderungslehre erhöht nicht bloss die Sympathie mit den Thieren, sondern setzt sie schon voraus: Herder Postscenien zur Gesch. d. Menschheit VI 2 S. 180 (Werke von Müller z. Phil. u. Gesch. 7).

3) „Das abgesonderte, von den Menschen unabhängige Leben der Thiere“ dargestellt zu haben ist nach Wilhelm Grimm eine Eigenthümlichkeit der Deutschen und der Griechen: Hausmärchen der Gebrüder Grimm. Grosse Ausgabe I⁶ S. LXXI. Ueber das Alter der Thierfabel bei den Griechen A. Ludwich Die homer. Batrachomachia S. 5f.

4) W. u. T. 202ff. Die *δίκη* scheint er dagegen vom Leben der Thiere noch gänzlich ausgeschlossen zu haben; o. S. 212, 3.

5) Fr. 88 Bergk PL³: ὦ Ζεῦ, πάτερ Ζεῦ, σὸν μὲν οὐρανοῦ κράτος, Σὺ δ' ἔργ' ἐπ' ἀνθρώπων ὄρας Λεωγὰ καὶ θεμιστά, σοὶ δὲ θηρίων ὕβρις τε καὶ δίκη μέλει. Zeus ist sogar der Uebermuth der Thiere nicht gleichgiltig (Welcker Gr. Götterl. II 187, 44). Dies bezeichnet den höchsten Grad der Gerechtigkeit. In 1001 Nacht (VIII 22 S. 39 Henning) rühmt Harun-er-Raschid von Chosroe, er habe so gerecht regiert, „dass er unter den Vögeln und Thieren Recht sprach“.

treuere Kopie des menschlichen Daseins geworden,¹⁾ so dass ein Thierstaat, πόλις,²⁾ oder Königthum³⁾ erwuchs

1) Besonders mächtig wirkte hierzu die Verleihung der Sprache (über die ἄφωνα o. S. 213, 2). Die homerische Dichtung kennt sie noch nicht. Wie von ihr die Fabel ausgeschlossen ist, so gilt ihr das Sprechen der Thiere als naturwidrig und zieht das Eingreifen der Erinyen nach sich (II. 19, 41S). Später, schon bei Hesiod (o. S. 218, 4), wurde dies anders. Im goldenen Zeitalter καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ζώων φωνὴν ἔναρθρον εἶχε καὶ λόγους ᾗδει nach Babrios Prooem. 6f. (Graf in Leipz. Studd. 8, 19f.) Kallimach. fr. 87 Schn. Die Sage erzählte auch von einzelnen Menschen, die die Sprache der Thiere verstanden (Melampus: Apollod. I 9, 11. Verständniss der Vogelsprache sprichwörtlich für die weiseste Klugheit: Fr. Kauffmann Deutsche Mythol.² S. 44. Salomo „vogelsprachekund.“ J. Grimm D. M.³ 637). Vgl. O. Keller Jahrb. f. class. Philol. Suppl. IV 315. Durch die Sprache, die den Thieren verliehen ist und sie höherer Gedanken theilhaftig macht, sagt W. Grimm (Hausmärchen. Grosse Ausg. I⁶ S. LXXI), werden die Thiere den Menschen fast gleichgestellt. Ratio und oratio sind die Vorbedingungen der justitia nach Cicero De off. I 50, und die Thiere entbehren dieser, insofern ihnen jene fehlen. — Wenn die Sokratik sich gern in Analogieen zwischen Menschen und Thierwelt erging (Krohn Sokrates u. Xenophon S. 129ff. Vgl. F. Dümmler Proleg. zu Platons Staat S. 57), so wollte sie eben populär sein.

2) Αἶδε μὲν ὥστε πόλιες ἐν ἰχθύσιν: Oppian Hal. I 438 u. Rittershus. Ein Fisch derselben Gattung heisst „civis“ des anderen bei Ovid Hal. 18. Dergleichen beruht zum Theil auf Naturbeobachtungen, die in alter und neuer Zeit die Aehnlichkeiten dargelegt haben zwischen dem Leben der Menschen im Staate und dem Zusammenleben gewisser Thiere, namentlich der Bienen und Ameisen: Platon Phaidon 82B. Aristot. Hist. an. I 1 p. 488a 7ff. Porphy. De antro nymph. c. 19. De abstin. III 11 S. 134, 18ff. Nauck. Von Thierstaaten zu reden nennt Treitschke Politik I 23 „eine Thorheit der Materialisten“.

3) Der Löwe ist der König der Thiere: Aesop. fab. 242 Halm. Die Löwen als ἀνακτες der Hunde bei Oppian Cynege. I 417. Θηρῶν μεδέοντες II 165. III 7ff. 47. 62. IV 144. Seine ἀρχή unter den Thieren: Suidas u. ἀρχή Sp. 767 Bernh. Vgl. J. Grimm Reinh. Fuchs S. XLVff. Der Löwe der Herrscher κατ' ἐξοχήν: Stein zu Herod. 5, 92β. Von seiner clementia in supplices Plin. nat. hist. VIII 48, von seiner Gerechtigkeit, die ihn die Strafe genau abmessen lässt, 51. In einer μελέτη Dions von Prusa wird jedoch seine ἀρχή als τυραννίς, die des Stiers als βασιλεία bezeichnet (or. II p. 97R = S. 35 Dind.; „the forestmonarch“ der Stier bei Byron, Childe Harold I 68). Unter den Vögeln ist der Adler König: Suidas u. ἀρχή Sp. 768 Bernh. Aesch. Agam. 112 Kirch. O. Keller Thiere des klass. Alterth. 239ff. Die Delphine ἰχθυνομοί βασιλῆες bei Oppian Hal. I 643 vgl. 646ff. V 441 (τῶν νηκτῶν ὁ βασιλικώτατος Gregor Nyss. or. I = Migne 44, 265b. Usener Sintfluths.

und es weder an Volksversammlungen¹⁾ noch an Prozessen²⁾ fehlte.

In der Na-
tur.

Dasselbe Naturgefühl, das die Eigenheiten der verschiedenen Thiere so klar und fein erfasst und in der Fabel sie durch alle Menschlichkeit hindurch zu wahren weiss,³⁾ hat doch nicht bloss spielend seine Beobachtungen verwerthet, sondern schon früh den Geist getrieben eine höhere Ordnung anzuerkennen, in der allen Wesen und so auch jedem Thier sein besonderer Platz gewiesen ist.⁴⁾ Aus den Worten schon Hesiods⁵⁾ lesen wir heraus, dass jedem Wesen von Zeus seine eigenthümliche Weise des Lebens⁶⁾ verliehen wurde; überschreitet es diese Schranke, wie nach Heres Willen das Ross Xanthos,⁷⁾ so regen sich auch sogleich die

S. 144, 1), der auch ihre menschliche Natur hervorhebt II 533f. 539ff. V 416 ff.

1) Aesop. fab. 241 Halm: *Δημηγοροῦντων τῶν δασυπόδων καὶ τὸ ἴσον ἀξιούντων πάντας ἔχειν κτλ.* (Antisthenes bei Aristot. Polit. III 13 p. 1284a 15f.). Bei Babrios Prooem. 8 *ἀγοραὶ* der Thiere. Sie waren also gar nicht weit von den *ψηφίσματα* entfernt, die ihnen Aristoph. Wolken 1429 abspricht. Vgl. noch O. Keller Jahrb. f. class. Philol. Suppl. IV 312.

2) Wenigstens bei Aesop. fab. 242 Halm unter der Herrschaft des Löwen *συναθροισμῶς ἐγένετο πάντων τῶν ζώων, δοῦναι δικὰς καὶ λαβεῖν πρὸς ἄλληλα κτλ.*

3) W. Grimm in Hausmärchen. Grosse Ausg. I⁶ S. LXXII. s. o. S. 219, 1.

4) Vielleicht ist es nur die dunkle Vorstellung der Moira, weiter ausgedehnt und reicher entwickelt, die wir hier anzuerkennen haben: Preller-Robert Gr. Myth. I 52S. 530.

5) W. u. T. 276ff. Rz.:

*τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων
ἰχθύσι μὲν καὶ θηροῖς καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
ἐσθήμεν ἄλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶν ἐν αὐτοῖς·
ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην κτλ.*

Auch Joh. Chrysost. De Lazaro concio V S. 100 führt den Charakter der einzelnen Thiere auf *φύσεως νόμοι* zurück. Vgl. Carlyle bei Froude I 315: for a duty every living creature has.

6) Vgl. auch o. S. 199, 2 über *νόμοι* und S. 212, 2 über *διανομαί*. Aehnlich die Vertheilung der Vorzüge (*ἀλκή, νοῦς, πλοῦτος*) an verschiedene Familien unter den Menschen bei Hesiod fr. 225 Rzach und die Ausrüstung der verschiedenen Thiere durch Prometheus bei Platon Protag. 322D ff.

7) Il. 19, 407: *αὐδήεντα δ' ἔθηκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη*. Vgl. 4 Mos. 22, 28: Da that der Herr der Eselin den Mund auf. Dass wir bei Homer

Erinyen, als Hüterinnen der Naturgesetze, und stellen die Rechtsordnung wieder her.¹⁾ Dieselben Mächte sind es dann, die den Xerxes strafen, weil er der Ordnung der Natur zuwider den Hellespont überbrückt hatte.²⁾ Jedes Meistern der Natur durch die Kunst galt als Unrecht; erschien den Alten nicht wie uns als ein kluges Benutzen der Naturgesetze sondern als ein frevelhafter Eingriff in die Rechte der göttlichen Natur.³⁾ Bereits der Ursprung aller Kunst (*τέχνη*) war ein Unrecht und wurde an Prometheus gehandelt, weil derselbe durch den Feuerdiebstahl und die ihm folgende Cultur die Ehrenrechte (*γέγρα*) der Götter den Menschen preisgegeben hatte;⁴⁾ eben deshalb zieht auch der Triumph der Kunst des Asklepios, da sie sogar das eherne Naturgesetz des Todes durchbricht, den rächenden Blitz des Zeus auf den Künstler herab.⁵⁾ So fest sass diese altheidnische An-

nicht bloss freie Erfindung sondern zum Theil alten Volksaberglauben haben, zeigt 405f.: *Ξάνθος, ἄφαρ δ' ἤμωσε καρῆατι· πᾶσα δὲ χαίτη ζεύγλης ἐξεριποῦσα παρὰ ζυγὸν οὐδας ἴκανεν.* Denn durch das Senken des Hauptes zeigen auch nach J. Grimm D. M.³ 1089 Pferde den Todesfall an, und in einem kretischen Volkslied bei Jeannarakı 47, 71 f. erkennt der Reiter aus dem Weinen seines Rosses, dass ihm der Tod naht. Ueber „fata momentem Ariona“ bei Statius Theb. 11, 442 s. Rothstein zu Propert. II 34, 37.

¹⁾ A. a. O. 418: *ὧς ἄρα φωνήσαντος Ἑρινίης ἔσχεθον ἀδὴν, ο.* S. 145, 4. Es ist kein Widerspruch, wie schol. Ven. zu 407 u. 418 meinen, dass Here durch wunderbare Verleihung der Sprache das Naturgesetz durchbricht, die Erinyen es wiederherstellen. Eine andere ist die Macht der Eumeniden über die Natur, wie sie Aesch. Eum. 885ff. Kirch. geschildert wird; sie dient hier nicht dazu in der Natur selber das Recht herzustellen sondern vermittelt der Naturzustände auf die Sittlichkeit und den Rechtssinn der Menschen zu wirken.

²⁾ Aesch. Pers. 735ff. Kirch.

³⁾ Nach Herodot 1, 174 wurde den Knidiern in Delphi das Orakel: *Ἰσθμὸν δὲ μὴ πύργουτε μηδ' ὀρύσσετε· Ζεὺς γάρ κ' ἔθρηζε νῆσον, εἴ γ' ἐβούλετο.* Vgl. W. Hoffmann in Philol. XV 265.

⁴⁾ Aesch. Prom. 30 Kirch. Hephaistos zu Prometheus: *βοροῦσαι τιμὰς ὧπασα πέρα δίκης.* Kratos zu demselben S2: *ἐνταῦθα νῦν ἔβριζε, καὶ θεῶν γέγρα σιλῶν ἐφημέροισι προστίθει.* Dasselbe bekennt Prometheus 107ff. Ueber diese *γέγρα* auch o. S. 199, 2.

⁵⁾ Schneidewin zu Aesch. Agam. 984f. Preller-Robert Gr. Myth. I 516f. Nach derselben Anschauung war auch die Errettung der dem Tode verfallenen Alkestis eine Verletzung alter heiliger Naturgesetze, die die Eumeniden dem Apoll zum Vorwurf machen: Aesch. Eum. 713f.

schauung, dass sie auch noch in christlichen Köpfen fortpunkt und jeden künstlichen Schmuck als Sünde erscheinen lässt.¹⁾ Der Natur sind feste Maasse und Grenzen gesetzt, die nicht ungestraft verletzt werden. Auch der Mensch soll sich nicht über die Schranken seiner Natur erheben, weder durch zu viel Glück noch durch trotziges Heldenkraft; sonst erweckt er den Neid oder, wie Aias, die den Erinyen verwandte *μῆνις* der Götter,²⁾ die das höchste Glück, die Seeligkeit, nicht minder als die ihrer selbst bewusste Kraft, das Hochgefühl derselben, für ihr eigenes ausschliessliches und deshalb nicht anzutastendes Vorrecht halten.³⁾

Der Gedanke eines nicht bloss das Menschenleben sondern überhaupt die Natur durchwaltenden Rechts war nachgerade volksthümlich geworden in der Form, dass die Ordnung der Natur von göttlichen Mächten überwacht wurde. Den Gedanken, und zum Theil auch in derselben Form, übernahmen die Philosophen. Auch bei Heraklit sind es die Erinyen, die sich regen, wenn die Sonne aus ihren Bahnen weicht.⁴⁾ Sobald ein Unrecht geschieht,⁵⁾ sind sie da, und bringen

Kirch. Er hat sich damit gegen die *παλαιὰ διαρρομαὶ* versündigt, über die o. S. 199, 2.

1) Tertull. De cultu fem. I 8: Non placet deo, quod non ipse produxit, nisi si non potuit purpureas et aerinas oves nasci jubere. Si potuit, ergo jam noluit; quod deus noluit, utique non licet fingi. Non ergo natura optima sunt ista, quae a deo non sunt, auctore naturae; sic a diabolo esse intelliguntur, ab interpolatore naturae. Prudentius, Harmatigenia 266 ff. Gegen Vorstellungen der Art kämpft an Hume Essais II 411 (London 1875): „’Tis impious, says the old Roman superstition, to divert rivers from their course, or invade the prerogatives of nature. ’Tis impious, says the French superstition, to inoculate for the small-pox, or usurp the business of providence, by voluntarily producing distempers and maladies“ etc.

2) Soph. Aj. 756f. Dind.: *ἐλᾷ γὰρ αὐτὸν — — διας Ἀθήνας μῆνις.*

3) Den stürzen die Götter in schweres Unheil, *ὅστις ἀνθρώπων φύσιν βλαστῶν ἐπειτα μὴ κατ’ ἀνθρώπων φρονίῃ*: Soph. Aj. 760f. Dind. Hiermit vgl. Herodot. 7, 10ε: *οὐ γὰρ ἐγὼ φρονέειν μέγα ὁ θεὸς ἄλλον ἢ ἑαυτόν.*

4) O. S. 145, 3. Auch die Thiere, die die ihrer Lebensweise von Natur gesetzten Grenzen überschreiten, trifft der Tod als Strafe (*ὅροις ἰδίοις, οἷς ὑπερβαίνουσιν αὐτοῖς ἐπικείται δίκη ὁ θάνατος*): Plutarch Quaestt. Conv. VIII 8, 3 p. 730 A.

5) Von jetzt an bildet sich die Ansicht, oder doch die Gewohnheit zu sagen, dass Alles, was gegen die Regel der Natur geschieht, ein Unrecht sei. Zweimal wird so von Naturvorgängen, die dem Wohlsein

so, als Dienerinnen des Rechts,¹⁾ dasselbe überall in der Natur zur Geltung.²⁾ Eine Frucht derselben Denkweise ist die *Δίκη* des Parmenides, die weite Welt durchwaltend und als „vielstrafende“ (*πολύποινος*) den Erinyen verwandt.³⁾ Daher konnte Platon in seiner letzten Schrift es eine „alte Lehre“ (*παλαιὸς λόγος*) nennen, dass die Gottheit unaufhörlich die Welt durchheilt und in ihrer Begleitung die *Δίκη*, die jede Verletzung des göttlichen Gesetzes straft.⁴⁾

Nur in einzelnen, wenn auch unzähligen Fällen, erweist hier das Recht seine Macht über die Natur, indem die Störungen des Naturlaufs immer wieder beseitigt werden. Mehr wollte es dagegen sagen, wenn schon einer der ältesten griechischen Philosophen, Anaximander, das Vergehen aller Dinge an ihr Werden durch dieselbe Nothwendigkeit knüpfte, mit der auf das Verbrechen die Strafe folgt.⁵⁾ Damit war

und der Gesundheit der Lebewesen schaden, *ῥήδίκησεν* gebraucht von Platon Symp. 188A. (Verletzung der *φύσεως νόμοι* als Ursache der *ρύσοι* auch Tim. 83E) in der Rede des Eryximachos, in der es nicht an heraklitischen Reminiscenzen fehlt. Vgl. auch Aristoph. Wolk. 1292: *οὐ γὰρ δίκαιον πλείον' εἶναι* sc. *τὴν θάλατταν* (bei Properz III 5, 37 entspricht es den „*naturae mores*“ 25, dass „*suos fines altum non exeat aequor*“ vgl. Rothstein z. St.). Später ist es üblich in *βία* und *injuria* den rechten Gegensatz zu *φύσις* und *natura* zu erblicken: Aristot. Meteor. I 4, 12 (Ideler S. 373f.). Seneca Quaestt. natt. II 58, 2. III 20, 1. IV 2, 5. Dagegen braucht *βία* von der regelmässig wirkenden Naturkraft Aristoph. Wolk. 232: *ἢ γῆ βία ἔλκει πρὸς αὐτὴν τὴν ἰκμάδα τῆς φροντίδος* vgl. 162 u. 164 *βία βαδίζειν* u. *ὑπὸ βίας*.

1) *ἐπίζουροι δίκης* o. S. 143, 6.

2) Platon Kratyl. 412Cf. Vgl. Schuster Heraklit S. 347f. Gegen F. Dümmlers hiervon abweichende Beziehung auf Antisthenes (Proll. zu Platons Staat S. 33) s. Nestle Euripides S. 455.

3) O. S. 126, 4. 140, 3.

4) Gess. IV 715Ef. (o. S. 141, 2). Inwiefern die hier erwähnte *Δίκη θείον νόμον τιμωρὸς* an die Erinyen erinnert, s. o. S. 142, 3.

5) O. S. 145, 2. Dass diese Denkweise nicht Anaximander eigen blieb, wurde schon o. S. 154, 4 an mehreren Spuren bemerkt. Rohdes Erklärung (Psyche II 119, 1), es handele sich hier um die Vorstellung, nach der das Sonderdasein der Dinge durch einen Frevel in die Welt gekommen ist und deshalb die aus dem *ἄπειρον* hervorgegangene Vielheit der Dinge eben hierdurch eine *ἀδικία* begangen hat (ebenso Gomperz Griech. Denker I 46), erscheint darum zu individuell und auch wohl für einen Philosophen des 6. Jahrhunderts zu tiefsinnig. Nicht die Vorstellung des Frevels, des Werdens, ist das Erste, wonach dann das den Frevel aufhebende Vergehen als Strafe gelten konnte; sondern

eins der allgemeinsten Naturgesetze in ein Rechtsgesetz verwandelt.¹⁾ Der Triumph des Rechts über eine blind waltende Natur ist in diesem Falle um so grösser, als das Erscheinen des Rechts nicht mehr von dem Eingreifen göttlicher Mächte abhängt, sondern die Wirkung eines der Natur der Dinge immanenten Rechtstriebes sein soll.²⁾ Auch insofern erscheint das Recht in der Natur hier reiner, als die Durchführung desselben nicht nach persönlicher Willkür, und sei es die Willkür eines göttlichen Wesens, erfolgt, sondern gebunden ist an die alte, Gleiches mit Gleichem vergeltende Rechtsregel des Rhadamanthys.³⁾

Einseitig, wie früher im Menschenleben,⁴⁾ wurde auch das Recht in der Natur zunächst gefasst als ein Recht nur der Vergeltung; daneben wird es, wiederum wie unter den Menschen,⁵⁾ auch in das Abtragen einer Schuld gesetzt und das Vergehen und Sterben hieraus, und nicht als Strafe für begangenes Unrecht, erklärt.⁶⁾ Auch die Neueren versuchen

umgekehrt ein Gegensatz in der Natur schien auf den andern wie eine Art Strafe zu folgen und jener musste daher folgerecht wie eine Art von Frevel erscheinen. So büssen wir durch Schmerz die Lust, die wir genossen haben, nach Soph. Aj. 1085f. Dind.: *καὶ μὴ δοκῶμεν δρῶντες ἂν ἠδόμεθα ὄνζ ἀντιτίσειν ἀνθις ἂν λυπόμεθα*. Vollends dass Tod und Vernichtung durch die Sünde in die Welt gekommen sind, war den Menschen der alten Zeit eine geläufige Vorstellung, die aber auch noch bei Cicero pro Cluentio 29 durchscheint: *quem leges exilio, natura morte multavit*. Man schloss also ähnlich, wie die Heiden in der Apostelgesch. 28, 4, als sie die Schlange an der Hand des Apostels Paulus hängen sahen, dass er ein Mörder sein müsse, weil er die Strafe eines solchen leide.

¹⁾ Gomperz Griech. Denker I 46 folgert aber aus der dürftigen Ueberlieferung zuviel, wenn er nun meint, dass dem Philosophen Anaximander die Naturordnung zugleich als eine allumfassende Rechtsordnung gegolten habe.

²⁾ Aehnlich ist im Menschenleben die bekannte Umwandlung der Erinyen in Gewissensqualen oder andere natürliche Vorgänge, die zur Bestrafung des Frevlers führen (Plutarch De garrul. 14 p. 510 A).

³⁾ O. S. 190, 4. Dies scheint mir gewöhnlich übersehen zu werden; und doch wird in den Worten Anaximanders (o. S. 145, 2) nicht bloss das Vergehen an das Werden geknüpft, sondern das Vergehen ist eine Rückkehr zu demselben, aus dem das Werden hervorging.

⁴⁾ O. S. 189 ff.

⁵⁾ O. S. 186 ff.

⁶⁾ *θανάτω πάντες ὀφειλόμεθα*: Epigramm A. P. X 105 Simonides fr. 122 bei Bergk PL³. Andere Beispiele derselben Wendung aus den

es bald auf die eine bald auf die andere Weise sich die Gesetzmässigkeit des Naturlaufs zu verdeutlichen.¹⁾

Aber wie im menschlichen Leben²⁾ stieg auch hier das Recht von einer Bethätigung nur dem Unrecht gegenüber oder der Erlegung einer Schuld, überhaupt der Lösung einer Obligation, zu einem constitutiven Princip auf. Wo es, wie bei Anaximander, einem Unrecht gegenüber sich so regelmässig äusserte, war es schon fast zu einem Princip alles Lebens geworden, wenn es zunächst auch mehr hemmend wirkte. Das negative wird aber rasch zu einem positiven Princip, aus dem, wie aus einem Quell, dessen stilleres Rauschen man schon bei Hesiod vernehmen kann,³⁾ alle Herrlichkeit und Ordnung der Welt, der κόσμος, entspringt. Dieselben Pythagoreer, die im Leben der Menschen das Recht nur als Talion kannten,⁴⁾ scheinen doch in jener Weise das Recht in der Natur zu einem constitutiven Princip erhoben und die Gemeinschaft alles Lebens auch der

κόσμος.

Tragikern giebt Schneidewin-Nauck zu Soph. El. 1173. Vgl. Horaz A. P. 63. Besonders durchgeführt wird die Vergleichung (Platon) Axioch. 367 B: *ζῆν μὴ τις θάττον ὡς χρεός ἀποδιδῶ τὸ ζῆν, ὡς ὀβολοστατίς ἢ φύσις ἐπιστάσα ἐρεχράζει τοῦ μὲν ὄψιν κτλ.* Für sterben sagt Anna Comn. Alex. VIII 9 p. 189 B XIV 1 p. 419 C *τὸ κοινὸν ἀποδιδόναι χρεός.* Vgl. Rohde Psyche II 199; 2. Als ein *ἀνταποδιδόναι* wird aber auch der Wechsel der Gegensätze und insbesondere des Werdens und Vergehens von Platon bezeichnet Phaidon 72 B. Vgl. die *τῶν τεττάρων ἀντέχτισις δυνάμεων*, auch *ἡ ἀντίδοσις καὶ ἡ ἀντέχτισις τῶν δυνάμεων*, beim angeblichen Philon De incorr. mundi p. 508 M. 510 (s. aber auch Sophokles o. S. 223, 2).

¹⁾ Herder Ideen zur Gesch. d. Menschheit 8 (Werke von Müller z. Phil. u. Gesch. 4, 113): „in deren Adern der vergeltende Tod schleicht“, ebenda (117): „Und ob sich die Natur an jedem Frevel, den man ihr anthut, nicht räche?“ 14 (Werke von Müller z. Phil. u. Gesch. 5, 268): „Das Gesetz der Wiedervergeltung ist eine ewige Naturordnung“. Carlyle bei Froude, Leben Carlyles übers. von Fischer II 196: „Dies Universum hat seine Gesetze, schrecklich, wie Tod und Gericht, wenn wir durch unsere Heuchelei von ihnen abtrünnig werden“. Auf der andern Seite Jean Paul, Quintus Fixlein S. 114 (Werke bei Reimer 1826): „die Meinung, dass der Schuldner im zweiunddreissigsten Jahre sterben und dass so dem Tod, als Gläubiger in der ersten Klasse, die Schuld der Natur eher bezahlt werde als andern Kreditoren die ihrigen“. S. auch o. S. 154, 4.

²⁾ O. S. 195 ff.

³⁾ O. S. 220.

⁴⁾ O. S. 193 ff.

aussermenschlichen Welt nach den Grundsätzen menschlicher Gerechtigkeit geordnet zu haben.¹⁾ Wie in unserer nach Gerechtigkeit dürstenden Zeit²⁾ einem ihrer Propheten die grosse Seele dieser Welt als gerecht erschien,³⁾ wie unsern Dichtern und Denkern das kunstreiche Gefüge der Welt sich bald als Gerechtigkeit,⁴⁾ bald als Billigkeit⁵⁾ darstellt, so reflectirt sich auch bei den Griechen in jener Auffassung der äusseren Natur und ihrer Ordnung nur der leidenschaftliche Drang nach Gerechtigkeit, der das innere Leben des Volkes seit dem siebenten Jahrhundert in immer höherem Grade bewegte und die Verfassungen der Staaten neu gestaltete. Ein nur strafender Weltenrichter genügt nicht mehr; man will eine gerechte, das Gute schaffende und dem Uebel vorbeugende Weltregierung.⁶⁾ Ja die neue Zeit bringt sogar den ihr eigenen demokratischen Zug in

1) Platon Gorg. 507E f.: *φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὧ Καλλικλεις, καὶ ὄρανόν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ νομοσύνην καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν.* Vgl. o. S. 119, 5. Obgleich es auch sonst nicht an Beispielen für *δικαιοσύνη* statt *δικαιοσύνη* fehlt, darf doch darauf hingewiesen werden, dass gerade in der Schrift eines späteren Pythagoreers diese Form, *δικαιοσύνη*, wiederholt begegnet: Stob. flor. I 67 (Theages *περὶ ἀρετῆς*).

2) Schmoller o. S. 185, 5.

3) Carlyle bei Froude, Leben Carlyles, übers. von Fischer II 201.

4) Schiller Demetrius I:

Gerechtigkeit

Heisst der kunstreiche Bau des Weltgewölbes,
Wo alles Eines, Eines alles hält,
Wo mit dem Einen alles stürzt und fällt.

5) Herder Ideen 15, 3 (Werke von Müller Zur Phil. u. Gesch. 5, 355): Die Billigkeit ist nichts, als ein moralisches Ebenmaass der Vernunft, die Formel des Gleichgewichts gegen einander strebender Kräfte, auf dessen Harmonie der ganze Weltbau ruht.

6) Herodot glaubt an eine solche und leitet deshalb den Namen der Götter (*θεοί*) davon ab, *ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον* (2, 52, vgl. die *διανομαί* o. S. 220, 3). Dies Postulat stellt noch in späterer Zeit Tacitus auf Hist. I 3: *nec enim umquam atrocioribus populi Romani cladibus magisve justis iudiciis adprobatum est non esse curae deis securitatem nostram, esse ultionem.* Dass dies nicht nur die persönliche Meinung des Historikers war, zeigt Lucan Pharsal. 4, 807 f.: *Felix Roma quidem, civesque habitura beatos, Si libertatis superis tam cura placeret, Quam vindicta placet.* Vgl. Nipperdey Einl. zu Tacit. Annal.¹⁰ S. 20.

das grosse Bild des Weltenstaates hinein und leitet, wenn wir sie beim Wort nehmen, alles Recht auch hier, wo es doch nur der Ausfluss göttlicher Gewalt sein kann, aus Verträgen ab.¹⁾

¹⁾ Ueber den Vertrag als Quelle namentlich des Staatsrechts o. S. 205f. Lucrez spricht so wiederholt von „foedera naturae“ um die Gesetze der epikurischen Naturordnung zu bezeichnen (derselbe Ausdruck bei Virgil, über den Bienenstaat Georg. 4, 154. 159, und Manilius vgl. Munro zu 1, 586; legesque et foedera rerum — natura Lucan Pharsal. 2, 2f., aber auch bei Cicero pro Scauro 5 findet sich „foedus legemque naturae). Welches griechische Wort ihm dabei etwa vorschwebte, weiss ich nicht (Naturkräfte *καθάπερ πρὸς ἀλλήλας συνθέμενα* Libanios or. 11, 29 Först.); nur ist sicher, dass der Athener Epikur den Stolz der attischen Demokratie, die *ἰσονομία*, auch im Weltgebäude wieder entdeckte (Cicero De nat. deor. 150. 109, vgl. meine Unters. zu Ciceros philos. Schriften I 15ff. 85ff. Hans Schröder Lucrez u. Thucydides, Beilage zum Progr. des protest. Gymn. zu Strassburg 1898, S. 29f.) und damit auch die Ordnung des Universums aus einem Compromiss widerstreitender Elemente ableitete, dessen Frucht die auf Erden und namentlich in Attika gefeierte *ἰσονομία* war (vgl. auch o. S. 176f. 195, obgleich das Wort und der schärfere Begriff desselben erst der Zeit des Kleisthenes anzugehören scheint s. u. Das Universum wird auf Grund der in ihm herrschenden Gleichheit geradezu als *δημοκρατία* bezeichnet von Philo De creat. princ. p. 374 M). Auch Fr. Gentz, Ausgew. Schriften von Weick, II 168 findet in der physischen Welt dasselbe Gleichgewicht der Kräfte, wie in der politischen. — Die *ἰσονομία* als Ausdruck auch für das heraklitische Gleichgewicht der Gegensätze bei Pseudo-Philon De incorr. mundi p. 509 M; aber freilich seine ursprüngliche politische, auf die Demokratie hinweisende Färbung hat das Wort hier verloren, da es sich auf den von einem höchsten Gott regierten Kosmos bezieht, auf die monarchische Welt, die so eingehend schildert Pseudo-Aristoteles De mundo 6 p. 400b 27ff. (an die Stelle des *νόμος ἰσοκλιῆς*, doch wohl der Republik, tritt nach 28 in diesem Kosmos die Gottheit, *ὁ θεός*). Ob schon der Arzt *Alkmaion* sich des Wortes bedient habe, um das Gleichgewicht der im menschlichen Körper enthaltenen Stoffqualitäten (*ὑγρὸν ξηρὸν, ψυχρὸν θερμὸν, κτλ.*) zu bezeichnen (Gomperz Griech. Denker I 120), scheint mir durch den Bericht des Aëtios allein (Diels, Doxogr. S. 442) noch nicht bewiesen. Die Annahme, dass er schlankweg *ἰσονομία* auf die äussere Natur übertragen habe, muss aber Bedenken erregen, da noch im vierten Jahrhundert dieselbe Uebertragung von *νόμος* nur selten und mit Vorsicht geschieht (Platon Tim. 83E. Aristot. De caelo I 1 p. 268a 10ff. Vgl. Eucken Grundbegriffe d. Gegenw.² S. 174) und im fünften Jahrhundert noch Euripides rundweg erklären konnte *ἡ φύσις — ἧ νόμων οὐδὲν μέλει* (fr. 920 in fr. tr. Gr. ed. Nauck²). Auch ist es nicht wahrscheinlich, dass gerade ein Krotoniate, aus der Heimath der Pytha-

3. Gleichheit.

Ausser dem Anhauch persönlich-menschlichen Lebens, den die äussere Natur empfing, hat dazu, dass das Recht und ihm anhangende Vorstellungen auch auf sie übertragen wurden, insbesondere beigetragen der vermittelnde Begriff der Gleichheit.

Verhältniss
zum Recht.

Es giebt kaum einen Begriff, der bei Betrachtungen über das Recht so häufig wiederkehrt wie dieser, der sich dem Betrachter immer von Neuem aufdrängt, er mag das Recht nehmen von welcher Seite er will,¹⁾ und der darum auch die Wage zum ausdrucksvollsten Symbol des Rechts gemacht hat.²⁾ Aus der Gleichheit geht das Recht hervor,³⁾ insofern nur Gleiche unter sich in ein Rechtsverhältniss treten können,⁴⁾ und da das Verhältniss des unparteiischen Richters zu den Parteien das gleiche ist,⁵⁾ tritt er vermittelst der Gleichheit in die Erscheinung; endlich wirkt es überall Gleichheit in den Verhältnissen sei es der Strafe zum Verbrechen, des Lohnes zur Arbeit⁶⁾ oder des Bürgers

goreer, diesem Lieblingswort der attisch-ionischen Demokratie eine grössere Bedeutung gab, indem er es auch auf die äussere Natur erstreckte.

¹⁾ Ihering, Zweck I 354ff.

²⁾ *Δίκης τάλαντα* schon bei Homer h. in Merc. 324 u. Baum. Die Wage im Dienste der Gerechtigkeit auch o. S. 111, 1. Vgl. auch den *ρόμος ἰσοκλιῆς* o. S. 226, 2.

³⁾ Mutter und Quell der Gerechtigkeit heisst die Gleichheit bei Philon De creat. princ. p. 373M. Legat. ad Cajum p. 558M.

⁴⁾ Zeller Abh. d. Berl. Ak. 1882. 2. S. 30: „Die Verbindlichkeit der Rechtsgesetze beruht darauf, dass alle Menschen als Vernunftwesen oder Personen sich gleichstehen und gleich sehr verlangen können von andern nicht verletzt zu werden“. Aehnlich Pachtla Instit.⁹ I 12. Den gleichen Gedanken hatte schon Aristoteles Eth. Nik. V 10 p. 1134b 8ff. VIII 13 p. 1161b 6f.

⁵⁾ Daher *aequus* bei den Römern, *ἴσος* bei den Griechen. Der Richter soll die Parteien *ἐξ ἴσων ἀχροῶσθαι*, fordert Andokides de myst. 6. Auch *ἴσος καὶ ὁμοίος* nach der beliebten der Rechtssprache entnommenen Verbindung (Häufung der Synonyme bei den Römern: Mommsen Strafrecht 714, 1), welche die Gleichheit gewissermassen erschöpfen soll, werden vom Schiedsrichter gesagt Aesch. g. Ktesiph. 83 wie *ἴσος καὶ δίκαιος* Plut. Arat. 27.

⁶⁾ Schmoller, Gerechtigk. in d. Volkswirtschaft, Jahrb. f. Gesetzgeb. N. F. 5 (1881) S. 26ff.

zu seinem Staate. Die Thatsache selbst, der enge Zusammenhang zwischen Gleichheit und Recht, ist so offenbar, dass sie sich modernem wie antikem Denken unwiderstehlich aufdrängte; so runden und vollen Ausdruck, so unverblümete Anerkennung als bei den Griechen hat sie aber nirgends gefunden.¹⁾ Die Pythagoreer hatten die Quadratzahl als das Produkt gleicher Factoren zum Symbol der Gerechtigkeit erhoben²⁾ und bisweilen wurde ausserdem der Name der Gerechtigkeit in der Form an den der Gleichheit angeglichen;³⁾ der Sprachgebrauch des Volks that aber mehr, indem er die Worte, welche „gleich“ und „Gleichheit“ bedeuten (*ἴσος*, *ἰσότης*), ohne Weiteres zur Bezeichnung von Recht und Gerechtigkeit verwandte.⁴⁾ Man wird dies nicht leicht bei einem andern Volke wiederfinden. Wo es im Deutschen begegnet, scheint es dem Griechischen nachgebildet.⁵⁾ Die „aequitas“ aber der Römer, eine so grosse Bedeutung sie für die spätere Theorie ihres Rechts besitzt,⁶⁾ ist doch nicht so wohl die Gerechtigkeit als die Billigkeit,⁷⁾

¹⁾ Manches Hierhergehörige bei Valckenaer zu Eur. Phön. 541. *Δίκαιοι πρὸς τοὺς ἀστὸν τῶ ἴσῳ* werden die Gefallenen von Gorgias im Epitaphios gerühmt Or. Att. von Baier u. Sauppe II S. 130.

²⁾ *Ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος* bei Aristot. M. M. I 1 p. 1182a 14.

³⁾ *Δικαιοσύνη* (für *δικαιοσύνη*) an *ἰσότης*. Vgl. Sauppe zu Platon Gorg. 508A (aber auch zu Protag. 331B). Ueber den Gebrauch von *δικαιοσύνη* bei Xenophon s. Poppo zu Cyrop. VIII 8, 13. Bemerkenswerth *δικαιοσύνη* (neben *ἀνδρεία*) beim Pythagoreer Theages o. S. 225, 4.

⁴⁾ Als *ἴσος καὶ δίκαιος* wird gerühmt wer in den verschiedensten öffentlichen Aemtern und Leistungen für den Staat als gerecht erfunden wurde: Dittenberger Or. Inscr. I 339, 51. Beide Worte verbindet ebenso Demosth. 14, 3. 19, 15. 21. 67 o. S. 228, 2.

⁵⁾ Als Belege dafür, dass „gleich“ auch auf Billigkeit und Recht bezogen werde, führt M. Heyne im Deutschen Wörterbuch I Sp. 1198 an „was recht und gleich ist, das beweiset den Knechten Col. 4, 1; sie denken alle gut und gleich von dir Goethe Tasso 4, 2; es gehe nirgends ganz recht und ganz gleich her Ranke Werke 1, 64“. Sollten nicht die zweite und dritte Stelle eine Reminiscenz der ersten sein? Luthersche Reminiscenzen bei Goethe und Ranke sind doch keine Seltenheit. Im Urtext der Lutherschen Uebersetzung steht aber *τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα*.

⁶⁾ Dem grossen Juristen Ser. Sulpicius rühmt Cicero nach, Philipp. 9, 10, dass ihm eigen gewesen sei „paene divina in legibus interpretandis, aequitate explicanda scientia“. Vgl. 11: ea, quae proficiscebantur a legibus et ab jure civili, semper ad facilitatem aequitatemque referebat.

⁷⁾ Vgl. z. B. Dig. 39, 3, 2, 5: haec aequitas suggerit, etsi jure deficiamus. Leist Graeco-ital. Rechtsgesch. 679. Ueber die verschiedenen

während für den Griechen gerade umgekehrt das volle ungeminderte Recht, im Gegensatz zur Billigkeit, sich im *ἴσον* darstellt.¹⁾

Indem so die Griechen viel mehr als die Römer in den Verhältnissen des Rechts die Gleichheit als wesentlich anerkannten, ist für beide zum Theil die Grundbedeutung der Worte entscheidend gewesen, welche ihnen vornehmlich das Recht bezeichneten: denn so wenig das „jus,“ als der Macht-

Bedeutungen von *aequitas* s. Puchta *Gewohnheitsrecht* I 52f. Wenn an der hier besprochenen Stelle der Ciceronischen *Topik* 9 die *aequitas* als die Quelle aller *justitia* (die *ἰσότης* wörtlich so *πηγὴ δίκαιοσύνης* bei Philon *Legat. ad Caj.* p. 558M.) erscheint und ebenso *Partit. orat.* 130, so kann dies Anlehnung an griechische Vorgänger sein, die in diesen Schriften Niemanden befremden wird, so wenig als *de off.* II 41f., wo in ähnlicher Weise die *aequitas* als die unerlässliche Voraussetzung alles „jus“ bezeichnet wird.

¹⁾ Wird das *ἴσον* einmal im Gegensatz gebraucht zum positiven Recht oder *νόμιμον*, wie von Aristot. *Eth. Nik.* V 1 p. 1129a 33ff., so berührt es sich allerdings mit dem Billigen, insofern dieses dem Buchstaben des Rechts entgegengesetzt wird, wie z. B. von Cicero *pro Caecina* 37. 66 *pro Mur.* 27 die „*aequitas*“ dem „*verbum*“. Es fällt aber deshalb noch nicht mit dem Billigen zusammen, das im Griechischen *ἐπιεικὲς* und nicht *ἴσον* genannt wird. Das Verfahren des Aristoteles ist hier bezeichnend. Während er in der langen Erörterung über das *δίκαιον* (V 5ff.) nicht müde wird den Begriff des *ἴσον* hin und her zu wenden und ihn dem Recht anzupassen, ihn, wo es geht, demselben einzuschieben, lässt er ihn da, wo er von der *ἐπιεικεία* spricht (a. a. O. 14), ganz bei Seite, ja bezeichnet den *ἐπιεικὲς* sogar als *ἐλαττωτικὸς* (p. 113Sa 1) in einer Weise, die ihn deutlich genug vom *ἴσοις* ebenso abhebt wie den *πλεονεκτικὸς*; in M. M. II 1 p. 1198b 31ff. wird dies zwar gemildert, insofern hier der *ἐπιεικὲς τῶν φέρσει καὶ ὡς ἀληθῶς ὄντων δίκαιων οὐκ ἐλαττοῦται, ἀλλὰ τῶν κατὰ νόμον*, aber zum *ἴσοις* ausdrücklich und dem Worte nach ist er darum auch hier noch nicht geworden. Eine Eintheilung der Gerechtigkeit in *ἰσότης* und *εὐγνωμοσύνη*, in Gleichheit und Billigkeit, wie die Stoiker sie gaben (*Diog. Laert.* VII 126), so dass Gleichheit und Billigkeit streng geschieden werden, war daher durchaus im griechischen Sinne; denn dass unter *εὐγνωμοσύνη* die Billigkeit zu verstehen ist, kann nach Aristot. *Eth. Nik.* VI 11 p. 1143a 19ff. 30 (vgl. auch M. M. II 2) nicht zweifelhaft sein (gegen Heine zu Cicero *De off.* I 20). Dass „*aequus*“ und *ἴσοις* im rechtlichen Sinne nicht synonym sind, erhellt auch daraus, dass bei Erörterungen über die Talion im Griechischen zwar fortwährend das *ἴσον* sich einstellt, zur Bezeichnung derselben dagegen im Lateinischen Wendungen nicht mit „*aequus*“ sondern mit „*par*“ gebraucht werden, wie „*par pari referro*“.

bereich,¹⁾ seinem Begriff nach mit der Gleichheit irgend etwas zu thun hat, so sehr ist die *δίκη*, als Richterspruch, oder auf der nächsten Stufe der Bedeutungsentwicklung, als Strafe, ihrem ganzen ursprünglichen Wesen nach darauf gegründet.

Diese stillere Gewalt, die die Gleichheit durch das Recht über die Geister ausübte, wurde verstärkt durch die Erfolge, die sie im Staatsleben hatte und deren Nachhall viel mächtiger war. Wenn es richtig ist, dass in den Verkehrsformen insbesondere der Arier die Gleichheit sichtbar wird,²⁾ so ist doch ihre Bedeutung für das Staatsleben der verschiedenen Völker der arischen Rasse eine verschiedene gewesen, für kein Volk vielleicht eine grössere als für das griechische. In der Geschichte des römischen Staates tritt die Gleichheit viel weniger hervor: mag sie auch hier im Laufe der Zeit zunehmen, so bleibt sie doch hinter der griechischen Entwicklung zurück und was eine Hauptfrucht der letzteren war, die *ισηγορία*, ist bei den Römern niemals zu voller Reife gelangt, selbst nicht in der letzten Zeit der Republik. Namentlich ist aber die Gleichheit niemals wie bei den Griechen ein weithin schallendes Schlagwort in den Kämpfen der politischen Parteien gewesen.³⁾ Das mag zum Theil da-

Im Staats-
leben.

1) O. S. 126 ff.

2) Ihering, Vorgesch. d. Indoeurop. S. 123f. 125.

3) Par similibus aequus aequalis sind nie politische Begriffe in der Weise gewesen, wie es *ἴμοιος* und *ἴσος* waren. Bei Cicero pro Cluentio 150f. 156f. wird allerdings die Frage erörtert, ob die Gesetze für Alle die gleichen sein sollen, und de off. II 41f. wird gleiches Recht (par oder aequabile jus) für Alle gefordert, vgl. pro Mil. 17. Aber solche Stellen sind selten und erregen überdies den Zweifel, ob sie nicht in ähnlicher Weise auf griechischen Einfluss zurückzuführen sind, wie die Erklärung Ulpian's (Dig. 50, 17, 32), dass von Natur alle Menschen gleich sind, ihre Quelle im griechischen Naturrecht hat. Nach Dionys Hal. freilich (Ant. Rom. IV 72. X 1, vgl. auch XI 11 ἀρχαῖν ἀζόρτων τῶν ἴσων u. 13 τιμὰς λαμβανεῖ ἀπὸ τῶν ἴσων) würde es schon nach der Vertreibung der Könige und in den Wirren um die Zeit der Decemviren die *ισονομία* und *ισηγορία* gegolten haben; aber dass der Grieche hier mit griechischen Farben malt, wäre klar, auch wenn er nicht ausdrücklich dabei selber auf Athen als demokratische Musterstadt verwiesen hätte (IV 72). Hiernach ist auch nichts zu geben auf das, was von der Einführung des Volkstribunats Cicero sagt De legib. III 24: inventum est temperamentum, quo tenuiores cum principibus

her rühren, dass die Gleichheit ihnen nicht als Geschenk über Nacht kam, sondern in hartem Streiten allmählich und stückweise errungen, deshalb auch nur stückweise genossen wurde. Zum Theil aber hatte es seinen Grund in der überwiegenden Macht der römischen Magistratur, die dem Einzelnen, mochte er sich Fremden gegenüber noch so sehr als *civis Romanus* in die Brust werfen, doch das Gefühl, souverän zu sein, verkümmern, wo nicht ersticken musste;¹⁾ auf diesem Gefühl ruhte aber grade der Gleichheitsstolz der Griechen, indem sie sich als Mitglieder der souveränen Gemeinde, als Inhaber eines Theils der Volkssouveränität und hierin Andern gleich fühlten.²⁾ Die Souveränität des römischen Staates stellte sich einheitlicher in der Magistratur dar, die des griechischen in der Vielheit der unter sich gleichen Bürger.³⁾ Auch in den Darstellungen des Staatsrechts kommt dies zur Erscheinung. Während die Hauptdarstellung des römischen Staatsrechts sich gründet oder doch ausgeht von dem Begriff der Magistratur,⁴⁾ leitet Aristoteles die verschiedenen Arten des Staates ab von den verschiedenen Arten der Gleichheit, die zwischen den Vollbürgern der politischen Gemeinde stattfinden kann.⁵⁾ Auch

aequari se putarent, in quo uno fuit civitatis salus. Weiter vgl. noch Ihering Geist d. r. R. II 1⁵ S. 88 ff.

¹⁾ Polyb. VI 12, 9: *Ὅσπ' εὐκότως εἰπεῖν ἄν, ὅτε τις εἰς ταύτην ἀποβλέψει τὴν μερίδα* (sc. *τὴν τῶν ὑπάτων ἐξουσίαν*), *διότι μοναρχικὸν ἀπλῶς καὶ βασιλικὸν ἔστι τὸ πολίτευμα.* Ihering a. a. O. S. 98.

²⁾ Dies spricht sich besonders im Namen der spartanischen Vollbürger, der *ὅμοιοι*, aus: G. Gilbert, Gr. Staatsalt. I S. 41, 3. Aehnlich auf Aegina: Gesetz bei Isokr. 19, 13. *Ὅμοιοι* im Allgemeinen von denen, die sich in politischen Rechten gleich sind, bei Aristot. Polit. III 12 p. 1282b 25f. VII 14 p. 1332b 27; *ὁμοίας ἡδονὰς* in der Schilderung des *ἰσονομικὸς* bei Platon Rep. VIII 561C und schon bei Homer Il. 16, 53f. (*ὁππότε δὲ τὸν ὁμοῖον ἀνὴρ ἐθέλησιν ἀμέρσαι καὶ γέρας ἂν ἀφελέσθαι*) vgl. 1, 278 (*οὐποθ' ὁμοίης ἔμμορε τιμῆς σζηπιτοῦχος βασιλεύς*); ebenso *ὁμοιότης* bei Isokrat. 7, 61. Unter *ἄνδρες ὅμοιοι* ist keiner zur Herrschaft über die anderen berechtigt nach Herod. 3, 142. Aristot. Polit. III 16 p. 1287a 10ff. IV 10 p. 1295a 19ff.

³⁾ Der politische Genius der Griechen war demokratisch, die Römer haben sich bis in die Zeiten der Republik hinein einen stark monarchischen Sinn bewahrt: Treitschke Politik II 71. 73.

⁴⁾ Mommsen Staatsrecht I² 3ff.

⁵⁾ Polit. III 9 p. 1280a 7ff. IV 8 p. 1294a 19ff. Eth. Nik. V 6 p. 1131a 20ff.

unter den neuern Völkern treten ähnliche Unterschiede wie zwischen Griechen und Römern hervor. Den Engländern sagt man nach, dass es ihnen mehr um Freiheit als um Gleichheit zu thun sei,¹⁾ und bei uns Deutschen ist das in neueren Zeiten sich erhebende Gleichheitsgeschrei nur ein Echo unserer überrheinischen Nachbarn.²⁾ Nur sie, nur die Franzosen, nähern sich in dieser Beziehung den Griechen.³⁾ Sie folgten hierin nicht bloss dem Drange ihrer mathematischen Natur, der sie, wie zur Symmetrie und Einheit, so auch zur Gleichheit führte, sondern wurden von dem Strudel der Revolution fortgerissen, so dass sie erst der Freiheit nachstrebten und schliesslich diese über der Gleichheit vergassen.⁴⁾ Auch bei den Griechen ist das Gleichheits-

¹⁾ „Der Engländer versteht sich auf Freiheit; der Franzose will nur Gleichheit“: Arndt Aus dem äussern Leben S. 363 (Leipzig 1840). Hier ist also Byron einmal der Stimmführer seiner Landsleute gewesen, wenn er, der kühne Vorkämpfer und Märtyrer der Freiheit, sich aufs schärfste gegen die Gleichheit der Rechte erklärt (Bride of Abydos II 20): So let them ease their hearts with prate Of equal rights, which man ne'er knew.

²⁾ In alten Zeiten war dies anders. Fr. von Raumer (Hohenstaufen V 6. S. 447) hebt wiederholt hervor, dass das 12. und 13. Jahrhundert noch nicht unser Gleichstellen und Gleichmachen kannten. Inering Geist des r. R. II 1² 100 erinnert an die Fülle von Institutionen, die sich im germanischen Mittelalter an die Unterschiede des Bürgers, Bauers, Kaufmanns, Adligen knüpfen. Die edle Gleichheit, welche Burke (Ueber die französische Revolution in Gentz' Ausgew. Schriften von Weick 1, 140) der Gesellschaft des Mittelalters nachrühmt, soll eine Gleichheit nicht der Rechte und Gesetze sondern der Sitte sein. Vgl. was nach J. Grimm RA I 376, 1 Hartmann vom armen Heinrich sagt: er war an geburt „unwandelbaere und wol den fürsten gelich“. Diese Gleichheit war eine Gleichheit nicht so wohl der Realität als des ästhetischen Scheins, wie sie Schiller schildert, Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen, am Schluss.

³⁾ Auch bei den Italienern ruht die Gleichheit nur in der Sitte. Ein genauer Kenner des neuen Italiens (Reuchlin Gesch. Ital. 4, 563) lobt „den unausrottbaren Gerechtigkeitssinn des Volkes, welchem die lange Knechtung nicht das Bewusstsein der Gleichheit aller Menschen rauben konnte“. Hiergegen verstösst es nicht, dass ein politischer Schriftsteller von dem Ansehen Giobertis die vollkommene Gleichheit für einen Traum erklärt (Primato morale e civile I 55).

⁴⁾ Vgl. z. B. Fr. Gentz Ausgew. Schriften, von Weick, V S. 239 Anm. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte S. 49. Aus dem Gleichheitsstreben wurde „Gleichheitsraserei“: Treitschke Aufsätze 3³ S. 10. Politik 1, 187.

streben nicht plötzlich und mit aller Macht da, sondern schon in früheren Zeiten sich leise regend erstarkt es durch die Gunst der Umstände.

Dass die ursprüngliche Gleichheit der Menschen ein Traum, und nicht einmal ein schöner, sei, steht jetzt wohl fest.¹⁾ Nicht einmal das Streben nach Gleichheit ist etwas Ursprüngliches und der menschlichen Natur Wesentliches. Noch in der homerischen Welt ist die Ordnung der Gesellschaft auf Ungleichheit gebaut und die Menschen, Slaven sowohl als Freie, schicken sich darein nicht bloss wie in eine vom Schicksal verhängte Nothwendigkeit, sondern empfinden sie als nützlich und berechtigt, ja stellen sie als Ziel höchsten Strebens hin. Durch eine Ermahnung, die darin gipfelt dass man streben solle über Andere hinauszufragen,²⁾ wird unser humanes und besonders unser demokratisches Ohr fast beleidigt, während Homer gerade das Ungemeine als das Treffliche galt und das Allgemeine, woran Jeder Theil hat und das Alle gleich macht, seinem aristokratischen Sinne schon deshalb widerwärtig sein musste.³⁾

Homerische
Welt.

¹⁾ Von den Theoretikern der französischen Revolution abgesehen, wurde dieser Traum auch gehegt von E. M. Arndt Aus dem äusseren Leben S. 261f. (Leipzig 1840). Sogar conservative Denker wie Hobbes (Leviathan I 13. 15 = Engl. Works III 110f. 140f.) behaupten, dass alle Menschen von Natur gleich seien, und fordern die Anerkennung dieser Gleichheit kraft eines Naturgesetzes. Nur im Verhältniss zur Allmacht des Staates lässt Spinoza Tractat. polit. 9, 4 gelten dass „cives aequales merito aestimantur“, wogegen er den Gleichheitsschwärmern schroff absagt mit den Worten „qui inter inaequales aequalitatem quaerit, absurdum quid quaerit“. Vgl. Treitschke Politik II 310f. Der Streit über die natürliche Gleichheit oder Ungleichheit der Menschen tobte bekanntlich schon im Alterthum, indem zwischen die überschwenglichen, extremen Theorien der Sophistenzeit Aristoteles als Vermittler trat. Heutzutage wird er trotz der Sozialisten und Kommunisten kaum noch ernsthaft geführt, da in dem natürlichen Verhältniss der Menschen zu einander Gleichheit und Ungleichheit sich die Wage halten. Vgl. noch Spencer Polit. Institt. S. 618ff.

²⁾ *Ἄλλ' ἀριστεύειν καὶ ἐπειροζοῦν ἔμμεναι ἄλλων* wie Hippolochos seinen Sohn Glaukos ermahnt Il. 6, 208. o. S. 169, 6. Um diese Worte recht zu würdigen halte man dagegen was Heraklit seinen Ephesiern in den Mund legt (fr. 114 Byw.): *ἡμῶν μηδὲ εἰς ἀνήϊστος ἔστω.*

³⁾ Vgl. auch J. Burekhardt Griech. Kulturgesch. II 353ff. *Ὁμοίος* wird von Homer gebraucht als stehendes Epitheton von *πόλεμος*, *ρεῖκος*, *θάνατος*, *γῆρας* (dagegen bei *μοῖρα* Il. 18, 120 ist es nicht stehendes

Es ist eine Welt der Ungleichheit, in die uns der Dichter blicken lässt; einem Fürsten, wie Agamemnon, kommt an Rechten kein anderer gleich und soll kein anderer gleich kommen,¹⁾

Epitheton sondern nähere Bestimmung für den einzelnen Fall). Dies führte die alten Erklärer zu der Behauptung, dass es „in tadelndem Sinne“ (*ψεκτικῶς*) gebraucht werde (Eustath. zu II. 18, 120 S. 58), dass es gleichbedeutend mit *φαῖλος* (schol. AB zu II. 4, 315 Eustath. zu 18, 329 S. 73) oder *κατὸς* (die Glossographen beim schol. AB zu II. 4, 315) sei; mehr an die ursprüngliche Bedeutung des Wortes schliesst sich die Erklärung an, wonach *ὁμοίον* ist *τὸ ὁμοίως πᾶσι χαλεπὸν καὶ κοινῇ ἐπεροζόμενον* (schol. Townl. II. 4, 315). Den Begriff, der nach den alten Erklärern nur eine Abwandlung der ursprünglichen Bedeutung gewesen sein würde, legte Nauck ohne Weiteres in das Wort, indem er statt *ὁμοίον* mit leichter Aenderung schrieb *ὀλοίον*. Vorsichtiger verfuhr Döderlein Hom. Gloss. III 1061, indem er *ὁμοίος* causative Bedeutung beilegte „was Alle gleich macht“. Diese Bedeutung anzunehmen scheint allerdings nothwendig, wenn wir zu den angeführten Worten ein treffendes Epitheton gewinnen wollen. An der Identität von *ὁμοῖος* und *ὁμοίος* brauchen wir deshalb nicht zu zweifeln, was auch nach Hesiod W. u. T. 182 (*οὐδὲ πατὴρ παιδεσσον ὁμοίος*) kaum zulässig sein würde (vgl. mit *νεῖκος ὁμοίον* auch *ὄμὸν νεῖκος* II. 13, 333, während doch *ὁμοῖος* aus *ὄμὸς* wird, wie *ἄλλοῖος* aus *ἄλλος*). Dass die längere Form *ὁμοίος* gerade in der Verbindung mit jenen Begriffen erhalten blieb, mag damit zusammenhängen, dass es die ältere Form ist und dass es bei jenen Begriffen von früher her festsitzendes Epitheton war. Nur Widerwärtiges, Krieg, Streit, Tod, Alter, wurde also in der altpetrischen Zeit charakterisirt als das, was Alle gleich macht. Um dies recht zu würdigen erinnere man sich, dass wir anders empfinden. Wenn wir sagen, dass die Sonne über Gute und Böse scheint, so soll dies ein Zeichen ihrer Güte sein und der Tod, der Alle gleich macht, ist uns ein Trost für die Armen und Geringen. Auch die Griechen empfanden so, aber erst in der nachhomerischen Zeit. Die milde Gerechtigkeit des Todes will Antigone ausdrücken mit den Worten (Soph. Ant. 519) *ὅμως ὅ γ' Ἄιδης τοὺς νόμον ἴσους ποθεῖ*. Auch bei Pseudo-Lys. Epit. 77 erscheint er um seiner Gerechtigkeit willen minder abscheulich, *ὅτι ὁ θάνατος κοινὸς καὶ τοῖς χειρίστοις καὶ τοῖς βελτίστοις*, wie hinzugefügt wird *οὔτε γὰρ τοὺς πονηροὺς ὑπερορᾷ οὔτε τοὺς ἀγαθοὺς θαυμάζει, ἀλλ' ἴσον ἑαυτὸν παρέχει πᾶσιν*. Es ist dieselbe Thatsache, aber in ein ganz anderes Licht gerückt, wenn der homerische Achill den Lykaon heisst sich in die *μοῖρα κραταίη* zu ergeben, der Patroklos erlag und der auch Achill, der Sohn der Göttin, trotz aller seiner Schönheit und Grösse, erliegen wird (II. 21, 106 ff.). Nur die Unwiderstehlichkeit der *μοῖρα* wird hier zum Ausdruck gebracht, nicht eine Gerechtigkeit, die uns mit ihr versöhnen könnte.

¹⁾ *Ὅκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη κτλ.* II. 2, 204 f. Worte, die namentlich in dem Zusammenhange, in dem sie stehen, die entschiedenste Absage gegen eine gleiches Recht für Alle fordernde Demokratie sind.

sei es dass es sich um das Recht handelt in der Versammlung zu reden¹⁾ oder um das Vorrecht auf das beste Stück der Beute und auf Ehrengaben andrer Art. Auch die Religion übt noch nicht ihre ausgleichende Wirkung wie später in der christlichen Welt, in der vor der Alles überragenden Macht Gottes auch der Herr zum Knechte wird:²⁾ vielmehr sind es die Götter, deren erkorene Lieblinge, deren Abkömmlinge wir unter den Fürsten und Edeln antreffen, die die Könige zu ihrem Amte weihen, während sie auf das niedere Volk kaum ein Auge werfen, die also durch ihr Verhalten die Kluft zwischen Hoch und Niedrig nur befestigen, die Unterschiede der Menschen sanctioniren.

Die Menschen ertragen die Ungleichheit, so lange es ihnen wohl dabei ist. Erst wenn sie eine Quelle von Uebeln wird oder ihnen in Folge derselben wichtige Vortheile entgehen, lehnen sie sich dagegen auf und machen eine trotz aller Ungleichheit bestehende Gleichheit geltend, auf die sie gewisse Ansprüche gründen. Die Ungleichheit wird dann ihrerseits der Stachel, der ihnen das Uebel unerträglich macht.³⁾ Wie solche Auflehnungen gegen die Ungleichheit und die aus ihr entspringenden Uebel den Anfang der französischen Revolution bilden,⁴⁾ so ist es der wirkliche oder

¹⁾ II. 9, 100f. sagt Nestor zu Agamemnon: τῷ σε χρὴ πέρι μὲν φάσθαι ἔπος ἢ δ' ἐπακοῦσαι, κρηῆναι δὲ καὶ ἄλλω. Reden darf nur der König und wem er das Wort giebt, wie in Rom der Magistrat. Vgl. auch o. S. 23, 1.

²⁾ Paulus a. d. Koloss. 4, 1: Οἱ κτίριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κτίριον ἐν οὐρανοῖς. In derselben Weise schliesst Spinoza, dass gegenüber der Allmacht des Staates alle Bürger wie gleiche zu achten sind, tract. pol. 9, 4: Cives quidem aequales merito aestimantur, quia uniuscujusque potentia cum potentia totius imperii comparata nullius est considerationis o. S. 233, 3. Bei Hesiod beginnt wenigstens der Gedanke an die Gottheit bereits seine nivellirende Kraft zu äussern, insofern auch den „Königen“, die Unrecht thun, mit der Strafe des Zeus gedroht wird (W. u. T. 248ff.).

³⁾ Pufendorf De jure nat. VIII 5, 6 S. 1264 (Frankfurt 1684) stimmt Hobbes bei: Nam, uti recte Hobbes de cive c. XIII § 10, quod omnibus simul leve onus est, si multi se subtrahunt, caeteris grave, imo intolerabile erit. Neque enim homines tam onus ipsum quam inaequalitatem aegre ferre solent, ob dolorem injuriae aut invidia adversus immunes.

⁴⁾ Gentz Ausgew. Schriften, von Weick, V 240: „Der Wunsch, gewisse Ungleichheiten des Ranges aus der bürgerlichen Gesellschaft zu

vermeintliche Missbrauch der Ungleichheit, der Achill und sogar Thersites gegen Agamemnon empört;¹⁾ und wie in jener modernen Epoche der Kampf gegen die drückende Ungleichheit umschlug in die positive Forderung allgemeiner Gleichheit,²⁾ so sind auch Achill und Thersites, indem sie im einzelnen Falle die Ungleichheit nicht ertragen, die sie Agamemnon fühlen lässt,³⁾ nur die Vorboten einer Zeit, die nicht bloss thatsächlich die Unterschiede der Menschen ausglich sondern auch die Gleichheit Aller mehr und mehr zu

verbannen, hatte sich schon vor der Revolution vieler sonst gutdenkender von Ungerechtigkeit und Gewaltthaten sehr entfernter Menschen bemächtigt. Sie glaubten in diesen Ungleichheiten die Quelle grosser Uebel zu entdecken“ u. s. w.

1) Was beide gegen ihn aufbringt, ist im Grunde der Aerger, dass ihm, der an Heldenkraft und Thaten hinter Anderen zurücksteht, doch mehr Ehre und namentlich ein grösserer Antheil an der Beute zufällt, nur weil er dem Range nach der mächtigste König ist (II. 1, 163 ff. 2, 225 ff.). Es ist gerade die letztere Art der Ungleichheit, die nicht auf persönliches Verdienst gegründet ist, aus der Gentz Ausgew. Schr., von Weick, V 241 den Ursprung der französischen Revolution ableitet: „Es giebt indessen eine Klasse gesellschaftlicher Ungleichheiten, denen ihr eigenthümlicher Ursprung auch einen ganz eigenthümlichen Charakter gegeben hat, die den Sophistereien des falschen Gleichheitsprincips eine schwächere Seite darbietet, und einer besondern Rechtfertigung zu bedürfen scheint. Ich meine die, welche der Staat selbst hervorgebracht hat, sie mögen nun eine unmittelbare Folge seiner politischen Organisation, sie mögen das Werk besonderer Gesetze oder gesetzmässiger Veranstaltungen sein. Gegen diese Klasse von Ungleichheiten war eigentlich die erste Zerstörungs-Tendenz der revolutionären Maximen gerichtet. Die Ungleichheit, welche aus den persönlichen Kräften und Talenten, aus der Erziehung, aus dem erworbenen und selbst aus dem ererbten Reichthum her stammt, wurde lange mit einer gewissen Schonung behandelt“ u. s. w. Achill und Thersites geben nur ein Vorspiel der demokratischen Ansprüche und Kämpfe späterer Zeiten, wie Eur. Androm. 699 f. Kirch. *σεμνοὶ δ' ἐν ἀρχαῖς ἡμεῖοι κατὰ πόλιν φρονοῦσι δήμον μείζον, ὄντες οὐδένας* lehrt mit den Worten, die vorausgehen und folgen.

2) Gentz im Anschluss an die o. S. 236, 4 angeführten Worte: „Sie fühlten, dass ihnen Rechte den Weg, den sie betreten wollten, versperrten; nur mit andern Rechten gerüstet glaubten sie diese überwinden zu können. Sie versuchten es die Gleichheit selbst in ein Recht zu verwandeln.“

3) Besonders deutlich und ausdrücklich lässt er sie Achill fühlen II. 1, 185 ff.: *ἄφρ' εὖ εἰδῆς ὕσσον φέρετερός εἰμι σέθεν, σιγγέη δὲ καὶ ἄλλος ἴσον ἐμοὶ φάσθαι καὶ ὁμοιωθῆμεναι ἄντην.*

einem anerkannten Recht zu erheben suchte. Nur ein Theil dieser Gleichheit ist die Allen gleichmässig gewährte Redefreiheit (*ισηγορία*), auf die die kommende Zeit so stolz ist; und auch sie hat in der homerischen Welt ihr Vorspiel nicht bloss in den Lästerungen des Thersites oder dem zornigen Freimuth Achills sondern auch in dem Auftreten des Pulydamas, den, auch neben und trotz Hektor, das Wohl des Vaterlandes nicht schweigen lässt.¹⁾ Die Missstände und Uebel, welche die Ungleichheit im Gefolge hat, lassen die Gleichheit begehrenswerth erscheinen, so wie der Werth des Rechts den Menschen erst am Unrecht fühlbar wurde.²⁾

Spätere
Zeit.

Die homerische Welt strebte nur nach der Gleichheit, die sich in der folgenden Zeit wirklich einfindet. Ursache war theils der zunehmende Verkehr in Handel und Industrie, zu dessen Bedingungen sie gehört,³⁾ theils die wachsende Cultur, die immer einen nivellirenden Einfluss übt. Die Persönlichkeit erhielt dadurch einen Werth, der unabhängig ist von den die Menschen trennenden Unterschieden des Ranges und der Familie;⁴⁾ nach dem, was er erwirbt

1) II. 12, 211 ff.:

*Ἐκτορ, ἀεὶ μὲν πῶς μοι ἐπιπλήσσεις ἀγορήσῃν
ἔσθλὰ φραζομένῳ, ἐπεὶ οὐδὲ μὲν οὐδὲ ἔοικεν
δῆμον ἔόντα παρῆξ ἀγορευόμεν, οὔτ' ἐνὶ βουλῇ
οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ, σὸν δὲ κράτος αἰὲν ἀέξεν·
ἦν δ' αὖτ' ἔξερόω ὡς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα.*

Der schol. Townl. zu 212 und 215 sieht hier einen Hinweis auf die *ισηγορία*, die den Barbaren fehle, bei den Hellenen aber desto mehr vorhanden sei. Indessen auch bei den Hellenen darf selbst der Edle im Rathe nur reden, wenn der König es ihm gestattet (o. S. 236, 1), und vollends dem gemeinen Mann bleut im eigentlichsten Sinne des Wortes es Odysseus ein (II. 2, 202), dass er ist *οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ ἐρασιθμός οὔτ' ἐνὶ βουλῇ*.

2) O. S. 103 f. 107, 6. Diese Parallele ist um so zutreffender, insofern auch die Gleichheit als ein Recht beansprucht wird und umgekehrt hinwiederum das Recht, wie es schon in der Talion erscheint, alle Menschen gleich macht (Spencer Polit. Institt. S. 618. 620, vgl. auch o. S. 176, 1).

3) Spencer Polit. Institt. S. 422 f.

4) O. S. 176. „Der Reichthum bewirkte nach und nach eine grössere Gleichheit unter den verschiedenen Ständen der Gesellschaft, indem er die, welche bis dahin von der Gnade Anderer gelebt hatten, in unabhängige Besitzer verwandelte, den bisherigen Herren der Erde einen

und leistet, wird der Mensch erst jetzt geschätzt oder doch viel mehr geschätzt als in früherer Zeit.¹⁾ Eine Art potentieller Gleichheit breitet sich aus.²⁾ Seit dem siebenten Jahrhundert überdies prägten die Griechen Geld, und Geld ist „der wahre Apostel der Gleichheit“.³⁾

So reifte allmählich und fast im Stillen die griechische Menschheit der Zeit entgegen, da das Triumphgeschrei der Gleichheit erscholl, wie später wieder im 18. Jahrhundert; und wie in neuerer Zeit von Frankreich her über das westliche und mittlere Europa, so ertönte der Ruf im 6. und 5. Jahrhundert namentlich von Athen aus über die griechischen Länder. Grosse Revolutionen im politischen Leben sind nöthig um ihn mit so leidenschaftlicher Stärke hervorbrechen zu lassen; er begleitet die Siege eines Kampfes, der gegen die bisherige Ordnung des politischen und sozialen Lebens geführt wird.

Auch in Athen finden wir zunächst die Herrschaft eines Standes, dessen Angehörige unter sich gleich sind, wie die *Ῥομοιοι* in Sparta.⁴⁾ Einen weiteren Schritt thut das

Athen.

Theil ihrer Macht gänzlich entzog.“ Gents Ausgew. Schr., von Weick, V 199.

¹⁾ Anfänge dieser später mehr durchgeführten Schätzung finden sich naturgemäss schon bei Homer. Dass der Mensch nach seinen Leistungen geschätzt werden solle, ist als Forderung schon enthalten in den Worten, mit denen Thersites und Achill sich gegen Agamemnon auflehnen, o. S. 237, 1. Die gleiche Art der Schätzung spricht sich aus in dem *ἡτρός γὰρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων* (II. 11, 514) und leuchtet am Ende auch aus der Anerkennung hervor, die Nestors Klugheit durch Agamemnon erfährt (II. 2, 370 ff.). Es ist diese Art des Fortschrittes, welche Stahl Phil. des Rechts II 1, 291 zeichnet, „dass die Unterschiede, welche der Bau der geselligen Einrichtungen mit sich bringt, immer mehr zurücktreten, und das persönliche Können und Vollbringen immer mehr an Achtung zunehme“.

²⁾ Wie man sie in neuerer Zeit besonders vollendet in Amerika fand: Treitschke Politik II 267. Vgl. auch was Gents Ausgew. Schriften, von Weick, II 52 von der amerikanischen Constitution sagt: „Der Gesetzgeber baute auf Gleichheit, aber erschuf sie nicht.“

³⁾ Ihering Zweck im Recht I 234. Hiermit trifft merkwürdig zusammen, dass Theseus, in dem das Alterthum den Begründer bürgerlicher Gleichheit verehrte, auch das erste Geld geprägt haben sollte: Plutarch Theseus 25 (Hultsch Metrol. § 25, 1 S. 138).

⁴⁾ Schömann-Lipsius Griech. Alt. I 336 f. o. S. 231, 3. Eine Kopie der spartanischen *Ῥομοιοι* sind die persischen *δούτιμοι* bei Xenoph.

Gleichheitsstreben, indem es diesen herrschenden Stand an Gesetze bindet, denen von nun an, seit Drakon und Solon, alle Bürger in gleicher Weise unterworfen sind.¹⁾ Aber erst die Tyrannis des Peisistratos und seiner Söhne und der Sturz dieser Tyrannis, also Revolution über Revolution, rüttelten das politische Leben so in der Tiefe auf, dass die bisherige Gleichheit über den Haufen fiel und an die Stelle der Gleichheit der Standesgenossen oder der Gleichheit vor dem Gesetz eine neue radicalere Art derselben trat, die *ισονομία*, so wie in Frankreich die Pairie der égalité Platz machte.

Ἰσονομία, „das wunderschöne Wort“,²⁾ war ein Prunkwort, mit dem man Staat machte und öfters Mängel der Wirklichkeit verdeckte.³⁾ Auch Neuere haben sich von seinem Klange berauschen lassen. Es klang ihnen wie Gleichheit vor dem Gesetz,⁴⁾ diejenige Gleichheit, nach der den Gesetzen Alle ohne Ausnahme unterworfen sind, vor der Macht des Gesetzes alle Unterschiede, namentlich jeder Unterschied der Macht schwindet; und dann war Isonomie freilich die Bedingung jedes geordneten Staatswesens, die als solche nicht hoch genug gepriesen werden konnte.⁵⁾

Cyrop. I 5, 5 u. ö. Aehnlich die *ὁμότιμοι* des Sertorius (Plutarch Sertor. 22), die auch *ἰσότημοι* heissen (a. a. O. 25).

1) Daher Solon fr. 36 von sich rühmt: *θεσμοῦς δ' ὁμοίως* (so und nicht *ὁμοίους* auch nach Aristot. *Ἀθην. Πολιτ.* 12) *τῷ κακῷ τε ἀγαθῷ — — ἔγραφα*. Vgl. Demosth. 24, 135: (von Agyrrhios) *τοὺς νόμους ᾗτε δεῖν καὶ αὐτὸς ἐκεῖνος ὁμοίως, ὥσπερ ἐπὶ τοῖς ἀδυνάτοις, οὕτω καὶ ἐφ' ἑαντῷ ἰσχύειν*.

2) *Ὀῦνομα πάντων κάλλιστον* bei Herodot 3, 80.

3) Ein *ὄνομα ἐνπρεπές* nennt es Thukyd. III 82, 8, das einen besseren Klang hatte als *δημοκρατία* (II 37), unter dem sich aber nur Parteiinteressen versteckten.

4) Froberger zu Lysias gegen Eratosth. 35. Classen zu Thukyd. III 82, 55.

5) Gentz Ausgew. Schriften, von Weick, V 199: „Gleichheit vor dem Gesetz ist eine von den Bedingungen der bürgerlichen Freiheit, weil Gleichheit vor dem Gesetz nichts anderes als die uneingeschränkte Allgemeinheit desselben ausdrückt, ohne welche sich keine wahre Freiheit denken lässt“. Vgl. auch über die subjektive Gleichheit der Rechte 238 f. Die rechte Gleichheit vor dem Gesetz besteht nach Stahl Phil. d. Rechts II 1 S. 289 darin, „dass das Gesetz in gleicher Nothwendigkeit über Allen steht, nicht Einem Menschen oder Stande unterthan ist, nur über die andern herrscht, dass daher die Stellung

Schon die Alten kennen diese Auffassung des Wortes,¹⁾ aber auch die andere, nach der es die Gleichheit der Gesetze, insbesondere der Strafgesetze und somit auch die Gleichheit vor dem Richter bedeutet.²⁾

zur Macht des Gesetzes, wenn gleich bei ungleicher Beziehung zu seinem Inhalte, Allen dieselbe ist.“ Vgl. Spinoza o. S. 235, 3.

1) Hierauf weist die *ὀλιγαρχία ἰσόννομος* bei Thukyd. III 62, 3 d. i. eine Oligarchie, welche an Gesetze gebunden ist, im Gegensatz zur *δυναστεία* (Aristot. Polit. IV 5 p. 1292^b 5f.). Während anderwärts, von Isokrates 3, 15, der Oligarchie ebenso wie der Demokratie eine *ἰσότης* zuerkannt wird, liegt hier vielmehr der Ton auf dem *νόμος*. In dem *κατὰ νόμους διοικεῖσθαι* findet das Wesen der *ἰσονομία* Dion. Hal. Ant. Rom. X 1. Der Sache nach dasselbe meint Solon, wenn er sagt, dass Alle in derselben Weise (*ὁμοίως*) den Gesetzen unterworfen sind (o. S. 239, 2). *Ἰσονομία* = *πολιτεία* überhaupt bei Strabo V p. 220.

2) Dass Fürsten nicht derselben Strafe verfallen wie alle Andern spricht noch ganz naiv aus Tasso Ger. lib. 5, 36: Non dee chi regna Nel castigo con tutti esser eguale. Vario è l'istesso error ne' gradi varj, E sol l'egualità giusta è co' pari. Der bekannteste Protest hiergegen ist Seumes „Der Richter und der Bauer“ mit dem Schluss: „So hat die Welt ein zwiefach Recht, Eins für den Herrn, Eins für den Knecht“. Gleichheit zwar nicht aller Gesetze für Jedermann, aber doch Gleichheit vor dem Richter fordert auch Treitschke Politik I 167. 180. 188 und scheint hierin die *ἰσονομία* zu setzen II 254. Auch sonst haben weiter gehenden demokratischen Ansprüchen gegenüber gemässigte Politiker erklärt, dass in dem Allen gleich gewährten Rechtsschutz die wahre Rechtsgleichheit besteht: H. v. Sybel Vorträge u. Abh. 54, 1. Gegen jedes Privileg (*νόμος ἐπ' ἀνδρῶν*) eifert und dringt auf gleichen Antheil am Gesetz für Alle Demosthenes 23, 86, und zwar mit Worten, in denen er die *ἰσονομία* zu umschreiben scheint (*ὥσπερ γὰρ τῆς ἄλλης πολιτείας ἴσον μέτεστιν ἐκάστῳ, οὕτως ᾗτε δεῖν καὶ τῶν νόμων ἴσον μετέχειν πάντας ὁ θεὸς αὐτόν* vgl. *τῶν ἴσων καὶ τῶν δικαίων μετεῖναι* recht eigentlich „gleichen Rechtsschutz“ Dem. 21, 67); dass dies ein Gemeinplatz war, ergiebt sich aus 24, 59, weshalb auch Libanios or. 11, 225 Först. (*ἐν δημοκρατίᾳ τῶν νόμων ἴσον μέτεστιν*) und Cicero De legg. III 11. 44 (Ihering Geist d. r. R. II 1⁵ S. 94, 98) verglichen werden können. Gleiches Gesetz, insbesondere gleiche Strafe für Alle ist auch dem Alterthum kein fremder Gedanke, wie Cicero pro Milone 17 pro Cluentio 150f. 156f. lehrt, und würde, wenn wir Weckleins Vermuthung (*νόμοισιν* f. *νεκροῖσιν*) annähmen, schon von der äschyleischen Klytaimnestra Eum. 95f. ausgesprochen werden. Vgl. Soph. Ant. 519: *ὁ γ' Αἰδῆς τοὺς νόμους ἴσους ποθεῖ* (o. S. 234, 3). In das Gesetz selbst aufgenommen ist diese Bestimmung (*ἴδε ὁ νόμος ἴσος ἐγράφη καὶ ὅμοιος*; handelt es sich zunächst auch nur um einen *νόμος* der Gnathaina, so muss man doch annehmen, dass dieselbe Formel sich auch sonst fand) bei Athen. XIII 585 B (Schneider Callim. II S. 311), und Cicero findet

In diesem Sinne hätte das Wort sich allen Völkern und Zeiten unter den verschiedensten Verhältnissen einschmeicheln können;¹⁾ es ist aber nicht der ursprüngliche, da er die Bedingung jedes verfassungsmässigen Staatswesens bezeichnet und sich daher nicht eignet das Schlagwort einer einzelnen Partei zu prägen. Als solches, als Schlagwort insbesondere der Demokratie, tritt uns aber die *ἰσονομία* zunächst entgegen.²⁾ Von der Erklärung dieses Wortes muss daher der Begriff des Gesetzes (*νόμος*) fern gehalten werden,³⁾ da er die Beziehung auf verschiedene Staatsformen offen lässt, so wie er ja auch von andern ähnlichen Wortbildungen fern zu halten ist, in die ihn ebenfalls erst die Auslegung Späterer hineingetragen hat.⁴⁾ Ursprünglich ist

in ihr sogar das Wesen jedes Gesetzes (*cum legis haec vis sit, scitum et jussum in omnis ferri: De legg. III 44*). Auch Thukydides II 37 schwebt die *ἰσονομία* vor, wenn er dasselbe hervorhebt (*μέτεσσι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν κτλ.*), damit aber freilich noch mehr verbindet, mit dem gleichen Rechtsschutz auch den Allen in gleicher Weise eröffneten Zugang zu den Aemtern und Würden des Staates.

1) In diesem Sinne, den er als den einzigen kennt, als „equality before the laws“ wird die *ἰσονομία* auch gepriesen von Hobhouse in der Note zu Childe Harold IV 57.

2) Herod. 3, 142 5, 37. Vgl. o. S. 240, 2 u. 3.

3) Bezeichnete *ἰσονομία* wirklich und ursprünglich den Zustand, in dem Alle ohne Ausnahme vor den Gesetzen gleich sind, dann ist nicht zu sagen, warum man nicht *ἰσόθεσμος* ebenso wie *ἰσόνομος* und schon in Solonischer Zeit gebildet hat, da die einem solchen Wort entsprechende Sache auch damals schon vorhanden war (o. S. 240, 1). Nur wenn man *ἰσονομία* nicht von *νόμος* ableitet, kann man auch Platon von einer lästigen Tautologie befreien, an der sonst leiden würde Menex. 239 A: *ἀλλ' ἡ ἰσογονία ἡμᾶς ἢ κατὰ φύσιν ἰσονομίαν ἀναγκάζει ζητεῖν κατὰ νόμον* (vgl. den Commentar zu diesen Worten bei Cassius Dio 52, 4).

4) *Ἐννομία* ist, ursprünglich wenigstens, keineswegs „ein wohlgeordnetes Staatswesen“ (Nestle Euripides 219). Gegen die Ableitung von *νόμος* hatte sich schon Aristarch erklärt und die von *ρέμεισθαι* befürwortet (Lehrs De Aristarchi stud. hom. S. 342 f.³). Im Wesentlichen trifft diese Auffassung des Wortes jedenfalls das Richtige, die auch von Lehrs (a. a. O. und Kl. Schr. S. 98) mit noch mehreren Gründen unterstützt worden ist. *Ἐννομία* ist zunächst das Wohlverhalten gegen Andere und kann in dieser Bedeutung mit *ἕβρις* als seinem Gegenheil verbunden werden (Homer Od. 17, 487). Erst Spätere fanden auch hier den *νόμος* wieder, wie schon Aristot. Polit. IV S p. 1294^a 4 f.: *διὸ μίαν μὲν ἐννομίαν ἐποληπτέον εἶναι τὸ πείθεσθαι τοῖς κειμένοις νόμοις, ἐτέ-*

hiernach ἰσονομία nichts als ein Zustand, der Allen das Gleiche zuteilt (νέμει),¹⁾ und stellt ein Ideal der Glück-

ραν δὲ τὸ καλῶς κείσθαι τοὺς νόμους τοῖς ἐμμένοισιν, und Plato Defin. p. 413 E: εἰνομία πειθαρχία νόμων σπονδαίων. Hiernach kann dann der Name des mythischen Sängers Εὔνομος (Clem. Alex. Protr. 1, 2 u. 4 p. 2 f. Pott.) sogar von νόμος „Lied“ abgeleitet werden. Bei Joseph. De bello Jud. I 21, 2 (ἐξαίρετον δὲ τοῖς ἐν αὐτῷ παρέσχεν εἰνομίαν) ist εἰνομία so viel als gute Verfassung. — Ebenso ist es αὐτόνομος ergangen. In diesem Wort liegt ursprünglich nichts als die Selbstständigkeit, dass man sich selbst regiert (αὐτὸς νέμει). In diesem Sinne heisst Antigone αὐτόνομος ζῶσα bei Soph. Ant. 821 Dind. und derselbe Sinn tritt klar hervor bei Xenoph. Resp. Laced. 3, 1: ἄρχονσι δὲ οὐδένεζ ἔτι αὐτῶν ἀλλ' αὐτονόμους ἀφαιῶσιν sc. τοὺς παῖδας. Vgl. Ἄγρ. Νόμ. Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 54, 3. Aber auch hier trug die spätere Deutung den νόμος hinein. Der Scholiast zur Antig. 820 kommt in keiner seiner beiden Erklärungen ohne ihn aus (ζανῶ νόμῳ und ἰδίους αὐτῆς νόμοις vgl. hiermit νόμοις — ἰδίους in dem Senatsbeschluss von Stratonikeia bei Mommsen Staatsrecht III 1 S. 692, 1), und dem τοὺς Ὁρέστας — αὐτονόμους ἀφείσαν bei Polyb. 18, 47, 6 entspricht bei Liv. 33, 34, 6 Orestis suae leges redditae (Mommsen Staatsr. III 1 S. 658, 1). Eine solche Auffassung des Wortes setzt auch das Vorwort zur Rhet. ad Alex. p. 1420^a 22 f. voraus: τὰς αὐτονόμους τῶν πόλεων διορθοῦν εἴωθεν ἐπὶ τὸ κάλλιστον ἄγων ὁ κοινὸς νόμος. Auch Worte wie παράνομος und ἄνομος, die freilich nur die Ableitung von νόμος vertragen, sind spätere Bildungen.

¹⁾ ἴσα νέμειν öfter gebraucht, namentlich von den Göttern, die Jedem gleiche Macht verleihen, vgl. Herodot 6, 11 u. Stein; die νόμοι sind nach Plutarch Quaest. conv. II 10, 2 p. 644 C τῆς ἴσα νεμοῦσης εἰς τὸ κοινὸν ἀρχῆς καὶ δυνάμεως ἐπώνυμοι. So ist ἰσόννομος eigentlich ἴσα νέμων, der Andern das Gleiche giebt oder gönnt; daher ἰσονομία zwischen Mann und Weib (Platon Rep. VIII 563 B), worin Eins dem Andern das Gleiche zugesteht, vgl. Soph. O. R. 579 Dind. ἄρχεις δ' ἐκείνη ταῦτ' ἄ γῆς ἴσον νέμων; Auch ἰσόννομος πολιτεία bei Platon Epist. VII p. 326 D braucht nicht anders erklärt zu werden als „die Jedem das Gleiche zuteilt“. Jedenfalls ist es für die Bedeutung, welche „das Zuteilen des Gleichen“ im Rechts- und Staatsleben der Griechen hatte, bezeichnend, dass dies, die ἰσότης im νέμειν, von Platon Gess. VI 757 Bf. (ebenso ἰσότης; ἀπονέμονσα τιμὰς Isokr. Areop. 21) zum Kennzeichen der höchsten Gerechtigkeit, der Διὸς κρίσις, gemacht wird. Dem ἰσόννομος correlat ist der ἰσόμορος (von μείρεσθαι, ἔμμορα), schon Hom. Π. 15, 209, als der, der das Gleiche empfängt, und ἰσομοιρεῖν kann deshalb bei Thukyd. 6, 39 mit nur etwas anders gewendetem Ausdruck die Demokratie ebenso charakterisieren, wie es sonst durch die ἰσονομία geschieht; vgl. ἰσομοιρία auch bei Solon fr. 35 (Aristot. Ἄ9. πολ. 12, 4) u. dazu Swoboda Beitr. z. griech. Rechtsgesch. 131, 3. Libanios or. 11, 225 Först.

seeligkeit dar, das dunkel schon den älteren Zeiten vor-schwebt, später aber heller wird und mehr auf die Massen wirkt.

Schon früh erstrebte man eine gewisse Gleichheit des Besitzes d. h. man lehnte sich auf gegen eine allzu schreiende Ungleichheit desselben.¹⁾ Gleichheit irgendwelches Besitzes ist es aber gerade, die das Wort „Isonomia“ nach seinem ersten und eigentlichen Sinne bezeichnet.²⁾ Und zwar ist es die Gleichheit eines ganz concreten Besitzes. Der Staatsgedanke setzt eine sehr hohe Abstraction voraus und ist deshalb auch bei den Griechen erst spät lebendig geworden;³⁾ erst spät hat man das Gesetz zum Tyrannen erhoben,⁴⁾ wie auch wir von der Allmacht des Staates reden, und erst damals erwachte die Vorstellung eines grossen Ganzen, dessen Leben mehr ist als die Summe des Lebens der einzelnen Bürger.⁵⁾ Ehe der Staat eine unsichtbar über uns schwebende, vom Geschlechts- und Cult-Verband unterschiedene Macht wurde,⁶⁾ der wir uns beugen und die

¹⁾ O. S. 237, 1.

²⁾ Augenscheinlich eine Folge der *isonomia* ist das *ἴσον ἔχειν* z. B. bei Isokr. 7, 69. Vgl. Frohberger zu Lysias g. Eratosth. 35. Dieselbe Grundbedeutung tritt aber auch in dem mit der *isonomia* streitenden *πλεονεκτεῖν* (z. B. Aristot. Polit. IV 6 p. 1293^a 23) so wie dem *ἕλαττον ἔχειν* (z. B. Isokr. 7, 67) hervor. Dasselbe wie *ἴσα ἔχειν* ist *ἴσα νέμεισθαι*, nur dass es in der Form noch näher an die *isonomia* heranzuführt (Aristarch o. S. 242, 4); daher *ἴσα ἔχῳσι καὶ νέμονται* als Synonyma verbunden werden von Aristot. Eth. Nik. V 6 p. 1131^a 24.

³⁾ Auch in neuerer Zeit war er verloren und musste wieder gewonnen werden. Man lese was H. Steffens von seiner Jugendzeit bekennt „Was ich erlebte“ 1, 210: „Er (der Staat) war kaum da, man dachte nicht an ihn; denn selbst die Herrscher des Volkes wurden meist nur durch particuläres Interesse in Bewegung gesetzt.“

⁴⁾ Zu dem *Ἄγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 49 f. Bemerkten vgl. noch Platon Kriton 50 E, dass der Bürger sich zum Gesetz als dessen *δοῦλος* verhält, und die bekannten Worte Demarats über die Lacedämonier Herodot. 7, 104 *ἔπεισι γάρ σφι δεσπότης νόμος* (Joseph. Arch. IV 8, 17 *τοὺς νόμους ἔχοντες δεσπότης*), während Pindar fr. 151 Böckh (*νόμος ὁ πάντων βασιλεύς*) nicht hierher gehört o. S. 133, 3.

⁵⁾ O. S. 196, 1. Vgl. auch *τὸ κοινὸν τῆς πόλεως* fast personifizirt bei Platon Kriton 50 A.

⁶⁾ Von der „Abstraction des Staates“ spricht Ranke einmal (Werke 8, 145), die man noch im 16ten Jahrhundert in Frankreich nicht vollkommen anerkannte.

uns Pflichten auflegt, war es ein greifbarer Besitz an Vortheil und Ehre, dessen Genuss sich ein Einzelner vorbehalten, in den sich aber auch Mehrere, ja Viele theilen konnten. Der Antheil an solchem Besitz, an Grundbesitz, an Beute, auch an den gemeinsamen Mahlzeiten, bezeichnet die Stellung, die der Einzelne im Staate der heroischen Zeit einnahm;¹⁾ hierdurch hebt sich eine herrschende Kaste von den Uebrigen ab.²⁾ Daher sind die Keime aller Ver-

¹⁾ Schömann - Lipsius Gr. Alterth. I 34. Wie oft ist in den Anfängen der griechischen Geschichte die Theilung der Herrschaft eine Theilung des Landes! Das Wort für Theilung, das hier in Frage kommt, *ρέμειν*, ist nach dem ältesten Gebrauch nicht ein Zuthellen jeder Art, etwa gar an abstracten Rechten, sondern ein Zuthellen oder Geben insbesondere zum Essen oder Trinken und daher auch *ρέμεσθαι* nicht ein Benutzen jeder Art sondern insbesondere zur Nahrung: die homerischen Beispiele s. bei L. Meyer Gr. Etym. IV 275; auch *ἐννομίῃ* (o. S. 242, 4) lässt sich an der einzigen Stelle, an der es sich findet, Od. 17, 487 (u. dazu Ameis), auf das Zuthellen insbesondere von Speise an Bettler beziehen. Noch bei Isokr. Panath. 178 f. tritt die *ἰσωνομία* namentlich in der Zuthellung der Ländereien hervor. So wirkt auch sonst bei Späteren die alte Vorstellungsweise nach oder hat sich wenigstens im sprachlichen Ausdruck erhalten. Ein Zug des idealen Staats der Vergangenheit, den Isokrates Areop. 35 besonders betont, ist es, dass in ihm zwar nicht der Besitz, aber doch der Genuss (*χορῆσις*) desselben Allen gemeinsam ist (Pöhlmann Gesch. des antiken Kommunismus I 56); und auch Xenoph. Resp. Laced. 10, 7 drückt sich so aus, als wenn der Staat das Eigenthum der ihn bildenden Bürger wäre (*τοῖς μὲν γὰρ τὰ νόμιμα ἐκτελοῦσιν ὁμοίως ἅπασι τὴν πόλιν οἰκείαν ἐποίησε*). Die neu gewonnene Freiheit, wie Herodot 5, 78 rühmend hervorhebt, erhöhte Muth und Kraft der Athener, weil Niemand gern für einen fremden Herrn, aber Jeder gern zu eignem Nutzen arbeitete (*ἐλευθερωθέντων δὲ αὐτὸς ἕκαστος ἑωυτοῦ προεθνύετο κατεργάζεσθαι*); damit zergeht für unser Empfinden der Patriotismus in Egoismus. Auch zu ganz andern Zeiten und bei andern Völkern hat der Unterthan in den Regierenden vor Allem die Besitzenden gesehen, die ihm seinen Theil an den Gütern dieser Erde vorenthalten, und murrend diesen, und nicht einen Antheil an der Regierung, begehrt: J. Grimm RA I 345 f. Vgl. Caesar b. g. VI 22, 4: *ut animi aequitate plebem contineant, cum suas quisque opes cum potentissimis aequari videat*. Aus solcher Sehnsucht heraus hat sich historisch im menschlichen Geiste das Ideal der menschlichen Gesellschaft gebildet, in dem Jeder gleichen Genuss der Erde und ihrer Freuden hat (vgl. E. M. Arndt Erinnerungen aus d. äuss. Leben S. 261. Leipzig 1840).

²⁾ Durch die Theilnahme an den Mahlen der Götter wird Tantalos über die andern Menschen erhoben, *θεοῖς ἄνθρωπος ὢν κοινῆς τραπέζης ἀξίωμ' ἔχων ἕσον*: Eur. Or. 8 f.

fassungen Vertheilungen (*διανομαί*), mit denen alles Staatsleben bei den Menschen und Göttern begann.¹⁾ Was zunächst vertheilt wird, sind Güter der genannten Art. Nur auf solchen Besitz richten sich zunächst auch die Kämpfe, die den eigentlich sogenannten Verfassungen der historischen Zeit vorausgehen; der Staat ist in ihnen der gewinnbringende Preis, um den gerungen wird.²⁾ Dies ist also nicht eine neue Vorstellungsweise, wie man gemeint hat,³⁾ sondern umgekehrt die älteste. Ja auch später, als man vor Allem um die Macht im Staate kämpfte, schwebten heller oder dunkler jene äusseren Vortheile als das Ziel vor, das

¹⁾ Ueber solche *διανομαί* vgl. o. S. 163, 1. 199, 2; auch Schömann-Lipsius Gr. Alt. II 195, 2 über die *διανομαί* insbesondere der Götter. Die Götter theilen unter sich die Welt, dann aber auch die lebenden Wesen, wie Menschen und Seelen (so bei Platon Phaidr. 247A) und sogar Thiere (Schneider Callim. II 427). Gegen diese verbreitete Ansicht ist nur gelegentlich protestirt worden, wie von Kallimachos (h. in Jov. 60 ff.) und von Josephus (g. Apion II 34 S. 260f. Bekk.). Bei dieser Vertheilung handelte es sich zunächst um Besitzantheile, denen aber naturgemäss auch gewisse *τιμαί* entsprachen (Poseidon nennt sich deshalb *ὀμότιμος* des Zeus Hom. II. 15, 186 und nicht umsonst heisst es bei Hesiod Th. 112 Rz. in einem Zuge von den Göttern *ὥς τ' ἄφενος δάσσαντο καὶ ὡς τιμὰς διέλοντο*, Eur. Alk. 30 u. Pflugk), wie die *εὐγένεια* nach Aristoteles Polit. V 8 p. 1294^a 20 ff. aus dem *πλοῦτος* hervorging. Auf Vertheilung von *τιμαί* beruhte daher der Götterstaat wie der solonische (Solon fr. 5, 1ff.). Der Besitz wollte aber verwaltet und regiert sein. So fallen den einzelnen Göttern auch bestimmte Thätigkeiten und Künste (*τέχναι*) zu (Herod. 2, 53), „Aemter und Verrichtungen“ (J. Grimm Deutsche Myth. 3 S. 311), deren Erfüllung als Pflicht aufgefasst wird (Hom. II. 5, 429 f. vgl. 6, 490 ff.). Die *διανομή* verwandelt sich immer mehr in eine *διάταξις* (Hesiod. Th. 74 Rz. Eur. Alk. 49). Aus der Vertheilung von Besitz und Ehren wird immer mehr eine zweckmässige Vertheilung der Kräfte; auch der Götterstaat wird ein Organismus wie der menschliche und reift dem nach Gesetzen geordneten Kosmos entgegen (vgl. auch o. S. 225f.).

²⁾ Den kämpfenden Parteien seiner Zeit macht es Thukydides III 82 zum Vorwurf, dass sie *τὰ κοινὰ λόγῳ θεραπεύοντες ἄλλα ἐποιῶντο*. Denselben Sinn hat der Ausdruck *ἐξ μέσον τιθέναι*, den Herodot mehr als ein Mal (Stein zu 3, 142) bei politischen Revolutionen in Beziehung auf den Staat und seine Regierung braucht: das Gemeinwesen erscheint auch da als der vor Aller Augen ausgesetzte Preis, um den Jeder werben mag (vgl. auch *τὰ χρήματα τῶν τυράννων εἰς μέσον ἔθηκε τοῖς πολίταις*; Plutarch Arat 9).

³⁾ J. Kärst Studien zur Entw. u. theoret. Begründung d. Monarchie im Alterth. S. 9 ff. 58.

man durch die Macht zu gewinnen hoffte.¹⁾ Viel mehr als durch blosse, eine Idee verkündende Zeichen traten in der heroischen Zeit Macht und Würde der Herrschenden durch realen Besitz und Genuss hervor;²⁾ als alterthümlicher Rest hat aber auch später noch sich dieselbe Verbindung in den gleichmächtigen und gleichbesitzenden Vollbürgern Spartas³⁾ erhalten, deren Syssitien⁴⁾ überdies ebenso wie die gemeinsame Tafelrunde der jeweiligen Lenker des attischen Staates, der Prytanen, in abgeschwächtem Bilde die Mahle

1) Ganz allgemein Polyb. VI 56, 15, der nur die Römer ausnimmt. Ueber die ausgeartete Demokratie Athens ist es kaum nöthig ein Wort zu verlieren. In der Caricatur des Aristophanes namentlich, in Berechnungen z. B., wie sie Wesp. 656 ff. angestellt werden, oder in den Demagogenkünsten der Ritter, tritt deutlich hervor, dass dem Demos die Macht so lieb war um der daraus entspringenden Vortheile Willen. Das herrschende Volk verfuhr nicht anders als andere absolute Herrscher und sah in dem heimathlichen Staat ein „patrimonium“ (Pufendorf De jure nat. VIII 12, 1 „eine Habe“ Kant Werke, von Hartenst., 6, 409), das er ausnützte. Noch später war man sich dessen bewusst, dass der attische Rechtsstaat hervorgegangen war aus einem Ausgleich der Gegensätze von Arm und Reich (z. B. Eur. Suppl. 407 f. Kirch. 434) und sah einen besonderen Gewinn der Isonomie darin, dass sie den Besitz sicherte (a. a. O. 450 *πᾶσθαι δὲ πλοῦτον καὶ βίον τί δεῖ τέχνους κτλ.*). An den *γέρα* bemass man den Werth der Herrschaft und überhaupt das Interesse, das man am Staate nahm: nur für ausbedungene *γέρα* (*ἐπὶ ῥήτοισι γέρασι* Thukyd. I 13 s. o. S. 176, 2. 245, 1) wurde in der heroischen Zeit die Herrschaft ausgeübt und für *γέρα*, unter denen sich auch eine Geldsumme von 6 Talenten befindet, war sie noch dem Maiandrios, dem Nachfolger des Polykrates, feil (Herodot 3, 142), während umgekehrt auch wohl das Volk an die besitzende Klasse für „einen hohen Preis“ seine Herrscherrechte abtrat (Aristot. Polit. VI 7 p. 1321a 33 f.: *ἔν' ἐκῶν ὁ δῆμος μὴ μετέχῃ [sc. τῶν ἀρχῶν] καὶ συγγνώμην ἔχῃ τοῖς ἀρχουσίω ὡς μισθὸν πολὺν δίδουσι τῆς ἀρχῆς*. Pöhlmann, Gesch. des antiken Kommunismus I 55 f.). Wenn wirklich, wie Aristoteles andeutet (Polit. VI 3 p. 1315a 30 *δύο μέρη τετύχηκεν ἐξ ὧν ἡ πόλις, πλούσιοι καὶ πένητες* vgl. IV 4 p. 1291b 7 f.), der griechische Staat gegründet ist auf den ewigen Gegensatz von Reich und Arm, dann musste wohl noch viel mehr, als dies in neueren Zeiten der Fall ist, alles Staatsleben ein Kampf der materiellen Interessen werden.

2) Die *τιμή*, von der bei Hom. II. 9, 319 die Rede ist, beruht in den *γέρα* 334 s. vor. Anmkg.

3) *Ῥομοιοι* s. o. S. 239, 4.

4) Theilnahme an den Syssitien war die Bedingung der Bürgerrechte: Aristot. Polit. II 9 p. 1271a 35 ff. G. Gilbert Griech. Staatsalterth. I 41, 2.

der Geronten wiederholen¹⁾ und so an Zeiten und Zustände erinnern, in denen die Regierenden sich noch nicht als die ersten Diener des Staates sondern als bevorzugt im Genuss gewisser den Herrschenden vorbehaltenen Vortheile fühlten.²⁾

Als daher in Athen bald nach der Zeit des Kleisthenes³⁾ Harmodios und Aristogeiton gefeiert wurden als diejenigen, welche der Stadt die Isonomie gegeben, so galt dieser Jubel nicht dem Stolz über die errungene Rechtsgleichheit als solche sondern der Freude über den gleichen Besitz an Macht und die damit gegebene Anwartschaft auch auf äussere Vortheile.⁴⁾ Harmodios und Aristogeiton sollten

1) O. S. 245, 1.

2) Nicht so wohl als Amt oder Pflicht sondern als Besitz erscheint die Herrschaft auch in solchen Wendungen wie ἔχειν τὰ πράγματα (*δυναστεία ὀλίγων ἀνδρῶν εἶχε τὰ πράγματα* Thukyd. III 62, 3 und Classen, vgl. *τοὺς μετασχόντας τῶν πραγμάτων* Timaios bei Athen. XII 521 F) und, ursprünglich wenigstens, in *μετέχειν τῆς πολιτείας* (z. B. Aristot. Polit. IV 6 p. 1292b 39 u. ὄ. Strabo VIII 365 *ἰσονόμος εἶναι μετέχοντας καὶ πολιτείας καὶ ἀρχείων*) u. ähnl. Ueber das Nachwirken der alten Vorstellung in der Ausdrucksweise Späterer s. auch o. S. 245, 1.

3) Lieder auf Harmodios und Aristogeiton zu singen war schon in der Zeit des Aristophanes allgemeine Sitte (Arist. Ach. 989 Lysistr. 632f. Pelarg. fr. 430 Kock). Den Beginn derselben wird man wohl bis in die Zeit zurückführen dürfen, da die Athener zuerst ihrer neuen Demokratie recht froh wurden und den Gegensatz zur Tyrannis am lebhaftesten empfanden (Scol. 9 u. 12 Bergk: *τὸν τίραννον ζιανέτην, ἰσονόμος τ' Ἀθήνας ἐποιήσατήν*). Nach O. Müller Gr. Literaturgesch. I 344 ist das Skolion des Kallistratos „wahrscheinlich nicht lange nach den Perserkriegen gedichtet worden“.

4) Noch nach Jahren glaubt man diesen Jubel bei Herodot zu vernehmen in dem Wohlgefallen an der Demokratie (o. S. 240, 2. 242, 2), das bei ihm noch ein ungetrübbtes scheint, noch nicht, wie bei Thukydides (o. S. 240, 3), getrübt durch die Erfahrungen des peloponnesischen Krieges. Die Isonomie ist aber bei ihm nicht irgend welche Gleichheit vor dem Gesetz, sondern die Herrschaft der Masse (3, 80), also die gleiche Zutheilung der Macht an Alle (auf die natürliche Herrschsucht des Menschen gründet sich die *ἰσονομία* auch bei Cassius Dio 52, 4). Eben darum konnte er sie auch nach einem wesentlichen Theil derselben, der Redefreiheit (vgl. 3, 80 *βουλευματα πάντα ἐς τὸ κοινὸν ἐραφέρει*, Eur. Suppl. 439 Kirch. *χορηστὸν τι βούλευμ' εἰς μέσον φέρειν*), als *ἰσχορή* bezeichnen (5, 78. *ἰσχορή* und *ἰσονομία* wechseln zur Bezeichnung derselben Sache bei Dion. Hal. Ant. Rom. X 15; nur weil die *ἰσον.* = *ἰσχη.*, kann jener bei Isokr. 7. 20 die *παρρησία* [bei Plutarch. Timol. 37 übrigens dasselbe was *ἰσονομία*] gegenübergestellt werden) oder geradezu *ἰσοκρατίη* für *ἰσονομίη* sagen (5, 92a, vgl. auch *ἰσοκρατεῖς*

durch ihre That das Wirken des Kleisthenes ermöglicht und ebendamit die Einführung der Isonomie befördert haben. In ihren Rechten, in der Gleichheit vor den Gesetzen und vorm Richter, waren die Athener nicht wesentlich gekränkt worden,¹⁾ diese erlangten sie also nicht zu-

αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσι 4, 26 und dazu o. S. 243, 1 über die *ἰσονομία* von Mann und Weib), wie später umgekehrt das Gleichgewicht der Kräfte in der Natur nicht bloss *ἰσοκρατία* sondern auch *ἰσονομία* hiess (o. S. 227, 1). Bei dem durch Isonomie charakterisirten Staate sollte Jeder zur Herrschaft gelangen können, Jeder daher dem Andern an Macht wenigstens potentiell gleich sein (o. S. 239): so entstand die später geläufige Definition der Demokratie als desjenigen Staatswesens, in dem die Bürger abwechselnd herrschen und beherrscht werden (Eur. Suppl. 404ff. Kirch. Platon Rep. VIII 561B Aristot. Eth. Nik. V 10 p. 1134b 15), und konnte zu einem Urbild der politischen Gerechtigkeit werden, das sogar die Vorstellung von der jährlich wechselnden Herrschaft der Oedipus-Söhne, Polyneikes und Eteokles, beeinflusste (Eur. Phöniss. 70ff. vgl. Caesar b. g. VII 32, 3: cum singuli magistratus antiquitus creari atque regiam potestatem annum obtinere consueverunt. Republikanischer Ordnung entspricht Wechsel der Amtshandlungen zwischen den römischen Consuln [Mommsen Rechtsfr. zw. Cäsar u. dem Senat S. 4 Staatsrecht I³ 37] und den attischen Strategen [Herod. 6, 110. Schömann-Lips. Gr. A. I 457]), wie auch das Muster einer gerechten *συνμαχία* sein sollte das *ἐν μέρει ἄρχειν* (Kephisodotos Xenoph. Hell. VII 1, 14). In der Macht, die man erstrebte, suchte man zugleich den Vortheil: später suchten ihn die Einzelnen, Jeder in seinem besonderen Machtbereich oder Amt (Wilamowitz Aristoteles u. Athen I 196, 20. Schömann-Lipsius Gr. Alt. I 432, 1); aber dass schon die Begründer der attischen Demokratie dieser nicht als der gerechtesten Staatsform den Vorzug gaben, sondern weil sie oder das Volk in derselben seinen Vortheil fand, muss auch Isokrates in seiner Verherrlichung Alt-Athens eingestehen, wenn doch nach seiner Erzählung die Bürger der alten Zeit keineswegs geneigt waren öffentliche Aemter zu übernehmen, eben weil sie in ihnen nur Leiturgien, Lasten und keinen Gewinn sahen (Areop. 25 *χαλεπώτερον ἦν ἐν ἐκείνοις τοῖς χρόνοις εὐρεῖν τοὺς βουλευομένους ἄρχειν ἢ νῦν τοὺς μηδὲν δεομένους· οὐ γὰρ ἐμπορίαν ἀλλὰ λειτουργίαν ἐνόμιζον εἶναι τὴν τῶν κοινῶν ἐπιμέλειαν* Panath. 146 *ὥστε μηδένα τῶν πολιτῶν ὥσπερ νῦν διακεῖσθαι πρὸς τὰς ἀρχάς, ἀλλὰ μᾶλλον τότε ταύτας φεῖγειν ἢ νῦν διώκειν, καὶ πάντα νομιζέειν μηδέποι' ἂν γενέσθαι δημοκρατίαν ἀλθροστέραν μηδὲ βεβαιότεραν μηδὲ μᾶλλον τῷ πλήθει συμφέρονσαν τῆς τῶν μὲν τοιοῦτων πραγματειῶν ἀτέλειαν τῷ δήμῳ διδοῦσης* o. S. 246, 3).

¹⁾ Thukyd. VI 54, 6: *τὰ δὲ ἄλλα αὐτῇ ἢ πόλις τοῖς ποῖν κειμένοις νόμοις ἐχοῖτο* zur Zeit der Tyrannen. Aristot. *Ἀθ. πολ.* 16, 8: *ἐν τε γὰρ τοῖς ἄλλοις προσηρῆτο* (Peisistratos) *πάντα διοικεῖν κατὰ τοὺς νόμους, οὐδεμίαν ἑατῷ πλεονεξίαν διδοῦς καὶ ποτε προσκλήθειε χρόνον δίκην εἰς Ἄρειον πάγον*

rück,¹⁾ sondern die Herrschaft, die sich aber jetzt erst zur Demokratie, zur Herrschaft Aller erweiterte. Dies ist ihrem ursprünglichen Sinn nach die Isonomie, die Jedem das gleiche Maass von Macht zutheilt, und steht insofern, als Herrschaft Aller, in geradem Gegensatz zur Herrschaft des Einen, der Tyrannis,²⁾ die sie in Revolutionen, zu Athen und anderwärts, auch zeitlich ablöste.³⁾

Aber die Gleichheit wirkte jetzt nicht bloss viel stärker auf den menschlichen Geist und wurde dadurch eine viel grössere Macht: sie war ihrem Wesen nach eine andere geworden als die, welche in älteren Zeiten galt und dem

αὐτὸς μὲν ἀπῆρτησεν ὡς ἀπολογησόμενος, ὁ δὲ προσκαλεσόμενος φοβηθεὶς ἔλιπεν. Plutarch Solon 31: *Καὶ γὰρ ἐφίλατε τοὺς πλείστον νόμον τοῦ Σόλωνος ἐμμένων πρῶτος αὐτὸς καὶ τοὺς φίλους ἀναγκάζων ὅς γε καὶ φόνον προσκλήθεις κτλ. καὶ νόμον αὐτὸς ἐτέρον ἐγράψεν, ὃν ἐστὶ καὶ ὁ τοὺς πρῶθεντας ἐν πολέμῳ δημοσίᾳ τρέφεσθαι κελεύων. Ὡς δὲ Θεόφραστος ἰστορεῖ, καὶ τὸν τῆς ἀρχῆς νόμον οὐ Σόλων ἐθήκεν, ἀλλὰ Πεισίστρατος κτλ.* Vgl. auch Rehm Gesch. d. Staatsrechtswissensch. S. 17, 4.

¹⁾ Wie O. Müller Gesch. d. gr. Liter. I² S. 344 meint: „Es (das Skolion des Kallistratos) preist die Athenischen Freiheitshelden, Harmodios und Aristogeiton, dass sie am Feste der Athena den Tyrannen Hipparch erschlagen und den Athenern gleiches Recht wiedergegeben hätten“.

²⁾ So an den Herodotstellen o. S. 242, 2, wie bei demselben 3, 80, wo es im Gegensatz zu *μονταρχίᾳ* steht. Den *τύραννοι* werden die *ἴσον ἔχοντες* gegenübergestellt von Lysias 12, 35.

³⁾ Ueber die ionischen Städte vgl. Herodot o. S. 242, 2. In Athen war es erst Kleisthenes, der die Demokratie wahrhaft begründete (*ὁ τὰς φυλάς καὶ τὴν δημοκρατίην Ἀθηναίοισι καταστήσας* Herodot 6, 131, vgl. Lipsius Att. Recht I 32f.). Erst nach der Tyrannis beginnt dieselbe. Harmodios und Aristogeiton, indem sie den Tyrannen tödteten, schufen sie nach dem Skolion (o. S. 248, 3) die Isonomie (*ἐποιήσατην*), stellten sie also nicht bloss wieder her); und auch nach Herodot 5, 78 zeigen sich die heilsamen Wirkungen der Isegorie, d. i. einer partiellen Isonomie (o. S. 248, 4), erst nach dem Sturze der Tyrannis. Im Ostrakismos fand die gegen die Tyrannis gerichtete Tendenz ebenso wie das Streben, Jedem die gleiche Macht wie allen Uebrigen zu sichern oder doch die Uebermacht eines Einzelnen über Andere zu verhindern, seinen schroffsten Ausdruck: Busolt Griech. Gesch. II² 440f. Erst spätere Erfindung ist die Sage, welche Theseus die Demokratie und damit die Isonomie (das *ἐξ ἴσον πολιτεῖσθαι* bei Pausan. I 3, 3; das Gleichgewicht der Parteien im Staate Plutarch Solon 25 o. S. 248, 4) begründen lässt: Blümner-Hitzig zu Pausan. a. a. O. Busolt Griech. Gesch. II² 91, 3.

politischen Leben ein aristokratisches Gepräge gab.¹⁾ Die Gleichheit der alten Zeit sollte eine Gleichheit der ganzen Art des Menschen sein und seiner Natur entspringen; die der neuen Zeit ist künstlich und äusserlicher, da sie auf dem Empfangen gleicher Theile, insbesondere politischer Rechte beruht und deshalb auch solche einander gleich stellt, die von Natur verschieden sind. Jene Gleichheit ist ganz eigentlich die der ὅμοιοι, diese der ἴσοι.²⁾ Nur die letztere Gleichheit, da sie sich auf ein Quantum bezieht, ist messbar³⁾ und, weil quantitativ, viel mehr ein Gegenstand menschlicher Willkür, kann deshalb leichter und weiter unter den Menschen durchgeführt werden, während die erstere immer in den Schranken der Natur bleibt und darum auch einen „primus inter pares“ duldet.⁴⁾ Ὅμοιοι

ὅμοιοι.

1) O. S. 232, 2. 239, 4. 240. 247, 3.

2) S. Excurs VII.

3) Theognis 544f.: *Χορή με παρὰ στάθμην καὶ γνώμονα τίνδε δικάσαι, Κέρονε, δίχην, ἴσον τ' ἀμφοτέροισι δόμεν.* Es ist die Gleichheit der Waage und des Gewichts: von der armen Spinnerin sagt Homer II. 12, 434 *ἦτε σταθμὸν ἔχουσα καὶ εἴριον ἀμφὶς ἀνέλκει ἰσάζουσα κτλ.* vom unentschiedenen Kampf *κατὰ ἴσα μάχην ἐτάνωσσε* II. 11, 336 ebenso *ἴσον τείνειν* 20, 101. Aber auch Worte wie *ἰσοκλινῆς* und *ἰσορροπίη* (Herodot 5, 91, o. S. 250, 3, auch 227, 1) gehören hierher. Auch wohl die *νῆες ἔισαι*. Dass die in *ἔιση* liegende Eigenschaft an einem äusseren Maasse gemessen wird, sagt ausdrücklich II. 2, 765 *σταφίλλῃ ἐπὶ ῥῶτον ἔισας*. Die *δαῖς ἔιση* mag immerhin auf die gleichen Portionen gehen, wie *ἴση μοῖρα* (II. 9, 318) den gleichen Antheil, *ὁμοίη μοῖρα* (18, 120) dagegen dasselbe Schicksal bedeutet. Verächtlich sprechen von dieser Gleichheit nach Maass und Gewicht Demosth. Epist. 3 p. 1477 (*εἶτα τὸ ταῦτα ποιεῖν ἴσον εἶναι φατε. ὥσπερ ὑπερὸ σταθμῶν ἢ μέτρων τὸ ἴσον σκοποῦμενοι*) Plutarch Solon 14 (*τῶν δὲ μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ ἴσον ἔξιεν προσδοκῶντων*) und Platon Gess. VI 757B (*τῆν μέτρῳ ἴσην καὶ σταθμῷ καὶ ἀριθμῷ*). Es ist die demokratische Rechtsgleichheit gemeint, „wo jeder so viel Maass und Lot Rechte hat wie der Andere“ (H. v. Sybel Vorträge u. Abh. S. 54, 1). Wenn aber dieser gegenüber Platon (a. a. O.) und Andere von einer höheren Art von Gleichheit sprechen und diese als die geometrische anpreisen, so kommen sie auch hier über die Vorstellung einer gewissen Messbarkeit nicht hinaus, die sonach für die Griechen von dem Begriff des ἴσον nur schwer zu trennen war.

4) Vgl. auch J. Grimm RA I² S. 391f. über das Verhältniss des Edeln und Fürsten zum Freien überhaupt. Seneca De clem. I 18, 1 deutet auf ein ähnliches Verhältniss: *quanto justius jubet (sc. aequi bonique natura) hominibus liberis, ingenuis, honestis non ut mancipiis*

konnten immer nur Wenige sein, ἴσοι konnten Alle werden. Dieser neue Gleichheitstrieb¹⁾ einmal in die Bürgerschaft gepflanzt griff in der Weise, wie es ihm natürlich ist,

abuti, sed his quos gradu antecedas quorumque tibi non servitus tradita sit sed tutela? Aehnlich war das Verhältniss der spartanischen Ὀμοιοι zu den Königen und nicht anders standen auch die übrigen Fürsten zu Agamemnon laut II. 16, 53f.: ὁππότε δὴ τὸν ὁμοῖον ἀνήρ ἐθέλῃσιν ἀμέρσαι καὶ γέρας ἂν ἀφελέσθαι, ὃ τε κράτει προβεβήκη (vg 1 1, 280f. 9, 160f.). Wenn daher Herodot 3, 142 leugnet, dass es eine Herrschaft über ὁμοιοι gäbe, so ist damit wohl nur ein despotisches Regiment (wie er selbst δεσπόζειν sagt!) gemeint vgl. Aristoteles Polit. III 16 p. 1287a 10ff. IV 10 p. 1295a 19ff. Auf das Verhältniss ganzer Staaten angewandt wird der Begriff des „primus inter pares“ von Thukyd. 3, 10 mit den Worten ἀπὸ τοῦ ἴσου ἡγοῦντο. Eine andere war die Stellung des Perikles und anderer Volksführer zu den Athenern (Thukyd. 2, 65 über Perikles, den Treitschke Politik II 288 „eine Tyrannengestalt edelsten Stiles“ nennt, Aristoph. Frösche 1422ff. [Platon Gorg. 483E Aristot. Polit. III 13 p. 1284a 15f.] über Alkibiades, den στρατηγὸς αὐτοκράτωρ καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλασσαν durch Volkswahl nach Diodor Sic. XIII 69. Plutarch Alkib. 33 Xen. Hell. I 4, 20, der sich als solcher in fast tyrannischer Stellung befand nach dem Urtheil von Beloch Att. Politik S. 83. Allgemeiner Aristot. Polit. III 13 p. 1284b 25ff. 16 p. 1287a 4ff.), sie war nur thatsächlich, nicht rechtlich (hinter Perikles witterte man sogar einen neuen Peisistratos nach Plutarch Perikl. 7) eine überragende, wie auch die des Begründers der Demokratie, Theseus, nach späterer unechter Sage (Isokr. 10, 37); und ergab sich bei den Athenern ebenso natürlich wie bei den Franzosen das Aufsteigen der Mirabeau, Robespierre, Gambetta aus der allgemeinen Gleichheit, die jedem Talente freie Bahn liess und zum Complement auch eine Einheit verlangt (nach H. Oncken Lassalle S. 411 fordert das Princip der Demokratie logisch und praktisch die Ergänzung durch einen einzigen autoritativen Willen vgl. J. Beloch Att. Politik S. 19). „Libertate esse parem ceteris, principem dignitate“ so formulirt Cicero Philipp. I 34 die Stellung des durch seine Verdienste hervorragenden Bürgers in einer Republik. „Rem publicam popularem“, meint Pufendorf De jure nat. V 7, 9, „principatus heroicus non tollit“. Das war auch Lord Byrons Meinung, als er in seinem Tagebuch (Moore, Life of Byron I 324 II 406) die Republik als die beste Staatsform den Europäern anpries und dann ausrief: To be the first man — not the Dictator — not the Sylla, but the Washington or the Aristides — the leader in talent and truth — is next to Divinity! (ein Regiment wie des Ζεύς bei Aristot. Polit. III 13 p. 1284b 31).

¹⁾ Bemerkbar auch in der Phyleneintheilung des Kleisthenes, die doch sehr an die „geometrische Gleichheit“ erinnert, über die Fr. Gentz Ausgew. Schriften, von Weick, I 291 spottet und die freilich eine andere ist als die Platon unter diesem Namen versteht (o. S. 251, 3).

immer radicaler um sich und wurde in Athen ausserdem durch den Gang der Ereignisse befördert.

Die Perserkriege waren nur ein neuer Akt zu dem Freiheit. Drana, das mit der Vertreibung der Pisistratiden begann und in dem die Athener sich der einheimischen ebenso wie der mit ihnen verbündeten fremden Tyrannen erwehrten. Indem er sich über die engeren Grenzen innerpolitischer Kämpfe erhob, wurde der Kampf um die Freiheit ein nationaler; mit wachsender Begeisterung empfand man diese den Barbaren gegenüber als das kostbarste Gut aller Hellenen, das auch mit Einsatz des Lebens nicht zu theuer erkaufte wurde. „Die Freiheit war ein grosser Gedanke“, hat man gesagt:¹⁾ in Wahrheit ist sie es aber, bei den Hellenen wenigstens, erst allmählich und spät geworden. Recht dürftig erscheint sie noch in der ältesten, namentlich homerischen, Zeit als eine Vorstellung negativer Art, die sich nur abhebt gegen das dunkle Elend der Knechtschaft.²⁾ Je mannigfacher die letztere noch war, die Folge nicht bloss kriegerisch-gewaltsamer sondern auch friedlich-rechtlicher Verhältnisse, je leichter man sie an sich oder Andern noch erfahren und mit Augen sehen konnte, desto höher musste der Werth der Freiheit steigen, der an ihr gemessen wurde. Mit Grund durfte sich daher Solon rühmen, wenn er der „schwarzen Mutter Erde“ und deren attischen Bewohnern nach langer Knechtschaft die Freiheit gegeben hatte.³⁾ Indem er die Besitzverhältnisse ordnete und

¹⁾ Lichtenberg Verm. Schriften 1, 66: „Wie sind wohl die Menschen zu dem Begriff von Freiheit gelangt? Es war ein grosser Gedanke“.

²⁾ Auf die Knechtschaft weist hin nicht bloss *ἐλεύθερον ἦμαρ* in der Wendung *ἐλ. ἦμ. ἀπούρας* (z. B. Il. 6, 455), wozu als Gegensatz *δούλιον ἦμαρ* (Od. 17, 323) empfunden wird, sondern auch der *κοιτηρὸς ἐλεύθερος*, den nach Abwendung derselben Hector den Göttern weihen will (Il. 6, 528). Pufendorf De jure nat. III 2, 8 (S. 351 der Ausg. Frankfurt 1634) bemerkt ganz richtig, dass wenn die Menschen auch von Natur frei waren, Begriff und Name der Freiheit ihnen doch erst aufgingen, seit sie von der Knechtschaft Erfahrung hatten. So wurde das Recht zuerst am Unrecht offenbar (o. S. 103, 3) und die Lüge war es, die zuerst den Menschen Wesen und Werth der Wahrheit einprägte. In dem alten Sprichwort (Hesych. Parömiogr.) *ἐλεύθεραι αἰγες ἀρότρων* ist der Begriff ebenfalls nur negativ und so auch noch bei Solon fr. 36, 5 *πρόσθεν δὲ δουλείουσα, νῦν ἐλευθέρα* (sc. γῆ).

³⁾ Solon fr. 36. Vgl. auch A. Dieterich Mutter Erde S. 37. Ueber die Hektemorier und, dass sie trotz mancher Vortheile ihrer Lage das

sicherte, hat Solon den Grund zur athenischen Freiheit gelegt.¹⁾ Sie ist seit ihm ähnlich wie bei Römern²⁾ und Deutschen,³⁾ ja mehr als bei diesen, ein unverlierbares Kennzeichen des attischen Bürgers, das diesen von jedem Fremden unterschied.⁴⁾ Zunächst ist sie nur ein Vorrecht, eine Ehre, und gewährt, gegenüber dem eng gebundenen Dasein des Slaven, dem Menschen die Möglichkeit zu leben und sich zu bewegen wie er will.⁵⁾ In den Vollgenuss der Freiheit traten die Athener erst nach der *Verdouléiein* doch als unwürdiges Los empfanden, H. Swoboda Beitr. z. griech. Rechtsgesch. 112.

¹⁾ τὸν δῆμον ἤλευθέρωσε καὶ ἐν τῷ παρόντι καὶ εἰς τὸ μέλλον: Aristoteles Ἐθ. πολ. 6, 1. Swoboda a. a. O. 127. Vgl. O. Mittelstädt Vor der Fluth S. 74: „Ohne Eigenthum und Besitz ist innerhalb der bisherigen Entwicklungskreise unserer Civilisation keine natürliche Freiheit des Individuums denkbar“. Aber auch „der freie Grieche bedurfte eines gewissen Besitzes um sein wahres Selbst zu entfalten“ (L. Schmidt Ethik d. Gr. I 271). Insofern hatten die syrakusischen Demagogen und Gegner Dions nicht Unrecht, wenn sie γῆς ἀναδασμὸν forderten, ὡς ἐλευθερίας ἀρχὴν οὖσαν τὴν ἰσότητα, δουλείας δὲ τὴν πέναν τοῖς ἀκτῆμοσι (Plutarch Dion 37).

²⁾ Mommsen Strafrecht 945f. „libertas inaeestimabilis est“: Dig. 50, 17, 106. 176. Wer sich in die Sklaverei verkauft, kann dem Selbstmörder gleich geachtet werden: „servitutum mortalitati fere comparamus“ Ulpian a. a. O. 209. Vgl. Montesquieu Esprit XV 2.

³⁾ Die Freiheit ein beinahe unantastbares Gut: J. Grimm RA 856 vgl. 615. 729; ausserdem H. Brunner Deutsche Rechtsgesch. II 594. Schröder D. R.³ 266f.

⁴⁾ Meier-Schömann A. Pr.² S. 958. K. Fr. Hermann Rechtsalterth.⁴ S. 20ff. Swoboda Beiträge zur griech. Rechtsgeschichte S. 23f. 85ff. Auch die Sklaverei nach Kriegsrecht war zu Folge einer von Aristot. Polit. I 6 p. 1255a 6f. erörterten Theorie nur denkbar als beruhend auf *ὁμολογία τις* d. h. einem freiwilligen Akt des also Geknechteten.

⁵⁾ Aristot. Polit. VI 2 p. 1317b 11ff.: ἐν δὲ (sc. τῆς ἐλευθερίας σημεῖον) τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις· τοῦτο γὰρ τῆς ἐλευθερίας ἔργον εἶναι φασιν, εἴπερ τοῦ δούλου ὄντος τὸ ζῆν μὴ ὡς βούλεται. Die antike Etymologie (z. B. bei Suidas), die allerdings von Neueren verworfen wird (Schrader Reallex. d. indog. Alterthumsk. S. 807), *ἐλεύθερος* ὁ *ἐλεύθων ὄπου ἐρῶ*, kann uns wenigstens eine antike Auffassung der Freiheit darbieten, mit der auch J. Grimm RA I 399 („jeder freie hat das recht, unbehindert zu gehen, wohin er will“) und Hobbes De cive (Opp. lat. II) 259 (*libertas* = *absentia impedimentorum motus* vgl. Leviathan II 21 = Engl. Works III 196f.) übereinstimmen. Carikirt wird diese Freiheit in dem Sprichwort, mit dem man die Korkyräer verhöhnnte (Strabo VII p. 329 fr. S vgl. Bursian Geogr. v. Griech. II 362, 2): *ἐλευθέρα Κόρκυρα, ζῆς ὄπου θέλεις*.

treibung der Pisistratiden. Jedes despotische Regiment erschien ihnen fortan unerträglich; und die Freiheit empfanden sie nicht mehr bloss als ein Glück¹⁾ sondern sie wurde ihnen ein Quell ganz neuer Kräfte.²⁾ Sie hob den Muth des Bürgers und spornte ihn zu Thaten.³⁾ Sie wurde eine Macht, auf die die Lacedämonier mit wachsender Sorge blickten.⁴⁾ Welcher Leistungen sie aber fähig war, lag erst seit den Perserkriegen vor Aller Augen.

Mit diesem Triumph der freien Hellenen über die Slaven-Heere des Ostens hatte der Begriff der Freiheit eine früher ungeahnte positive Fülle gewonnen.⁵⁾ Freiheitsgefühl und Nationalgefühl floss in Eins zusammen⁶⁾, und dieses Freiheitsgefühl wurde die tiefste Wurzel des Stolzes, mit dem der Hellene auf den Barbaren herabsah.⁷⁾ Freie waren nun nicht mehr bloss die Bürger einer und derselben Stadt gegenüber den Fremden; Freie hiessen jetzt, und erst jetzt, die Angehörigen eines ganzen Volksthum's zum Unterschied von denen anderer Stämme.⁸⁾ Mochten immer

1) Von der „Süssigkeit“ der Freiheit ist auch bei Herodot 7, 135 die Rede (*ἐλευθερίας δὲ οὐκ ἔπειρήθη οὐτ' εἰ ἔσσι γλυκὸν οὐτ' εἰ μὴ*), wie Livius sagt I 17 „reguari — volebant libertatis dulcedine nondum experta“ oder Cicero in Verr. V 163 „o nomen dulce libertatis“ in Catil. IV 16 „libertas, ea quae dulcissima est“.

2) Erst von jetzt an darf man wohl von Freiheitsbegeisterung reden, während bis dahin der Trieb nach Freiheit mehr materiellen Interessen entsprang, nach Lassalle (bei Oncken Lassalle S. 320f.) freilich der einzigen Quelle jedes nachhaltigen Freiheitsdranges.

3) Herodot 5, 78. Thukyd. II 36f.

4) Herodot 5, 91. Vgl. Sallust, Catil. 7, 3: *civitas incredibile memoratu est adepta libertate quantum brevi creverit*.

5) „Der Befreiungskrieg war zu einem Freiheitskrieg geworden“ könnte man auch hier mit Gentz (Tagebücher [1861] S. 277) sagen.

6) In *ἐλευθερία* liegt auch später noch die Freiheit von der Fremdherrschaft: Wilamowitz bei Mommsen Staatsrecht III 1, S. 658, 1. Für diese Bedeutung ist sehr bezeichnend, dass nach Herodot 7, 2 Kyros der Begründer der persischen Freiheit war, *ὁ κησάμενος τοῖσι Πέρσασιν τὴν ἐλευθερίην*. Vgl. 3, 82 Schl.

7) Und der auch den heutigen Epigonen nicht abhanden gekommen ist sondern aus folgenden Worten (von Bernardakis) *Ἐνδοατικισμοῦ ἔλεγος* S. 253 redet: *Ἡ φύσις τῆς ἐλληνικῆς γλώσσης εἶνε αὐτὴ ἡ φύσις τοῦ ἐλληνικοῦ πνεύματος, ἡ ἐλευθερία*.

8) Nach Schrader Reallex. S. S07ff. wäre diese Bedeutung von *ἐλεύθερος*, d. i. des freien Volksgenossen, die ursprüngliche des Wortes und hätte sich aus dem Gegensatz einer stammhaften und nicht stamm-

noch hin und wieder Hellenen auch von Hellenen geknechtet werden, so waren dies doch Ausnahmen¹⁾ und mussten von dem panhellenischen Gemeingefühl immer mehr verurtheilt werden:²⁾ im Wesentlichen galt jetzt frei sein und Hellene sein als ein und dasselbe.³⁾ Mit dieser nationalen Freiheit Hand in Hand hatte sich aber über die bloss rechtliche Freiheit, die die frühere Zeit allein zu schätzen schien, auch die politische erhoben, die nicht zufrieden sich innerhalb des menschlichen Verkehrs ungehindert zu bewegen ihren Ueberschuss an Kraft in der Herrschaft über Andere zu bethätigen suchte⁴⁾ und ihre Kreise immer mehr

haften Bevölkerungsschicht gebildet. Aber so geistreich und verlockend diese Etymologie ist, so scheint sie mir doch in der nachweisbaren Bedeutungsgeschichte des griechischen Wortes nicht begründet zu sein.

¹⁾ Schömann-Lipsius Griech. Alterth. I 366.

²⁾ Diesem Gemeingefühl giebt Ausdruck Platon Rep. V 469Bf. Alkidamas gegen die Knechtung der Messenier: Vahlen Alkidamas S. 15 (Ber. d. Wien. Ak. phil. hist. Cl. 43, 505).

³⁾ Schon öfter und zu verschiedenen Zeiten hat die Freiheit als das nationale Gut dieses oder jenes einzelnen Volkes gegolten. In Schenkendorfs Liede hat sie selber sich „die deutsche Art“ erlesen. Der Römer beansprucht sie für sich: *aliae nationes servitutum pati possunt, populi Romani est propria libertas* (Cicero Philipp. 6, 19).

⁴⁾ Hobbes De cive (Opp. lat. II) S. 271f. Nach Aristoteles Polit. VI 2 p. 1317b 2f. ist die politische Freiheit *τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχεσθαι*; hierüber und über das Verhältniss der politischen zur bürgerlichen Freiheit s. Treitschke Politik I, 15S. Aufs. 3, 6 vgl. auch Gentz Ausgew. Schriften von Weick V S. 197 Anm. Keine andere meint Grotius De jure belli ac pac. I 3, 23, 3, wenn er die *libertas civilis* in das *jus summi imperii* setzt. Mit Bezug auf die Demokratien bemerkt Montesquieu Esprit XI 2: *on a confondu le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple*. Das Streben nach Macht und Herrschaft ist insbesondere der attischen Demokratie wesentlich (*ὁ δῆμος βοίλεται — ἐλεύθερος εἶναι καὶ ἄρχεσθαι*), wie Pseudo-Xenophon Resp. Ath. 1, 8 ausführt, und schlug, ähnlich wie in der französischen Republik, auch nach aussen in das Verhältniss zu den bundesgenössischen Gemeinden hinüber. Auch Platon Gess. XII 962E (mit welcher Stelle man allerdings zunächst die auf die Perser bezügliche III 694A vergleicht) mag seine Athener wenigstens mitbegriffen haben unter denen, die *ξύνδνο νομοθετοῦνται, πρὸς ἄμφω βλέποντες, ἐλεύθεροί τε ὕπως ἄλλων τε πόλεων ἔσονται δεσπότες*. Bei Platon Menon 86D wird es als selbstverständlich hingenommen, dass wer frei sein will, über Andere zu herrschen trachtet (*ἐπειδὴ δὲ σὸν σαυτοῦ μὲν οὐδ' ἐπιχειρεῖς ἄρχεσθαι ἵνα δὴ ἐλεύθερος ᾖς, ἐμοῦ δὲ ἐπιχειρεῖς τε ἄρχεσθαι καὶ ἄρχεσθαι*). Die Freiheit als Machtstreben fühlt sich auch aus dem Worte Neanders heraus (bei

erweiternd, ihre Forderungen immer höher treibend bald dazu gelangte in Zeus, dem Alle beherrschenden und von Keinem beherrschten, den allein vollkommen und wahrhaft Freien zu erblicken.¹⁾ Auf Erden schien diese Freiheit in der Demokratie, in der der Demos absolut regiert und die jedem Demoten Antheil an der Regierung gewährt, sich am vollkommensten zu verwirklichen.²⁾ Das war freilich nicht das „süße Engelsbild“, von dem der Dichter träumt³⁾ und das er der bedrängten Welt zu Hilfe ruft; seine Freiheit ist die Freiheit, die dem Unterdrückten wie im Kerker erscheint, deren Bild die Sehnsucht malt.⁴⁾ Die griechisch-attische Freiheit war derberer Art: in heissem Streiten erungen behielt sie etwas von dem Ungestüm der Ursprungskämpfe auch in ihrer ferneren Entwicklung an sich. In ihrem Drange sich immer weiter zu entfalten, der jedem Hinderniss gegenüber zur Herrschsucht werden musste, würde sie innen⁵⁾ wie aussen⁶⁾ alle Schranken übersprungen und sich ins Grenzenlose und Wirre verloren haben, wenn sie nicht am Gesetz eine gewisse Schranke gehabt hätte, das sie allererst ins Dasein gerufen und mit dem sie deshalb unauflöslich verbunden blieb,⁷⁾ das überdies damals nicht minder Gegenstand eines fast übertriebenen und insbesondere patriotischen⁸⁾ Cultus war. Der Stolz des Freien war

Perthes, Fr. Perthes' Leben III 504) über die, „die jetzt, weil ihnen die Macht fehlt, die Freiheit im Munde führen“.

1) Aesch. Prom. 49f. Kirch.:

ἄπαντ' ἐπαχθῆ πλὴν θεοῖσι κοιρανεῖν·
ἐλεύθερος γὰρ οὐτίς ἐστὶ πλὴν Διός.

Aehnlich E. M. Arndt „Letzter Zug an Gott“: Das bist Du Gott der Gnaden, Du einzig gleich und frei. Vgl. Eur. Hecub. 864 Kirch. οὐκ ἔστι θνητῶν ὅστις ἔστ' ἐλεύθερος κτλ.

2) S. auch o. S. 256, 4.

3) Schenkendorf.

4) „Freiheit! Freiheit!“ nach diesen letzten Worten des sterbenden Götz sagt Elisabeth „Nur droben, droben bei dir. Die Welt ist ein Gefängniss“. Daher „Brightest in dungeons, Liberty!“ in Byrons Sonnet on Chillon.

5) Als vollkommne ἀναρχία wird die ἐλευθερία von Platon geschildert Rep. VIII 557 Bff.

6) Der thukydeische Dialog der Athener und Melier (5, 85ff.) zeigt, wie dieser demokratische Freiheitstrieb auch nach aussen hin waltete, als Realpolitik und rücksichtslose Befriedigung jedes Gelüstes.

7) Ἄγρ. Νόμ. in Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 40.

8) a. a. O.

es daher nicht einem fremden Herrn sondern nur dem Gesetze seiner Heimath¹⁾ d. h., in der Demokratie wenigstens, seinem eigenen Willen und Gebot zu gehorchen. Hierein wurde jetzt zumeist das Wesen des Freien gesetzt. Menschliche Freiheit sollte gesetzliche Freiheit sein, und nur die, welche vermeinten über andere Menschen hinauszuragen, entbanden sich folgerichtig von menschlichen Gesetzen, aber nur um sich anderen Gesetzen zu unterwerfen, dem Naturgesetz oder dem Gesetze der Stärke.²⁾

Wohin man in der hellenischen Welt blickte, wie ganz anders war die Stellung des einzelnen Freien jetzt geworden, als zu der homerischen Zeit, da Thersites sich unter den Streichen des Odysseus krümmte.³⁾ Wie viel

1) O. S. 244, 4. Wie oft ist seitdem das Problem der gesetzlichen Freiheit aufgestellt und erörtert worden. „Der Dienst der Freiheit ist ein strenger Dienst“ hat der schwäbische Dichter gesagt (Uhland, Ernst v. Schwaben 4, 2), der wie Wenige auch im Leben für Freiheit in und durch das Gesetz eingetreten ist. Das ciceronische (pro Cluentio 146) „legibus omnes servimus, ut liberi esse possimus“ kehrt in etwas anderer Fassung bei Montesquieu Esprit 26, 20 wieder: nous sommes donc libres, parce que nous vivons sous des lois civiles (ähnlich 11, 3). Für E. M. Arndt Aus dem äusseren Leben S. 258 steht es fest, dass in die Majestät des Gesetzes der Mensch die eigentliche Freiheit setzt. Dass, um „uomo libero“ zu sein, „conviene ubbidire alla legge politica e civile“, predigt seinen Italienern Massimo d’Azeglio, Ricordi I c. 5 S. 99. In den Augen des Isokrates 7, 26 war aus dem gleichen Grunde die *παρανομία* nur ein Zerrbild der *ἐλευθερία*. Dass Gesetz und Freiheit zusammengehören, darauf weist nicht bloss im Jacobusbrief 1, 25 u. 2, 12 der *νόμος ἐλευθερίας*, woran Luther Anstoss nahm, sondern auch der *ρομοθίτης ἐλευθερίας*, bei Maxim. Tyr. diss. 21, 6 eins der Prädicate, die den Herakles als Wohlthäter der Menschheit charakterisiren sollen (o. S. 183, 1).

2) *Ἄγρ. Νόμ.* in Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 51 vgl. o. S. 178, 3. So unauflöslich sind Freiheit und Gesetz an einander gebunden. Wer in scheinbar unbändiger Freiheit über die menschlichen Gesetze hinausstrebt, rechtfertigt sich mit andern höheren Gesetzen, denen er gehorcht; und wer wie Carlyle Alles dem lebendigen Gesetz machtvoller Persönlichkeit unterwirft, verlangt von der andern Seite Freiheit in der Unterwerfung (Chartism S. 141 Shillingausg.: „If Freedom have any meaning, it means enjoyment of this right“ nämlich „the right of the ignorant man to be guided by the wiser“).

3) Ueber Züchtigung in späterer Zeit K. Fr. Hermann-Thalheim Rechtsalterth. S. 144. Der soziale und rechtliche Gegensatz bei Homer ist nicht sowohl der zwischen Freien und Sklaven als zwischen Edeln und Niedriggeborenen.

höher trug er jetzt sein Haupt, gleich den Edeln und Fürsten der alten Zeit, ja noch höher als selbst diese, indem er Keinen über sich erkannte. Auch die wachsende Aufklärung, besonders im Centrum der damaligen Bildung, in Athen, trug dazu bei das Gefühl des eigenen Werthes und der persönlichen Unabhängigkeit zu erhöhen und so das Streben nach Freiheit zu stärken.¹⁾ So wuchs in der Freiheit ein neuer Adel heran,²⁾ und auch er hing wie der alte nicht bloss an einzelnen politischen Vorrechten sondern war in der überragenden, wirklichen oder vermeintlichen, Tüchtigkeit des ganzen Wesens gegründet:³⁾ was wir edel nennen, heisst im Griechischen *γενναῖος*, aber auch *ἐλεύθερος* oder *ἐλευθέριος*;⁴⁾ beide Bezeichnungen sind dem

¹⁾ Dass Aufklärung nothwendig zur Freiheit führt, betont Fr. Gentz Ausgew. Schriften, von Weick, 5, 208f. und bemerkt: „Eine dunkle Sehnsucht nach der Erlösung von Ketten — ein Gefühl, das jeder Unterdrückte kennt — ist noch nicht das wahre Streben nach Freiheit“. Auch das Bibelwort darf hier nicht fehlen, Ev. Joh. 8, 32: *καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς*.

²⁾ Die *ἐλευθερία* bedeutet nach Aristot. Eth. Nik. V 6 p. 1131a 26ff. für die Demokratie dasselbe was in manchen Oligarchien die *εὐγένεια*. Daher *ἐλευθερωτῶτων*, wie der Scholiast richtig erklärt, so viel als *εὐγενεστάτων* Eur. Androm. 12.

³⁾ Auch bei unsern deutschen Vorfahren ruhten Freiheit und Adel auf demselben Grunde, wie J. Grimm RA 281 u. 728 hervorhebt, und zwar so, dass der Edle wohl ohne Weiteres zum Knecht, aber nicht zum Freien degradirt werden konnte.

⁴⁾ Es lohnt sich herzusetzen, was J. J. Reiske Uebers. d. Reden des Dem. u. Aeschin. II S. 315c über diese Bedeutung der Worte gesagt hat: „der Begriff, den man heut zu Tage mit dem Worte Canaille verbindet, den verbanden die Alten auch mit dem Worte Knecht. Und was wir braver Mann, Mann von Ehre und Stande, honette homme, Gentleman, nennen, das nannten die Alten *ἐλεύθερον*. Weil die Freygebohrnen mehrentheils bemittelt waren, so dass sie bequäme Gelegenheit zu einer guten Erziehung hatten, welche den Slaven fehlte. Alles was wir Pöbel, gemein, schlecht Volk nennen, das hiess ehemals Knecht. Und was wir edel, vornehm, wohl zu leben abgerichtet nennen, das hiess ehemals liber, ingenuus, frey“. Beispiele dieses Sprachgebrauchs sind Jedem leicht bei der Hand; eines kam vor o. S. 119, 3. In der Weise von Synonyma werden beide Worte verbunden Platon Menex. 245C *τό γε τῆς πόλεως γενναῖον καὶ ἐλεύθερον*. Bei Aristot. Eth. Nik. IV 1ff. Platon Def. 412D erscheint die *ἐλευθεριότης* in engerer Begrenzung als diejenige Tugend, vermöge deren der Mensch sich nicht zum Slaven des Geldes erniedrigt; vgl. Plutarch Pelop. 3, wo überdies in der Persönlichkeit des Pelopidas diese engere *ἐλευθεριότης*

Adel entnommen, jene dem alten Geschlechter-Adel, diese dem Adel der neuen Zeit. Wovon in der homerischen Zeit kaum eine Spur ist,¹⁾ die Freiheit wird jetzt zu einer Tugend, die den gesammten Menschen ergreift und bildet, und erlangt damit einen Werth weit über die politische Sphäre hinaus. Sie wird das muthige und kräftige Geltendmachen der Persönlichkeit gegenüber den Dingen und den Menschen.²⁾ Als solches mag sie im Hinwegsehen über die kleinen Bedrängnisse des Lebens, auch wohl in der Rücksichtslosigkeit überschäumender Naturen oder starker Geister gegen Andere erscheinen;³⁾ die Krone gewinnt sie erst und entfaltet ihr Wesen am reinsten, wenn sie, nach innen gerichtet, ihre Macht an den Leidenschaften der eigenen Brust erweist und sich zur Selbstbeherrschung läutert.⁴⁾

Aus der politischen Freiheit war eine moralische, aus der bürgerlichen eine menschliche geworden, die als solche nicht gebunden war an die Grenzen einer einzelnen Polis oder Nation und am Ende daher auch dem Sklaven, sofern man in ihm einen Menschen sah, nicht verweigert werden konnte. Was die Freiheitsschwärmer der damaligen und

nur als ein Ausfluss des allgemeinen Freiheitsdranges einer edlen und kühnen Natur erscheint. Einen Versuch den Begriff der *ἐλευθερία* (nicht der *ἐλευθεριότης*) zu erschöpfen macht Platon Def. 412D.

1) Hierher gehört Od. 17, 322f.:

*ἡμῖν γὰρ τ' ἀρετῆς ἀποαίνονται εὐρύσια Ζεὺς
ἀνέρος, εὐτ' ἂν μιν κατὰ δούλιον ἡμᾶρ ἔλῃσιν.*

Aber in diesen Worten wird Wesen und Werth der Freiheit nur negativ an der Sklaverei bemessen, zu einer positiven Bestimmung und Schätzung kommt es nicht o. S. 253, 2.

2) Die Freiheit gesetzt in das *ἰχοῦσθαι κατὰ γνώμην τρόποις* von der euripideischen Hecuba S67 Kirch.

3) Beispiele mögen geben Platons Schilderungen des *ἀνὴρ δημοκρατικῶς* Rep. VIII 559Dff. und des alle Gesetzesfesseln sprengenden Kraftmenschen Gorg. 483Dff. Tugend (*ἀρετή*) ist die Fähigkeit über Menschen zu herrschen, sagte Gorgias und mit ihm Andere (Platon Menon 73C, Xenoph. Anab. II 6, 21); dies und die Freiheit stellt er deshalb als das Ziel seiner Kunst, der Rhetorik, in Aussicht (Platon Gorg. 452D).

4) Pseudo-Platon Defin. 415A: *ἐλεύθερον τὸ ἄρχον αὐτοῦ*. Dies ist die Meinung auch des echten Platon Rep. VIII 590Cff. und des Aristoteles Eth. Nik. V 14 p. 1123a 32 (*ὁ — ἐλευθέριος οὕτως ἔξει, οἷον νόμος ὢν ἑαυτῷ*).

folgenden Zeiten verkündeten, dass die Freiheit ein gemeines Gut und von Natur allen Menschen eigen sei,¹⁾ das ist zugleich das Resultat, zu dem die allmähliche Entwicklung des Freiheitsbegriffs bei den Griechen drängte.

Von der Zeit seines ersten Aufdämmerns zu welcher Fülle des Inhalts und welcher Weite der Anwendung hat er sich aus dürftigen Anfängen erhoben!²⁾ Und doch ist er hierbei nicht stehen geblieben. Vielmehr eröffnet sich von diesem Gipfel ein fast unendlicher Ausblick in das Gewirr aller der zahllosen Ideen, die in späteren, namentlich modernen Zeiten sich an den Namen der Freiheit gehängt haben³⁾ und in denen bald nur die alte rechtliche und politische Freiheit variirt bald aber auch neue Gebiete wie Willens-, Glaubens-, Geistesfreiheit und andere hinzugewonnen werden.⁴⁾ Die Macht der Freiheit über die Gemüther ist dadurch erhöht, ihr Wesen aber nicht erhellet worden; vielmehr gehört die Freiheit seitdem zu den dunkeln Vorstellungen, von denen der grosse Haufe des Menschengeschlechts sich regieren lässt,⁵⁾ und nicht bloss dieser. Ein solcher Ausblick auf die Geschichte der Freiheit durfte hier angedeutet, kann aber nicht weiter verfolgt werden; es genügt zu sagen, dass einen ähnlichen Ausblick die Geschichte der Gleichheit gewährt, die in vieler Hinsicht der

1) Alkidamas fr. I Sauppe: *ἐλευθέροισ ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποιήκεν* vgl. Vahlen Alkidamas S. 15 (Ber. d. Wien. Ak. phil. hist. Cl. 43, 505).

2) Gegenüber dieser Freiheit des vollberechtigten Bürgers erscheint die frühere Freiheit, die in die Möglichkeit nach eigenem Willen zu leben und sich zu bewegen gesetzt wurde (o. S. 254), jetzt als eine niedere Stufe, auf welcher auch die Metöken standen.

3) Auf wie viele deuten nicht Schenkendorfs und Fr. Schlegels Gedichte an die Freiheit hin! Vgl. H. Oncken, Lassalle S. 279f. über die Summe von Idealen und Stimmungen aller Art, die man unter dem Namen des Liberalismus begreift.

4) Bei Aristoteles wird *ἐλεύθερος* noch nicht von der Willensfreiheit gebraucht (R. Löning Zurechnungslehre I 281), dagegen z. B. von Philon Qu. D. s. immut. 279M. Ergötzlich ist noch immer bei Montesquieu *Esprit* XI 2 zu lesen, was die Menschen im Laufe der Zeiten und auf den verschiedenen Punkten der Erde alles unter Freiheit verstanden haben.

5) Fr. Gentz *Ausgew. Schr. von Weick* 2, 4. 308f.

Freiheit verwandt ist und deshalb schon im Alterthum mit ihr gleichen Schritt gehalten hat.

Freiheit
und Gleich-
heit.

Mit der Freiheit gewann auch der Begriff der Gleichheit an Breite und Tiefe. Freiheit und Gleichheit schlug zwar noch nicht, wie in neuerer Zeit, mit der Wucht dieses Doppelrufs an das Ohr der Griechen.¹⁾ Aber dass beide eng verschwistert sind, empfanden doch auch sie und vernahmen in der Freiheit ebenso die Gleichheit wie umgekehrt.²⁾ So hat schon Aristoteles geltende Anschauungen gedeutet, wenn er aus der Freiheit als dem Wesen und Ziel der Demokratie die Gleichheit ableitet,³⁾ hierin nicht anders urtheilend als Kant, der mit dem Princip der Freiheit auch die Gleichheit gegeben erachtet.⁴⁾ In den Genuss der Gleichheit waren die Athener zwar schon durch die Reform des Kleisthenes gekommen,⁵⁾ schon früher auch war das Ziel von Revolutionen „Landauftheilung“⁶⁾ gewesen; ein rechtes d. i. allgemeines und bewusstes Streben nach Gleichheit erwachte doch erst seit den Perserkriegen⁷⁾ und war die natürliche Folge des Freiheitsdranges, stieg daher auch wie dieser und dehnte sich in demselben Maasse aus. In der Freiheit fühlte man sich gleich. Gemeinsame Gefahr hatte die Menschen einander genähert und nach Abwehr derselben beanspruchten die, welche das Beste dazu gethan, die Mannschaften der Flotte, nun auch im

1) *Ἐλευθερία καὶ ἰσότης* verb. Aristot. Polit. IV 4 p. 1291b 34f. *ἐλευθεροὶ καὶ ἴσοι* I 7 p. 1255b 20 u. δ. Auch in neuerer Zeit werden nicht immer beide zusammen erstrebt oder doch nicht in gleichem Maasse: o. S. 233. Zeitlebens hat der Freiherr von Stein für die Freiheit gekämpft, aber von den „Gleichheitsaposteln“ und ihrem Evangelium wollte er nichts wissen: Lehmann, Stein 3, 472. Die Freiheit wesentlich in der Gleichheit zu suchen gilt für romanisch: Reuchlin Gesch. Italiens I 26. Aber auch die entartete Demokratie der Griechen dachte nicht anders und rief zuerst nach der Gleichheit, *ὡς ἐλευθερίας ἀρχὴν οὖσαν τὴν ἰσότητα*: Plutarch Dion 37. Vgl. o. S. 233.

2) Von Harmodios und Aristogeiton heisst es bald, dass sie Athen die Freiheit errungen (Herod. 6, 123), bald, dass sie die Isonomie begründet haben (o. S. 250, 3).

3) Polit. VI 2 p. 1317a 40ff.

4) Werke, von Hartenstein, 7, 35.

5) O. S. 250, 3.

6) *γῆς ἀναδασμός*: Herodot 4, 163. Aristot. Polit. V 5 p. 1305a 4ff.

7) J. Beloch Attische Politik S. 1. Anderer Art war das Gleichheitsstreben älterer Zeiten, von dem früher die Rede war o. S. 237ff.

Frieden nicht hinter den Uebrigen zurückzustehen.¹⁾ Wie anderwärts²⁾ kam auch in Athen der nach politischer Gleichstellung strebenden Demokratie die mächtigste Förderung von der See. Und was an Unterschieden der äusseren Stellung noch bestehen blieb, darüber hob hinaus die wachsende Aufklärung und Bildung, die der thukydeische Perikles insbesondere seinen Athenern nachrühmt,³⁾ und begründete eine innere Gleichheit,⁴⁾ wie man sie in späterer Zeit wohl ähnlich von der Verbreitung religiöser Gesinnung erhofft hat⁵⁾. In und ausserhalb der politischen Sphäre ging eine starke Strömung auf die Gleichheit, und gerade Solche, die im geistigen Leben das Wort führten, wurden von ihr getragen.⁶⁾

Unter den Staatenbildungen dieser Epoche ist die Demokratie die jüngste und entschieden das Lieblingskind. Was sie dem Zeitgeist so werth machte, war ausser der Freiheit, ja vielleicht noch mehr, die Gleichheit, die sie unter den Menschen herzustellen schien. Dies trug ihr den Ehrennamen der Isonomie ein,⁷⁾ während der andere, später geläufige, der Demokratie Anfangs eher gemieden wurde und um seines gehässigen Nebenklanges Willen vorzugsweise bei den politischen Gegnern im Gebrauch war.⁸⁾

De-
mokratie.

1) Xenoph. Resp. Ath. 1, 2. Aristot. Polit. V 4 p. 1304a 21ff. Schömann-Lipsius Gr. Alt. I 356, 1.

2) In Syrakus: Plutarch Dion 48.

3) Thuk. 2, 40. Anders freilich J. Beloch Att. Politik S. 9, 1.

4) Nach Isokr. 4, 50 ruhen auf dieser von Attika ausströmenden und über ganz Hellas sich ergiessenden Bildung (*παιδευσις*) sogar Name und Nationalität der Hellenen.

5) J. Stahl Phil. d. Rechts II 1, 292. Vollends, wenn die Erkenntniss sich zu Religion steigert, wird diese Wirkung erreicht, wie Schillers Julius an Raphael schreibt: „Alle Geister — eine Stufe tiefer unter dem vollkommensten Geist — sind meine Mitbrüder, weil wir alle einer Regel gehorchen, einem Oberherrn huldigen“. o. S. 236, 2.

6) Beloch Gr. Gesch. I 439f. bemerkt dies von Protagoras. Demokrit u. A. Doch gilt es von Demokrit nur mit einer gewissen Einschränkung: Natorp Ethika des Dem. S. 175.

7) O. S. 240.

8) Der Regel nach bezeichnet *δημος* in der älteren Zeit das gemeine Volk, insofern es entgegengesetzt wird dem Fürsten und dem Adel, später namentlich dem Geldadel (vgl. auch o. S. 86, 5 über *λαός*, wodurch die Materie aber nicht erschöpft heissen soll). Die Bedeutung, die bei Homer

Was die Isonomie mehr allgemein ausspricht, führen andere Worte im Einzelnen durch und lassen auf die gepriesene den Staat durchdringende Gleichheit von verschiedenen Seiten ein wechselndes Licht fallen: so wird

die gewöhnliche ist, tritt deutlich auch noch bei Solon hervor (fr. 5 *δήμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα — οἱ δ' εἶχον δύναμιν κτλ.*). Demokratie klang also ursprünglich nicht viel besser als Pöbelherrschaft. Daher schwelgt der Todfeind der Demokratie, Pseudo-Xenophon, der Verfasser der Resp. Ath., im Gebrauch dieses Namens, z. B. 1, 5: *ἔστι δὲ ἐν πάσῃ γῆ τὸ βέλτιστον ἐναντίον τῇ δημοκρατίᾳ*. Und der thukydidische Perikles gebraucht den Namen nur mit einer entschuldigenden, das Gehässige wegdeutenden Erklärung (2, 37 wozu vgl. Krüger und Platon Menex. 238Cf., dessen Worte wohl nicht zufälliger Weise die thukydidischen zu commentiren scheinen). Höchst bezeichnend ist aber das Verfahren Herodots in dem politischen Gespräch der drei Perser, in dem nur die Gegner der Demokratie vom *δήμος* reden (3, 81f.), ihr Lobredner aber sie *ἰσονομίῃ* nennt und nicht vom *δήμος* sondern vom *πλήθος* spricht (3, 80). Ursprünglich mag *δημοκρατία* ein Parteiname gewesen sein, der in der Zeit des Kleisthenes (*κατασχόντος τοῦ δήμου τὰ πράγματα*: Aristoteles *Ἀθ. Πολ.* 20) aufkam (Solon fr. 5 *δήμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον κράτος, ὅσον ἐπαρκεῖ* weist noch nicht auf eine Demokratie d. i. auf absolute Herrschaft des *δήμος* hin sondern rühmt sich dem *δήμος* so viel Macht gegeben zu haben als genug ist; aber auch, wie er hinzufügt, denen, *οἱ εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγνοί,* ist der gebührende Antheil an der Herrschaft geblieben) und zuerst von den Gegnern des Demos gebraucht wurde (auf eine solche Entstehung des Namens lässt sich Platon Rep. VIII 557A beziehen; *δημοκρατία* die Herrschaft der Besitzlosen noch bei Arist. Polit. III 8 p. 1279b 18f. Auch die *δλιγαρχία* hat das Aussehen Gegnern ihren Namen zu verdanken: Kritz zu Sallust. Catil. 20, 7). Doch hat der Name bereits bei Herodot an anderen Stellen die gehässige Parteifarbe verloren, wie da wo er des Kleisthenes als des Begründers der attischen Demokratie gedenkt (o. S. 250, 3; irrtümlich behauptet Rehm Gesch. d. Staatsrechtswiss. S. 16, dass der Ausdruck Demokratie bei Herodot noch fehle). Aus dem vulgus oder der plebs, was *δήμος* im ursprünglichen Gebrauch von *δημοκρατία* bedeutet, wurde ein *populus* und Demokratie hiess nun nicht mehr die Herrschaft des gemeinen Volkes, sondern die des gesammten einen Staat bildenden Volkes, die Herrschaft Aller, wie sie ausdrücklich heisst bei Xenoph. Mem. IV 6, 12 (vgl. Aristot. Polit. IV 4 p. 1291b 30ff. Eur. Suppl. 406ff.; ebenso umfasst Plutarch Arat. 14 *τῷ δήμῳ παντὶ* die *ἄποροι* und *πλούσιοι*. J. Beloch Attische Politik S. 2). In diesem veredelten Sinn, der dem Wort ausdrücklich schon bei Thukyd. 6, 39 allerdings von einem Vertheidiger der Demokratie gegeben wird (*ἐγὼ δὲ φημι πρῶτα μὲν δήμον ξύμπαν ἄνομάσθαι, δλιγαρχίαν δὲ μέρος*), war dasselbe einer weiteren Anwendung fähig (Platon Menex. 238C), so dass Isokrates es sogar auf den spartanischen Staat übertragen konnte (12, 131. 153. 178). Es fehlt nicht viel, dass *δήμος* mit dem Begriff der *πόλις* zu-

die Gleichheit des Stimmrechts hervorgehoben,¹⁾ das gleiche Recht zu Ehren und Würden zu gelangen,²⁾ die gleiche

sammenfällt: wenigstens bei Aristoteles Eth. Nik. VIII 12 p. 1160b 20f. (*ἥκιστα δὲ μοχθηρόν ἐστιν ἡ δημοκρατία· ἐπὶ μικρὸν γὰρ παρεμβαίνει τὸ τῆς πολιτείας εἶδος*) deckt sich *δημοκρατία* nahezu mit *πολιτεία* (vgl. Polyb. VI 57, 9) und nach Plutarch Theseus 24 bestand die politische That seines Helden darin, dass er die bis dahin Getrennten vereinigte zu *μίας πόλεως ἓνα δῆμον* (als Synonyma verbunden *δῆμων καὶ πόλεων* Plutarch Pelop. 34). Wollte man daher jetzt von Pöbelherrschaft sprechen, so musste man ein neues Wort bilden, *ὄχλοκρατία*, das uns wohl nur zufällig bei Polybios (z. B. VI 4, 10) zuerst entgegentritt und als *χειριστὸν τῶν πραγμάτων* dem *κάλλιστον τῶν ὀνομάτων*, was früher die *ἰσονομία* war (o. S. 240, 2 u. 3), jetzt aber die *δημοκρατία* ist, gegenübergestellt wird (Polyb. VI 57, 9). Der Wandel der Begriffe und Worte liegt noch deutlich vor Augen, da von Pseudo-Xenoph. Resp. Ath. 1, 2 *δῆμος ὁ ναῦς ἐλαίνων* in demselben Zusammenhang und Sinne genannt wird wie von Aristot. Polit. V 4 p. 1304a 22 *ὁ ναυτικός ὄχλος* (ebenso mit Bezug auf die syrakusische Demokratie Plutarch Dion 48), und bei Eur. Suppl. 406ff. der argivische Herold, um desto leichter den von Theseus gerüsteten *δῆμος* d. i. das Gesamtvolk, das Arme und Reiche begreift, schmähen zu können, es gut findet diesen erst in einen *ὄχλος* zu verwandeln (Plutarch Pyrrh. 13 *οἷα δ' ἐν ὄχλῳ δημοκρατίας κόσμον οὐκ ἐχούσης*). Die Demokratie, und unter diesem Namen, war nachgerade der Stolz Athens geworden; und Aristophanes hat Ach. 642 (*καὶ τοὺς δῆμους ἐν ταῖς πόλεσιν δεῖξας ὡς δημοκρατοῦνται*) oder 618 (*ὦ δημοκρατία, ταῦτα δῆτ' ἀνασχετά;*) gewiss nicht die Demokratie als solche verhöhnern (vgl. auch 631) sondern nur an die Pflichten mahnen wollen, die das Führen eines solchen Ehrennamens auferlegt. Hinter diesem Namen trafen die Bezeichnungen der Demokratie als *ἰσονομία* oder *ἰσηγορία* jetzt zurück: beide bezeichneten die Sache nicht scharf genug, da sie vieldeutig geworden waren (über *ἰσονομία* o. S. 241, 1. *ἰσηγορία* findet Xenoph. Cyrop. I 3, 10 u. 18 auch bei den Persern), und beide passten auch weniger in die übliche Terminologie, die die einzelnen politischen Verfassungen wie Monarchie Oligarchie Aristokratie nach dem Souverän zu benennen pflegte. Wie für den Verfasser der pseudo-xenophontischen Streitschrift ist auch für Aristoteles die Verfassung Athens nur ein Ausdruck der Herrschsucht des *δῆμος*, die im Lauf der Geschichte immer mehr befriedigt wird (A9. Πολ. 41); aber der gehässige Klang, den das Wort *δημοκρατία* dort hatte, hat es verloren, die Hindeutung auf soziale Klassengegensätze der Armen und Reichen ist geschwunden und übrig geblieben nur die kühle Bezeichnung einer eigenthümlichen Form des Staatslebens.

1) Theseus war es, der nach Eur. Suppl. 352 *κατέστησ' αὐτὸς ἐκ μοναρχίας ἐλευθερώσας τήνδ' ἰσόψηφον πόλιν*, vgl. 403 ff.

2) *ἰσοτιμία*, die von Strabo VIII 365 der *ἰσονομία* gleichgesetzt wird (bei Joseph. Arch. XVI 4, 1 in einem andern Sinne *κρίσεως ἰσο-*

jedem Bürger zustehende Macht;¹⁾ den grössten Werth aber hatte für den redelustigen Hellenen und in Gemeinwesen, in denen so viel durch Beredsamkeit entschieden wurde, das gleiche Recht freier Rede;²⁾ nebenher wenigstens schien auch die Gleichheit der Abstammung, als Quelle von Rechtsgleichheit, werthvoll genug um in einem eigenen Worte (*ἰσογονία*) ausgeprägt zu werden;³⁾ ja selbst die Bezeichnung der gleichen Steuerlast (*ἰσοτέλεια*) konnte unter diesen Umständen zu einem Ehrentitel werden, der einen Theil der attischen Metöken den Bürgern näher brachte. Gewiss, auch zu andern Zeiten und bei andern Völkern haben sich ähnliche Verhältnisse der Gleichheit wiederholt; aber da empfand man sie nicht so lebhaft, dass man das Bedürfniss gehabt hätte ihnen in neuen Worten vollen und klaren Ausdruck zu schaffen, wie wir ja auch den Eigennamen, die bei den Griechen fast triumphirend auf die Gleichheit deuten, *Ἰσόνομος*, *Ἰσότημος*, *Ἰσοκράτης*, *Ἰσαγόρας*, nur solche Fratzen wie Philippe Égalité⁴⁾ an die Seite zu stellen haben.⁵⁾

τιμία), vgl. o. S. 246, 1. 247, 2. Dass die Wortbildung aber älter ist, zeigen Namen wie *Ἰσότημος* und *Ἰσοτιμίδης*, die bis ins 5te und 4te Jahrhundert nachweisbar sind.

1) *ἰσοκρατία* Herod. 5, 92 (o. S. 248, 4). Auch an das Gleichgewicht zwischen den Parteien kann gedacht werden: Solon fr. 5 (o. S. 263, 8).

2) *ἰσηγορία*. Von ihr sagt Herodot 5, 78 *ὡς ἐστὶ χοῆμα σπονδαίων, εἰ καὶ Ἀθηναῖοι τυραννεύομενοι μὲν οὐδαμῶν τῶν σφείας περιοικεόντων ἦσαν τὰ πολέμια ἀμείνους, ἀπαλλαχθέντες δὲ τυράννων μακρῶ πρώτοι ἐγένοντο*. So werth war diese von Theseus eingeführte *ἰσηγορία* den Athenern, dass sie für dieselbe auch zu sterben bereit waren (Pseudo-Demosth. Epitaph. 28). Für die Redefreiheit zu sterben mag uns etwas übertrieben scheinen. Die *ἰσηγορίη* aber deshalb etwa mit Stein zu Herodot 5, 78 zu einer allgemeinen *ἰσότης* abzuschwächen sind wir nicht berechtigt. Ist sie auch nur eine der verschiedenen Variationen der *ἰσότης* oder *ἰσονομία*, so hat sie doch auch als solche ihren besondern Werth und konnte den Hellenen und namentlich den Athenern wohl am Herzen liegen als etwas ihnen vor Andern Eigenthümliches, das nur in ungenauer Ausdrucksweise Dion. Hal. A. R. X 15 (o. S. 248, 4) auch zu den Römern überträgt (Mommsen Staatsrecht I³ 200f.). Hektor als Barbar *ἀποστρέφεται τὴν ἰσηγορίαν*: schol. Townl. II. 12, 215.

3) Platon Menex. 239 A (o. S. 242, 3) vgl. 238 E *ἡ ἐξ ἴσου γένεσις*.

4) Aehnlich Piero Popoleschi, wie sich Piero Medici in der Revolution nannte: Villari, Savonarola II 90.

5) Wir haben, wie man längst bemerkt hat, die Fähigkeit verloren neue Namen zu dichten, die uns deshalb meist ins Komische ge-

So konnte der Grundsatz der Gleichheit mächtig werden auch jenseits der einzelnen Polis: Gleichheit wurde das Band, das als Isopolitie sich auch um die Bürger verschiedener Gemeinden schlang,¹⁾ auf sie beriefen sich aber auch die Staaten des attischen Bundes gegenüber der Vormacht,²⁾ und sie begann sogar als ein Gleichgewicht der Mächte auch ausserhalb eines Staatenbundes wenigstens geahnt zu werden,³⁾ obgleich mit diesem grossen Gedanken und Worte

rathen. Es fehlt uns dazu wohl auch die nöthige Freiheit so wie die ernsthaftige Ueberzeugung von der Wichtigkeit des Namens als eines Stücks der menschlichen Persönlichkeit (auf diesen Glauben der alten Zeit hat neuerdings besonders nachdrücklich wieder hingewiesen A. Dieterich Mutter Erde S. 34). Die Griechen hatten auch in späteren Zeiten noch in beneidenswerther Weise diese Fähigkeit und Freiheit der Namensschöpfung und benutzten sie um die verschiedensten Beziehungen menschlicher Persönlichkeiten zu ihrer Zeit und Geschichte zum Ausdruck zu bringen. Besonders gern liessen sie in ihren Mannesnamen gewisse Seiten des Mannesideals durchscheinen (bemerkt von Bechtel im Herm. 35, 330 mit Bezug auf die mit *ἵππος* zusammengesetzten Namen; ebenso sind zu beurtheilen Namen wie Euagoras, Pythagoras u. a., über deren Aufkommen seit dem 7. oder 6. Jahrhundert s. Beloch Gr. Gesch. I 616 f. vgl. Platon Kratyl. 397B *Ὅσπερ εὐχόμενοι τίθενται*): als hierzu auch die Gleichheit gehörte, musste diese sich auch in die Namen eindringen. Vgl. auch o. S. 167 f.

1) Der Name *ἰσοπολιτεία* ist jung, nicht vor dem 3. Jahrhundert nachweisbar (Szanto Das griech. Bürgerrecht S. 95. Dittenberger Sylloge² 234³), die Sache schon älter (Szanto S. 97). Zum Wort vgl. Demosth. 23, 86 *ἴσον μετέχειν τῆς πολιτείας*. Plutarch Dion 38 *ἐπαγγελλόμενοι καὶ τῆς πολιτείας ἰσομοίριαν*.

2) Thukyd. I 77 (*οἱ δὲ εἰθισμένοι ἀπὸ τοῦ ἴσον πρὸς ἡμᾶς ὀμιλεῖν*) III 10 (*καὶ μέγρι μὲν ἀπὸ τοῦ ἴσον ἠγοῦντο, προθύμως εἰπόμεθα*). Vgl. was Eurip. Phön. 536 f. Kirch. von der *ἰσότης* rühmt, *ἢ φίλους ἀεὶ φίλοις πόλεις τε πόλεσι συμμάχους τε συμμάχοις συνδεῖ*.

3) Die Lacedämonier besorgten, *ὡς ἐλεύθερον μὲν ἔδν τὸ γένος τὸ Ἀττικὸν ἰσόρροπον τῶ ἑωντῶν γίνοιτο* o. S. 255, 4. Ebenso *ἰσόρροπα τὰ πράγματα* Aristot. Ἀθ. πολ. 29, 1. Die *ἰσορροπία* Spartas und Athens wird, wenn auch nicht unter diesem Worte, doch thatsächlich anerkannt in dem Bündniss des Jahres 369: Xenoph. Hell. VII 1, 2 ff. Auch Demosthenes bekennt sich zu einer „hellenischen Gleichgewichtspolitik“ namentlich in der Rede für die Megalopoliten und folgt hierin dem Vorgang schon von älteren Staatsmännern wie Kephalos und Kallistratos: Hume Essays I 349 (London 1875) Köchly Akad. Vortr. N. F. 170. Dem ehemaligen politischen Gleichgewicht von Athen und Sparta soll nach Libanios Or. 11, 183 f. Först. ein Gleichgewicht der Bildung zwischen den beiden Welttheilen entsprechen, das durch Athen und Antiochien hergestellt wird. Vgl. auch über Bezeichnungen des Gleichgewichts

die Geschicke der Völker zu bestimmen modernen Zeiten vorbehalten blieb.

Gleichheit
im privaten
Leben.

Nachdem man die Gleichheit einmal als Losung für das öffentliche Leben gewählt hatte, ging man weiter und ordnete nach diesem Princip auch die Verhältnisse des privaten Lebens. Insbesondere der primitive Staat, die Familie, sollte nicht mehr auf Unterordnung eines Theils unter den andern sondern auf gleiche Rechte aller Betheiligten gegründet werden. Das Weib begehrte dem Mann, der Sohn dem Vater gleich zu stehen.¹⁾ Diese Verhältnisse des privaten Lebens sind eine Wirkung der öffentlichen, ihr Spiegel, nicht bloss ihr Gleichniss.²⁾ Aus dem

o. S. 248, 4. Von dem Gleichgewicht politischer Gewalten im Innern des Staates wird *ἰσοροπεῖν* gesagt Polyb. VI 10, 7. „Auch sie (die Griechen) wussten, was Gleichgewicht der Republiken und Stände gegen einander — — heisse“: Herder Ideen 3, 204 (Ausg. von Müller). In den Kämpfen der Diadochenstaaten tritt ebenfalls die Idee des Gleichgewichts hervor (Hume a. a. O. 350, Treitschke Politik II 520) und war das Ziel insbesondere der Politik von Rhodos (Niese Gesch. d. griech. u. maked. Staaten 2, 87). Die Idee des politischen Gleichgewichts ist also nicht so neu, wie Stahl Phil. d. Rechts I 218 anzunehmen scheint, der sie „einen Gewinn und eine Ehre der neueren Zeit“ nennt.

¹⁾ *ἴσονομία* mit Bezug auf die Ehe bei Platon Rep. VIII 563 B (o. S. 243, 1), ebenso *ἰσοκρατεῖς* bei Herodot (o. S. 248, 4), Oedipus der Iokaste *ἴσον νέμων* bei Sophokles (o. S. 243, 1). Auch in das Verhältniss des Vaters zum Sohn drang der Gleichheitstrieb ein (*καταδύεται*), wie Platon Rep. VIII 562 E aus der Erfahrung seiner Zeit berichtet: *πατέρα μὲν ἐθίζεσθαι παιδί ὁμοιον γίνεσθαι καὶ φοβεῖσθαι τοὺς νείεζ, υἱὸν δὲ πατρί, καὶ μήτε αἰσχύνεσθαι μήτε δεδιέναι τοὺς γονέας*. Aristophanes hat dies auf die Bühne gebracht, Wolken 1325 ff. 1409 ff.: mit den Worten *καὶ μὴν ἔφην ἐλεύθερός γε καὶ γώ* (1414) stellt sich Pheidippides dem Vater als gleichberechtigt an die Seite. Vgl. Hirzel Der Eid S. 94, 1. 105, 1. Missbilligend gedenkt dieser nivellirenden Gleichheit, die alle natürliche Ordnung der Familie aufhebt, auch Aristoteles Eth. Nik. VIII 12 p. 1161a 6 ff.: *δημοκρατία δὲ μάλιστα μὲν ἐν ταῖς ἀδεσπότητοισ τῶν οἰκίσεων (ἐνταῦθα γὰρ πάντες ἐξ ἴσου), καὶ ἐν αἷς ἀσθενῆς ὁ ἄρχων καὶ ἐκάστω ἐξουσία*. Als eine der Wirkungen der grossen Revolution, die Freiheit und Gleichheit predigte, beobachtete Steffens in Frankreich, dass sie „alle anständige Unterordnung und heilsame Zucht aus dem Familienleben vertrieben hatte“ Was ich erlebte S. 8.

²⁾ *Ὅμοιώματα καὶ οἷον παραδείγματα* für die Staatsverfassungen sind nach Aristoteles Eth. Nik. VIII 12 p. 1160b 22 die Verhältnisse des Hauses. Bei Platon ist es der Geist des Staatswesens, der auch die Sitten der Einzelnen nach sich zieht. Von der Hyperdemokratie sagt er Rep. VIII 562 E ἄρ' οὐκ ἀνάγκη ἐν τοιαύτῃ πόλει ἐπὶ πάν τὸ τῆς

Staatswesen wehte derselbe demokratische Geist auch hinüber in die Hausgemeinschaft jeder Art, selbst Slaven und Thiere spürten ihn,¹⁾ und nur ein Reflex dieser Stimmung ist es, dass lebhafter damals als früher der Traum des goldenen Zeitalters geträumt wurde und darin insbesondere die Gleichheit aller lebenden Wesen als die Quelle des ersehnten Glückes erschien.²⁾ Die Sehnsucht wandelte sich

ἐλευθερίας λέναι; Πῶς γὰρ οὐ; Καὶ καταδέσθαι γε, ἦν δ' ἐγώ, ὧ φίλε, εἰς τε τὰς ἰδίας οἰκίας καὶ τελευτῶν μέχρι τῶν θηρίων τὴν ἀναρχίαν ἐμφομένην. Und so bringen auch nach Aristot. Polit. V 11 p. 1313b 33 ff. die Verhältnisse der Tyrannen- und der ihr verwandten Volksherrschaft es mit sich, dass auch im Haushalt und der Familie Weiber und Slaven übermächtig werden.

1) Ueber die Slaven Xenoph. Resp. Ath. 1, 10ff. bes. 12 *διὰ τοῦτο οὖν ἰσηγορίαν καὶ τοῖς δούλοις πρὸς τοὺς ἐλευθέρους ἐποιήσαμεν.* Platon Rep. VIII 562 E ff. bes. 563 B *ὅταν δὴ οἱ ἐωνημένοι καὶ αἱ ἐωνημέναι μηδὲν ἤττον ἐλεύθεροι ὡσι τῶν προιαμένων.* Demosth. 9, 3, Aristoteles o. S. 268, 2. Vgl. Schömann-Lipsius Gr. Alt. I 367 f. Ueber die Ertheilung des Bürgerrechts an Slaven durch Kleisthenes Aristot. Polit. III 1 p. 1275b 36 f., dazu aber Busolt Gr. Gesch. II² S. 409, 5. In ausserordentlichen Zeiten, wie bei der Verurtheilung Phokions, drangen *δούλοι* auch in die Ekklesie ein: Plutarch Phokion 34. Wie drohend weist auf solche Vorgänge schon Theramenes hin Xen. Hell. II 3, 48. Dass vor dem hellenischen Blutgesetz Freie und Slaven gleich sind, lässt der Hellenenstolz des Dichters seine Hekuba sagen (Eur. Hecuba 291f.). Ueber die Thiere Platon a. a. O. Thierfreundlichkeit der Athener o. S. 216, 3. Vgl. S. 214, 2.

2) Die älteste Urkunde der Vorstellungen vom goldenen Zeitalter ist für uns die Schilderung Hesiods (W. u. T. 109 ff.), und sie war es, wie es scheint, auch für die Griechen (Graf in Leipz. Stud. 8, 6). Auf dieser Grundlage wurde die Vorstellung weiter ausgebildet, besonders in Attika, und diente als Lieblingsthema namentlich der altattischen Komödie (Th. Bergk De rell. com. att. S. 191 ff. Welcker Gr. Götterl. I 158). Hier ist die Schilderung um einen wesentlichen Zug bereichert worden, indem die Kluft zwischen Herren und Slaven sich schloss und alle Menschen einander gleich wurden. Dies besagt deutlich Krates (fr. 14 Kock): *ἔπειτα δούλον οὐδὲ εἰς κεκτήσει' οὐδὲ δούλην, ἀλλ' αὐτὸς αὐτῷ δῆτ' ἀνήρ γέρων διακονήσει; B. οὐ δῆθ' ὀδοιποροῦντα γὰρ τὰ πάντ' ἐγὼ ποιήσω κτλ.* Der Sinn dieser Worte ist nicht, dass die Menschen des goldenen Zeitalters, wie von vielen andern Uebeln, so auch von der vielfach lästigen Slavenbedienung befreit sein sollten (Graf a. a. O. S. 59: *Quae vix ex liberali aliqua de improbanda servitute doctrina orta est — —, sed commoditatis hujus temporis imaginem tantopere auxerunt, ut omnia multo gratius et facilius fieri fingerent, quam servorum opera possent*). Vielmehr wird irgend Jemand über das Fehlen gerade der unentbehrlich scheinenden Slaven ge-

in Hoffnung, aus den Träumen wurden Theorieen, die die Praxis neu zu gestalten suchten und in der weiteren Durchführung der Gleichheit das Radicalmittel gegen jeden

tröstet. Dieses Fehlen war also als nothwendige Folge abgeleitet worden aus den sonst im goldenen Zeitalter herrschenden Zuständen. Welches diese Zustände waren, darauf mag uns Platon antworten: *οὐτ' ἄγχιον ἦν οὐδὲν οὔτε ἀλλήλων ἐδωδαί, πόλεμός τε οὐκ ἐνῆν οὔτε στάσις τὸ παράπαν* (Politik. 271 E). Das goldene Zeitalter ist eine Zeit des Friedens. Alle Slaverie hat aber ihren ersten Ursprung im Kriege (worüber mit Modernen, wie Th. Mommsen Strafrecht S. 82, 3. J. Grimm RA 320 Anm. O. Schrader Reallex. d. indog. Alt. S. 809, übereinstimmen auch die Alten, Platon Rep. V 469 B f. Aristot. Polit. I 8 p. 1256b 23 ff. vgl. 6 p. 1255a 6 ff. wo der Streit über die Rechtmässigkeit der Slaverie von der Frage ausgeht, ob sie sich kriegsrechtlich begründen lasse. Schon Heraclit fr. 44 Byw.: *πόλεμος — — τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἔλευθέρους*. Und ebenso noch Justinian Nov. 89, 9). Folgerecht musste daher aus dem Bilde des goldenen Zeitalters, der Zeit des Friedens und der Eintracht, die Slaverie getilgt werden (dies gehört mit zu den *ἄλλα θ' ὅσα τῆς τοιαύτης ἐστὶ κατακοσμήσεως ἐπόμυνα* bei Platon Politik. nach den angeführten Worten), da sie eine Spur der Zwietracht und des Krieges gewesen wäre. Vermittelst einer weiteren Consequenz, die ebenfalls in Platons Schilderung der goldenen Zeit liegt, gelangt man aber zu demselben Resultate. Die Menschen der goldenen Zeit sind Autochthonen, Kinder der einen Mutter Erde (Platon Politik. 271 A f. vgl. Juvenal sat. 6, 12f.); aus dieser *ἰσογονία* folgt aber, wie Platon im Menexenos (o. S. 242, 3) schliesst, *ἰσονομία* (vgl. Cass. Dio 52, 4, 3: *ἡ τε γὰρ ἰσογονία ἰσομοιρίας ὀργινᾶται — — καὶ τὸ ἀνθρώπειον πᾶν, ἅτε ἕκ τε θεῶν γεγονὸς καὶ ἐς θεοὺς ἀνῆξον, ἄνω βλέπει, καὶ οὐτ' ἐθέλει ὑπὸ τοῦ ἀντοῦ διὰ παντός ἄρχεσθαι κτλ.*). Die Slaverie ist daher nicht bloss überflüssig (Graf a. a. O.) sondern nothwendiger Weise ausgeschlossen; über das Fehlen der Slaven kann man sich nicht bloss trösten, weil durch andere Mittel besser für die Bequemlichkeit der Menschen gesorgt wird, sondern es macht dies einen wesentlichen Zug im Bilde jener seeligen Zeit aus, auf den der Gott derselben, Kronos, mit Stolz hinweist (Lucian Saturn. 7: *οὐδεὶς ἐπ' ἐμοῦ δούλος ἦν*). Denselben Zug hob auch das ihm gewidmete Fest hervor, die *Κρόνια*. Ob schon von Ursprung an, ist zweifelhaft (vgl. auch Welcker Gr. G. I 157 ff. A. Mommsen Feste der Stadt Athen S. 34, 1). Wenigstens wird zunächst bei derartigen Festen nur betont das Bedienen der Slaven durch die Herrn (Athen. XIII 639 B ff.), was eine Umkehrung des Verhältnisses beider (etwa eine Sühnung um den Neid der Götter abzuwehren?), nicht ihre Gleichstellung bedeuten würde. Dann aber tritt mehr und mehr die Gleichheit hervor (Athen. XIII 639 C: *οἱ δούλοι μετὰ τῶν πολιτῶν κοινῇ τε ἀστραγαλιζοῦσι* Justin 43, 1, 3 f.: Saturnus tantae justitiae fuisse dicitur, ut neque servierit quisquam sub illo neque quicquam privatae rei habuerit, sed omnia communia et

bürgerlichen Zwist erblickten.¹⁾ Nicht bloss Gleichheit des Besitzes, die schon längst das Kampfgeschrei des unzufriedenen Demos gewesen²⁾ und den Griechen überdies, als Gleichheit wenigstens des Grundbesitzes, von alten und neuen Staatengründungen her geläufig war, sondern recht im Geiste der neuen Zeit³⁾ auch Gleichheit der Erziehung und Bildung (*παιδεία*) forderte Phaleas⁴⁾ im Einklang mit Theoretikern unserer Tage.⁵⁾ Und wenn hierzu Letztere

indivisa omnibus fuerint. — — — *Ob cujus exempli memoriam cautum est, ut Saturnalibus exaequato omnium jure passim in conviviiis servi cum dominis recumbant.* Daher *ισοτιμία* Aller bei Lucian Saturn. 7), ähnlich derjenigen, die zwischen Göttern und Phaiaken (Od. 7, 201 ff.), überhaupt in ältester Zeit zwischen Göttern und Menschen (Hesiod fr. S2 Rz. *ξῖναι γὰρ τότε δαΐτες ἔσαν, ξῖνοι δὲ θῶωκοι ἀθανάτοισι θεοῖσι καταθρητοῖς τ' ἀνθρώποις*) bestand und wesentlich ein Zusammensitzen und Schmausen war (über die Syssitien s. o. S. 247 f. auch diese Gleichheit auf *ισογονία* gegründet, *ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι*: Hesiod W. u. T. 108 Rz. Pindar Nem. 6, 1. Graf a. a. O. S. 6). Erst so erscheint das Fest werth von den Menschen der goldenen Zeit gestiftet zu sein (Pausan. V 6, 7), so wie man sich diese Menschen nach Platons Schilderung (Politik. 271 D f.) zu denken hat. — In derselben Weise wurden im Reiche des Kronos nicht bloss die Menschen insgesamt einander gleichgestellt, sondern auch die Thiere, ausgestattet damals mit Vernunft und Rede, erhoben sich auf das gemein menschliche Niveau (Platon Politik. 272 B f. Bergk De rell. com. att. S. 278. 281. Graf a. a. O. S. 19 f. o. S. 219, 1). Die Fäden, die Wirklichkeit und Erfahrung boten (o. S. 214, 2. 216, 3. 269, 1), wurden auch in diesem Falle nur weiter gesponnen und dieses Werk dichtender Phantasie und grübelnden Verstandes dann auf eine ferne Vergangenheit, den Tummelplatz aller Wünsche, übertragen.

1) Aristot. Polit. II 7 p. 1266 a 38 *περὶ γὰρ τοῦτων ποιῆσθαι φασὶ τὰς στάσεις πάντας.* b38 *ἔτι στασιάζουσιν οὐ μόνον διὰ τὴν ἀνισότητα τῆς κτήσεως κτλ.*

2) O. S. 262, 6.

3) O. S. 238f. 259. 263.

4) Aristot. Polit. II 7 p. 1266 b 32 ff.: *οἶεται* (sc. ὁ Φαλέας) *δνοῖν τοῦτοιον ἰσότητα δεῖν ἐπάρχειν ταῖς πόλεσιν, κτήσεως καὶ παιδείας.* *ἀλλὰ τὴν τε παιδείαν ἦτις ἔσται δεῖ λέγειν, καὶ τὸ μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν οὐδὲν ὄφελος.* Vgl. das Gesetz des Charondas bei Diodor Sic. XII 12, 5.

5) „Der Wahrheit vollkommen entsprechend“ sagt Stahl Philos. des Rechts II 1, 291 „ist die Stellung, welche jetzt von den meisten deutschen Fürsten angenommen wird, welche jedem Unterthanen als ein Mensch dem Menschen, als ein Gebildeter dem Gebildeten gegenüberstehen.“ Vgl. auch o. S. 233, 2. 263. Dass die Fürsten *τοῖς ἕθεσιν ἴσοι μᾶλλον* sind ihren Unterthanen, ist nach Aristot. Polit. V 11 p. 1313 a 22 ein Vorzug der gemässigten Monarchie.

noch im Namen des Christenthums die religiöse Gesinnung fügen, die in der Demuth vor Gott jeden Unterschied zwischen Hoch und Niedrig, zwischen Herr und Diener aufhebt,¹⁾ so hat auch den antiken Menschen schon die Religion ihren starken Arm geliehen und zu dem gleichen Zwecke. Nicht bloss Kronos hat die Gleichheit den ältesten Menschen gebracht und gewährt auch Späteren noch in der Erinnerung einen vorübergehenden Genuss derselben; auch an der Beseeligung der eleusinischen Weißen hatten Slaven wie Freie Theil;²⁾ vor Allem aber wirkt als ein gegenwärtiger und mächtiger Gott Dionysos, der Gott der Mühseligen und Beladenen,³⁾ der Allen in gleicher Weise seinen erquickenden Trank spendet⁴⁾ und nicht mit Unrecht der Gleichvertheilende (*Ἰσοδαίτης*) hiess.⁵⁾ Dieser demokratische Gott, der Gleichheit nicht nur sondern auch der Freiheit,⁶⁾ ist der jüngste der Olympier und fehlt noch unter den aristokratisch gesinnten Göttern Homers. Zwar der „Vater der Götter und Menschen“ nimmt sich auch damals schon der Bettler und Schutzfliehenden an; aber erst bei Aeschylus wird wie beim Apostel milde Behandlung der Slaven gefordert im Hinblick auf den höchsten Gott, unter dessen Gewalt alle Menschen stehen.⁷⁾ Aus einem Gefühl der Gleichheit entsprang schliesslich auch das Mitleid,⁸⁾ dem die Athener durch Stiftung eines besonderen Cultus religiöse Weihe gegeben hatten und das

1) Stahl a. a. O. 292, o. S. 263, 5.

2) E. Rohde Psyche I 286, 1.

3) Gomperz Griech. Denker I 110 f.

4) Eur. Bacch. 421 f. Kirch.: ἴσα δ' εἰς τε τὸν ὄλβιον τὸν τε χεῖρονα δῶκ' ἔχειν οἴνου τέρωψιν ἄλκρον.

5) Plutarch De El apud Delph. 9 p. 388F. Diese Bedeutung des Wortes erhellt auch aus der sonstigen Verwendung desselben: Lobeck Aglaoph. S. 621 f. Ueber *δαίς* *είση* waltete die Themis: o. S. 12, 4.

6) Welcker Gr. Tr. S. 379 spricht „von der natürlichen Freiheit und Gleichheit der Menschen, dem grossen Princip des Dionysos“. Noch in viel späterer Zeit feierten die kleinasiatischen Griechen Mithridates, ihren Befreier, als den Gott Dionysos: Cicero pro Flacco 60.

7) Agamemnon zu Klytaimnestra bei Aesch. Agam. 914 ff. Kirch.: τὴν ξένην (Kassandra) δὲ πρηνυμένως τήνδ' ἐσκόμιζε τὸν κρατοῦντα μαλθακῶς θεὸς πρόσωθεν εὐμενῶς προσδέσθεται. Die Worte des Apostels o. S. 236, 2.

8) Vgl. auch De Wette zu Hebr. 13, 3.

sie in Thaten und noch mehr in Worten zur Schau trugen wie eine nationale Eigenthümlichkeit,¹⁾ die sich deshalb auch in ihrem demokratischen Nationalhelden Theseus recht eigentlich zu verkörpern schien;²⁾ nur ist das Maass der Gleichheit in diesem Falle nicht die überragende Grösse der Gottheit, vor der auch die Herren nur Knechte sind, sondern die Möglichkeit harten Schicksals, die alle Menschen in gleicher Weise bedroht.³⁾

Dieses weite Gebiet, das sich die Gleichheit erobert hatte, konnte der Name der *ἰσονομία* nicht mehr decken, so sehr man den darin liegenden Begriff gedehnt hatte.⁴⁾ An die Stelle dieses „wohl lautenden Namens“ (*ὄνομα εὐπρεπές*), der aber im Laufe der Zeit von seinem Wohlklang einbüsste,⁵⁾ trat daher um lauter und allgemeiner gepriesen zu werden die *ἰσότης*.⁶⁾ In engerem Kreise mag der Name des *ἴσος* schon früher zu Ehren gekommen sein, auf dem Gebiete des Rechts, und fällt hier zusammen mit *δίκαιος*, mit dem er auch dieselbe Entwicklung durchmacht

ἰσότης.

1) Einiges, was hierher gehört, bei L. Schmidt Ethik d. Griech. II 290.

2) Vgl. auch Isokr. 10, 37 von Theseus: οὕτω γὰρ νομίμως καὶ καλῶς διώκει τὴν πόλιν, ὥστ' ἔτι καὶ νῦν ἴχρος τῆς ἐκείνου προαότητος ἐν τοῖς ἤθεσιν ἡμῶν καταλειψοῦται.

3) Aristoteles Rhet. II 8 p. 1385 b 13 ff.: Ἔστω δὴ ἔλεος λήπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ καὶ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τεργχάνειν, δὲ καὶ αὐτὸς προσδοκῆσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινά κτλ. Vgl. Hebräerbrief 13, 3: μιμησάμεθα τῶν δεσμίῳ, ὡς συνδεδεμένοι· τῶν κακοχρονμένων, ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι. Bei Aeschylus (o. S. 272, 7) heisst es weiter ἐζὼν γὰρ οὐδεὶς δολίῳ χοῆται ζυγῷ: auch den Freien kann daher das gleiche Schicksal treffen. Bestimmter spricht diese Schicksalsgemeinschaft aus Choeph. 96 f. Kirchl.: τὸ μόρσιμον γὰρ τὸν τ' ἐλείθερον μένει καὶ τὸν πρὸς ἄλλης δεσποτούμενον χερός. Was hierin liegt, dass der Slave trotz seines Schicksals Mensch bleibt, sagt ausdrücklich Petron Sat. 71: et servi homines sunt et aequae unum lactem biberunt, etiam si illos malus fatus oppressit.

4) O. S. 227, 1. 241, 1.

5) O. S. 240, 3. 248, 4, s. auch die folgende Anmerkung.

6) Man vergl. die ironische Schilderung des *ἰσονομικὸς ἀνὴρ*, die Platon giebt Rep. VIII 559 D ff. 561 E, Platon der doch die *ἰσότης* in allen Ehren hält. In den staatsrechtlichen Erörterungen des Aristoteles, so umfangreich sie sind und so viel sie sich mit der Gleichheit zu schaffen machen, ist doch nie von *ἰσονομία* und *ἰσόννομος*; die Rede, desto häufiger dagegen von *ἰσότης* und *ἴσος*.

Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes.

von der Bezeichnung des Richters zu der des Gerechten;¹⁾ nie dagegen hat man diesen als *ἰσόνομος* oder die Gerechtigkeit als *ἰσονομία* bezeichnet, so nahe es übrigens nach der Etymologie beider Worte gelegen hätte.²⁾ An verschiedenen Stellen innerhalb der Vorstellungen des Rechts drängte sich die Gleichheit hervor;³⁾ namentlich aber empfand man in ihr die Wurzel alles Rechts und insbesondere des Staatslebens, da man sich gewöhnte alle menschliche Gemeinschaft als Vertrag zu fassen,⁴⁾ jeder Vertrag aber die Paciscenten als gleich in der Freiheit des Willens und im Mitwirken zum Vertrage voraussetzt. Auch das Staatsgebilde als *κόσμος*, obgleich dessen Begriff an sich von einem Vertrag nichts enthält⁵⁾ und der strengere Sprachgebrauch einen solchen eher auszuschliessen scheint,⁶⁾ sollte

1) *ἴσος* der Richter o. S. 228, 5. Excurs VII, der Gerechte überhaupt o. S. 229 ff. Ueber *δίκαιος* o. S. 179 ff. 189 f. 195.

2) Man brauchte nur *ἴσον νέμειν* (o. S. 243, 1) im Sinne von *ἴσον δόμεν* zu fassen, das Theognis (s. Excurs VII) vom Richter braucht; *ἐπανισοῖ* sagt vom Richter Arist. Eth. Nik. V 7 p. 1132a 25.

3) O. S. 228 f.

4) O. S. 205 ff. Hirzel Der Eid S. 74 f. Ueber die Gesetze als *συνθήκαι* vgl. auch *Ἄγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 74 Anm. An diesem Begriff, an dem Begriff des Vertrags oder doch des dem Vertrag entsprungenen Rechts misst Aristoteles Eth. Nik. V 10 p. 1134b 8 ff. das Verhältniss von Mann und Weib, von Herrn und Selaven. Verträge zwischen Herrn und Selaven erschienen zulässig (Der Eid S. 75), insofern sich der Mensch im Selaven geltend machte (*δοκεῖ γὰρ εἶναι τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωῆσαι νόμον καὶ συνθήκης*: Aristot. Eth. Nik. VIII 13 p. 1161b 6f.). Das Verhältniss des Pheidippides zu seinem Vater gründet sich durchaus auf Leistung und Gegenleistung und die emancipirten Frauen, auf die Platon hindeutet (Rep. VIII 563B), konnten wie die von Juvenal geschilderte (6, 281 f.) sagen „olim convenerat, ut faceres tu quod velles nec non ego possem indulgere mihi“ s. o. S. 268, 1.

5) Ueber den Gegensatz beider Rehm Gesch. d. Staatsrechtswissenschaft S. 149, 9. Der Vertrag, *συνθήκη*, behält Rechte vor, der *κόσμος* legt Pflichten auf; dort wird das Interesse der Einzelnen gewahrt, hier tritt vor Allem ein Ganzes in seiner Ordnung entgegen. Während der Vertrag auf dem Zusammenwirken Mehrerer beruht, erscheint der *κόσμος* als das Werk eines Einzelnen oder doch einer einheitlich gedachten Macht: Eur. Suppl. 245 Kirch. *κόσμον — ὄντιν' ἂν τάξῃ πόλις*. Platon Gess. V 736 E *ὄντινα ἂν ὕστερον ἐποικοδομῇ τις κόσμον πολιτικόν*, vgl. auch was Herodot von den Göttern sagt o. S. 226, 6.

6) *κόσμος*, von dessen allgemeinerer Verwendung noch die Rede sein soll (u. S. 282f.), wird doch mit Vorliebe von solchen Verfassungen und Staaten

doch in seinem vornehmsten Beispiel, welches Sparta gab,¹⁾ auf einen Vertrag begründet sein.²⁾

Indem sich so die Gleichheit mit dem Wesen des Rechts durchdrang, diente dies zu ihrer Rechtfertigung und damit zur Rechtfertigung auch der auf Gleichheit gegründeten Demokratie. Gegner der demokratischen Bestrebungen suchten daher diese Rechtfertigung zu entkräften. Sie ist nicht aufrichtig, sagten die Einen, sondern nur ein Vorwand: wo angeblich die Gleichheit gilt, waltet in Wahrheit nur der Eigennutz der Vielen und Schwachen, die entgegen dem Gesetz der Natur die Stärkeren um die gebührende Herrschaft betrügen.³⁾ So urtheilten tyrannische Naturen, in denen der Freiheitsdrang der ganzen Zeit⁴⁾ unbändig über Gleichheit und hergebrachte Gesetzlichkeit hinausgeschlug⁵⁾ und die, sei es zum Guten oder zum Bösen,

Gegner der
Gleichheit.

gebraucht, die nicht sowohl durch freies Zusammenwirken der Einzelnen, die Grundbedingung des Vertragsverhältnisses, wie durch Zwang und Zucht bestehen. Absichtlich und im vollen ursprünglichen Sinne scheint daher das Wort vom spartanischen Staat gebraucht zu sein bei Herodot 1, 65 und sich mit dessen vielgepriesener *εὐνομία* (o. S. 242, 4. *Ἄγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 54) zu decken (ebenso wird von Max. Tyr. Diss. 22, 3 *ἡ ἁρμονία καὶ ὁ τῆς πολιτείας κόσμος* auf *εὐνομία* gegründet); auch da, wo man es im Sinne von *πολιτεία* überhaupt fasst (Thukyd. IV 76. VIII 72), wird es doch thatsächlich auf oligarchische Verfassungen bezogen. Für den ursprünglichen Sinn des Wortes ist es jedenfalls bezeichnend, dass es auch die militärische Disciplin bedeutet: Thukyd. II 11 u. Krüger, wobei man sich auch der *κοσμήτορε λαῶν* erinnern darf. Nur um so besseren Grund hatte O. Müller mit diesem Worte gerade die dorische Auffassung des Staatswesens zu charakterisiren (Gesch. hell. Stämme u. Städte 3, 2). In den einen Kosmos, dem die Vielen dienen, setzt der Spartiate Archidamos ebenso eine Ehre (Thuk. II 11) wie Perikles in die freie Regsamkeit und Gleichheit seiner Athener (Thuk. II 37).

1) Herodot s. vor. Anmkg.

2) O. S. 206.

3) Platon Gorg. 483 E f. klagt und spottet Kallikles über das Gesetz, *νόμος, ὃν ἡμεῖς πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἐρῶμενεστάτους ἡμῶν ἀντῶν, ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὥσπερ λέοντας κατεπάρδοντες τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χορῆ ἔχειν καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον.*

4) *Πῶς ἂν εὐδαιμων γένοιτο ἄνθρωπος δουλείων ὄφοϋν;* fragt Kallikles bei Platon Gorg. 491 E.

5) O. S. 260. Auch das conservative Sparta wurde dadurch in seinem Bestande gefährdet. *Βουλόμενος μηδενὸς ἦττων εἶναι ἐν Λακεί-*

als Heroen oder als Uebermenschen,¹⁾ für ein Löwenrecht auch innerhalb der menschlichen Gesellschaft eintraten.²⁾ Nach Andern krankt die demokratische Gleichheit an einem inneren Widerspruch: sie will zwar gleich sein, ist aber in Wirklichkeit ungleich, weil ungerecht.³⁾

Aber einen solchen Zauber übte schon damals das Wort, dass auch die Gegner der Demokratie nicht darauf verzichteten sondern es nur anders interpretirten. Man fand es unlogisch alles Gleiche gerecht zu nennen, dafür aber erklärte man alles Gerechte für gleich;⁴⁾ indem man eine doppelte Gleichheit unterschied, die arithmetische

δαίμον habe er seine Verschwörung angezettelt, bekannte Kinadon, als er verhört wurde: Xenoph. Hell. III 3, 11.

1) Wie sie in neuerer Zeit die Theorie auf der einen Seite Carlyles, auf der andern Nietzsches aufgestellt hat. Ueber den Doppelsinn, den die Herrschaft des *κρείσσων* über den *ἥσσων* in sich trug, vgl. auch F. Dümmler Kl. Schr. I 202. Da der Unterschied beider Theorien nicht immer scharf gefasst wird, musste auch Carlyle sich den Vorwurf gefallen lassen, dass er „the gospel of the force“ gepredigt: Froude, Life II S. 7, o. S. 134, 1. Mit beiden treffen übrigens in alter und neuer Zeit auch Andere überein, was namentlich von Verehrern Nietzsches verkannt wird, mit Carlyle z. B. Pufendorf, wenn er Apologia § 38 (Eris Scand. Frankfurt a/M. 1686 S. 61) auch Luther sich getrieben denkt „heroico spiritu — quem ad vulgares agendi regulas non obligatum creditur cuique adeo jura nata non sint.“

2) Die Vorstellung eines solchen Löwenrechts war damals verbreitet. Von jungen Löwen, die die Menschen durch ihre Gesetze zähmen, redet Platon im Gorgias o. S. 275, 3. In der Fabel fordern die Hasen Gleichheit vorm Gesetz, der sich die Löwen nicht fügen: o. S. 220, 1. Unter dem Bilde des Löwen deutet der aristophanische Aeschylus (Frösche 1431 f.) auf Alkibiades (der auch in Worten von seiner Löwenatur kein Hehl macht bei Thuk. VI 16: οὐδέ γε ἄδικον ἐφ' ἑαυτῷ μέγα φρονοῦντα μὴ ἴσον εἶναι), der Traum der Agariste auf Perikles (Herodot 6, 131).

3) Xenophon Cyrop. II 2, 18: καίτοι ἔγωγε οὐδὲν ἀνισώτερον νομιζῶ ἐν ἀνθρώποις εἶναι ἢ τοῦ ἴσον τὸν τε κακὸν καὶ τὸν ἀγαθὸν ἀξιούσθαι. Wie hier *ἴσιον* so viel als ungerecht bedeutet, so verbindet im gleichen Sinne Aristoteles Polit. VI 3 p. 1318a 22 *ἀνισότητα καὶ ἀδικίαν*. Bei Plutarch Quaestt. conv. II 10, 1 p. 643 B heisst *μερὶς ἀδικιωτάτη* der Theil, der Ungleichen gleich zugemessen wird, und die demokratische Gleichheit gilt ebenda VIII 2, 2 p. 719 C als *πασῶν ἀδικῶν μεγίστη*.

4) Plutarch Quaestt. conv. VIII 2, 2 p. 719 C: τὸ δίκαιον ἴσον, ἀλλὰ μὴ τὸ ἴσον δεῖν ποιεῖσθαι δίκαιον. Dass das Gerechte gleich sei (τὸ δίκαιον ἴσον) leuchtet nach Aristot. Eth. Nik. V 6 p. 1131a 13 f. Jedem ohne Weiteres ein (*ὅπερ καὶ ἔνευ λόγον δοκεῖ πᾶσιν*).

und die geometrische Gleichheit, sollte nur die zweite mit der Gerechtigkeit zusammenfallen.

Diese geometrische oder proportionale Gleichheit, die nicht die Sachen und Rechte selber sondern deren Verhältniss zu den Empfängern betrifft und Jedem sein Theil nur nach Werth und Würdigkeit zumisst, war natürlicher Weise von den Griechen längst gehant und geübt worden. In das volle Licht des Bewusstseins, wie es scheint, haben sie erst die Pythagoreer erhoben und zwar da, wo alle solche Erörterungen zu Haus sind,¹⁾ in der Mathematik selber und deren Anwendung auf das Weltall.²⁾ Hier ist sie das Werk der Geometrie treibenden Gottheit.³⁾ Aber auch in den kleineren Kreisen der Menschen fand sie ihre Stätte, und hatte, noch ehe dies die spätere Theorie forderte,⁴⁾ sogar bei den Mahlen der homerischen Helden die

Die geometrische Gleichheit.

1) Ueber das ἴσον in dieser Hinsicht Excurs VII und o. S. 251, 3.

2) Dass es Mathematiker waren, welche in dieser Weise und zum Behufe ihrer Wissenschaft die geometrische Gleichheit (vgl. ἡ κατὰ δάμετρον σύζενξις Aristot. Eth. Nik. V 8 p. 1133a 6) von der arithmetischen unterschieden, lehren schon die Namen; „geometrisch“ mag ursprünglich so viel als „mathematisch“ gewesen sein (Newbold im Archiv f. d. Gesch. d. Philos. XIX. 1905. S. 215 f.). Ausdrücklich bestätigt die mathematische Herkunft Aristoteles Eth. Nik. V 7 p. 1131b 12 f.: καλοῦσι δὲ τὴν τοιαύτην ἀναλογίαν γεωμετρικὴν οἱ μαθηματικοί. Nach Dikaiarch bei Plutarch Quaestt. Conv. VIII 2, 2 p. 719 B unterschied so Pythagoras. Von den Pythagoreern wird daher diese Unterscheidung Platon entlehnt haben im Gorg. 508 A, wo er sich auf „die Weisen“ (οἱ σοφοί) beruft, nach dem Scholiasten eben die Pythagoreer (o. S. 119, 5), und in den ohne dies pythagoreisirenden Gesetzen VI 757 B. Bei ihm erinnert die mathematische Terminologie noch an den Ursprung, während sie diese bei Isokrates 7, 21 abgestreift hat und bereits als eine hergebrachte Lehre (δοῦν ἰσοτήτων νομιζομένων εἶναι) erscheint.

3) Αἰὲ γεωμετρεῖ ὁ θεός: Platon bei Plutarch Quaestt. conv. VIII 2, 1 p. 718 C (vgl. 2 p. 719 A f.). Einer Διὸς κρίσις entspricht die proportionale Gleichheit nach Platon Gess. VI 757 B, und derselben gemäss, indem er Vorzüge und Mängel gegen einander ausgleicht (ἐπανισῶν ἔνευε), verfährt Epimetheus bei der Vertheilung der Eigenschaften und Kräfte an die lebenden Wesen Protag. 320 E f. Dass sie nicht bloss bei den Menschen sondern auch bei den Göttern vielvermögend sei (καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύνανται), lesen wir Gorg. 508 A.

4) Hagias bei Plutarch Quaestt. conv. II 10, 1 p. 643 A ff. bes. C. In der Hauptsache derselbe Gedanke bei Aristoteles Polit. III 16 p. 1287a 14: ἔπερ καὶ τὸ ἴσον ἔχειν τοὺς ἀρίστους τροφὴν ἢ ἐσθῆτα (vgl. Xenoph. Cyrop. o. S. 121, 5) βλαβερόν τοῖς σώμασιν.

Regel der arithmetischen Gleichheit durchbrochen.¹⁾ Noch weniger konnte ihrer das Recht entbehren. Der Schein der Gerechtigkeit, der auf einer Strafe ruht, die ohne Ansehen des einzelnen Verbrechens und der Menschen immer gleich verhängt wurde, musste zerrinnen: schon der die Talion fordernde Spruch des alten Rhadamanthys, des Richters aller Richter, wies den Weg zu jener höheren proportionalen Gleichheit,²⁾ von der rohen Gleichung der Strafen unter einander zu einer Angleichung der Strafe an das Verbrechen; und die Pythagoreer, thatsächlich auch hier die geometrische Gleichheit anerkennend,³⁾ übertrugen dies nur abermals in die Sprache der Mathematik, indem sie die Gerechtigkeit als ein Quadrat oder wörtlich als ein Produkt aus gleichen Factoren bezeichneten.⁴⁾ Ebenso wenig konnte sich eine einseitig dürftige Betrachtung halten, nach welcher der Richter, hier insbesondere der Schiedsrichter, als derjenige erschien, der Jedem das Gleiche, dem

1) Pl. S. 161: *Τυδείθῃ, περὶ μὲν σε τίον Λαναοὶ ταχύπωλοι ἔδωκεν τε κρέασίν τε ἰδὲ πλείοις δεπάεσσιν* (vgl. 12, 310 u. o. S. 245, 1). Von den Kelten der alten Zeit erzählt Posidon sogar (Athen. Deipnos. IV 154 B), dass wer Anspruch auf das beste Stück der Mahlzeit zu haben glaubte und es nicht empfangen hatte, den Empfänger zum Kampf auf Leben und Tod herausforderte. Noch später erinnerten an diese heroischen Sitten die Doppelportionen der spartanischen Könige: Herodot 6, 57, Xen. Resp. Lac. 15, 4. Heldenthum und höheres Verdienst stossen hier die arithmetische Gleichheit der *δαίς ἔϊση* (o. S. 251, 3) ebenso um, wie es nach Andern (s. vor. Anmkg.) körperliche Bedürfnisse des Hungers oder der Gesundheit thun sollten. Doch hat jene auch ihren Vertheidiger gefunden in Plutarch selber gegenüber seinem Hagias Quaestt. conv. II 10, 2 p. 643 E ff.

2) Hirzel Der Eid S. 93.

3) Thatsächlich jedenfalls. In wie weit sie dasselbe ausdrücklich thaten, ist zweifelhaft. Ausgeschlossen scheint es zu werden durch die Kritik, die Aristoteles Eth. Nik. V 8 gerade vom Standpunkt der geometrischen Gleichheit aus an der pythagoreischen Definition des Rechts übt; auf der andern Seite sucht Platon im Sinne der Pythagoreer im Weltall ebenso wohl die geometrische *ἰσότης* wie die *δικαιοσύνη* (mit o. S. 277, 2 vgl. o. S. 119, 5. 229, 3).

4) *Ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσότητος ἴσος*: Aristoteles M. M. I 1 p. 1182a 14. Die Definition wird Pythagoras selber zugeschrieben und in die Zeit vor Sokrates gesetzt. Dasselbe besagt die Definition des *δίκαιον* als des *ἀντιπεπονθός*: Arist. Eth. Nik. V 8. Vgl. auch Zeller Phil. d. Gr. I⁴ S. 360, 2 u. 3, ausserdem o. S. 126, 5. 193 ff. 229, 2.

Einen so viel als dem Andern, giebt;¹⁾ auch hier musste an die Stelle der absoluten die proportionale Gleichheit treten, das Verfahren des Richters musste complicirter, wie es Aristoteles schildert, ein ausgleichendes werden, das nicht schlechthin sondern nur nach Verhältniss Gleiches austheilt.²⁾ Ebenso ist es ein Protest gegen die starre arithmetische Gleichheit, wenn seit dem fünften Jahrhundert, und namentlich in Athen, so viel Wesens aus der den Verhältnissen und Personen sich anschmiegenden Billigkeit (*ἐπιείκεια*) gemacht wird.³⁾

Hiermit war die Bahn geebnet um die proportionale Gleichheit auf die grösste menschliche Gemeinschaft, den Staat, zu übertragen. So laut das Geschrei nach absoluter Gleichheit war und so sehr es die Demokratie zu allen Zeiten in Verruf gebracht hat, zu Grunde lag doch auch hier das Gefühl gleicher Leistungen und gleicher Würde gleicher Tapferkeit und gleicher Freiheit,⁴⁾ denen proportional nun auch gleiche Rechte und gleiche Macht im Staate entsprechen sollten. Doch trat erst bei den Gegnern

1) Theognis s. Excurs VII, o. S. 251, 3. Vgl. auch die folgende Anmkg.

2) Aristot. Eth. Nik. V 7 p. 1132a 24ff. *ὁ δὲ δικαστῆς ἐπανισοῖ, καὶ ὡσπερ γραμμῆς εἰς ἄνισα τετμημένης, ᾧ τὸ μείζον τμήμα τῆς ἡμισείας ὑπερέχει, τοῦτ' ἀφεῖλε καὶ τῷ ἐλάττωι τμήματι προσέθηκεν.* Nur nach Würdigkeit und im Verhältniss Gleiches zu geben macht das Wesen des *ἐπανισοῦν* aus: *τὸ κατ' ἄξιαν γὰρ ἐπανισοῖ* a. a. O. VIII 16 p. 1163b 11. Der Richter verfährt nach den Regeln der proportionalen Gleichheit, das Endergebniss der richterlichen Thätigkeit ist aber auch hier (s. vor. Anmkg.), dass die beiden Parteien gleich viel, jede die Hälfte des umstrittenen Ganzen erhält: *ὅταν δίχα διαιρεθῇ τὸ ὅλον, τότε φασὶν ἔχειν τὰ αὐτῶν, ὅταν λάβωσι τὸ ἴσον.* Die proportionale Gleichheit als in einem richterlichen Urtheil wirksam schwebt auch in dem Ausdruck *Διὸς κρίσις* und in Platons Gebrauch desselben vor o. S. 277, 3.

3) Ueber den Kampf der *ἐπιείκεια* mit dem strengen Recht in Athen *Ἔργ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 56f. Die Billigkeit wirkt nach geometrischer, das strenge Recht nach arithmetischer Proportion: Feuerbach Revision I 403.

4) O. S. 254ff. 262f. Diesen Rechtstitel macht für die Demokratie Athenagoras geltend bei Thukyd. VI 38: *ἀλλὰ δὴ μὴ μετὰ πολλῶν ἰσονομεῖσθαι* (sc. *βοῦλεσθε, ὧ νεώτεροι*); *καὶ πῶς δίκαιον τοὺς αὐτοὺς μὴ τῶν αὐτῶν ἀξιοῦσθαι*; Vom Standpunkt des Gegners aus antwortet Platon, dem die Demokratie ist *ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανέμουσα* Rep. VIII 558C; und rügt denselben Widerspruch wie hier Gess. VI 7 57A mit den Worten *τοῖς γὰρ ἀνίσοις τὰ ἴσα ἄνισα γίγνουτ' ἄν.*

der Demokratie, die die Verschiedenheit der Bürger und ihrer Rechte betonten und doch das Gleichheitsideal nicht wollten fallen lassen, das eigenthümliche Wesen der proportionalen Gleichheit recht hervor,¹⁾ welches gerade eine Gleichheit in Mitten der Verschiedenheit und aus ihr entspringend ist. Als die Gerechtigkeit, Anfangs nur im privaten Verkehr üblich, anfang auch das Staatsleben zu ergreifen und zu regeln, hatte sie das einfache Erstaten gleicher oder gleichwerthiger Sachen und Leistungen in ein Gewähren nur des Jedem Gebührenden und Angemessenen verwandelt und sich so verfeinert.²⁾ Nicht anders hat sich im Staat auch die rohe Jedermann fassliche Form der absoluten Gleichheit zur proportionalen erhoben. Ja im Grunde stellt sich hier dasselbe Wesen und Werden abermals dar geschaut vom Auge des Mathematikers,³⁾ wie es dort vom Denken des Rechtsphilosophen gefasst wurde.⁴⁾ Auf die eine und die andere Weise, durch die höhere

1) Ganz allgemein galt zur Zeit des Aristoteles der Satz, dass bei Vertheilungen aller Art (der Rechte wie der Güter) die Gerechtigkeit analogische, nicht absolute Gleichheit zu erstreben d. i. auf die Würdigkeit der Empfänger zu sehen habe (Eth. Nik. V 6 p. 1131a 25f.: τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς διανομαῖς ὁμολογοῦσι πάντες κατ' ἀξίαν τινὰ δεῖν εἶναι). Nur die gewöhnliche Spiegelung der Gegenwart in der Vergangenheit war es, wenn man diese Unterscheidung der beiden Gleichheiten schon Solon zutraute Plutarch Solon 14: λέγεται δὲ καὶ φωνή τις αὐτοῦ περιφερομένη πρότερον εἰπόντος, ὡς τὸ ἴσον πόλεμον οὐ ποιεῖ, καὶ τοῖς κτηματικοῖς ἀρέσκειν καὶ τοῖς ἀκτήμοσι, τῶν μὲν ἀξία καὶ ἀρετῆ, τῶν δὲ μέτρον καὶ ἀριθμῶ τὸ ἴσον ἔξουν προσδοκόντων. Ja bereits Lykurg sollte beide Gleichheiten gegen einander abgewogen und sodann für die spartanische Verfassung der geometrischen den Vorzug gegeben haben: Plutarch Quaestt. conv. VIII 2, 2 p. 719B. Der thukydideische Perikles kennt diese Terminologie noch nicht: denn was der proportionalen Gleichheit entsprechen würde, die höhere Stellung, die die Einzelnen kraft ihrer ἀρετῆ im Staate einnehmen, wird von ihm der Gleichheit schlechthin gegenübergestellt, die den Gesetzen entspricht und nur im privaten Verkehr zur Geltung kommt: μέτεσι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἐν τῷ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπὸ τοῦ μέρους τὸ πλεον ἐξ τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προσιμᾶται (II 37).

2) O. S. 195 ff. 198 ff.

3) O. S. 277, 2.

4) Von Aristoteles Polit. V 7 p. 1307a 26 wird der Begriff des Gerecht-Gleichen doppelt beleuchtet durch die Verbindung der Synonyma in τὸ κατ' ἀξίαν ἴσον καὶ τὸ ἔχειν τὰ αὐτῶν.

Form sowohl der Gleichheit als der Gerechtigkeit, sollte eine Vielheit mannigfaltiger Theile zu einem wohlgegliederten Ganzen sich ordnen. Damit erhielt das Wort *κόσμος*, welches der Name für ein solches Ganze wurde, einen neuen und besonders reichen Inhalt, mochte man darunter das Welt- oder das Staatsgebäude verstehen.¹⁾

Bei diesem alten und im Sprachgebrauch weit verbreiteten Wort kam den Griechen von jeher die Vorstellung eines Zierrats,²⁾ eines künstlichen Gebildes, und, wenn sie sich einem Chaos, einem sinnlichen oder sittlichen, gegenüber dachten, vornehmlich die Vorstellung einer Ordnung; bald bedeutet es deshalb diese selber, den Zustand, bald aber auch die geordnete Sache, an der sie erscheint, oder endlich die ordnende Ursache, in der sie wie im Keime sich ankündigt.³⁾ Zunächst ist von ihr unter menschlichen Verhältnissen die Rede, man beobachtet und schätzt sie im kleineren Kreise,⁴⁾ wo sie im Kunstgebilde als das Werk der Menschenhand, als das Werk menschlichen oder doch menschenähnlichen Sinnes hervortritt.⁵⁾ Auf das Leben des ganzen Volkes konnte sie und konnte das Wort *κόσμος* erst übertragen werden, als dieses Leben die feste Form einer Verfassung eingegangen und man sich derselben bewusst geworden war. Hierfür ist bezeichnend, dass es gern

κόσμος.

1) O. S. 274.

2) Dass in *κόσμος* nur „secundär ein ästhetisches Moment“ liege (Natorp Platos Ideenlehre S. 47, 1) kann man in Hinsicht auf den allgemein griechischen Sprachgebrauch des Worts jedenfalls nicht sagen.

3) Daher *κόσμος* als Name kretischer Beamten: Busolt Gr. Gesch. I² S. 347, 1. Dieselbe Bedeutung des ordnenden Principis ist aber auch anzuerkennen bei Platon Protag. 322C, wo *αἰδώς* und *δίκη* genannt werden *πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοί, φιλίας συναγωγοί* (Dion. Hal. Ant. Rom. VI 36 *αἰδώς καὶ κόσμος καὶ δίκη*); und scheint auch mitgewirkt zu haben, dass Heraklit (fr. 20 Byw.) sein *πῶρ ἀεζῶων ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεन्नύμενον μέτρα* mit diesem Namen bezeichnet.

4) So auch im Marktverkehr, wo für den *ἀγορᾶς κόσμος* die *ἀγορανόμοι* zu sorgen haben, und in Allem, was die Wege und Bauten angeht, dessen *κόσμος* den *ἀσπννόμοι* obliegt: Platon Gess. VI 759A.

5) Hom. Od. 8, 492f.: *ἵππον κόσμον — δουρατέον, τὸν Ἐπειὸς ἐποίησεν σὺν Ἀθήνῃ*. Hierzu vgl. Demokrits Worte (Dio Chrys. or. 53 Anf.): *Ὅμηρος φύσις λαχὼν θεαζούσης ἐπέων κόσμον ἐτεκτίνατο παντοίων* (Eur. Med. 576 Kirch.: *εἰ τούτῳ ἐκόσμησας λόγους*). Aehnlich *κόσμος* nicht von einem einzelnen Schmuckstück sondern der gesammten Ausstattung der Pandora durch Athena Hesiod Th. 587Rz.

gebraucht wird, wenn von der Aufhebung einer solchen Verfassung die Rede ist und wenn gerade gegenüber der Störung der bisherigen Ordnung diese selber, der *κόσμος*, recht ins Bewusstsein tritt.¹⁾ Im prägnanten Sinne konnte es daher von einem wohlgeordneten Staat gesagt werden, dessen Merkzeichen nicht sowohl die Freiheit als die Zucht der Bürger ist.²⁾ Wenn es aber im fünften und vierten Jahrhundert von jeder Verfassung ohne Unterschied gebraucht wurde,³⁾ so rührt dies daher, dass man damals in

1) Thukyd. IV 76: *μεταστῆσαι τὸν κόσμον*. VIII 48: *ἐκ τοῦ παρόντος κόσμον τὴν πόλιν μεταστήσας*. Isokr. 12, 116: *ὁ τε κόσμος ὁ τῆς πολιτείας τῆς πρότερον ὑπαρχούσης λυθησόμενος*. (Dem.) 25, 19: *ὁ τῆς πόλεως καὶ τῶν νόμων κόσμος — συνταράσσεται καὶ διαφθείρεται*. Aristot. Polit. V 7 p. 1307b 6: *Ἔως ἂν πάντα κινήσωσι τὸν κόσμον*.

2) O. S. 274, 6.

3) In diesem neutralen Sinne steht es namentlich Thukyd. VIII 48 und 67. Aber auch bei Platon Gess. V 736E VI 751A 769D VIII 846D ist es kaum anders zu verstehen, ebenso bei Aristoteles und Pseudo-Demosth. o. Anmkg. 1. Vgl. auch Eur. Suppl. 245 Kirch. *κόσμον — ὄντιν' ἂν τάξῃ πόλις*. *Κόσμος*, wie es hier steht, und *κόσμος τῆς πολιτείας* ist so abgeblasst wie später namentlich *σύστασις*, *σύστασις τῆς πολιτείας* (Platon Rep. VIII 546A Polyb. VI 43), auch *κατάστημα καὶ σύνταγμα* (Polyb. VI 50, 2); oder *ἡ τῶν ἕλων ἄρμογή* (Polyb. VI 51, 2), wie *ἄρμονία* und *τῆς πολιτείας κόσμος* verbindet Max. Tyr. Diss. 22, 3). Sogar von persischen Einrichtungen braucht Herodot 1, 99f. *κόσμος*, *κοσμέειν* und *διακοσμέειν*, wie er auch von der Regierung des Peisistratos, allerdings besonders rühmend, *κοσμέειν* sagt 1, 59. *Πόλεως κοσμητῆς* ist bei Platon Gess. VIII 843E soviel als *νομοθέτης*. Später wird dies anders und an die Stelle von *κόσμος* im Sinne von Verfassung tritt *πολιτεία*, das beim Redner Aeschines 1, 4 sogar die *τυραννίς* begreift. Wenn der Schüler des Aristoteles Klearchos (Athen. XV 681C) *κόσμος* vom spartanischen Staatswesen sagt, so mag eben an diesem das Wort länger gehaftet haben, ausserdem aber dient es hier, wie die Worte zeigen, einer Pointe des Ausdrucks: *ὕρα τοὺς τὸ κοσμοσάνδαλον ἀνείροντας Λακεδαιμονίους, οἱ τὸν παλαιότατον τῆς πολιτικῆς κόσμον συμπατήσαντες ἐξετραχηλίσθησαν*. Polybios meint mit *κόσμος* die Welt- und nicht die Staatsordnung; II 17, 5 giebt man *κόσμῳ* richtig mit „cultu“ wieder. Natürlich kommen nicht in Betracht Stellen wie Plutarch Anton. 5 *ὡς μηδένα κόσμον ἔτι τῶν ἐν Ῥώμῃ πραγμάτων ἐχόντων* oder Pyrrh. 13 *δημοκρατίας κόσμον οὐκ ἐχούσης*. Weder wird in den stoischen Definitionen des Wortes Diog. L. VII 137 auf die politische Bedeutung desselben Rücksicht genommen noch von Suidas, bei dem die Erklärung *τάξις*, wie das Herodotbeispiel zeigt, nicht irre machen darf. Dieser Gebrauch von *κόσμος* war also antiquirt, als Dionys von Halikarnass ihn wieder aufnahm Ant. Rom

jedem Staatswesen ein mehr oder minder künstliches und zweckmässiges Gebilde sah; in dieser politisch fruchtbarsten Zeit des Hellenenthums musste der Wetteifer und Wechsel der einzelnen Verfassungsformen¹⁾ ebenso die Eigenthümlichkeit derselben wie das allen gemeinsame und zur Vergleichung auffordernde Wesen hervortreiben. Vielleicht hat die griechische Sprache kein Wort zur Bezeichnung der grössten politischen Gemeinschaft, das unserem „Staat“ so sehr entspricht als *κόσμος*.²⁾ Dieser Gebrauch des Wortes ist ein allgemeiner, da er sich bei den Historikern findet,³⁾ die für Jedermann schrieben, er ist aus dem politischen Leben hervorgewachsen und nicht erst in gelehrter Weise von der Natur auf die Menschenwelt übertragen worden.⁴⁾ Später blieb er allerdings vorzüglich am Welt-

IV 72. 73. VI 61. IX 39 u. ö., und mag wie Anderes bei ihm sich von der Nachahmung des Thukydidēs herschreiben. Im prägnanten Sinne von *ἐννομία*, und nicht eine Verfassung überhaupt bezeichnend, steht es dagegen bei Max. Tyr. 22, 3: *τὸ δὲ σφῶν τὰς πόλεις ἢ ἁρμονία καὶ ὁ τῆς πολιτείας κόσμος*, der dann des Weitern ausdrücklich von der *ἐννομία* abgeleitet wird (vgl. auch o. S. 274, 6). Prägnanten Sinn hat auch *κοσμεῖσθαι* bei dems. 22, 2 *τῆς πολιτείας ὑφ' ἧς κοσμοῦμεθα*. Bemerkenswerth ist hierbei, dass diese Späteren, und so schon Platon in den Gesetzen, nicht mehr von einem *κόσμος* schlechthin sprechen, wie Herodot und Thukydidēs, sondern mit dem Zusatz *πολιτείας* oder *πολιτεύματος* (Dion. Hal. Ant. Rom. VIII 90); offenbar wäre jenes zu hart gewesen für eine Zeit, die sich gewöhnt hatte bei *κόσμος*, als einem geordneten Ganzen, zunächst an das Weltganze zu denken.

1) Dieser Wetteifer durchzieht theoretisch und praktisch das ganze Werk des Thukydidēs; bei Herodot dient ihm namentlich das Gespräch der sieben Perser 3, 80 ff.

2) Was wir beim „Staat“ empfinden und denken, ein grosses geordnetes Ganze, das unabhängig dem Einzelnen gegenüber und über ihm steht, das empfand und dachte der Grieche bei *κόσμος*, mehr als bei *πόλις* und *πολιτεία*, die viel mehr für die *πολιται* eingerichtet und ihren Zwecken dienstbar erscheinen. Vgl. o. S. 274, 5. Nur ein zufälliges Zusammentreffen ist es, dass auch in unserem „Staat“ wie im griechischen *κόσμος* die Bedeutung von Prunk und Schmuck eingeschlossen ist: sie hat in unserem deutschen (resp. holländischen) Wort mit der politischen Bedeutung nichts zu thun, während diese im Griechischen allerdings aus ihr als der ursprünglichen und ersten hervorgegangen ist (o. S. 281). — Im Lateinischen berührt sich „forma“ in manchen Punkten mit *κόσμος*: *forma rei publicae* Cicero Phil. 5, 25.

3) O. S. 274, 6. 282, 1.

4) Vgl. hierzu Diels Parmenides S. 66. In der philosophischen Litteratur begegnet *κόσμος* zuerst bei Heraklit bald das Naturganze

und Himmelsgebäude hängen; die griechischen Schattenstaaten dieser Epochen konnten des alten Ehrennamens nicht mehr würdig scheinen: aber auch beim Weltgebäude denkt man an den Weltstaat,¹⁾ dessen Bürger der *κοσμοπολίτης* ist; und seit den ungeheuren Staatenbildungen der makedonischen und römischen Zeiten, die die eigenen Grenzen bis zu denen der Natur zu erweitern suchten,²⁾

(fr. 56 Byw.) bald mehr das ordnende Princip (o. S. 281, 3) bezeichnend, auch wohl die weitere oder engere Lebensgemeinschaft, in die der Einzelne eintritt, je nach dem er wacht oder schläft (fr. 95). Dieser schwankende Gebrauch sieht nicht danach aus, dass Heraklit das Wort als Terminus zuerst in die Litteratur eingeführt habe (F. Dümmler Kl. Schr. I 283). Dass die Pythagoreer zuerst das Wort in dem später üblichen Sinne des Naturganzen oder doch einer Naturordnung gebraucht haben, ist möglich. Man darf aber nicht sagen, dass *κόσμος* ein Terminus ursprünglich der Naturphilosophie und von daher in die Politik oder in die Terminologie des Staatsrechts eingeführt worden sei, und noch weniger darf man diese Einführung Protagoras zuschreiben (Rehm Gesch. d. Staatsrechtswiss. S. 15). Denn wenn wir wirklich in Platons Protagoras ein authentisches Zeugniß sogar über die Terminologie des alten Sophisten sehen wollten, so wird doch hier *κόσμος*, noch dazu im Plural *κόσμοι*, von den ordnenden und einigenden Principien des Staatslebens und nicht von dem geordneten Ganzen des Staates selber gebraucht (o. S. 281, 3). Ausserdem ist aber *κόσμος* ein ganz altes Wort, das in mannigfacher Verwendung schon bei Homer und Hesiod begegnet und zwar stets in Beziehung auf menschliche Verhältnisse (o. S. 281). Man darf es daher hier schon wahrscheinlich finden, dass der Gang eher der umgekehrte war und *κόσμος* nicht von der Natur aufs menschliche Leben, sondern vom menschlichen Leben auf die Natur übertragen wurde. Verstärkt wird diese Wahrscheinlichkeit durch Worte des platonischen Gorgias (o. S. 226, 1), eine Hauptstelle unter denen, die im Sinne der Pythagoreer vom *κόσμος* in der Natur reden: denn die den *κόσμος* in die Natur einführten, sollen dies hiernach gethan haben, weil sie in den Naturvorgängen Gerechtigkeit und andere Tugenden wahrnahmen; diese Tugenden sind aber doch zunächst in den menschlichen Verhältnissen zu Hause, daher war es auch der *κόσμος*, der sich auf sie gründen soll. Auch bei Xenoph. Mem. I 1, 11 bedeutet *ὁ καλούμενος ἐπὶ τῶν σοφιστῶν κόσμος* das Ganze der Natur und erscheint daher nur diese Bedeutung als die abgeleitete und nicht dem gemeinen Sprachgebrauch angehörende.

1) *Τὸν γε κόσμον εἶναι πόλιν* sagten die Stoiker und werden deshalb von Plutarch De comm. nott. 34 p. 1076F ad absurdum geführt. Vgl. Scala Studd. des Polyb. I 242.

2) Von den Römern sagt schon Polybios VI 50, 6 *ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ πᾶσαν ἕφ' ἑαυτοὺς ἐποιήσαντο τὴν οἰκουμένην*. Cicero in Catil. III 26: in hac re publica duos civis extitisse, quorum alter finis vestri imperii

konnte der orbis terrarum mit doppeltem Recht κόσμος genannt werden,¹⁾ d. h. im Gedanken zugleich an eine politische Gemeinschaft, wie sie doch wohl auch bei dem kirchlichen Gegensatze des κόσμος als des Reiches dieser Welt zum Himmelsstaate, der βασιλεία τῶν οὐρανῶν, vorschwebt hat.²⁾

Doch sind dies nur Nachklänge eines älteren Gebrauchs, der nur zu einer gewissen Zeit wirklich lebendig und allgemein war, eben darum aber auch für diese Zeit charakteristisch ist. „Der grosse moderne Irrthum, dass man eine Verfassung machen, durch Berechnung der vorhandenen Kräfte und Richtungen neu produziren könne“,³⁾ war der Irrthum schon dieser Zeit, ja vielleicht ist „der Staat als Kunstwerk“ den Griechen und insbesondere den Athenern des fünften und vierten Jahrhunderts sogar noch mehr zu Bewusstsein gekommen als den Italienern und insbesondere den Florentinern des fünfzehnten. Eine Analogie mit Kunstwerken liegt schon darin, dass, wie andere Leistungen menschlicher Kraft und Kunst von den Griechen gern in einen ἀγὼν gebracht wurden, auch die verschiedenen Staatsverfassungen bei ihnen theoretisch und praktisch wetteifernd um den Preis stritten.⁴⁾ „Kunstwerk“ muss hier in einem

non terrae sed caeli regionibus terminaret, alter etc. Ueber die Diadochen Plutarch Pyrrh. 12 οὐδ' οἱ διαιροῦντες Ἐνῶπιον καὶ Ἀσίαν τέκμονες ὀρίζονται τὰς ἐπιθνμίας; und so schon von Alexander „qui totum sibi posceret orbem“ Juvenal 14, 313 (10, 168).

1) Dig. 14, 2, 9: Ἀντωνῖνος εἶπεν Ἐὐδαίμονι· ἐγὼ μὲν τοῦ κόσμου κύριος = ego orbis terrarum dominus sum.

2) Man vgl. diese Worte Johannes des Täufers Ev. Matth. 3, 2 auch mit dem, was ebenda 4, 8 über den Versucher gesagt wird: καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου. Aehnlich stehen Lucas 12, 30f. τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου denen gegenüber, die nach der βασιλεία τοῦ θεοῦ trachten. Die πόρνοι τοῦ κόσμου sind unter denen, welche die βασιλεία θεοῦ nicht erben werden: Paulus 1 Cor. 5, 10 u. 6, 9.

3) J. Burckhardt Cultur der Renaissance² S. 68.

4) O. S. 283, 1. Das Vergleichen der Staatsverfassungen unter einander, auf das bereits Pindar Pyth. 2, 87f. hindeutet, kam auf die Tagesordnung. Das lehren nicht bloss Platons Gesetze und Aristoteles' Politik, auch die Politien des Kritias, soviel sich über sie ausmachen lässt (Patrick De Critiae operibus S. 43) sondern auch die Erörterungen des Polybios VI 43ff., aus denen sich dasselbe als etwas ganz Gewöhnliches zu ergeben scheint. Παρειαγαγεῖν εἰς τὴν τῶν πρωτειῶν ἄμιλλαν

allgemeineren Sinn verstanden werden,¹⁾ d. h. als das, was nicht ein Spiel des Zufalls oder die Frucht natürlicher Entwicklung sondern durch menschliche Berechnung entstanden ist.

Anfänge der
politischen
Theorie.

Wer in dieser Weise zuerst zur Gründung eines Staates den verfügbaren Mitteln nachsann und dabei namentlich sich etwa durch allgemeine Regeln leiten liess, war der Schöpfer zugleich der politischen Theorie. Wie aber in alter Zeit Despoten den nächsten und meisten Anlass hatten über derartige Mittel nachzudenken, durch die sie eine Herrschaft gründen und befestigen konnten, so stellt sich die politische Theorie zunächst und zumeist als eine Theorie der Herrschaft dar und hat sich durch die Tyrannen und an der Tyrannis entwickelt.²⁾

Nicht zufällig beginnt Jacob Burckhardts grosses Kapitel über den „Staat als Kunstwerk“ und die Staatskünstler der Renaissance mit dem despotischen Regiment des Hohenstaufen Friedrich II. und nicht zufällig ist das erste Werk der neueren Litteratur, in dem die Politik auf eigene Füße tritt, der „Fürst“ Machiavells. Nur wenn das Denken sich ausschliesslich auf das Interesse des Staates richtet und zunächst einmal absieht von aller Religion und Moral, von aller Sorge um das bloss individuelle Wohl der einzelnen

nennt ein solches Vergleichen der Historiker selber a. a. O. 47, 8 und in Platons Dialogen rüsten sich wirklich die Atlantis und Alt-Athen zu einem Kampfe, in dem sich die Güte der beiden Staatsverfassungen erproben soll.

¹⁾ Wie es auch von J. Burckhardt Cultur d. R.² S. 71 verstanden wird: „Kunstwerke d. h. bewusste, von der Reflexion abhängige, auf genau berechneten sichtbaren Grundlagen ruhende Schöpfungen“.

²⁾ Als Solon über die Bedingungen des neuen attischen Staatswesens nachdachte, befand er sich in einer Stellung, die der eines Tyrannen nahe kam, und, wie er es selber sagt (Plutarch Solon 14 = fr. 32 u. 33 in PLG ed. Bergk³), wurde es ihm von Manchen verdacht, dass er von dieser halben Tyrannis nicht vollends zur ganzen überging. Im Tyrannen arbeitet ein fieberhafter, aber natürlicher Drang zur Herrschaft, deshalb auch zu beständiger Machterweiterung: so wie es J. Burckhardt Cultur d. R.² S. 71 von den italienischen Gewalt herrschern bemerkt hat und wie es auch auf die griechischen Tyrannen übertragbar ist. Die Theorie der Herrschaft fand daher in der Praxis immer neue Gelegenheit sich zu bewähren und zu entwickeln.

im Staate begriffenen Menschen, kann die Staatstheorie als solche selbständig werden. Nur bei den Tyrannen des alten Griechenlands finden wir aber so das Staatsinteresse ausschliesslich in Kraft, weil nur bei ihnen und in ihren Staaten das Staatsinteresse mit dem eigenen persönlichen zusammenfiel, nicht von diesem durchkreuzt wurde, weil nur hier der Staat in der Person des Herrschers aufging;¹⁾ man mag ihre Politik als kalten, rücksichtslosen, ja grausamen Egoismus schelten, so war sie gerade deshalb Staatsweisheit oder doch der erste Keim einer solchen. Indem sie über die Mittel zur Befestigung ihrer Herrschaft nachdachten, thaten sie nur in primitiver Form dasselbe, was die spätere Politik, indem sie das Wesen des Staates und die Bedingungen seiner Existenz erörterte.

Die Fürsten und Könige der epischen Zeit freilich, die sich in einer durch Ueberlieferung und Religion geweihten und befestigten Stellung befanden, brauchten sich mit solchen Sorgen nicht zu quälen. Und wenn ihnen die epischen Dichter Ermahnungen zukommen lassen, wie sie ihres Amtes warten sollen, so beschränkt sich dies darauf sie zur Gerechtigkeit aufzufordern, was man kaum als eine speziell politische Maxime wird gelten lassen, ebenso wenig als die Warnung vor Vielherrschaft, und namentlich in dem Zusammenhang, in dem sie steht,²⁾ dafür angesehen werden kann. Vielmehr ist die älteste Maxime der Art, die wir kennen, der bekannte Rath, den in symbolischer Form der milesische Tyrann Thrasybul dem Periander erteilte, indem er die hervorstehenden Getreideähren köpfte:³⁾ er war

1) Gerade dies, dass in der Tyrannis „die Macht der Persönlichkeit entscheidend hervortritt“, macht nach Treitschke Politik II 189 die Betrachtung dieser Staatsform so lehrreich und bedingt die Wahlverwandtschaft des Tyrannen „mit dem grossen Künstler, der auch ein souveränes Ich ist“.

2) Hom. II. 2, 204.

3) Herodot 5, 92. Nach Aristot. Polit. III 13 p. 1284a 26ff. V 10 p. 1311 a 20f. hat umgekehrt Periander dem Thrasybul den Rath gegeben, dessen Nützlichkeit vom Theseus des Euripides Suppl. 447ff. Kirch. bestritten wird und daher wohl zur Zeit des Dichters Gegenstand häufiger Controversen war. Die Heimath der Tyrannis, der Sache wie des Namens, scheint in Kleinasien und bei den Ioniern zu suchen: E. Curtius Ionier S. 44. Busolt Gr. Gesch. I² 631.

nur einer in der langen Reihe derer, die man an den Namen des korinthischen Herrschers knüpfte,¹⁾ und die in ihrer Gesamtheit eine Art Instruction des Tyrannen darstellen, aus der daher die griechische Staatswissenschaft in ähnlicher Weise hervorgewachsen ist, wie die römische aus der Instruction der Beamten.²⁾

Dass jene Maximen auch für andere Staatsformen fruchtbar werden konnten, hat bereits Aristoteles hervorgehoben.³⁾ Und in der That erscheinen sie nicht unwürdig des „Fürsten“ Machiavells;⁴⁾ sie zeigen uns schon aus dem frühen Alterthum das Gesicht derselben „ratio status“ oder Staatsraison, der als solcher freilich, wie man ihr wohl vorwarf,⁵⁾ an Wahrheit und Redlichkeit nichts gelegen ist. Aus dem gleichen Geiste ist auch die Schrift vom Staate der Athener, die unter Xenophons Schriften erhalten ist;⁶⁾ sie erschöpft sich im Betrachten der Mittel, die eine Gewaltherrschaft befestigen, und es ist für die Sache gleich-

¹⁾ Von solchen überlieferten (*παράδομένος*) Regierungsmaximen der Tyrannis redet Aristot. Polit. V 11 p. 1313a 34ff. und führt sie einzeln auf; dass sie bekannt und verbreitet waren, bestätigt Platon Symp. 182C, auch Rep. VIII 567A (wo der *τύραννος πολεμοποιός* Aristot. a. a. O. b 28). Im Uebrigen vgl. Busolt Gr. Gesch. I² 646, 2. Joh. Endt Wiener Studd. 24 (1902) S. 1ff.

²⁾ Mommsen Staatsr. I³ S. 4f.

³⁾ Polit. III 13 p. 1284a 33ff. Schon von den Zeitgenossen wurde die politische Klugheit anerkannt und benutzt, indem Athener und Mytilenäer den Periander zum Schiedsrichter wählten: Herodot 5, 95. Busolt Gr. Gesch. I² 655f.

⁴⁾ In den sie auch wirklich übergegangen sind: J. G. Schlosser Aristoteles' Politik II 246ff. Joh. Endt Wiener Studd. 24 (1902) S. 25, 3.

⁵⁾ „Wie die ratio status anjetzt in der Welt nicht allein geehrt, sondern für ein unwiderrufliches Gesetz gehalten wird, so gilt hingegen die Wahrheit und Redlichkeit durchaus nichts mehr“ Aus Chemnitz, Idolum Principum, mitgetheilt von Freytag Bilder 3 (= Werke 20,256)

⁶⁾ Sie verhält sich zur Tyranneninstruction, etwa wie zum „Fürsten“ Machiavells die Discorsi desselben Verfassers, „in denen alle anderen Rücksichten verschwinden gegen die Erhaltung der republikanischen Verfassung“ ebenso wie dort gegenüber dem einen Ziel Fürst zu sein und zu bleiben (Stahl Phil. des Rechts I 211). Von einem ethischen Zweck des Staates weiss auch die pseudo-xenophontische Schrift noch nichts; jede Regierung ist nur auf den Vortheil der Regierenden bedacht: R. Schöll Anfänge einer politischen Litteratur S. 24.

giltig, dass hier an die Stelle des einen Tyrannen dessen vielköpfiger Bruder, das souveräne Volk, getreten ist.¹⁾

Das Wesen des Staates ist Macht. Das wurde auch von denen erkannt, die nicht gerade Vertheidiger oder Lobredner der Tyrannis waren;²⁾ gerade an der Tyrannis aber tritt es besonders deutlich hervor, so dass, wenn es galt eine absolute dem Einzelwillen unbequeme Gewalt zu bezeichnen oder wenn man ihrer bedurfte um radicale Neuerungen im Staatsleben rücksichtslos durchzuführen, man den Tyrannen in Anspruch nahm, seinen Namen³⁾ oder seine Thätigkeit.⁴⁾

1) Die Vergleichung zwischen Tyrannis und Demokratie führt Aristoteles durch Polit. V 11 p. 1313b 32ff.: *καὶ γὰρ ὁ δῆμος εἶναι βούλεται μόναρχος*. Vgl. II 12 p. 1274a 6 *ὥσπερ τυράνῳ τῷ δήμῳ χαριζόμενοι τὴν πολιτείαν*. Herodot 3, 81 stellt einander gegenüber *δῆμον* und *τυράννον ὕβρις*.

2) Polybios VI 50 genügt es nicht, dass ein Staat in sich selbst gefestigt und frei sei; als ein schöneres und würdigeres (*κάλλιον καὶ σεμνότερον*) Ziel erscheint ihm Viele zu leiten und über Viele zu gebieten und herrschen (*πολλῶν μὲν ἡγεῖσθαι, πολλῶν δ' ἐπικρατεῖν καὶ δεσπόζειν*), und dieses Ziel zu erreichen lag nicht in der Natur des spartanischen, wohl aber des römischen Staatswesens.

3) So drückt sich die absolute Gewalt des Gesetzes im *νόμος τύραννος* aus o. S. 244, 4. Von den spartanischen Ephoren sagt Aristoteles Polit. II 9 p. 1270b 14 *τὴν ἀρχὴν εἶναι λίαν μεγάλην καὶ ἰσοτύραννον*. Auch *τύραννος ὁ Ἔρως*, von dem nach Platon Rep. VIII 573B seit Alters die Dichter (Eur. Hipp. 538 Kirch. Andromed. fr. 136) — denn sie sind natürlich gemeint — reden und den freilich Platon im Sinne seiner Zeit und so, wie es ihm in den Zusammenhang seiner Erörterung passt, auffasst, meint doch wohl eigentlich nicht den Menschenquäler sondern den Allgewaltigen, den *ἀνίκατος μάχαν* (vgl. die Vorstellung des Eros als eines gewaltigen Schmiedes Anakreon fr. 48 bei Bergk PL³; es ist der *Ἔρως*, der schon noch Hesiod Th. 121f. *πάντων θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφορα βολήν*). Dass der Begriff des unbeschränkten Herrschers der Grundbegriff des Tyrannen sei, ist auch die Meinung von Plass Tyrannis I 124.

4) Für die Durchführung seiner politischen Reform setzte Platon Gess. IV 709E ff. seine Hoffnung auf einen Tyrannen, recht im Sinne der Athener seiner Zeit, denen König Theseus als der Bringer von Freiheit und Gleichheit galt, und zu demselben Zwecke hatte Fichte, Politische Fragmente (Werke 7, 561), nach dem Grundsatz, dass der Mensch zur Rechtsverfassung gezwungen werden müsse, einen „Zwang- oder Zwingherrn“ in Aussicht genommen (wie Lassalle eine „Diktatur der Einsicht“ nach H. Oncken Lassalle S. 410). Auch Aristoteles De motu anim. 10 p. 703a 30f. setzt voraus, dass ein *μόναρχος* die *πόλις* einrichtet und die also wohl geordnete (*ὅταν ἄπαξ σπῆ ἢ τάξει*) sich selber

Diese Macht, die man mit der Macht der Götter verglich,¹⁾ diene zunächst nur dem persönlichen Vortheil der Tyrannen; ein wohlverstandener Egoismus hat aber die Tyrannen der historischen Wirklichkeit wie der Theorie in mehr als einem Falle zu wahren Wohlthätern ihrer Unterthanen gemacht.²⁾ Indessen bleibt auch in Xenophons Hieron, diesem Tyrannenspiegel, trotz aller menschenfreundlichen Tendenz der Tyrannenstaat nur eine Maschine,³⁾ die in allen Theilen darauf berechnet ist für einen Einzelnen brauchbar zu sein und seinem Nutzen zu dienen.

Es ist ein künstliches Werk, aber noch kein Kunstwerk im höheren Sinne, das vielmehr seinen Zweck in sich selber tragen soll. Ein solches wurde der Staat erst, wenn man, wie Aristoteles einmal thut, ihn mit einem Gemälde oder mit einem Chorreigen verglich.⁴⁾ Nicht bloss die

überlässt. Die ältere Geschichte Griechenlands bot hierzu Beispiele, unter denen Pittakos „am meisten hervorsticht, der „Tyrann“ (Alkaios fr. 38A bei Bergk PL³) und Gesetzgeber seiner Heimat: E. Meyer Gesch. d. Alterth. II S. 635.

¹⁾ *Ἰσόθεος τυραννίς* bei Eur. Troad. 1169 und danach bei Platon Rep. VIII 568B; was sich Platon etwa bei *ἰσόθεος* dachte, zeigt Rep. II 360C. Auf der Macht des Tyrannen ruht auch sein Glück: *λαγέταν γὰρ τοι τύραννον δέροχεται, εἴ τιν' ἀνθρώπων, ὁ μέγας πότμος* (Pindar Pyth. 3, 85). *Ἐξουσία ὅ τι βούλεται τις ποιεῖν* ist nach gemeiner Ansicht *εὐδαιμονία*: Isokr. 15, 131. Hierzu stimmt Soph. Antig. 506f.: *ἀλλ' ἡ τυραννίς πολλά τ' ἄλλ' εὐδαιμονεῖ κἄξεστιν αὐτῇ δοῦν λέγειν* 9' ἂ βούλεται.

²⁾ In Athen war es gang und gäbe von der Tyrannis des Peisistratos wie vom Leben der goldenen Zeit unter Kronos zu reden: Aristot. *Ἠθ. πολ.* 16.

³⁾ Mit einer solchen vergleicht einen „durch einen despotischen Willen regierten Staat“ Kant Kritik der ästhetischen Urtheilskraft § 59 (= Werke von Hartenstein 5, 364). Verächtlich über solche Staatsmaschinen, „die nur der Gedanke Eines regiert“, in denen die Uebrigen als gedankenlose Glieder mitdienen, Herder Ideen 2 (z. Phil. u. Gesch. 4, 194); „brechlich“ nennt er sie, „ohne inneres Leben und Sympathie der Theile gegeneinander“ (251).

⁴⁾ Aristot. Polit. III 13 p. 1284b 7 ff.: *δῆλον δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν· οὔτε γὰρ γραφεὺς ἐάσειεν ἂν τὸν ὑπερβάλλοντα πόδα τῆς συμμετρίας ἔχειν τὸ ζῶον, οὐδ' εἰ διαφέρῃ τὸ κάλλος, οὔτε ναπηγὸς ποῦναν ἢ τῶν ἄλλων τι μορίων τῶν τῆς νεῶς· οὐδὲ δὴ χοροδιδάσκαλος τὸν μεῖζον καὶ κάλλιον τοῦ παντὸς χοροῦ φθειγγόμενον ἐάσει συγχορεῖν.* Vgl. 3 p. 1276b 4f., wo dieselbe Vergleichung des Staates mit einem *χορός*. Dass Werth und Wohl des Einzelnen bedingt sind durch dessen Verhältniss zum Ganzen im Welten-

Symmetrie der Theile ergab sich hieraus¹⁾ sondern auch die Forderung einer einzigen überall durchscheinenden Idee, wie sie mit so eisig kalter Objektivität der Verfasser der pseudo-xenophontischen Schrift über die attische Verfassung am Staate seiner Heimath demonstriert hat.²⁾ Was erst nur ein auf das Wohl des Demos berechneter Mechanismus schien, verwandelt sich unter diesem Gesichtspunkt in einen Gedanken der Demokratie rein darstellendes Kunstwerk, das auch die Billigung eines politischen Gegners finden konnte.³⁾

Der Staat
ein Kunst-
werk.

und im menschlichen Staat, wird auch von Leibniz De rerum originat. S. 149 ed. Erdm. illustriert unter Hinweis auf künstlerisches Schaffen verschiedener Art.

1) Aristoteles a. a. O.

2) Nur darauf kommt es dem Schriftsteller an zu zeigen, dass der Gedanke der Demokratie in allen Theilen des Verfassungsgebäudes consequent durchgeführt ist. Er bezeichnet diese Durchführung mit *διασώζεσθαι* z. B. 1, 1 *ὡς εὖ διασώζονται τὴν πολιτείαν*, 4 *τὴν δημοκρατίαν διασώζοντες* 3, 1 *διασώζεσθαι τὴν δημοκρατίαν*. Sonst wird das Wort auch gebraucht von den Mitteln, die den lebendigen Staat in der Wirklichkeit erhalten und befestigen, nicht bloss die Theorie im Reiche des Denkens, z. B. von Aristot. Polit. V 11 Polyb. VI 46, 7. Aber auch dafür, dass es die consequente Entwicklung eines Gedankens bedeutet, fehlt es nicht an weiteren Beispielen, wie Platon Rep. III 395B Aristot. Phys. I 6 p. 189b 1. Uebrigens ist die Idee der Verfassung immer da, auch wenn sie wie die platonischen Ideen in der sinnlichen Welt nur unvollkommen realisirt wird, wie dies Isokrates 3, 15 gelegentlich von der Idee der monarchischen *πολιτεία*, ihrem *βούλημα*, bemerkt.

3) Gleich der Anfang der pseudo-xenophontischen Schrift spricht dies aus: *Περὶ δὲ τῆς Ἀθηναίων πολιτείας, ὅτι μὲν εἴλοντο τοῦτον τὸν τρόπον τῆς πολιτείας οὐκ ἐπαινῶ διὰ τὸδε ὅτι ταῦθ' ἐλόμενοι εἴλοντο τοὺς πονηροὺς ἄμεινον πράττειν ἢ τοὺς χρηστούς· διὰ μὲν οὖν τοῦτο οὐκ ἐπαινῶ. ἐπεὶ δὲ ταῦτα οὕτως ἔδοξεν αὐτοῖς, ὡς εὖ διασώζονται τὴν πολιτείαν καὶ ἄλλα διαπράττονται ἢ δοκοῦσιν ἁμαρτάνειν τοῖς ἄλλοις Ἕλλησι, τοῦτ' ἀποδείξω.* 3, 1 vgl. auch 2, 20. Gegen den Schluss seiner Schutzschrift (3, 9) fasst er noch einmal seine Ansicht zusammen: *ὥστε μὲν γὰρ βέλτιον ἔχειν τὴν πολιτείαν οἷόν τε πολλὰ ἐξευρεῖν· ὥστε μέντοι ὑπάρχειν δημοκρατίαν μὲν εἶναι, ἀρχοῦντως δὲ τοῦτο ἐξευρεῖν ὕπως δὴ βέλτιον πολιτεύονται οὐ ῥάδιον, πλὴν ὑπερ ἄρτι εἶπον κατὰ μικρὸν τι προσθέντα ἢ ἀφελόντα.* Was der Verfasser charakterisiren will, ist der „Geist“ der attischen Demokratie: R. Schöll Anfänge einer politisch. Literatur S. 15. Auf einem ähnlichen Standpunkt steht Polybios VI 50, 2, indem er bedingungsweise, im Hinblick auf das gesteckte Ziel, die Vortrefflichkeit der spartanischen Verfassung einräumt: *καὶ τοῖς*

Für die Zeit, die zuerst den eigenthümlichen Begriffen der Dinge, also auch der Staaten und ihrer Verfassungen, nachspürte und die zugleich in künstlerischen Anschauungen aller Art schwelgte, war eine solche Auffassung des Staates gewiss charakteristisch;¹⁾ sie hat aber auch für alle Zukunft Epoche gemacht. Seitdem wird es üblich auch die allmählich erwachsenen oder durch Compromiss aus vorhergehenden Kämpfen entstandenen²⁾ Staaten und Verfassungen der Vergangenheit dieser teleologischen Betrachtungsweise zu unterziehen.³⁾ Man setzte dabei zum Theil voraus, dass schon die Staatsmänner der alten Zeit wie Solon sich von derselben Rücksicht auf consequente Durchführung einer Idee leiten liessen,⁴⁾ die für die theoretischen Staats-

γε τοῦτο τὸ τέλος ἀποδεχομένοις τῆς πολιτείας συγχορηγέον ὡς οὐτ' ἔστιν οὔτε γέγονεν οἰδὲν αἰρετώτερον τοῦ Λαζωνικοῦ καταστήματος καὶ συντάγματος. Vgl. hierzu Aristot. Polit. VII 14 p. 1333b 15 ff. Auch Aristoteles unterscheidet in seiner Kritik der Staatsverfassungen genau zwischen der Frage, ob das Ziel derselben an sich zu billigen ist, und der anderen, ob die Mittel dazu recht gewählt sind: Polit. II 9. Cicero Philipp. 2, 75 von einem politischen Gegner: *consilium a primo reprehendendum, laudanda constantia.*

¹⁾ Mit J. Stahl Philosophie des Rechts I 235 könnte man sogar weiter gehen, insofern derselbe „das Streben nach Schönheit und Ebenmaass des Staates“ unter die möglichen Züge eines Volkscharakters rechnet.

²⁾ O. S. 176 f. 195.

³⁾ Vgl. Pseudo-Xenophon, Aristoteles und Polybios o. S. 291, 3. Platon Gess. XII 962 A ff. fordert nicht nur, dass der Staatsmann das letzte Ziel aller Staatsgemeinschaft kenne, sondern hebt auch die Verschiedenartigkeit der Ziele in den einzelnen Staatsverfassungen hervor. Im 5. Jahrhundert war diese Betrachtungsweise, verglichen mit früheren, gewiss ebenso neu, als etwa heutzutage den hergebrachten römischen Staats- und Rechtsalterthümern die Versuche Mommsens und Iherings gegenüberstehen die Sammlung verschiedenartigster Gesetze und Bestimmungen mit dem einen Geist des römischen Rechts zu durchdringen oder nach gewissen zu einer Theorie des Staatsrechts sich zusammenschliessenden Grundbegriffen zu ordnen, und der Unterschied zwischen den Alten und Neuen besteht nur darin, dass jene ihre Betrachtungen vorwiegend im praktisch-politischen Interesse, diese im historischen anstellen. Aehnlich rühmt auch Herder Ideen 3 (= Werke von Müller z. Phil. u. Gesch. 5, 88) von Moses' Gesetzgebung, wie überdacht sie sei, und weist uns auf die Tendenz hin, der sie in allen ihren Theilen gehorcht.

⁴⁾ Besonders scharf hebt dies hervor, und beweist zugleich die Verbreitung dieser Auffassung, Demosth. 22, 30: *Ἄξιον τοίνυν, ὧ ἄνδρες*

künstler der Gegenwart zur Regel wurde; zum Theil aber beobachtete man in der Geschichte eines Staatswesens ein unbewusstes Wirken zu einem Zwecke,¹⁾ worin sich ein durch den Wechsel der Zeiten gleichbleibender Charakter,²⁾

Der Staat ein lebendiger Organismus.

Ἀθηναῖοι, καὶ τὸν θέντα τὸν νόμον ἐξετάσαι Σόλωνα, καὶ θεάσασθαι ὅσῃν πρόνοιαν ἐποιεῖτο ἐν ἅπασιν οἷς ἐτίθει νόμοις τῆς πολιτείας, καὶ ὅσῃ περὶ τούτου μᾶλλον ἐσπούδαζεν ἢ περὶ τοῦ πράγματος αὐτοῦ οὐ τιθεῖν τὸν νόμον. Alle Gesetze Solons, des φιλόδημος, sind auf das Volk und sein Wohl zu beziehen und dem entsprechend zu interpretiren: Aristoph. Wolken 1185 ff. u. Kock. Auch nach Aristoteles ist eine πολιτεία, wie sie Solon und Lykurgos gaben, etwas Anderes als eine Anzahl einzelner Gesetze: o. S. 195, 5. Dass die spartanische Verfassung auf ein bestimmtes τέλος resp. σκοπὸς hinweist, sagt Aristot. Polit. VII 14 p. 1333b 12 f. und sagte uns Polybios o. S. 291, 3. Welches dieses τέλος gewesen sei, war fraglich: Plutarch Lykurg. 31. Nach den verschiedenen Zwecken, auf die sie gerichtet sind, theilt Aristoteles die πολιτεῖαι ein Polit. IV 7 p. 1293b 14 ff.: ὅπου οὖν ἡ πολιτεία βλέπει εἰς τε πλοῦτον καὶ ἀρετὴν καὶ δῆμον κτλ. vgl. VII 14 p. 1333b 6 f. Jede Verfassung hat ihr besonderes βούλημα: dies setzt ohne Weiteres als bekannt voraus Isokrates 3, 15 (o. S. 291, 2) übereinstimmend mit Aristot. Polit. II 9 p. 1270b 32 (βούλημα τῆς πόλεως); in demselben Sinne spricht (Dem.) 60, 27 von τῆς ὕλης πολιτείας ἐπιθέσεις und so öfter Aristoteles (Bonitz Ind. p. 796b 48) z. B. Polit. II 9 p. 1269a 32 f. auch Plutarch Lycurg. 31. In Wahrheit bietet sich sehr selten Gelegenheit eine Verfassung aus einem Gusse geben zu können (Hegel Werke 16, 223); die alten Staatsmänner Griechenlands hatten aber auch gar nicht das Verlangen nach consequenter Durchführung einer Theorie, eines Principis, sondern folgten im Einzelnen ihrer praktischen Erfahrung, indem sie sich den gegebenen Umständen anpassten. Vgl. Gilbert Beiträge zur Entwicklungsgesch. d. griech. Gerichtsverfahrens S. 477 f., der auf ein eklektisches Verfahren der alten Gesetzgeber hinweist. Also auch hier wieder einmal der Geist einer späteren Zeit, in dem die Dinge der Vergangenheit sich be- spiegeln!

¹⁾ Nicht anders wird sich auch der Verfasser der pseudo-xenophontischen Schrift vom Staate der Athener die Ausbildung der attischen Demokratie vorgestellt haben.

²⁾ O. S. 196, 1. So hat Athen sein besonderes ἦθος πόλεως, das von attischen Historikern und Rednern als mustergiltig gepriesen wird (Thuk. II 37. Demosth. 24, 210 vgl. auch Polyb. IX 40, 1 τὸ γὰρ τοιοῦτον ἦθος αἰεὶ βούλεται διαφυλάττειν ἢ τῶν Ἀθηναίων πόλις), wie es von Alters her durch allen scheinbaren Wechsel hindurch sich im Wesentlichen die gleiche πολιτεία bewahrte (ausgeführt von Platon Menex. 238 B ff. angedeutet auch von Thukyd. II 36). An diesem πόλεως ἦθος wird von Demosthenes die Giltigkeit eines neuen Gesetzes gemessen (20, 11 f. vgl. 20, 64. 22, 64). Die νόμοι sind nach demselben 24, 210 die τρόποι τῆς πόλεως (anders Aeschin. Epist. 12, 12. 17), was dann

eine Seele¹⁾ anzukündigen schien, und gelangte so dazu den Staat auf die höchste Stufe des κόσμος, zu einem lebendigen Organismus zu erheben.²⁾

So weit die Herrschaft der Kosmos-Idee in der Staatsauffassung reichte, mochte sie im Staate nur ein Kunstwerk oder, weiter und tiefer entwickelt, einen lebendigen Orga-

Polyb. VI 47, 2 ff. weiter ausführt. „Das Gesetz ist“ sagt Stahl (Phil. d. Rechts II 2, 37) „die Gesinnung — das Ethos — des Staates“ und wiederholt damit nur was die Alten gesagt haben. Ein πόλιως ἦθος kennen auch Isokrates 2, 31 und Polybios a. a. O. Aehnlich „mores civitatis“ Cicero De orat. II 337. Vgl. auch o. S. 78, 1 u. 2. Die einzelnen πολιτεῖαι unterscheidet nach ihrem ἦθος Aristoteles (Bonitz Index p. 316 b 3 ff.). In diesem ἦθος πόλιως ist auch „der Staatswille“ der Neueren (Hegel Philosophie d. Rechts = Werke 8, 325. Verm. Schr. 1 = Werke 16, 223. Treitschke Politik I 25. H. Oncken Lassalle 224 voluntas civitatis bei Pufendorf De jure nat. VII 2, 14) enthalten, da das ἦθος namentlich in der προαίρεσις kenntlich wird (Aristoteles s. Bonitz Index p. 316 a 35 f.), die auch wohl ausdrücklich an seine Stelle tritt (προαίρεσις τῆς πολιτείας Aristot. Polit. II 9 p. 1269 b 13) ebenso wie βούλημα (Isokrates o. S. 291, 2). Dabei wären noch schärfer auseinander zu halten das ἦθος, welches der πολιτεία als solcher zukommt, und das ἦθος, das der concreten πόλις eigen ist; auch so erscheint der Gedanke, namentlich Montesquieus, dass die Gesetze bedingt sind oder doch sein sollen durch den Volkscharakter, als ein bereits antiker Gedanke, ja vielleicht würde der Ausdruck, den dieser Gedanke bei den Alten gefunden hat, der Kritik Stahls (Phil. des Rechts I 234 f.) besser Stand halten als die Ausführungen Montesquieus.

¹⁾ S. Excurs VIII.

²⁾ In wie fern auch die Entwicklung der δικαιοσύνη zur Vorstellung eines Staatsorganismus führte, wurde o. S. 198 ff. erörtert. Auch nach Kant Kritik der ästhetisch. Urtheilskr. § 59 (= Werke von Hartenstein 5, 364) ist der Staat „ein beseelter Körper, wenn er nach inneren Volksgesetzen — beherrscht wird“, eine blossе Maschine, wenn er in der Hand eines Despoten ist (o. S. 290, 3). Vollends entspricht dies der Ansicht Hegels Philos. des Rechts, nach der der Staat mehr sein soll als ein Kunstwerk (S. 320), d. h. ein Organismus sein soll und „dieser Organismus ist die politische Verfassung“, „die ewig aus dem Staate hervorgeht, wie er sich durch sie erhält“ (S. 331). Polemische Bemerkungen gegen die Auffassung des Staates als Organismus bei Treitschke Politik I 28. Diese Auffassung des Staates ist die spätere gegenüber der älteren, die noch Justus Möser vertritt (Sämmtl. Werke 2, 17 u. 21) und die im Staat nur eine Maschine, im besten Falle „das edelste Kunstwerk unter allen“ sieht. So sehen wir die Staatstheorie der neueren Zeiten noch einmal denselben Weg zurücklegen, den sie bereits in der klassischen Periode der Griechen zurückgelegt hatte.

nismus sehen, so war sie doch keine unbegrenzte, sondern wurde eingeschränkt durch die Lehre vom Staatsvertrag.¹⁾ Beide Arten des Staates sind einander entgegengesetzt, da der Kosmos nur auf das Wohl und die Herrlichkeit des Ganzen sich richtet, der Vertrag im Interesse zunächst der Paciscenten geschlossen wird.²⁾ Der Vertrag verstattet seiner Natur nach eine freiere Bewegung der Bürger seines Staates als der Kosmos: während daher einer der treuesten Bürger Athens sein Verhältniss zum Staate für lösbar, den von ihm mit diesem geschlossenen Vertrag unter gewissen Bedingungen für kündbar hält,³⁾ war im spartanischen

1) O. S. 274, 4.

2) O. S. 274, 5 u. 6.

3) Sokrates in Platons Kriton p. 50 Aff. Wer von Jugend auf, führt Sokrates hier aus 51 E, die Wohlthat der Gesetze genossen, hat damit thatsächlich versprochen (*ἔργῳ ὁμολογηκέναι*) ihnen gehorsam zu sein. Es beruht dies auf „tacitus consensus“ (o. S. 207, 2. 208, 2). Keineswegs aber ist die Meinung, dass der Bürger damit für sein ganzes Leben an diesen Staat und an diese Gesetze gebunden ist. Vielmehr steht es ihm frei aus dem Vertragsverhältniss auszutreten (*τὰς ξυνθήκας τε καὶ τὰς ὁμολογίας* 52 D 54 C) und als Kolonist oder Metöke in die Fremde zu gehen (51 D) oder, wenn er in seinem Heimathstaat bleiben will, durch Ueberredung (*πειθῆεν* 51 Bf. 52 A) sich den Wirkungen der Gesetze zu entziehen. Nur Gewalt darf er nicht anwenden (*βιάζεσθαι* 51 C), weil dadurch das Vertragsverhältniss, das von beiden Seiten freien Willen voraussetzt (52 C. Df.), gestört werden würde. So weit Sokrates in Platons Kriton. In seinem Ideal eines Gesetzes geht Platon noch weiter (Gess. IV 719 Aff.), indem er auch von Seiten der Gesetze den Zwang möglichst einschränkt: auch das Gesetz soll nicht befehlen und drohen sondern ebenso, wie es im Kriton vom Bürger den Gesetzen gegenüber gefordert wurde, überreden (*παραμυθία καὶ πειθῶ* 720 A, Cicero De legg. II 14). Damit ist der letzte Schatten von Tyrannei, der um das Gesetz lag, beseitigt (es ist kein *τυραννικὸν ἐπίταγμα* mehr 722 E o. S. 289, 3) und das Vertragsverhältniss rein herausgekehrt, mit dem sich weder ein durch Furcht zwingendes Gesetz (ein anderes Gesetz kennt sogar Sophokles nicht Aj. 1073 f.) noch ein bloss befehlendes (*πρόσταγμα* und *συνθήκη* entgegengesetzt auch Isokr. 4, 176) vereinigen würde. In der letzteren Richtung mag Platons Denken allerdings die gemeine Anschauung überfliegen, nicht aber darin, dass er das Verhältniss zwischen Gesetzen und Bürgern als ein Vertragsverhältniss fasste. Auch in neueren Zeiten beschäftigen die Theorie des Staatsvertrags und die ihr gegenüberstehende Auffassung des Staates als eines Kosmos nicht bloss das Denken der Philosophen und Rechtslehrer sondern erregen ebenso die Empfindungen breiter Schichten des

Muster-Kosmos der Einzelne für sein ganzes Leben gebunden und wurde wer diese Bande zerreißen wollte, mit dem Tode bedroht.¹⁾

Nicht immer sind beide Arten des Staates, die auf Vertrag gegründete und die als Kosmos erscheinende, in dieser Weise schroff entgegengesetzt. Das Staatsleben drängt nun einmal in Theorie wie Praxis von der starren Consequenz ab und zu Compromissen hin, und Sokrates selber, der alle bürgerlichen Pflichten aus einem Staatsvertrag ableitet, verhält sich thatsächlich zum Staate wie das einzelne Glied zu seinem Kosmos, indem er, getreu der spartanischen Vorschrift, ausser im Dienste der Gemeinde die Heimath so gut wie nie verliess.²⁾ Wie daher im Kosmos-Staate Spartas die Erinnerung an den Vertrag wenigstens zwischen Gemeinde und König immer lebendig erhalten wurde,³⁾ so fehlte in Athen umgekehrt auch der

Volkes, die nur weniger durch Worte als in Thaten und durch ein gewisses Verhalten sich kund geben.

¹⁾ Wir haben keinen Anlass Plutarch Agis 11 nur auf die Herakliden zu beziehen, wie Stein zu Herod. 6, 70 thut. Vielmehr ist anzunehmen, dass auch Demarat bei Herodot, als er Sparta heimlich verliess, sich gegen ein allgemeines Gesetz verging, das jedem spartanischen Bürger bei Todesstrafe untersagte sich aus seiner Stadt zu entfernen. Vgl. Schömann-Lipsius Gr. Alt. I 252. Diese Auffassung wird unterstützt durch Platons Republik, wo die Wächter, und seine Gesetze, wo die Bürger überhaupt einem ähnlichen Verbot unterliegen: Rep. V 420A Gess. V 742B XII 950Bff. bes. D. In den Gesetzen sollen die jungen Männer unter 40 Jahren die Stadt in keinem Fall verlassen, aber auch, die diese Altersgrenze überschritten haben, niemals zu Privatzwecken (*ἰδίᾳ*). Es ist dies nur die Consequenz aus der in beiden platonischen Schriften vorwaltenden Kosmos-Idee (o. S. 282, 3). Dieselbe schwebt vor auch im Protag. 322Cf., wenn auch hier nicht von einem *κόσμος* sondern nur von den beiden *κόσμοι* die Rede ist, die die Menschen im Staate zusammenhalten, von *αἰδῶς* und *δίκη* (o. S. 283, 4): es ist daher nur consequent, dass wer sich diesen Bedingungen des Staatslebens nicht fügt, einfach dem Tode verfällt, von der Möglichkeit aus dem Staatsverband auszutreten aber nicht die Rede ist. Die Frage, ob und in wie weit den Bürgern der Austritt aus dem Staatsverband zu gestatten sei, erörtert Grotius De jure belli ac pac. II 5, 24. Wächter N. Archiv d. Criminalrechts 10 (1828) S. 657 ff.

²⁾ Dieselben Gesetze und der Staat (*οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινόν* Platon Kriton 50A), denen Sokrates einräumt, dass er durch Vertragspflichten an sie gebunden ist, halten ihm auch das Andere vor (52Bf.).

³⁾ o. S. 206. 275, 1.

Kosmos nicht, selbst nicht in der von Pseudo-Xenophon geschilderten extremen Demokratie,¹⁾ zu deren Palladien die in kurzen Fristen wechselnde Besetzung der Aemter gehört, eins der Symptome, die auf einen vorausgegangenen Vertrag deuten.²⁾ Die Kosmos-Idee ist in letzterem Falle über die Vertragsidee hinausgestiegen: so keimt ähnlich Platons Idealstaat zwar aus einem Ur-Vertrag hervor,³⁾ erwächst aber zu einem lebendigen Kosmos,⁴⁾ in dem das ursprüngliche Vertragsverhältniss wie verschwindet.

Nicht anders als Kosmos und Vertrag stehen aber auch die beiden Arten der Gleichheit zu einander, auf die sie sich gründen, der Vertrag auf die arithmetische, die hier in der Gleichheit der Paciscenten sich ausdrückt,⁵⁾ der Kosmos auf die geometrische, die Jedem das Seinige nach Würdigkeit zutheilt.⁶⁾ Bald stossen sie sich ab bald ziehen sie sich an, durchkreuzen auch wohl einander. Das Recht kann weder die eine noch die andere entbehren: das Strafrecht strebt einem Ideal nach, das sich nur durch geometrische Gleichheit verwirklichen lässt, durch immer genaueres Anpassen an die Persönlichkeit des Verbrechers und die Umstände seiner That,⁷⁾ während der Privatverkehr und auch das Privatrecht viel mehr von der arithmetischen Gleichheit beherrscht wird, an der weder die verschiedene Würdigkeit der Personen noch der Wechsel der Verhältnisse etwas ändert.⁸⁾ Die Freundschaft (*φιλία*) im engeren und weiteren Sinne schien bald in der einen bald in der andern Gleichheit ihren Ursprung zu haben.⁹⁾ So

Arithmetische und geometrische Gleichheit verbunden.

1) O. S. 291, 3.

2) O. S. 207 ff. 248, 4. Bei Pseudo-Xen. Resp. Ath. 1, 2 steht an der Spitze aller Mittel, welche die Demokratie begründen, das *πᾶσι τῶν ἀρχῶν μετεῦναι*. Das abwechselnde Herrschen der Oedipussöhne, das schon o. S. 248, 4 verglichen wurde, wird ausdrücklich auf Vertrag zurückgeführt (*ξυμβάντε* Eur. Phön. 71).

3) Platon Rep. II 369 B ff. o. S. 207, 5.

4) Excurs VIII.

5) O. S. 274.

6) Der Kosmos auf geometrische Gleichheit gegründet bei Platon Gorg. 508 A o. S. 277, 2.

7) O. S. 278.

8) Privatverkehr: Aristot. Eth. Nik. V 8. Privatrecht: o. S. 163. 279, 3.

9) In dem Sprichwort, Excurs VII, ist augenscheinlich arithmetische Gleichheit gemeint; Platon dagegen, vielleicht in bewusster Um-

sollten beide auch zusammenwirken zur Einträchtigkeit der Bürger im Staate. Auf geometrische Gleichheit sind die platonischen Idealstaaten gegründet und in derselben sieht auch Aristoteles den festesten Kitt der Staaten,¹⁾ während in roherer Weise Phaleas' Musterstaat sich auf die platt arithmetische Gleichheit sei es des Besitzes oder der Bildung zu stützen sucht.²⁾ Und doch auch bei jenen beiden Philosophen triumphirt die höhere nach der Würdigkeit abgemessene Gleichheit nur, indem eingestandner Maassen der menschlichen Schwäche eine Concession gemacht und neben der geometrischen Gleichheit auch die arithmetische im Staate zugelassen wird, d. h. neben der nach Würdigkeit entscheidenden Wahl das Alle ohne Unterschied gleichmachende Loos.³⁾ Dass die Oligarchie wenigstens in dem hier engeren Kreise der Regierenden nicht auf eine Anerkennung der arithmetischen Gleichheit verzichtet, wurde schon früher angedeutet.⁴⁾ Umgekehrt muss aber auch die Demokratie der Wirklichkeit, die welche Thukydides und die welche Pseudo-Xenophon schildert, zugeben, dass sie ohne Compromiss nicht durchkommt, und sucht gerade in der ihr ursprünglich fremden geometrischen Gleichheit, der Zuteilung der Aemter und Ehren nach Würdigkeit, ihren festesten Halt.⁵⁾

deutung des Sprichworts, leitet alle *φιλία* in der Welt aus der geometrischen Gleichheit ab, Gorg. 508A. Schon für Solon wäre nach Plutarch Solon 14 (vgl. 16) das *ἴσον* ein Mittel der *ὁμόνοια* gewesen und zwar gerade wegen seiner doppelt schillernden Bedeutung, die deshalb den Adel ebenso wie das Volk an sich lockte.

¹⁾ Polit. V 7 p. 1307a 26: *μόνον γὰρ μόνιμον τὸ κατ' ἀξίαν ἴσον καὶ τὸ ἔχειν τὰ αὐτῶν.*

²⁾ O. S. 271, 4.

³⁾ Platon Gess. VI 756E ff. 759B. 768B (Zeller Phil. d. Gr. II 1³ S. 820). Auf die Verbindung der arithmetischen mit der geometrischen Gleichheit dringt Aristoteles Polit. V 1 p. 1302a 7: *διὸ δεῖ τὰ μὲν ἀριθμητικῇ ἰσότητι χρῆσθαι, τὰ δὲ τῇ κατ' ἀξίαν.*

⁴⁾ O. S. 241, 1.

⁵⁾ Thuk. II 37 (o. S. 241, 2. 280, 1). Pseudo-Xen. Resp. Ath. 1, 3. Nach dem sicilischen Unglück liess sich auch der athenische Demos die Wahl von Probulen gefallen: Thukyd. VIII 1. Beloch Att. Polit. S. 65. Mit der Prosa des Historikers und des Pamphletisten stimmt der demokratische Dichter überein, der seine Landsleute auf den Weg weist, den sie im Wesentlichen wirklich gegangen sind, Eur. Hecub. 306f.: *ἐν τῷδε γὰρ κάμνονσιν αἱ πολλαὶ πόλεις, ὅταν τις ἐσθλὸς καὶ πρόθυμος*

Dasselbe Ringen zwischen den beiden Arten der Gleichheit sehen wir auch da sich wiederholen, wo die Griechen noch mehr als andere Völker sich ein Spiegelbild ihres eigenen Lebens geschaffen hatten, in der Welt der Götter. Und auch ihnen ist es zunächst um die arithmetische Gleichheit zu thun, die also auch hier wie in der Menschenwelt den Vorsprung hat vor der geometrischen. Die Störung jener Gleichheit erzeugt deshalb in ihnen dieselbe Stimmung und dieselbe Gegenwirkung wie in den Menschen, deren Kopieen sie sind. Dies lehrt der vielberufene Neid der Götter.

Um die demokratische Gleichheit unter den Bürgern zu erhalten war der Ostrakismos eingeführt worden. Zunächst richtete er sich gegen die Verletzung der Gleichheit durch die Tyrannis und sollte Alles, was davon geblieben war, ausrotten, sowie künftige Gelüste der Art unterdrücken.¹⁾ Dann wurde er ein öfter so bezeichnetes Organ des Neides (*φθόνος*), der keine Erhebung über die einmal angenommene Linie bürgerlicher Gleichheit duldet weder im Bösen noch im Guten²⁾ und der damals eine

Die Götter.
Neid.

ὦν ἀνὴρ μηδὲν φέρεται τῶν κακίωνων πλέον. Ueber die Wahl bei Besetzung der höchsten Aemter in Athen vgl. auch J. Beloch a. a. O. S. 16 ff. 96, 3.

¹⁾ Aristoteles *Ἀθ. Πολ.* 22. Schömann-Lipsius Gr. Alt. I 354. Auch in Syrakus hatte der dem Ostrakismos nachgebildete Petalismus seinen Ursprung in Bewegungen, die auf die Tyrannis hinzielten, und sollte der Wiederholung solcher Unruhen vorbeugen: Diodor Sic. 11, 86 f. Aus dem gleichen Grunde wurde auch noch in neueren Zeiten das Mittel probat gefunden: „Durch einen ewigen Ostracismus“, wünscht E. M. Arndt Geist der Zeit⁴ S. 257, hätte man Napoleon verbannen sollen, nachdem er genug Instrument der Republik und ihrer Freiheit und Gleichheit gewesen war.

²⁾ Die Athener verbannten durch Ostrakismos den Aristeides, nach Plutarch Aristid. 7 *ὄνομα τῷ φθόνῳ τῆς δόξης φόβον τυραννίδος θέμενοι* (ebenso Cicero Phil. 5, 48 qui Caesari invident, simulant se timere). Hier heisst der Ostrakismos *φθόνον παραμυθία* (ebenso Themist. 22) und ähnlich Alkib. 13 diejenigen, die ihn ausüben, *παραμυθούμενοι τὸν φθόνον μᾶλλον ἢ τὸν φόβον*. Insofern könnte schon Pindar Pyth. 7, 20 mit *φθόνος ἀμειβόμενος τὰ καλὰ ἔργα* den Ostrakismos des Megakles meinen, wie Christ eine von Böckh als möglich bezeichnete Vermuthung aufnehmend behauptet. Der Ostrakismos als Organ des Neides auch bei Baco De invidia (Sermon. fidel. S. 42 Leyden 1644 u. S. 301, 4) und bei Treitschke Politik I 154. Oft spricht sich so die gemeinste Art des

anerkannte Macht im politischen Leben war.¹⁾ Als solche war er fast legitim,²⁾ so legitim wie der Ostrakismos, den

Neides aus, die missgünstig ist nicht bloss auf äussere Güter, die Glück und Zufall dem Menschen bescheeren, sondern auch auf die Tugend: den Athener der Anekdote ärgerte es, dass alle Welt Aristeides den Gerechten nannte (Plutarch a. a. O.), und die Ephesier verbannten den Hermodor, weil Niemand unter ihnen der Beste sein sollte (*ἡμέων μηδὲ εἰς ὀνήματος ἔστω* Heraclit fr. 114 Byw.); auch der Petalimos entartete schliesslich, so dass ihn zu fürchten hatten *οἱ χαριέστατοι τῶν πολιτῶν καὶ δυνάμενοι διὰ τῆς ἰδίας ἀρετῆς πολλὰ τῶν κοινῶν ἐπανορθοῦν* (Diodor Sic. XI 87, 4) und sich deshalb vom öffentlichen Leben fern hielten (wie in Athen Antiphon *ὑπόπτως τῷ πλήθει διὰ δόξαν δεινότητος διακειμένος* Thukyd. VIII 68 vgl. Beloch Att. Pol. 70, 2). Dass der *φθόνος* sich gegen die *ἀρεταὶ* richtet, bemerkt Isokr. 9, 6; gegen zuviel Klugheit nach Eur. Med. 296 ff. Damit war auch eine Antwort gegeben auf die Frage des Aristoteles Polit. III 13 p. 1284b 27 f. *ἀλλ' ἂν τις γένηται διαφέρων κατ' ἀρετήν, τί χολῶ ποιεῖν;* und zwar eine andere als er sich selbst vermuthet in den Worten *οὐ γὰρ δὴ φαίεν ἂν δεῖν ἐκβάλλειν καὶ μεθιστάναι τὸν τοιοῦτον*. Der Philosoph dachte höher, dass man die durch *ἀρετὴ* Hervorragenden sich gefallen lassen müsse, wie man die Herrschaft des Zeus dulden würde, als „ewige Könige“ (*βασιλέας αἰδίους*). Und bisweilen, nur nicht immer, nahmen in der That Neigung und Urtheil des Volkes diesen Weg: o. S. 251 4, u. S. 304, 2.

¹⁾ Die Kleinen werden vom Neide verschont, der sich gegen die Grossen (*τῶν μεγάλων ψυχῶν*) wendet, gegen den Telamonier Aias und nicht gegen seine Mannschaften: *πρὸς γὰρ τὸν ἔχονθ' ὁ φθόνος ἔρει* Soph. Aj. 154 ff. Dind. Ebenso zielt auf das politische Leben Demokrit. fr. 140 Nat. *φθόνος στάσιος ἀρχὴν ἀπεργάζεται* (wenigstens eine Hauptsache von „fazioni, discordie, partiti, clientele, risse, guerre“ ist der Neid nach Leopardi Pensieri II S. 66 f.). Besonders ist der Neid eine der hässlichsten Sünden der Demokratie. Derselben macht es Pufendorf De jure nat. VII 5, 10 zum Vorwurf, dass in ihr „*egregiae et rei publicae non praegraves virtutes per invidiam opprimuntur*“ und noch stärker drückt sich Treitschke aus Politik I 154, wenn er sagt, dass gerade in freien demokratisirten Nationen die Macht des Neides unermesslich sei. Bezeichnend hierfür, dass der Neid nachgerade eine Macht in Athen geworden war, ist auch der Ausdruck, dessen sich Plutarch Alkib. 34 einmal bedient, indem er von denen spricht, die den Alkibiades aufmunterten *ὅπως τοῦ φθόνου κρείττων γενόμενος καὶ καταβαλὼν ψηφίσματα καὶ νόμους καὶ φιλάρχους ἀπολλύντας τὴν πόλιν κτλ.* Wie oft hält es nicht Bacchylides für nöthig auf die Macht des *φθόνος* hinzuweisen und gegen sie anzukämpfen. *Ἐνρῶβιας* nennt er ihn 16, 31, wo er freilich in anderer Bedeutung zu fassen (u. S. 303, 1).

²⁾ Eine gewisse Legitimierung des Neides liegt auch in der Beschreibung, die von der einen Art des Neides Cicero giebt De oratore

bedingter Weise und kraft eines Naturrechts sogar Aristoteles gerechtfertigt hat unter Hinweisung auf die Sage von den Argonauten, nach der Herakles als zu gewaltig aus der Gemeinschaft der Schiffsgenossen ausgestossen ward.¹⁾ Man stösst aus was dem Leben und der Ordnung eines Staatswesens nicht gemäss ist;²⁾ daher hat in einem Staatswesen, das sich auf die Gleichheit Aller gründet, der Neid von Rechts wegen seinen Platz³⁾ und nicht ohne Grund ist deshalb auch von Neueren die „publica invidia“ als dem Staate heilsam gepriesen und empfohlen worden.⁴⁾

Als legitim erscheint der Neid aber zu einer gewissen Zeit auch in der Gesellschaft der Götter. Freilich scheint dies zunächst nicht der demokratische zu sein, da dieser Götterneid nicht die Götter trifft sondern die Menschen; aber Neid bleibt es doch, der tyrannische Neid,⁵⁾ der der-

II 209: etiam superioribus invidetur saepe vehementer et eo magis, si intolerantius se jactant et aequabilitatem communis juris praestantia dignitatis aut fortunae suae transeunt.

¹⁾ Polit. III 13 p. 1284a 22 ff.

²⁾ Nicht anders will Kritias verfahren wissen und nimmt dies als ein gutes Recht in Anspruch Xenoph. Hell. II 3, 26: *καὶ ἐὰν τινα αἰσθανόμεθα ἐναντίον τῇ ὀλιγαρχίᾳ, ὅσον δυνάμεθα ἐκποδῶν ποιοῦμεθα· πολὺ δὲ μάλιστα ἡμῖν δοκεῖ δίκαιον εἶναι, εἴ τις ἡμῶν αὐτῶν λυμάνεται ταύτῃ τῇ καταστάσει, δίκην αὐτὸν δίδοναι.* Und so musste wohl verfahren wem es Ernst war mit der Auffassung des Staates als eines Kosmos: o. S. 281 ff. 290 f.

³⁾ Der Neid als Folge des Gleichheitsstrebens: Ihering Zweck im Recht I 356. Der Neid entsteht aus der Gleichheit (*καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονεῖ καὶ ἀσιδὸς ἀσιδῷ* Hesiod W. u. T. 26 „Der schlimmste Neidhart ist in der Welt, Der Jeden für seines Gleichen hält“ Goethe Werke 2, 308) und wacht über die Gleichheit.

⁴⁾ Baco De invidia (= Sermon. fidel. S. 42 Leyden 1644): Jam vero, ut de Publica invidia loquamur. Ea saltem aliquid in se habet boni; ubi in Privata invidia nihil prorsus inest boni. Publica enim invidia instar salubris Ostracismi est, qui viros magnos, supra modum exerescentes, coërcet, unde etiam fraeno est viris praepotentibus, ne se nimium efferant.

⁵⁾ Als *τύραννος* galt wenigstens Zeus, als *τύραννος ἐν θεοῖς* Aesch. Prom. 314 Kirch. u. δ. (328 sogar eine Definition des Tyrannen als dessen, der *τραχὺς μόναρχος οὐδ' ἐπέθυνος κρατεῖ*), und *ἐψυμέδοντα μὲν θεῶν Ζῆνα τύραννον* ruft der Wolkenchor an Arist. Wolk. 664. Vgl. Soph. fr. 320. Consequenter Weise war Zeus hiernach auch der Tyrann der Menschen (Soph. fr. 481), und auch das Verhältniss der übrigen Götter zu diesen lag es dann nahe in demselben Sinn zu fassen, auch wenn

selben Wurzel entspringt¹⁾ und dem demokratischen so verwandt ist wie die Demokratie selber der Tyrannis.²⁾ Beide, der Götter-Neid und der politische unter Menschen, werden daher auch in derselben Weise beschwichtigt durch irgendwelche Einbusse, die der vom Neide getroffene erleidet oder sich selber auferlegt.³⁾

Der Neid ist in gewisser Weise uralte: jede Seele ist eine Neideshöhle.⁴⁾ Dafür dass auch die Götter von jeher neidisch waren, soll Homer Zeuge sein;⁵⁾ bezeugt indessen nicht ganz, was er bezeugen soll. Was Neid scheint, ist genau besehen nur Eifersucht, die Sorge, es könne allzu grosse Liebe zu andern Menschen der Götterverehrung Ab-

sich dies nicht durch ein besonderes Beispiel belegen liesse (doch vgl. Hom. h. 8, 5 Ἄρες — — ἀντιβίοισι τύραννε).

¹⁾ Herodot 3, 80 *καίτοι ἄνδρα γε τύραννον ἄφθονον ἔδεε εἶναι ἔχοντά γε πάντα τὰ ἀγαθὰ, τὸ δ' ὑπεραντίον τούτου ἐς τοὺς πολίτας πέφικε· φθονεῖ γὰρ τοῖσι ἀρίστοισι περιεοῦσί τε καὶ ζῶουσι.* Dies führt auch hier zu einem Ostrakismos (o. S. 287f.), und dasselbe Wort, das Herodot 5, 92 mit Bezug auf diesen tyrannischen Ostrakismos braucht, und womit er 7, 10 ε das Verfahren der neidischen Götter bezeichnet, *κολοῦειν*, hat Plutarch Alkib. 13 Aristid. 7 auf den demokratischen Athens angewandt.

²⁾ O. S. 289, 1.

³⁾ Polykrates thut dies freilich vergeblich (Herodot 3, 40ff.), aber doch unter der Voraussetzung, dass dergleichen in der Regel hilft. Vgl. L. Schmidt Ethik d. Gr. I S2. Wer Alles verloren hat, wer todt ist, der bleibt auch vom Neid verschont (Herodot o. Anm. 1. Thukyd. II 45. Demosth. 19, 313 vgl. Horat. Epist. II 1, 12); und es entspricht antiker Vorstellung nicht recht was Schenkendorf „Das Bergschloss“ sagt, dass das versunkene Mächtige in seiner Gruft vom „ewigen Neide“ gehalten wird (mag immerhin die Vorstellung des Todesgottes als des *βάσκανος δαίμων* oder *βάσκανος Ἀΐδης*, A. P. VII 328 u. 712, eine ähnliche sein). Als Perikles seine Busse gezahlt hatte, hörten die Athener auf ihm gram d. h. in diesem Falle neidisch gegen ihn zu sein (Thukyd. II 65), und nicht anders sind leider die Deutschen mit Bismarck verfahren (Treitschke Politik II 259).

⁴⁾ Tausend und eine Nacht I S. 45 übers. v. Henning (4. Nacht).

⁵⁾ Nach Zeller Phil. d. Gr. II, 1³ S. 21 stimmt dies mit dem Geist überein, der die ältere Dichtung der Griechen durchweht. Zu den Vorstellungen einer ältesten Zeit rechnet es Rohde Kl. Schr. 2, 329. Vgl. noch Schömann-Lipsius Gr. A. 2, 150 f. Poseidon als neidischer Gott beim schol. II. 13, 563 wo *μεγήρας* mit *φθονήσας* erklärt wird; Eustathios zur Stelle bemerkt, dass diese Herodot und Anderen den Anlass zur Vorstellung vom Neide der Götter gegeben. Vgl. hiergegen Lehrs Popul. Aufs. S. 38, 1.

bruch thun;¹⁾ und wo der Neid am Platze gewesen wäre, der übermenschlichen Hoheit und Kraft eines Herakles oder Achill gegenüber, finden wir ihn gerade nicht.²⁾ Doch mögen dies immer die ersten Regungen einer Empfindung gewesen sein,³⁾ die aber erst später sich in ihrer vollen Eigenthümlichkeit entfaltet, im Olymp und auf Erden, seit es eine Tyrannis und eine Demokratie giebt,⁴⁾ seit das Gleichheitsstreben begonnen hat das politische Leben zu beherrschen. Die Männer, die uns vom Neide der Götter reden, Pindar,⁵⁾ Aeschylus,⁶⁾ Euripides,⁷⁾ vor Allen Herodot,⁸⁾ sind Männer des fünften Jahrhunderts, der Zeit, da die Griechen längst ihre Erfahrungen mit der Tyrannis ge-

¹⁾ Od. 4, 181 (und Ameis im Anhang) 23, 211. Ganz eigentlich die Eifersucht ist *φθόνος ἐριβίας* Bacchyl. 16, 31.

²⁾ Man denke an die Kämpfe, die diese und andere Helden mit den Göttern bestehen und aus denen sie siegreich hervorgehen, wie nach altgermanischem Glauben den Sueben „ne dii quidem immortales pares esse possint“ (Caesar b. g. 4, 7). Auf solchen Helden ruht viel mehr das Wohlwollen der Olympier, sie sind ihre erkorenen Lieblinge. „Immodicis brevis est aetas et rara senectus“ (Martial VI, 29, 7) ist die Vorstellung erst einer späteren Zeit (Lehrs Pop. Aufs. S. 40 f. 46). Vgl. u. S. 307, 2.

³⁾ *φθόμος* findet sich bei Homer überhaupt nicht und *φθονέειν* wird in der hier fraglichen Bedeutung nirgends von den Göttern gesagt.

⁴⁾ Dass die veränderte Weltanschauung, zu der auch die entwickelte Vorstellung vom Götterneide gehört, ihren Grund hat in neuen Erfahrungen der Geschichte, die jünger sind als die homerischen Zeiten, hat auch Lehrs bemerkt Popul. Aufs. S. 43.

⁵⁾ Isthm. 7 39 *ὁ δ' ἀθανάτων μὴ θρασσέτω φθόμος* Pyth. 10, 20 f. Ol. 13, 25.

⁶⁾ Pers. 360 Kirch.

⁷⁾ Der Neid der Götter hat das Haus des Pelops gestürzt *φθόμος νῦν εἶλε θεόθεν* Orest. 974 Kirch. Mehr bei Nestle Euripides S. 57. Ohne genannt zu werden ist doch der Neid der Götter an seinen Wirkungen kenntlich Hec. 57 f.: *ἀντισηκώσας δέ σε φθείρει θεῶν τις τῆς πάροφ' ἐδπραξίας*.

⁸⁾ 1, 32 *τὸ θεῖον πᾶν φθονερόν*. 3, 40. 7, 10 u. 46 (Nestle Euripides S. 420, 28), vgl. 4, 205. Herodot ist der Hauptvertreter dieser Anschauung (L. Schmidt Ethik d. Gr. I 80) nicht bloss für uns sondern war es bereits für die Alten: Aristoteles, indem er gegen sie protestirt, protestirt daher gegen Herodot; dies ergiebt die an die herodotische Fassung erinnernde Form des Protestes (*οὔτε τὸ θεῖον φθονερόν ἐνδέχεται εἶναι* Met. I 2 p. 983a 2 u. Bonitz), mag Aristoteles selber sich auch auf Dichter berufen; auch Eustathios weiss unter denen, die diese Anschauung aus Homer schöpften, nur Herodot zu nennen (o. S. 302, 5).

macht hatten, der Zeit überdies, da die Demokratie, weil noch jung, am übermüthigsten war; bei ihnen zuerst wird der Neid der Götter mit dem eigentlichsten Worte, mit *φθόρος*, bezeichnet. Es ist der voll ausgewachsene Neid, der uns zuerst hier begegnet, bei Sophokles sogar zu einer besonderen Persönlichkeit ausgewachsen,¹⁾ und der als solcher nicht bei äusseren Vorzügen und Gütern stehen bleibt, sondern selbst von geistig-sittlicher Tüchtigkeit, vom Heiligen, rein Verehrungswürdigen beleidigt wird.²⁾ Auch die Götter anderer Völker empfinden bisweilen ähnlich, der indische³⁾ und der alttestamentliche,⁴⁾ aber doch nur ähnlich; und ich weiss nicht, ob irgendwo der Neid im göttlichen Wesen so kräftig hervorgetreten ist als bei den Griechen. Bei ihnen spiegeln sich eben in den Göttern nicht bloss die Menschen sondern auch die wechselnden Zeiten: die neidischen Götter sind daher bei ihnen die Götter der neidischen Zeit, vorzüglich des fünften Jahrhunderts;⁵⁾ die uralte und immer wiederkehrende Beobach-

1) Philoktet 776 *τὸν Φθόρον δὲ πρόσκεινον*. L. Schmidt Ethik d. Gr. I S. 380, 26.

2) Aristoph. Plut. 87 ff. sagt der Reichthum:

*ὁ Ζεὺς με ταῦτ' ἔδρασεν ἀνθρώποις φθονῶν.
ἐγὼ γὰρ ὦν μειράκιον ἠπειλήσ' ὅτι
ὡς τοὺς δικαίους καὶ σοφοὺς καὶ κοσμίους
μόρους βαδιοίμην· ὁ δὲ μ' ἐποίησεν τυφλόν,
ἵνα μὴ διαγυγνώσκωμι τοῦτων μηδένα.
οὕτως ἐκείνος τοῖσι χρηστοῖσι φθονεῖ.*

Dieselbe gemeine Art des Neides unter Menschen o. S. 299, 2. Dass sie von ihr frei waren, rühmt als eine seltene Ausnahme von der Regel den Achaiern nach Plutarch Arat. 9: *ὅτι τῷ πρώτῳ κατ' ἀρετὴν ἐδύναντο μὴ φθονεῖν, ἀλλὰ πείθεσθαι καὶ ἀκούειν* (Aristoteles o. S. 299, 2).

3) Lehrs Pop. Aufs. S. 39 führt aus der Sakuntala (I. Akt S. 15 Hirzel = S. 307 Rückert) an: „Jener königliche Weise übte sich vormals in der strengsten Busse so sehr, dass die Götter in einer Art von Eifersucht die Nymphe Menaka herabsendeten, um seiner Enthaltensamkeit Hindernisse in den Weg zu legen. König. Haben also die Götter selbst eine solche Furcht, wenn andere in Frömmigkeit sich vertiefen!“

4) 1 Mos. 3, 22: Und Gott der Herr sprach: Siehe, Adam ist geworden als unser einer, und weiss, was gut und böse ist. Nun aber, dass er nicht ausstrecke seine Hand, und breche auch von dem Baume des Lebens und esse und lebe ewiglich.

5) Vgl. G. Leopardi Pensieri I 480: *Così importanti stimavano gli antichi le cose nostre, che non davano ai desiderii divini o alle divine operazioni altri fini che i nostri, mettevano i Dei in comunione della*

tung des raschen Glückswechsels wird, soweit derselbe die Wirkung eines göttlichen Willens zu sein schien, aus derselben Ursache erklärt, die damals ihn so häufig und besonders augenfällig im politischen Leben herbeiführte.¹⁾

Nicht lange war diese Auffassung des göttlichen Wesens zeitgemäss, nur so lange als der Neid, so zu sagen, legitim war.²⁾ Schon im fünften Jahrhundert erheben sich die Anfänge eines Protestes bei Aeschylus,³⁾ vielleicht auch bei Sophokles,⁴⁾ bis er seinen kräftigsten Ausdruck findet in Platons berühmtem Wort, dass der Neid ausserhalb des göttlichen Chors steht.⁵⁾ Auch diesmal hält die Auffassung des göttlichen Lebens gleichen Schritt mit der des menschlichen, folgt die Theologie nur der Politik: wie der Neid aufhört im göttlichen Leben wirksam zu sein, verliert er auch im menschlichen Leben, im Staate, sein Organ, den

nostra vita e de' nostri beni, e quindi gli stimavano gelosi delle nostre felicità ed imprese, come i nostri simili, non dubitando ch' elle non fossero degne della invidia degli immortali.

¹⁾ Bei Plutarch Alkib. 33 giebt Alkibiades in öffentlicher Rede vorm Volke sein Unglück, insbesondere also seine Verbannung, Schuld *τινι τύχη πονηρῆ καὶ φθονεργῶ δαίμονι*.

²⁾ Dass der *φθόνος θεῶν* in alter Zeit eine Art Gerechtigkeit darstellt, bemerken L. Schmidt Ethik d. Gr. I S. 79ff. und Schömann-Lipsius Gr. Alt. II S. 151. Dass die Wirkungen des Götterneides in einer ausgleichenden Gerechtigkeit bestehen, hat Euripides o. S. 303, 7 durch *ἀντισιχώσας* angedeutet und vollends nur als höchste Gerechtigkeit zeigt sich derselbe Götterneid, wenn er bei Aeschylus o. S. 303, 6 den Uebermuth der Perser stürzt.

³⁾ Agam. 722ff. Kirch. u. dazu L. Schmidt Ethik d. Gr. I 139. 142.

⁴⁾ Dass Sophokles nirgends den *φθόνος θεῶν* erwähnt, hat einer Beobachtung von Müllenhoff folgend O. Krausse hervorgehoben De Euripide Aeschyli instauratore S. 235. Indem er von der Natur der Götter ausschied, konnte er gerade ein selbständiger Dämon werden, als der er uns bei demselben Dichter entgegentrat o. S. 304, 1.

⁵⁾ Phaidr. 247 A (nachgeahmt und auf die *σάσις* ausgedehnt von Liban. or. 21, 19 Först.). L. Schmidt Ethik d. Gr. I 142. Bei Platon ist dies eine wohlbegründete und feststehende Ansicht, womit sich die Furcht vor *βασιλῆα* in populärer Ausdrucksweise (Phädon 95 B u. Stallb.) verträgt, und eben so entschieden tritt für sie ein sein Schüler Aristoteles Metaph. I 2 p. 982b 32ff. Bei Claudian De raptu Proserp. 3, 27 giebt Juppiter selber dieser geläuterten Theologie Ausdruck: *Haud equidem invideo — neque enim livescere fas est vel nocuisse deos*. Mit *ἄφθονοι οὐρανίδαί* und was folgt wird dies von Pseudo-Phokyl. 71ff. auf die gesammte Natur ausgedehnt, vgl. hierzu J. Bernays Ges. Abh. 1, 207f.

Ostrakismos¹⁾ und wird von einem demokratischen Redner wie Demosthenes gescholten als das Zeichen einer übeln, wir dürfen sagen, teuflischen Natur.²⁾

νέμεσις.

Das menschliche Leben blieb dasselbe und die Götter handelten wie vor Zeiten; aber die Empfindungen, die man ihnen unterschob, waren andere geworden: an Stelle des φθόνος trat die νέμεσις,³⁾ die bisweilen durch ihre Aehnlichkeit mit dem φθόνος täuscht,⁴⁾ im Grunde aber von

1) Wenigstens functionirt er nicht mehr, seit Hyperbolos sein Opfer geworden war: Schömann-Lipsius Gr. A. I 425.

2) Dem. 20, 139f.: εἰ δὲ μηδενὸς ὄντος τοιοῦτον τὸν νόμον ποιήσετε κέρσιον, δόξετε φθονήσαντες, οὐχὶ πονηροῦς λαβόντες ἀφηρησθαι. ἔστι δὲ πάντα μὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν ὅσα ἔστιν ὀνειδῆ φεικτέον, τοῦτο δὲ πάντων μάλιστα, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι. διὰ τί; ὅτι παντάπασιν φύσεως κακίας σημεῖόν ἐστιν ὁ φθόνος, καὶ οὐκ ἔχει πρόφασιν δι' ἣν ἂν τύχοι συγκνώμης ὁ τοῦτο πεπονηθῶς. Dass der Natur des athenischen Volkes der Neid ganz fern liege, ist dann Gegenstand der weiteren Ausföhrung des Redners. Missgunst und Hass fallen der teuflischen Natur zu (J. Grimm D. M.³ 953), vom φθόνος διαβόλον redet bereits die Weisheit Salom. 2, 24; im Sinne der Marcioniten ist der Neid, inpatiens justorum gaudia ferre, eine Eigenheit des bösen Weltprincips (Prudentius Hamartig. 132f. 187). Neid auf gute Menschen kennzeichnet die φαῦλα δαιμόνια καὶ βάσκανα nach Plutarch Dion 2, an solche ist daher wohl auch in seinem Sinne Alkib. 33 (o. S. 305, 1) zu denken. Φθόνος δαιμόνων personificirt Libanios or. 16, 7 Först. Den Tod Julians hat ὁ φθονερός δαίμων verursacht or. 18, 2. Bei demselben or. 18, 238 sogar ein χορός φθονεῶν δαιμόνων; auch dem Neidischen selber wird der φθόνος verderblich or. 25, 20 u. dazu Först. Nicht umsonst erinnert „der neidische Götterblick“ (Aesch. Agam. 911 Kirch.), von dem Agamemnon getroffen zu werden fürchtet, an den „bösen Blick“ (O. Jahn Berr. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. VII S. 31 ff.), den schon Paley hierzu verglichen hat (vgl. auch Hobhouse A Journey through Albania I² 507). Man ahnt im Neid ein dämonisches Wesen böser Art, auf das auch die Worte des Sophokles hinwiesen o. S. 304, 1; dasselbe dämonische Wesen, das durch das Lob eines Menschen gereizt wird ihm zu schaden (Pindar Ol. 8, 55 Libanios or. 11, 131 Först. Virgil Ecl. 7, 27. J. Grimm D. M.³ 1056). Nicht besser erging es dem Neid in den Definitionen der Philosophen. Hiernach charakterisirt es den Neidischen (φθονερός), dass jedes Glück eines Menschen ihm schmerzlich ist (Aristot. Eth. Nik. II 7 p. 1108b 4); und noch mehr ins Hässliche verzerrt wird dieses Wesen, wenn es der Schmerz sein soll, den das Glück nicht beliebiger Menschen sondern der Freunde erregt (λέπη ἐπὶ φίλων ἀγαθοῖς Platon Defin. p. 416).

3) E. Rohde Die Religion der Griechen in Kl. Schr. 2, 329.

4) Herder Zur schön. Literat. u. Kunst 11, 390a. O. Jahn Berr. d. sächs. Ges. philol. histor. Cl. VII S. 38. So bei Plutarch Anton. 44 im Gebet des Antonius: εἴ τις ἄρα νέμεσις τὰς πρόσθεν ἐντυχίας αὐτοῦ

ihm verschieden ist;¹⁾ nicht das blosse Wohlergehen der Menschen, sondern deren Missethaten erregen den Groll der Götter, nicht die Ueberhebung der Ahnen oder gar nur deren ungemeines Glück sondern die sittlichen Greuel sind schliesslich Schuld am Untergang des Atridenhauses.²⁾

μέτεισιν. *Νεμεσήσας* = *φθονήσας* Zosimos 5, 11. Zum *φθόνος* sinkt die antike Nemesis herab auch bei Hegel Aesthetik 2, 49: „Die Nemesis ist die Macht, das Emporgehobene zu erniedrigen, das Allzuglückliche von seiner Höhe herabzuwerfen und dadurch die Gleichheit herzustellen“ (vgl. 3, 555). Umgekehrt erhebt sich der *θεῶν φθόνος* zur *νέμεσις* Eur. Iph. Aul. 1097 Kirch. Bei Plutarch Philop. 18 ist die *νέμεσις*, welche *ἀθλητὴν ἐδόρομοῦντα πρὸς τέρατι κατέβαλε*, der *φθόνος*; wenn dieselbe aber den Philopömen für seine anmassende Rede straft, kehrt sie ihr eigentliches Wesen heraus (Eur. Phön. 182ff. Kirch. Ovid Trist. V S, 8, Catull 66, 71) und wird eine sittliche Macht. „Wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt“ (z. B. Ev. Matth. 23, 12); diese *νέμεσις*, nicht den *φθόνος* fürchtet auch Cicero Phil. 12, 24 (*timide hoc dicam etc.*) und so Unzählige bis auf unsere Tage.

¹⁾ Auf den Unterschied beider wird oft hingewiesen, z. B. von Aristotel. Eth. Nik. II 7 p. 1108b 3f., wonach zum Unterschied vom *φθονερός* (o. S. 306, 2) der *νεμεσητικὸς λυπεῖται ἐπὶ τοῖς ἀναξίως ἐῷ πράττουσιν*. Cicero ad Att. V 19, 3: *τὸ νεμεσαῖν interest τοῦ φθονεῖν*. Hierauf mag es sich gründen, dass Dion. Hal. Ant. Rom. II 35 III 5 VIII 52. 80 *νέμεσις θεῶν* und *φθόνος ἀνθρώπων* einander gegenüberstellt. Im Wesen schon der *νέμεσις* liegt die Gerechtigkeit, daher sie bereits bei Homer (II. 13, 122) und Hesiod W. u. T. 200 Rz. der *Αἰδώς* ebenso gesellt ist wie bei Anders (Plat. Protag. 322C u. Sauppe) und wie bei Hesiod selber (W. u. T. 192) die *Δίκη*. Hierauf führt auch die Etymologie des Wortes, durch welche *νέμεσις* von *νέμειν* abgeleitet wird (G. Curtius Gr. Et.² S. 282. Schömann Die Hesiodische Theogonie S. 134) und so als Göttin dem *Ζεὺς νεμέτωρ* (Aesch. Sieben 468 Kirch. Paley zu 480) zur Seite tritt, dem *Ζεὺς*, der da heisst *νέμων εἰκότως ἄδιστα μὲν κακοῖς ὄσια δ' ἐννόμοις* (Aesch. Suppl. 388 Kirch.). Dieser Grundbegriff der *νέμεσις* hätte nicht ertragen was dem *φθόνος* von Prokop De bello Pers. II 3 p. 90C (S. 148, 17 Dind.) nachgesagt wird, dass die Gerechtigkeit nie bei ihm wohne (*ἀλλὰ γὰρ φθόνῳ τὸ δίκαιον οὐδαμῇ ἔλωθε ξηνοῖζέσθαι*).

²⁾ Von diesen Greueln ist der homerischen Dichtung noch nichts bekannt; sie sind erst später gehäuft worden um das Gleichgewicht von Schuld und Strafe herzustellen. Auch den Neid der Götter kennt die alte Sage nicht. Die Götter ziehen hervorragende Sterbliche wie Tantalos und Ixion (Pind. Pyth. 2, 25f.) zu sich herauf und lassen sie theilnehmen an den Genüssen ihres Lebens; Heldenthum der Menschen und eine Schönheit wie die der Helena wecken in ihnen neidlose Freude (o. S. 303). Auch Niobe verfällt nicht ihrem Neide wegen Gottähnlichkeit (wie viele Gottähnliche und Göttliche nennt uns das Epos, überhaupt die

Aus argwöhnischen Tyrannen sind die Götter, wie sie schon früher einzelnen Menschen wohlgesinnt waren, jetzt gerechte und alle Menschen so weit überragende Herrscher geworden, dass sie nicht mehr ihr Hauptinteresse im Nivelliren finden sondern Jedem geben was ihm gebührt: auch in der Götter- wie in der Menschenwelt triumphirt schliesslich die proportionale oder geometrische Gleichheit über die nur nivellirende arithmetische.

In den Werken desselben Dichters, in denen wir entgegengesetzte Anschauungen auch sonst mit einander kämpfen sehen, lässt deshalb neben der Klage über den Neid der Götter¹⁾ auch die andächtige Bewunderung sich vernehmen, die der Anblick der ewigen, nach den Maassen der Gleichheit und neidlos waltenden Naturkräfte weckt.²⁾ Aber nicht von Anfang und ohne Weiteres gab die Natur sich zu dieser verklärenden Auffassung her. Wie das menschliche Leben allmählich zur Gleichheit sich ordnete und von einer Stufe derselben zur andern emporstieg, so ging auch die Naturbetrachtung denselben Weg und erst das Ende einer längeren Entwicklung war es, dass die Welt sich jener höheren Gleichheit unterwarf.

Um die Zeit, da die Griechen begannen sich gewisser Ordnungen bewusst zu werden, denen das politische Leben unterworfen ist, suchten sie auch das Bild der äusseren Natur sich verständlich zu machen. Hier wie dort waren

alte Dichtung!) sondern es trifft sie Strafe — eine Nemesis wenn sie auch nicht so genannt wird — weil sie sich den Göttern gleich dünkte und gleich rühmte (Il. 1, 186f.), ja mehr als das, sich über sie erhob (*Ἀητοῖ ἰσάσκετο καλλιπαρήφ' φῆ δοιὸν τεκέειν, ἣ δ' αὐτῇ γείνατο πολλοῦς* Il. 12, 607f.). Erst in der Zeit des legitimen Neides (o. S. 300, 2. 305, 2) genügte lediglich das übermenschliche Glück, Macht und Reichthum der Tantaliden den Groll der Götter zu erregen und konnte ein Dichter im Neid der Götter die letzte Ursache sehen, aus der alles Unglück noch der späten Nachkommen des Tantalos entsprang (Eur. Or. 971ff. Kirch. *βέβακε γὰρ βέβακεν, οὔχεται τέκνων πρόπασα γέννα Πέλοπος ὃ τ' ἐπιμακαρίοις ζηλωτὸς ὦν ποτ' οἶκος· φθόνος νιν εἶλε θεόθεν* κτλ. o. S. 303, 7).

¹⁾ Ueber Euripides s. o. S. 303, 7.

²⁾ Eur. Phön. 543ff. Kirch.:

*νυκτὸς τ' ἀφεγγῆς βλέφαρον ἡλίου τε φῶς
ἴσον βαδίζει τὸν ἐνιαύσιον κέκλον,
κοῦδέτερον αὐτῶν φθόνον ἔχει νικώμενον.*

es Principien der Einheit und Gleichheit, denen die Welt sei es praktisch oder theoretisch gehorchen sollte. Mit dem Aufsuchen einer letzten Ursache, aus der alle Dinge hervorgegangen sind, beginnt die griechische Philosophie; aber auch die aus dieser Ursache so reich hervorquellende Welt verliert sich nicht in ungemessene Vielheit sondern wird in feste Schranken gebannt. Unter ihnen tritt die Gleichmässigkeit hervor. Gleichheit der elementaren Massen ahnte schon das älteste Denken in der Welt: die Erde erschuf sich einen Himmel, der ihr gleich war, erzählte Hesiod¹⁾ und doch wohl aus derselben Anschauung heraus sagt Sophokles, dass, so weit die Erde reicht, sich auch die Luft erstrecke.²⁾ Ihr gesellt sich die Gleichheit der räumlichen Abstände bei demselben alten böotischen Dichter, dem der Tartaros so tief unter der Erde liegt, wie sich über sie der Himmel erhebt.³⁾ Und von derselben Bedeutung der Gleichheit zeigt sich durchdrungen einer der ältesten Philosophen, Anaximander, ja in noch höherem Grade, da er den Alten von einer Gleichheit der Abstände nicht bloss im engen Rahmen dieser Welt sondern auch ausserhalb zwischen den vielen einzelnen Welten zu reden schien.⁴⁾ Und noch mehr traut er ihr zu: die Gleichheit ist für ihn nicht bloss ein Zug im Weltbilde sondern schafft mit am Dasein der Dinge, da sie nach Analogie einer Kraft wirkend das Ruhen der Erde im Mittelpunkt der Welt bedingt, die Gleichheit der Symmetrie verstärkt

1) Th. 126f.:

*Γαῖα δέ τοι πρώτον μὲν ἐγένεατο ἴσον ἑαυτῇ
Ὀυρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτει.*

2) Dies scheint der Sinn des viel verhandelten *γῆς ἰσόμοιθ' ἀήρ* in Elektras Monodie S7 vgl. schol. Auf Gleichheit der elementaren Massen liegt es nahe zu beziehen auch Empedocl. fr. 17, 27 Diels (Zeller Phil. d. Gr. I⁴ 689, 4).

3) Th. 720 Rzach: *τόσσον ἔνερθ' ἐπὶ γῆς, ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης κτλ.* Im Folgenden wird dann das Maass genauer angegeben, alterthümlich berechnet nach der Zeit, die man braucht um von einem Ort zum andern zu gelangen. Wenig abgeändert dieselbe Vorstellung Hom. II. 8, 16 *τόσσον ἔνερθ' Ἄϊδεω ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης.*

4) *Τῶν ἀπείρουσ ἀποφηραμένων τοὺς κόσμους Ἀναξίμανδρος τὸ ἴσον αὐτοὺς ἀπέχειν ἀλλήλων, Ἐπίκουρος ἄνισον εἶναι τὸ μεταξὺ τῶν κόσμων διάστημα:* Stob. I 496H. (Diels Doxogr. S. 329b). Vgl. indess Zeller Phil. I⁴ S, 215, 5.

sich zum Gleichgewicht.¹⁾ Vollends wo der Mensch sich die Welt selber construiren durfte, hat er sich dieser Neigung zur Gleichmacherei ungehemmt überlassen, schon auf den Erdkarten, wie sie in alter Zeit Anaximander und Hekataios verfertigten: hier wurde die Erde kreisrund dargestellt und zerfiel in zwei gleiche Hälften, Asien und Europa; was zwar den Spott bereits Herodots herausforderte,²⁾ im Grunde aber dasselbe Verfahren ist wie wenn man im achtzehnten Jahrhundert von dem Postulat des Gleichgewichts der nördlichen und südlichen Erdkugel fortschritt zur Annahme einer südpolaren Ländermasse.³⁾ Aus dieser Gleichheit entspringt eine an archaische Kunstwerke erinnernde, architektonische Schönheit des Weltganzen, eine erhabene Ruhe, die in der Weltkugel des Parmenides und im Sphairos des Empedokles, wo diese Gleichheit nach allen Richtungen durchgeführt ist und wo mit dem Aufhören alles Wechsels und aller Veränderung zugleich die Quellen des Lebens versiegen, in völlige Erstarrung übergeht.⁴⁾

¹⁾ Aristot. De coelo II 13 p. 295b 10ff.: εἰσὶ δὲ τινες οἱ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασιν αὐτὴν μένειν, ὡσπερ τῶν ἀρχαίων Ἀναξίμανδρος· μᾶλλον μὲν γὰρ οὐθὲν ἄνω καὶ κάτω ἢ εἰς τὰ πλάγια φέρεσθαι προσήκει τὸ ἐπὶ τοῦ μέσσην ἰδρυμένον καὶ ὁμοίως πρὸς τὰ ἔσχατα ἔχον· ἕμα δ' ἀδύνατον εἰς τὰναντία ποιῆσθαι τὴν κίνησιν· ὡστ' ἐξ ἀνάγκης μένειν. τοῦτο δὲ λέγεται κομφῶς μὲν, οὐκ ἀληθῶς δὲ κτλ. Dieselbe Vorstellung nur mit einigen Strichen mehr ausgeführt giebt Platon Phaidon 109A: Πέπεισμαι τοίνυν ἐγώ, ὡς πρῶτον μὲν, εἰ ἔστιν ἐν μέσσην τῷ οὐρανῷ περιφερῆς οὐσα (sc. ἡ γῆ), μηδὲν αὐτῇ δεῖν μήτε ἄερος πρὸς τὸ μὴ πεσεῖν μήτε ἄλλης ἀνάγκης μηδεμιᾶς τοιαύτης, ἀλλὰ ἱκανὴν εἶναι αὐτὴν ἴσχειν τὴν ὁμοιότητα τοῦ οὐρανοῦ αὐτοῦ ἐναντῶ πάντῃ καὶ τῆς γῆς αὐτῆς τὴν ἰσορροπίαν· ἰσορροπὸν γὰρ πρῶγμα ὁμοίου τινὸς ἐν μέσσην τεθὲν οὐχ ἕξει μᾶλλον οὐδ' ἦττον οὐδαμῶσε κλιθῆναι, ὁμοίως δ' ἔχον ἀκλινὲς μένει. Vgl. Cicero De nat. deor. II 117. Tusc. I 43.

²⁾ 4, 36: γελῶ δὲ ὁρέων γῆς περιόδους γράφαντας πολλοὺς ἤδη, καὶ οὐδένα νόον ἐχόντως ἐξηγησάμενον· οἱ Ὠκεανόν τε ῥέοντα γράφουσι πέριξ τὴν γῆν ἐοῦσαν κικλοτερέα ὡς ἀπὸ τόρνου, καὶ τὴν Ἀσίην τῇ Ἐνῶπιῃ ποιεῖντων ἴσην.

³⁾ Worüber in seiner Zeit G. Forster, Schriften von Gervinus 5, 86, ebenso spottete wie früher Herodot über die griechischen Geographen.

⁴⁾ Parm. fr. 8, 42ff. Diels:

αὐτὰρ ἐπεὶ πέτρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν, ἐν κύκλῳ σφαιρῆς ἐναλλογιον ὄγκω, μεσσοῦθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ.

Aber bei Empedokles kommt das Erstarre auch wieder in Fluss ohne sich darum jedoch der Fessel der Gleichheit zu entwinden. Im Prozess des Werdens und Vergehens tritt abwechselnd das eine und das andere der Elemente hervor,¹⁾ wie bisher im Raume ordnen sich nun die Erscheinungen in der Zeit zu einem in sich zurückkehrenden Kreise.²⁾ Die Schalen der Waage verharren nicht mehr in gleicher Ruhe und Höhe gegen einander, sondern steigen und sinken in immer gleichem Wechsel. Besonders hat Heraklit diesem Gedanken Ausdruck gegeben, indem er die in der Symmetrie und im Gleichgewicht noch gebundenen Gegensätze löste und aus dem unaufhörlichen, aber doch auch in festen Massen auf- und abwogenden³⁾ Streit derselben eine neue Harmonie der Welt hervorgehen liess. So trat an die Stelle der ruhenden Symmetrie eine Symmetrie der Bewegung, der Rhythmus. Diese Vorstellung einer rhythmisch bewegten Welt galt damals in weiten Kreisen und zwar nicht bloss der Philosophen,⁴⁾ sondern drängte sich auch dem populären Bewusstsein auf.⁵⁾

*οὔτε γὰρ οὔτεον ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὼν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἦσσαν, ἐπεὶ πάν ἔστιν ἄσουλον·
οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσων, ὁμῶς ἐν πείρασι κίρει.*

Emped. fr. 28 Diels: πάντοθεν ἴσος — — Σφαῖρος κυκλοτερῆς κτλ.
vgl. fr. 29.

1) ἐν δὲ μέρει κρατέουσι: Emped. fr. 17, 19 Diels u. fr. 26, 1.

2) περιπλομένοιο κύκλιο: Emped. fr. 26, 1 Diels, wo aber Simplicius χρόνιο gibt wie auch fr. 17, 29 steht.

3) Vgl. das πῦρ ἀεζῶων ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννόμενον μέτρα o. S. 281, 3.

4) Bei dem pythagoraisirenden Empedokles fanden wir sie bereits. Ausdrücklich schreibt sie den Pythagoreern zu Alexander Polyhistor bei Diog. Laert. VIII 26, bemerkt aber zugleich, dass sie der ruhenden Symmetrie, dem Gleichgewicht der Gegensätze, vor dem gleichmässigen Wechsel derselben den Vorzug gaben und aus ihr insbesondere τὰ κάλλιστα τοῦ ἔτους ableiteten, wie ähnlich auch nach modernen Theorien die Gesundheit des Organismus durch ein „Gleichgewicht“ seiner Theile bedingt ist (H. Lotze Kl. Schriften I 211 ff.). Ueber Alkmaion s. o. S. 227, 1.

5) Daher der sophokleische Ajax sagen kann 669 ff. Dind.:

*καὶ γὰρ τὰ δεινὰ καὶ τὰ καρτερώτατα
τιμαῖς ὑπέκει· τοῦτο μὲν νηροσιβεῖς
χειμῶνες ἐκχωροῦσιν εὐκάρῳ θέρει·*

Die Gleich-
heit eine
Panacee.

Die Gleichheit war eine Panacee geworden, der man Wunderwirkungen zutraute, nicht bloss die Erhaltung des Gleichgewichts, die Aristoteles bereits so verwunderlich erschien,¹⁾ sondern auch den Zug des Gleichen zum Gleichen, der zwar schon längst beobachtet war in menschlichen Verhältnissen,²⁾ nun aber auch auf die Aussenwelt übertragen wurde,³⁾ um hier nicht bloss die wirkliche Welt zu ordnen⁴⁾ sondern auch deren Vorstellung im menschlichen Geiste zu ermöglichen.⁵⁾

Damit ist bereits auf eine Gleichheit hingedeutet, die nicht nach Maassen und Gewichten sich bestimmt.⁶⁾ Messbar war die architektonische und rhythmische Gleichheit gewesen, und die letztere verwirklichte zugleich durch den unaufhörlichen Wechsel im Vorherrschen bald des einen

ἔξισταται δὲ νυκτὸς αἰανῆς κύκλος
τῇ λευκοπόλῳ φέγγος ἡμέρας φλέγειν·
δεινῶν τ' ἄημα πνευμάτων ἐκοίμισε
στένοντα πόντον· ἐν δ' ὁ παγκρατῆς ὕπνος
λῆει πεδήσας, οὐδ' αἰετὸν λαβῶν ἔχει.
ἡμεῖς δὲ πῶς οὐ γνωσόμεσθα σωφρονεῖν;

Nach Lobeck z. St., der auch Eur. Phön. 543ff. Kirch. verglichen hat, ist dies „*ἰσότητος* praedicatio ex Pythagoreorum scholis ducta“ s. o. S. 311, 4.

1) O. S. 310, 1.

2) Excurs VII Schl. über das Sprichwort „Gleich und Gleich gesellt sich gern“.

3) Gomperz Gr. Denker I 191. 270. Auf den Zusammenhang zwischen dem Sprichwort und der naturphilosophischen Gleichheitslehre deutet Platon Lysis 214Af. und auch Gess. VI 773B sind die Worte *φέρεται δὲ πῶς πᾶς αἰετὸν κατὰ φύσιν πρὸς τὸν ὁμοιότατον αὐτῷ* auf dem Uebergang vom Sprichwort zum Naturgesetz.

4) Als die Ursache aller Ordnung in der Welt hat diesen Zug des Gleichen zum Gleichen in besonders kräftigen Worten hingestellt Lucrez V 443ff. Munro:

diffugere inde loci partes coepere paresque
cum paribus jungi res et discludere mundum
membraque dividere et magnas disponere partes,
hoc est a terris altum secernere caelum
et sorsum mare uti secreto umore pateret,
seorsus item puri secretique aetheris ignes.

Im Wesentlichen dasselbe sagt Platon Tim. 53A.

5) Gleiches wird nur von Gleichem erkannt!

6) O. S. 251, 3.

bald des andern Elementes oder Gegensatzes ein demokratisches Ideal.¹⁾ Aber die Geschichte des griechischen Kosmos, des grössten Kunstwerks der Griechen, ist dieselbe wie die ihrer Kunst überhaupt. Auf die steife architektonische Darstellungsweise der ältesten Zeit folgt auch hier eine andere, die nicht bloss todte Massen und Räume bildet und ordnet sondern Leben und Geist ausdrückt und beide in den Maassen und Formen der Schönheit zu bewältigen sucht. An die Stelle der sinnlich sichtbaren Welt-Harmonie trat die unsichtbare Harmonie der Gegensätze.²⁾ Derselben Zeit aber, die so die scheinbaren Discrepanzen in eine höhere Einheit auflöste, war es würdig die oberflächliche, ins Auge fallende Ungleichheit auf eine in der Tiefe waltende, nur dem Geiste wahrnehmbare Gleichheit zurückzuführen.³⁾ Nur allmählich hat sich dieser Prozess vollzogen. Noch bei Platon, so bewundernd er anderwärts von der geometrischen Gleichheit redet,⁴⁾ wie sie nur in der Proportion zur Würdigkeit erscheint, tritt doch im Weltbilde seines Timaios viel mehr hervor und wird ge-

1) Ueber das *ἐν μέρει κρατεῖν* im Welt- und Naturlauf o. S. 311. Dazu in dem heraklitisirenden Hippokr. *π. διαίτ.* I 3 S. 472 Littré: *ἐν μέρει ἐξάτερον* (sc. ὕδωρ und πῦρ) *κρατεῖ καὶ κρατέεται*; über dasselbe als Princip der Demokratie o. S. 248, 4. 297, 2.

2) Die *ἁρμονίη ἀφανής* Heraklits (fr. 45 Byw.) aufzufassen mit Diels Heraklit S. 13 als *λόγῳ θεωρητῆ* (die entgegengesetzte Auffassung Schusters Heraklit S. 24, 1 scheint gezwungen). Gemeint ist die bis zur Identität gesteigerte Harmonie der Gegensätze. Tag und Nacht, Licht und Dunkel, Ober- und Unterwelt, sollten in dieser Weise harmoniren (fr. 35 Byw. Hippokr. *π. διαίτ.* I 5). An diesen heraklitischen Gedanken erinnert wenigstens Aesch. Choeph. 311 Kirch. *σκότῳ φάος ἰσόμοιρον* (s. Paley z. St. vgl. auch Soph. El. S7 o. S. 309, 2). Es könnte dies zum Beweise dessen dienen sollen, was folgt: *χάριτες δ' ὁμοίως κέλκηνται γόος ἐκκληῆς προσθοδόμοις Ἀτρείδαις*. „Wie Licht und Dunkel einander gleichen, so ist auch unsere Klage in diesem Fall so viel als *χάριτες*“ würde Orest dann sagen und seine Worte wären ein Zeichen, dass Heraklits Paradoxie von der Identität der Gegensätze in weiteren Kreisen wenigstens der Gebildeten schon damals nicht unbekannt war und der Dichter sich deshalb eine Anspielung darauf erlauben durfte (analog ist die Anspielung Epicharms, über welche J. Bernays Ges. Abh. I 111).

3) Die proportionale Gleichheit als Gleichheit in der Ungleichheit s. o. S. 280.

4) O. S. 277, 2 u. 3.

priesen die auf Symmetrie und Gleichgewicht beruhende architektonische Gleichheit;¹⁾ und auch Euripides, da er überfließt von sehnsüchtiger Begeisterung für die Gleichheit in der Natur, begeistert sich für eine demokratische Gleichheit nach Maass und Gewicht,²⁾ die ihm ein Muster der Gerechtigkeit darstellt, für eine ideale Demokratie freilich,³⁾ aus der eben deshalb auch der Neid (wie ja übrigens auch aus dem platonischen Weltensaat) fern bleibt.⁴⁾ Doch finden sich schon bei Empedokles, obgleich ihm ein klares Bewusstsein der verschiedenen Arten der Gleichheit noch abzugehen scheint,⁵⁾ Ahnung und Andeutung jener höheren Gleichheit, die sich in dem immer gleichen Verhältniss des Lohns zur Leistung, der Ehre zur Würdigkeit ausspricht.⁶⁾ Nicht umsonst näherte sich Em-

¹⁾ Ueber das Weltganze Tim. p. 33B: *διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσων πάντη πρὸς τὰς τελευτάς ἴσον ἀπέχον, κυκλωτερές αὐτὸ ἐτορνεύσατο* (sc. ὁ δημιουργός), *πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἐαντῶ σχημάτων, νομισσας μνηρὶ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίον*. Vgl. o. S. 310, 4 über die Weltkugel des Parmenides und den Sphaïros des Empedokles. Auch im Polit. 270A heisst das Weltganze *ἰσοῤῥοπώτατον*. Im Gegensatz hierzu wird der noch ungeformten Materie Tim. 52E nachgesagt *διὰ τὸ μὴθ' ὁμοίων δυνάμεων μὴτ' ἰσοῤῥόπων ἐμπίπασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσοῤῥόπειν, ἀλλ' ἀνωμάλως πάντη ταλαντομένην* (hiermit vgl. in der Schilderung der durchgängigen Gleichheit der Elemente Emped. fr. 17, 19 Diels das *Νεῖκος — ἀτάλαντον ἀπάντην*) *σεῖσθαι μὲν ἐπ' ἐκείνων αὐτὴν κτλ.* So spricht aus dem Munde des platonischen Pythagoreers dieselbe Hochschätzung der symmetrischen Gleichheit, die auch sonst den Pythagoreern nachgesagt wurde: o. S. 311, 4.

²⁾ Von ihr heisst es Phön. 541 ff. Kirch.:

*καὶ γὰρ μέτρ' ἀνθρώποισι καὶ μέρη σταθμῶν
ἰσότης ἔταξε κἀριθμὸν διώρισε,
ἠκτός τ' ἀφεγγές βλέφαρον ἡλίον τε φῶς
ἴσον βαδίζει τὸν ἐνιαύσιον κύκλον.*

s. o. S. 251, 3. Vgl. auch F. Dümmler Kl. Schr. I 160.

³⁾ Die Welt als Demokratie o. S. 313, 1. Philon nannte sie geradezu so: o. S. 227, 1.

⁴⁾ Nach den o. Anm. 2 angeführten Versen *κοιδέτερον αὐτῶν φθόνον ἔχει ἠκώμενον*. Vgl. o. S. 308 und über Platon dessen Tim. 29E u. o. S. 305, 5.

⁵⁾ Aristot. De gen. et corr. II 6 Anf. u. Prantl Uebers. S. 506, 20.

⁶⁾ Emped. fr. 17, 28 Diels:

*ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα καὶ ἡλικά γένναν ἔασι,
τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, πάρα δ' ἦθος ἐκάστω.*

Also keine *ἰσοτιμία* (o. S. 265, 2)! Und doch wird durch diese Verschiedenheit die Gleichheit der Elemente nicht gestört.

pedokles den Pythagoreern. Von Pythagoreern ist mit voller Entschiedenheit als eine besondere Art der Gleichheit die geometrische aufgestellt worden d. i. diejenige, nach der Jeder nicht etwa Gleiches empfängt sondern nur im gleichen Verhältniss d. i. Jeder so viel als ihm gebührt.¹⁾ Auf die Welt angewandt bedeutet dies, dass im Weltganzen jedem Theil der Platz angewiesen ist, auf den er Anspruch erheben kann, die Aufgabe gestellt ist, die er allein lösen kann, und dass im kosmischen Staat nicht, wie in der menschlichen Demokratie, einer illusionären Herrschaft Aller zu Liebe, das Amt beständig den Träger wechselt.²⁾ „Dürfte es die Wurzel wohl“, fragt mit Bezug auf diese höhere Gleichheit ein moderner Denker,³⁾ „als Gleichheit betrachten, wenn man auch sie abwechselnd zum Gipfel erhöhe, sie, die nur in der Erde sich nährt, und nur in der Erde den Baum nährt, worin ihr wahrer Ruhm besteht?“ Kühner und phantastischer schlossen die Pythagoreer auf Grund dieser vorausgesetzten Weltgleichheit, dass, weil hiernach dem Ehrwürdigsten der ehrenvollste Platz gebührt, daher in der Kugel der Mittelpunkt, das Feuer als das ehrwürdigere Element, und nicht die Erde, den Mittelpunkt der Weltkugel einnehme.⁴⁾ Eine also vorgestellte Welt gehorchte weder dem tyrannischen Willen des äschyleischen Zeus⁵⁾ noch diente sie, wie bei Euripides,

1) O. S. 277.

2) O. S. 313, 1.

3) J. Stahl Die Phil. d. Rechts II 1, 288.

4) Aristot. De coelo II 13 p. 293a 27 ff.: πολλοῖς δ' ἂν καὶ ἑτέροις συνδόξειε μὴ δεῖν τῆ γῆ τὴν τοῦ μέσου χώραν ἀποδιδόναι, τὸ πιστὸν οὐκ ἐκ τῶν φαινόμενων ἀθροῦσιν ἀλλὰ μᾶλλον ἐκ τῶν λόγων. τῷ γὰρ τιμωτάτῳ οἴονται προσήκειν τὴν τιμωτάτην ἐπάροχεν χώραν, εἶναι δὲ πῦρ μὲν γῆς τιμωτέρον τὸ δὲ πέρασ τῶν μεταξὺ, τὸ δ' ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρασ· ὥστ' ἐκ τούτων ἀναλογιζόμενοι οὐκ οἴονται ἐπὶ τοῦ μέσου κεῖσθαι τῆς σφαιράς αὐτῆν, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πῦρ.

5) Aesch. Prom. 546 f. Kirch.: οὔποτε τὰν Διὸς ἁρμονίαν θνατῶν παρεξίσι βουλαί. Hier könnte ἁρμονίαν auf die Vorstellung einer nach den Normen höherer Gleichheit geordneten Welt führen. Der Scholiast erklärt es indessen richtig mit εἰμαρμένην. Das feste Gefüge der Welt ist gemeint, die durch die Allgewalt des Zeus gebündigt wird. Der Zeus des Prometheus ist durchaus der Tyrann. Aber auch Suppl. 643 scheint der Zeus ὅς πολιῷ νόμῳ αἶσαν ὄρθοι nicht derjenige, der τὸ ἴσον τηρεῖ, wie der Scholiast erklärt, sondern der höchste (ὑπέριτατος) Gott, der

sclavisch dem kleinen Gott dieser Erde.¹⁾ Das Eine wie das Andere würde gegen das Gesetz der höheren Gleichheit verstossen,²⁾ dem nur eine Ordnung der Welt entspricht, bei welcher jedem Wesen nach dessen eigenthümlicher Natur sein Recht zu Theil wird.³⁾ Aus einem Mechanismus, der keinen oder äusserlichen Zwecken dient, verwandelt auch das Weltgetriebe, wie der Kosmos des menschlichen Staates,⁴⁾ sich in einen von innen heraus lebendigen und nach Zwecken thätigen Organismus. So wundervoll die geometrische Gleichheit hier in ihren Wirkungen erscheint als das Band, das in Liebe, in Zucht, in Bescheidenheit und Gerechtigkeit das Universum und in ihm Himmel und Erde, Götter und Menschen eint,⁵⁾ so ist sie doch nicht hier eigentlich zu Hause sondern wurde durch die Pythagoreer von der Mathematik, wie es scheint, zunächst auf das menschliche Leben und die menschliche

von Alters her das verhängte Schicksal aufrecht hält und zur Geltung bringt.

¹⁾ Vgl., nach dem o. S. 314, 4 angeführten Vers, εἶθ' ἥλιος μὲν νῆξ τε δουλεύει βροτοῖς, σὺ δ' οὐκ ἀνέξει κτλ. (Phön. 546; anklingend Prudent. c. Symm. 2, 803 f.: res naturae fit publica promptaque cunctis, dum servant elementa suum famulantia cursum). Vgl. noch F. Dümmler Kl. Schr. I 160. Das Kleinlich-Anmaassende, das in dieser Vorstellungsweise liegt, hat noch mehr der Komiker Strattis hervorgehoben fr. 46 Kock: εἶθ' ἥλιος μὲν πείθεται τοῖς παιδίοις ὅταν λέγῃσιν „ἔξεξ' ὦ φίλ' ἤμει“.

²⁾ Platon Gess. VI 757 D: ἄλλην (sc. πόλιν) τε ἂν ποτέ τις οἰκίῃη, πρὸς ταῦτο τοῦτο σκοπούμενον χρῆων νομοθετεῖν, ἀλλ' οὐ πρὸς ὀλίγους τυράννοους ἢ πρὸς ἕνα ἢ καὶ κράτος δῆμον τι, πρὸς δὲ τὸ δίκαιον αἰεί. τοῦτο δ' ἔστι τὸ νῦν δὴ λεχθέν, τὸ κατὰ φύσιν ἴσον ἀνίσους ἐκάστοτε δοθέν.

³⁾ Platon Gess. VI 757 C: τῶ μὲν γὰρ μείζονι πλείω, τῶ δ' ἐλάττονι μικρότερα νέμει (sc. ἢ Διὸς κρίσις, über welche s. o. S. 277, 3. Hirzel Der Eid S. 93), μέτρια δίδουσα πρὸς τὴν αὐτῶν φύσιν ἐκατέρωφ, καὶ δὴ καὶ τιμὰς μείζουσι μὲν πρὸς ἀρετὴν αἰεί μείζουσι κτλ.

⁴⁾ O. S. 290 ff.

⁵⁾ Platon Gorg. 507 E f.: φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὢν, ἀλλὰ λέληθῆς σε ὅτι ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται. σὺ δὲ πλεονεξίαν οἶει δεῖν ἀσκαεῖν γεωμετρίας γὰρ ἀμελείς. O. S. 277, 2.

Gerechtigkeit übertragen;¹⁾ und erst als man diese Gerechtigkeit auch in der Natur erkannte, wie Sophokles auf ähnlichem Wege deren Schwestertugend,²⁾ die *σωφροσύνη*, hier entdeckte,³⁾ mochte man ihr gern den Namen der Gleichheit geben,⁴⁾ für die in der Natur durch die andere hier längst herrschende Gleichheit⁵⁾ schon Platz geschaffen war. Es bedurfte insofern nicht sowohl einer neuen Argumentation, um der geometrischen Gleichheit auch in der Natur zur Anerkennung zu verhelfen, als einer neuen Interpretation der in der Anwendung auf die Natur bereits üblichen Gleichheit.⁶⁾

Was hier begegnet, ist nichts Neues.⁷⁾ Nicht bloss der Mensch selber, seine Persönlichkeit, wiederholt sich in den Göttern, sondern auch jenseits der mythologischen Periode kann selbst eine rationelle Betrachtung sich die Vorgänge der Natur nur verständlich machen durch das menschliche und insbesondere durch das politische Leben. Wir Deutschen geben in dieser Hinsicht den Griechen nichts nach.⁸⁾ Zu

Gleichgewicht.

1) O. S. 278, 3 u. 4.

2) O. S. 180, 2.

3) O. S. 311, 5. Auch im pythagoreischen Kosmos erscheint die *σωφροσύνη* neben der *δικαιοσύνη* oder *δικαιοσύνη*: Platon Gorg. 50SA.

4) Dass die geometrische Gleichheit von der Mathematik nicht unmittelbar auf die Natur übertragen wurde sondern durch das Vehikel der Gerechtigkeit, wird wahrscheinlich darum, weil, so oft die geometrische Gleichheit genannt wird und ausserhalb der Mathematik zur Anwendung kommt, sie verbunden ist mit der Gerechtigkeit und deren Ausserungen (*Διὸς κρίσις*): o. S. 277 f.

5) O. S. 308 ff.

6) Diese Interpretation wurde noch erleichtert, da auch mit der gemeinen Gleichheit sich die Vorstellung der Gerechtigkeit verband (o. S. 273 ff.) und, wie Euripides zeigt (o. S. 314), auch die Verbindung dieser beiden Vorstellungen, d. i. der gemeinen Gleichheit und der Gerechtigkeit, angewandt auf die Natur, den Griechen damals geläufig war.

7) Dass man die *ισονομία* von menschlichen Zuständen auf Verhältnisse der Natur übertrug, wurde o. S. 227, 1 bemerkt.

8) Hierbei kann auf die hübschen Bemerkungen G. Kellers verwiesen werden bei Bächtold, G. Keller I 358: „Die Welt ist eine Republik, sagt er (Feuerbach), und erträgt weder einen absoluten noch einen constitutionellen Gott (Rationalisten)“. „Mein Gott war längst nur eine Art von Präsident oder erstem Konsul, welcher nicht viel Ansehen genoss; ich musste ihn absetzen. Allein ich kann nicht schwören, dass meine Welt sich nicht wieder an einem schönen Morgen ein Reichsoberhaupt wähle“. Man überträgt das politische Leben so, wie es Einen

einer Zeit, da der Gedanke des Gleichgewichts der Mächte noch nicht das greisenhafte Ansehen hatte, durch das er später ausser der Kritik auch den Spott herausforderte,¹⁾ da er, selbst noch jugendfrisch, jugendliche Begeisterung weckte,²⁾ haben dichterische Naturen wie unser Herder dies Gesetz des Staatensystems auch in das Weltsystem hineingeschaut³⁾ nicht in regellosen Träumen, sondern, indem sie

umgibt und gerade interessirt, auf die Natur (s. u. S. 319, 3). S. über den Athener Epikur und seine *ισονομία* o. S. 227, 1.

¹⁾ Lord Byron in Moore, Life of B. I 324: retrograding to the dull, stupid old system, — balance of Europe — poisoning straws upon king's noses. Trendelenburg Naturrecht² S. 588 f. Treitschke Politik II 527. Vgl. auch Stahl Phil. des Rechts I 215 ff. Der Freiheitskrieg besiegelt nach Steffens Was ich erlebte 7, 116 das Ende des Gleichgewichts. Aber schon für Kant (Werke von Hartenstein 6, 346) war im Jahre 1793 „die sogenannte Balance der Mächte in Europa“ und ein auf sie gegründeter allgemeiner Friede „ein blosses Hirngespinnst“. Dagegen hat noch Fr. Gentz Fragm. aus d. Gesch. d. polit. Gleichgewichts (1806) S. 1 ff. diesen Gedanken vertheidigt und ihn nur vorher berichtet; und auch Garve in der Schlussabhandlung zu Cicero von den Pflichten setzt ihn noch als geltend voraus (S. 88. 92).

²⁾ Ueber das Aufkommen des Gedankens Hume Essays I 348 ff. (London 1875). Ranke Werke 8, 92. 11, 122. 208 f. u. ö. J. Burckhardt Cultur der Renaissance S. 73. Treitschke Politik II 526 s. auch o. S. 267, 3. Fénelon Anweisung das Gewissen eines Königs zu leiten und zu prüfen (Aus dem Französisch. Berlin 1756) S. 78 ff. Eine Aeussereung des spanischen Philipp V bei Ranke Werke 11, 209 vgl. noch 278 f. Unter die Artikel des europäischen Völkerrechts wird dieses Gleichgewicht gerechnet von Voltaire Siècle de Louis XIV ch. II. Auch das Gleichgewicht der religiösen Gegensätze zu erstreben lag thatsächlich im Geiste von Leibniz' Zeitalter: K. Fischer Gesch. d. n. Phil. 2, 405.

³⁾ Adrastea (= Werke z. Philos. u. Gesch. 10, 95): „Durchdrungen vom Gefühl des grossen Gleichgewichts, das in der Natur Alles hält und trägt, das das Bewegte zur Ruhe bringt und das Ruhende bewegt, in Stoss und Druck ebenso sichtbar als in der moralischen Welt“ u. s. w. Aehnlich in den Gesprächen über Spinoza (= Z. Phil. u. Gesch. 8, 226) und besonders häufig in den Ideen (Z. Phil. u. Gesch. 3, 77. 225. 5, 331 f. 344 f. u. ö.). Wie man damals für die Gleichgewichtstheorie schwärmte und sie als festen Grund zur Erweiterung unserer Naturkenntniss glaubte benutzen zu dürfen, s. o. S. 310. Auf einen übermässigen Gebrauch derselben Theorie deutet doch wohl auch Swift bei Kant Werke, von Hartenstein 6, 346. Vgl. aber auch Swift selber Works (London 1803) vol. II 279: And it will be an eternal rule in politics among every free people, that there is a balance of power to be carefully held by every state within itself, as well as among several states with each other.

wie die Griechen¹⁾ nur weiter über das hinausströmten, was die Natur-Wissenschaft oder -Philosophie bereits vorgedacht hatte.²⁾ Der Gedanke des Gleichgewichts überlebte sich,³⁾ neue Ideale traten an seine Stelle, Freiheit und Gleichheit, und Schiller gab nur seiner Begeisterung für beide überschwinglichen Ausdruck, wenn er dieselben nicht auf die enge Sphäre des menschlichen Lebens einschränkte sondern sie zu wirkenden Mächten auch des Universums erhob.⁴⁾ So schwärmte der Zeitgenosse der grossen

¹⁾ O. S. 317, 6.

²⁾ Einen Kampf gegen einander strebender Kräfte, zugleich aber eine Annäherung an das Gleichgewicht zeigt Newtons Weltanschauung: Kant Werke von Hartenstein 2, 230 ff. Herder ahnte in Folge hiervon und in Folge der Theorie von Laplace „eine himmlische Adrastea“: Adrastea in Zur Phil. u. Gesch. 9, 419 u. 420. Auch Kant ist davon angeregt worden, obgleich er sich merklich kühler verhält (Idee zu einer allg. Gesch. in weltbürgerl. Absicht = Werke von Hartenstein 4, 151 ff. s. auch o. S. 318, 1) und keineswegs so wie Herder das Gleichgewicht als absolutes Gesetz der Natur verkündete. Es scheint daher, dass Herder mehr von politischen Strömungen geleitet wurde, indem er das Gleichgewicht, das für das Leben der Staaten und Völker oberstes Gesetz sein sollte (man sehe, zu welchen Betrachtungen ihn die gegen das Gleichgewicht verstossenden Reiche Alexanders und der Römer anregen, Ideen = Z. Phil. u. Gesch. 5, 353 ff. 379 f.), mit derselben Geltung auch auf die Natur übertrug, wo ihm die strengere Wissenschaft doch nur eine beschränkte Geltung verstattete. An Leibniz hatte er in dieser Hinsicht keinen Halt, dessen Welten-Harmonie auf anderem Wege und unter anderen Namen zu Stande kommt (K. Fischer Gesch. d. n. Phil. 2, 281. 286 ff.). Dagegen ist wenigstens was das politische Gleichgewicht betrifft, ein Einfluss Fénelons (o. S. 318, 2) denkbar: Adrastea = Z. Phil. u. Gesch. 9, 18.

³⁾ Doch zuckt er hin und wieder nach, selbst bei solchen Gegnern (s. o. S. 318, 1) wie Treitschke (Aufs. 4, 399). Von Kant (Werke von Hartenstein 6, 324 f.) und von Fr. Gentz (Ausgew. Schriften von Weick 2, 167 f.) wurde derselbe ungefähr gleichzeitig auf die Hauptfrage der neuen Zeit, die Constitution, angewandt und auf ihn die inneren Verhältnisse der Staaten gegründet. Vom Gleichgewicht der Stände, statt von Gleichheit, zu sprechen schlug Lichtenberg vor Verm. Schriften 1, 247; vgl. Swift o. S. 318, 3.

⁴⁾ Besonders in den „Künstlern.“ Der Einfluss der Leibnizschen Weltanschauung allein genügt hier noch weniger zur Erklärung: o. Anmkg. 2. Vielmehr haben wir auch hier einen der zahlreichen Fälle, dass die Begeisterung für einen Gedanken denselben auch auf andern als den ihm eigentlich zugehörigen Gebieten wieder hervortreten lässt: nicht bloss Gedanken des menschlich politischen Lebens wachen so bei der Naturbetrachtung wieder auf (Lichtenberg führt einmal den Ge-

französischen Revolution. Als Heinrich Heine in einer politisch müden und unter dem Druck der Reaction danieder liegenden Zeit abermals mit Dichterblick Natur- und Menschenwelt zu umspannen suchte, suchte er auch im Himmel und bei den Sternen vergebens, was er hier auf Erden vermisste, Freiheit und Gleichheit.¹⁾

4. Gesetz.

1. θεσεμός.

Das in der *δίκη*, dem ursprünglichen Richterspruch, sich darstellende Recht hatte das in der *θέμις*, dem Götter- und Herrscherspruch, erscheinende überwältigt.²⁾ Immer weiter greifend erstreckte es sich von der Menschenwelt auf die äussere Natur und beherrschte auch sie in ihrer Gesamtheit,³⁾ mochte es dies nun unter eigenem Namen oder dem der Gleichheit, insbesondere der höheren, geometrischen thun.⁴⁾ Aber nicht bloss aus diesen beiden Quellen, aus *θέμις* und *δίκη*, floss das Leben des Rechts und das Denken darüber bei den Griechen. Schon längst hatte sich bei ihnen eine neue Quelle des Rechts aufgethan, wonach dieses erschien nicht als der Ausspruch eines Gottes, auch nicht eines gottbegnadeten⁵⁾ oder gottverpflichteten

danken aus, dass unser Weltsystem ein monarchischer Staat sei, Verm. Schriften 1, 253 s. o. S. 317, 8), sondern ebenso werden umgekehrt mit Begeisterung erfasste Hypothesen der Naturwissenschaft über ihre ursprünglichen Grenzen ausgedehnt, wie man heutzutage im Darwinismus die Antwort auf die verschiedensten Fragen auch des geistigen Lebens findet und wie Newtons Gravitationslehre, da sie noch jugendfrisch war, unter der Hand von Schillers philosophischem Lehrer Ferguson in der Moraltheorie sich zu bewähren schien (Minor, Schiller I 212). Bei Schiller selber wiederholt sich derselbe Vorgang, wenn er in seinem Aufsatz über Anmuth und Würde (Werke [1862] 11, 285. 288 f.) in die ästhetischen Anschauungen über das Verhältniss von Vernunft und Sinnlichkeit die dem politischen Leben entnommenen Vorstellungen von liberaler Regierung, von Ochlokratie und Monarchie hineinträgt.

¹⁾ Engl. Fragmente I (Gespräch auf der Themse) Schl.

²⁾ O. S. 209 ff.

³⁾ O. S. 222 ff.

⁴⁾ O. S. 312 ff.

⁵⁾ O. S. 21 f.

Menschen, im Rathe dem Nutzen dienend,¹⁾ im Urtheil die Wahrheit verkündend,²⁾ sondern als der Ausdruck eines souveränen Willens schlechthin,³⁾ der nun auch nicht mehr bloss Anweisungen für einzelne Fälle gab⁴⁾ sondern Normen aufstellte für alle Zeit und für Jedermann.⁵⁾ Das Recht tritt hervor in der Form des „Gesetzes“, ganz eigentlich als *θεσμός* (von *τιθέναι*).⁶⁾

Das erste Beispiel eines solchen gab den Griechen die Ehe. Ehe. Sie war ihnen diejenige primitive Ordnung des Lebens, aus der alle übrige erwachsen ist, die Keimzelle gewissermaassen des gesammten, sozialen und politischen, Organismus.⁷⁾ In ihr trat an die Stelle des gewaltsamen

1) O. S. 125.

2) O. S. 108 ff. 125 f.

3) Nicht eines besonders heiligen, von überlegener Klugheit geleiteten und das Wohl der Menschen bezweckenden: o. S. 38f.

4) O. S. 37 f. 42 f.

5) Vgl. über den Begriff der Rechtsnorm Bierling Kritik d. jurist. Grundbegr. 1, 3 u. 12. Aristot. Eth. Nik. V 1 p. 1129b 14: *οἱ δὲ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ πάντων*. Vgl. o. S. 241, 2.

6) Im Begriff der *θέμις* liegt Bedeutung einer allgemein und immer geltenden Satzung wenigstens nicht ursprünglich und nothwendig, wenn es factisch auch, und naturgemäss in der späteren Zeit häufiger als früher, diese Bedeutung angenommen hat: o. S. 36ff. Ueber den Zusammenhang des Wortes mit dem Stamme *θε* kann wohl kein Zweifel sein. Aehnlich sprach man von *καθεστώτες*, *κείμενοι νόμοι* (*Ἄγρ. Νόμ.* in Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 22. 68) oder *τὸ καθεστηκός* (Thuk. I 98, 2 u. dazu Krüger). Vor Allem aber vergleicht sich *θέσεις* „gesetzliche Bestimmungen“ Platon Gess. X 889 E. Auch die Verbindung *τιθέναι θεσμόν* (Aesch. Eum. 480. Aristot. Ἄθ. πολ. 4, 1) und hieraus hervorgegangen *θεσμοθέτης* und *θεσμοθέτης* (Beiname der Demeter: Cornutus 28) deuten auf dieselbe Etymologie, die von Neueren so allgemein gebilligt worden ist (vgl. z. B. Leo Meyer Handb. d. gr. Etym. III 446. Bruhn zu Eur. Bacch. 710; ebenso zu verstehen „lex“ nach der Deutung von J. Schmidt bei Mommsen Staatsr. III 308, 4), dass hiergegen der vereinzelte Widerspruch von J. E. Harrison Proll. to the Study of Greek Religion S. 137 (*θεσμοὶ* = „magical sacra“ vgl. *θέσκελος*) nicht genug begründet erscheint.

7) Aus der geordneten Verbindung von Mann und Weib, der Hausgemeinschaft, geht die politische hervor: Aristot. Polit. I 2 p. 1252a 24ff. Die Ehe „socialis vitae fundamentum“ Pufendorf De jure nat. VI 1, 7; *ὃ μάλιστα συνέχει τὸν βίον, ὃ περὶ τοὺς γάμους νόμος* Liban. or. 47, 24 Först. Sie galt als die heiligste aller Verbindungen, weil sie für den Staat die unentbehrlichste war: Plutarch Amator. 4 p. 750 C. In der Darstellung des friedlichen Lebens der *πόλις* fehlt auf dem Achilles-Schilde

Raubes und der heimlichen Entführung oder des gemeinen Kaufes eine geordnete Verbindung der beiden Geschlechter, ein Vertrag, der das Weib, die bisherige Sclavin des Mannes, zur Hausfrau erhob und, statt durch Sclavenketten einseitig das Weib an den Mann zu fesseln, beide durch rechtliche Bande aneinander knüpfte.¹⁾ In dieser Würde treten uns durchaus entgegen „die hohen göttlichen Frauen“ der homerischen Dichtung;²⁾ aus den Bildern

auch die Hochzeitsfeier nicht und geht voraus dem Gerichtsverfahren: Il. 18, 490 ff.

¹⁾ Was Horaz AP. 398 umschreibt mit „conubitu prohibere vago, dare jura maritis“.

²⁾ Schömann-Lipsius Gr. Alt. I 50 ff. Es ist ein Verhältniss gegenseitiger Rechte und Pflichten, das zwischen den beiden Gatten besteht. Hektor lebt nicht minder für Andromache wie sie für ihn (Il. 6, 450 ff. ist nur die Antwort auf 410 ff. bes. 429 f.). Jedem der Gatten fallen eigene Aufgaben zu (Il. 6, 490 ff. vgl. οἶκον ἔχουσιν Od. 7, 67), so dass an ihrer Stelle auch für die Würde der Frau gesorgt ist, wie sie nur besonders hell und rein, ja grossartig erscheint in der Arete (τὴν Ἀλκίνοος ποιήσατ' ἀκοῖτιν καὶ μιν ἔτισ' ὡς οὐ τις ἐπὶ χθονὶ τίεται ἄλλη, ὄσσαι νῦν γε γυναικες ἐπ' ἀνδράσιν οἶκον ἔχουσιν κτλ. Od. 7, 66f.). Und dieses Verhältniss soll durch ein ganzes Leben dauern. Zu ihm strebt, ohne doch sonderlich verliebt zu erscheinen, Odysseus zurück, aus den Armen selbst der Kalypso zu dem sterblichen Weibe, das zwar an Gestalt und Schönheit der Göttin nicht vergleichbar, aber seine rechtmässige Gattin ist (Od. 5, 215 ff.); und auch Helena sehen wir den Bruch eines Verhältnisses bereuen (Il. 3, 173 ff. 407 ff. Od. 4, 259 ff.), dessen Heiligkeit durch vorübergehende Excesse menschlicher Leidenschaft nicht gestört wird. Ein solches offenkundiges und allgemein anerkanntes Verhältniss ist mehr als die heimliche ihren Genuss sich erstehende Liebe (σκότιον λέχος Eur. Troad. 44) oder eine durch Raub und Gewalt erzwungene Verbindung, die es in das Belieben des Mannes stellt, ob er das Weib zur Gattin oder zur Sclavin machen will (man vergleiche die Alternative ἢ ἄλοχον ποιήσεται ἢ ὃ γε δούλην Il. 3, 409). Es liegt eine rechtliche Weihe über dem Verhältniss. Aber dass das Weib ein Kaufobjekt war, scheint längst vergessen (bemerkenswerth die Unterscheidung γυναικα — κτητήν, οὐ γαμετήν in dem alten und vielleicht hesiodischen Vers W. u. T. 406, vgl. Rzach z. St.); so wie das Weib im Hause des Mannes auch mehr ist als nur die Schutzsuchende Fremde (ἰκέτις: Pythagoreer bei Aristot. Oecon. I 4 p. 1344 a 10 f.). Nur das Weib, um das man geworben hatte (μνηστὴ ἄλοχος), war ein rechtmässiges, und der Erfolg dieser Werbung konnte an Bedingungen verschiedener Art geknüpft werden, die den Bestand der Ehe sicherten. Wie Tyndareos hierfür auch die Mitbewerber durch ihren Eidschwur in Anspruch nahm, ist bekannt. Vor zahlreichen menschlichen Zeugen

ehelichen Daseins, die das Epos giebt, fühlt sich ein *θεσμός*, eine feste Ordnung des Lebens heraus. Nur diesen *θεσμός* kennt und nennt Homer, freilich nur an einer, aber an hochbedeutender Stelle, da wo am Schluss der alten Odyssee nach einem in Leiden und Thaten, auch in Liebe aller Art, umhergetriebenen Leben Odysseus endlich Ruhe findet und mit Penelope wieder „zur Ordnung des alten Bettes gelangt“ (*ἀσπάσιοι λέζτροιο παλαιοῦ θεσμὸν ἴκορτο*).¹⁾

wurde die Verbindung abgeschlossen (Od. 4, 3 ff. Il. 18, 491), und dass der Bund ein götterbekräftigter sei, dafür sorgten die bei solchen Ceremonien unerlässlichen Opfer. Wie das Eherecht späterer Zeiten sich schon bei Homer vorbildet, dafür mag noch der Phaiakenkönig Alkinoos ein Beispiel geben, der die Arete, die einzige Tochter seines Bruders, der ohne männliche Erben gestorben war (*ἄζουρος* Od. 7, 64), also eine *ἐπίκληρος*, zur Frau nahm und in höchsten Ehren hielt. So liest sich die Schilderung, welche Herodot (6, 128 ff.) von der Brautwerbung des Megakles giebt, wie ein Stück epischer Dichtung in die Geschichte verweht (vgl. die Werbung der Freier um Helena Eur. Iph. Aul. 51 ff. Kirch.) sie beginnt mit der *δοξιασία* der Werber und schliesst mit der förmlichen Verlobung, dem „spondesne?“ des Kleisthenes und dem „spondeo“ des Megakles, wodurch die Braut den Gesetzen ihrer neuen Heimath (*νόμοισι τοῖσι Ἀθηναίων*) unterworfen wird. Die Gesetze, unter denen sie zu Stande kommt und an die sie gebunden bleibt, geben der Ehe ihr Gepräge: sie ist *σίροδος ἀνδρός καὶ γυναικός ἢ πρώτη κατὰ νόμον* (Clem. Alex. Strom. II 23 Anf. vgl. *νόμῳ παραλαβῶν* Lucian, Timon 17), was Xenophon Oecon. 7, 30 f. und Aristoteles Oecon. I 4 noch weiter erläuterte. Nur als ein Rudiment des ältesten gesetzlosen Zustandes haben sich auch später noch hier und da unter den die Ehe bedingenden Ceremonien Raub und Diebstahl (Zeus und Here, *φίλονς λήθοντε τοκῆας*, das Muster für die Samier schol. B zu Il. 14, 296; Poseidon raubt sich seine Gattin, Preller-Robert Gr. Myth. I 596, 2, wie ja auch Hades; so dauert Altmenschliches fort bei den Göttern, vgl. meinen Eid S. 181 f.) erhalten. Wie im Uebergang von einer Zeit zur andern befinden wir uns in der Erzählung des Demeterhymnus vom Raub der Kore, der, wider Recht und Gesetz gewaltsam vollzogen, hinterdrein durch einen Vertrag sanctionirt wird (360 ff. Preller-Robert Gr. M. I 762; der Vertrag giebt gewissermaassen ein mythisches Vorbild für menschliche Verträge der Art, wie ja auch dem Essen des Granatapfels, 372, sich das Essen der Quitte nach Solonischer Vorschrift, Plutarch Praec. coni. 1 p. 138 D. Quaestt. Rom. 65 p. 279 F. V. Hehn Kulturpfl. u. Haush. 6 241, vergleicht nicht bloss in der Wahl gerade dieser Frucht sondern auch in dem Zweck das Eheverhältniss durch den Genuss derselben dauernd zu erhalten, vgl. Preller Demeter u. Pers. S. 115 f.).

¹⁾ Od. 23, 296. Hier finden Gaston Paris' Worte ihre Anwendung, aus seinen an den feinsten Bemerkungen aller Art so reichen „Poèmes

In den Gedichten Hesiods begegnet das Wort nie. Hieraus ist zu schliessen, wie spät bei den Griechen solche *θεσμοὶ* zu allgemeiner Geltung kamen oder wie spät die Griechen sich doch ihrer als allgemein geltender bewusst wurden. Was Zeus und Apollon zur Ordnung des Lebens alter

et légendes du moyen âge“ S. 176: L'amour conjugal n'a pas d'histoire: une fois qu'elle a introduit les époux dans la chambre nuptiale, la poésie n' a plus rien à nous dire d'eux. Auf die Bedeutung dieser Stelle als des Schlusses der alten Odyssee haben bekanntlich Aristophanes und Aristarch hingewiesen (Kirchhoff Odyssee S. 532). Findet man in diesen Worten nichts weiter als dass sie „zur Stelle“ (*θεσμὸν* Ameis Anhg.) oder lieber gar „zum Gestelle“ des alten Bettes kamen, so scheint dies an solchem Platze, die epische Naivität übrigens in allen Ehren, doch etwas zu platt. Und es nöthigt nichts zu dieser Auffassung der Worte, obgleich sich ihrer in neuerer Zeit auch Busolt Gr. Gesch.² II 173, 2 wieder angenommen hat. Hesychios, auf den sich Doederlein beruft (Hom. Gloss. § 2498 vgl. Ameis Anhg. z. St.), bezieht sich jedenfalls nicht auf diese Stelle, wenn er *θεσμοὺς* erklärt mit *τὰς ζυρθέσεις τῶν ξύλων*; und überhaupt ist die „concrete Bedeutung“ des Wortes, wenn auch ursprünglich vorhanden, keineswegs durch so häufige und sichere Beispiele belegt, wie Meister annimmt Gr. Diall. II 21 (zu Anacr. fr. 58 bei Bergk PLG³ vgl. noch Leo Weber, Anacreontea S. 52). Die andere Auffassung wird bestätigt durch Aelian V. H. 12, 47: *τὸν θεσμὸν τῆς πρὸς αὐτὸν ἐννῆς οὐ διεφύλαξεν*. Welcker Gr. Götterl. 2, 496 hat dies richtig bemerkt und nur fälschlich Soph. Antig. 800 Dind. hierher bezogen (wo doch *θεσμῶν* keine andere Bedeutung hat als S01). Aehnliche Ausdrücke sind *θεσμὸν θαλάμων* Nonnos Dion. 4, 59 (thalami foedere Ovid. Met. 7, 402) und *λέκτρων ξέννομε* Aesch. Pers. 695 Kirch., vor allem „foedera lecti“ Ovid Met. 7, 710. 852. Ars am. 3, 593 (über foedus = Gesetz o. S. 227, 1) „jus tori“ Prudent. Cath. 3, 143. Verglichen darf auch werden Eur. Ion 1320 *τρίποδος ἀρχαῖον νόμον σφύζουσα*. Prudent. Psychom. 531 foedere mensae. *Λέκτροιο θεσμοὺς* besagt dasselbe wie *λέχος ἐνθεσμον* (Eustath. II. 15, 3S p. 251). Daher kann auch *θεσμοὺς* für sich allein die Ehe bedeuten (Nonnos Dion. 8, 392 weshalb *ἀμήτορι θεσμῶ* 9, 9 nicht mit Köchly in *κόλπῳ* zu ändern vgl. foedera Stat. Theb. 2, 166 Prudent. Cathem. 3, 125; ob auch *νόμος* bei Pind. Nem. 1, 72 = Ehe, ist trotz Christ mehr als zweifelhaft vgl. noch die Ehe als *θεῶν γαμηλίων τε καὶ ὁμογνίων καὶ γερεθλίων θεσμοὺς* Max. Tyr. Diss. 26, 6 *Διὸς γαμηλίου θεσμὸν* Liban. or. 14, 61 Först.) und ebenso *ένννομος* (wenn es nicht etwa ohne jede Beziehung auf *νόμος* den „Gefährten“ überhaupt bezeichnet, die Frau des Mannes „Genossin“ J. Grimm Rechtsalt. 447) schlechthin Gatten oder Gattin (Soph. El. 600, wo Meineke zu O. C. S. 150 unnöthiger Weise anders erklärt, O. C. 340. Aristoph. Vögel 209). Abgeschwächt *θεσμοὺς* überhaupt für Verbindung *εἰν ἐνὶ θεσμῶ* Nonn. Dion. 30, 192 u. ὄ. Man vergleiche noch *ζυγίοιο γάμον θεσμῶ* ebenda 26, 264. *θεσμιὰ γάμων* 42, 509.

Zeiten sollten beigetragen haben, geschah durch *Θέμιστες*,¹⁾ nicht durch *Θεσμοί*. Daher erwuchs hieraus schon früh die *Θέμις* als ein besonderes göttliches Wesen und bei Hesiod gesellt sich ihr als zweite Ordnerin des Lebens die ebenfalls persönliche *Δίκη*. Von beiden durchaus verschieden, ist der *Θεσμός* niemals ein lebendiger Gott geworden, doch wohl weil er nur das festgewordene Ergebniss einer Thätigkeit, nicht diese selber (wie die *Θέμις* eigentlich das Rathen, die *δίκη* das Urtheilen) bezeichnet, und entbehrt deshalb des Lebenshauches, der von der Vorstellung einer Thätigkeit ausgeht und ohne den ein göttliches und persönliches Wesen nicht leicht entstehen wird.²⁾ Er stellt aber auch nicht das Ergebniss der Thätigkeit der Themis dar, mit der er überhaupt nichts zu thun hat;³⁾ und ebenso wenig steht er mit irgend einer andern Gottheit ursprünglich in engerem Zusammenhange ausser mit der einen Demeter. Nur sie ist *Θεσμοφόρος*,⁴⁾ und zwar ist sie, als solche, Ehegöttin, Göttin der Frauen, die deren Rechte gegenüber der Gewalt der Männer zur Geltung bringt.⁵⁾

Θεσμός γάμων Liban. or. 1S, 179 Först. *γαμίους Θεσμοὺς* Oppian Cynege. 2, 205 (*γ. νόμους* 195). *Θεσμὸν ἐρώτων* Nonn. Dion. 16, 242. *οὔτε κήδει οὔτε συγγενεῖα οὔτε φιλίας Θεσμῶ* Prokop De bello Pers. I p. 69 C (S. 120, 4 Dind. II p. 96 D S. 170, 10). Ueber den ursprünglichen Bereich hinaus klingt hier immer noch in *Θεσμός* die Bedeutung eines verbindenden und einigenden Gesetzes nach, wie es sich zuerst in der Ehe darstellte.

1) O. S. 19 ff.

2) O. S. 55 f.

3) O. S. 45 ff.

4) O. S. 53, 1 über Themis. Sonst erinnert an die *Θεσμοφόρος* noch der Apollon *Θέμιος* Pausan. V 15, 7 (mit dem sich die *Δημήτηρ Θεσμία* = *Θεσμοφόρος* vergleicht Paus. VIII 15, 2 Apollon als Gesetzgeber Liban. or. 17, 27 Först. Herodot 1, 65), aber nur schwach und undeutlich, wie namentlich die Bemerkungen bei Blümner-Hitzig S. 380 f. lehren. Dionysos, der Orph. h. 42, 1 *Θεσμοφόρος* heisst, ist der eleusinische, verdankt daher sein Epitheton nur der Demeter.

5) O. S. 321 f. Welcker Gr. Götterl. 2, 497 f. Sie heisst zwar im Allgemeinen Gesetzgeberin und die Gesetze werden von ihr abgeleitet (Preller Demeter 351, 56. 353, 58. Lucian-Scholion bei E. Rohde Kl. Schr. 2, 357); sobald aber von einzelnen bestimmten Gesetzen die Rede ist, wird ihr nur die Ehe zugeschrieben und die anderen, insbesondere die auf den Ackerbau bezüglichen, gehen unter dem Namen des Triptolemos (Preller-Robert Gr. Myth. I 782 f. *Ἄγρ. Νόμ.* in Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 32, 5).

Nicht als wenn *θεσμός* ursprünglich schon die Ehe bedeutete; seiner ursprünglichen Bedeutung nach bezeichnet es nur überhaupt eine dauernde Ordnung,¹⁾ schien aber eben deshalb den Griechen besonders geeignet dasjenige Verhältniss auszudrücken, in dem sich vor Allem eine solche dauernde Ordnung darstellte,²⁾ wie ja demselben

¹⁾ Dies Moment der Dauer tritt deutlich hervor in den Worten, in denen Athene die Einsetzung des Areopag ankündigt Aesch. Eum. 479f. Kirch.: *φανῶ δικαστὰς ὀρκίων αἰδουμένων* (o. S. 47, 3) *θεσμόν, τὸν εἰς ἅπαντ' ἐγὼ θήσω χρόνον*. Obgleich es zum Begriff eines Gesetzes gehört, wird es doch nicht immer gleich stark empfunden, wie z. B. den Römern bei „lex“ vor Allem die Bindung eines Rechtssubjekts gegenüber einem andern vorgeschwebt zu haben scheint (Mommsen Staatsr. III 308f.). Das griechische *θεσμός* dagegen, auch wenn es die Sangesweise bedeutet (welche Bedeutung Aesch. Suppl. 1001 Kirch. vom Scholiasten gegeben und durch Pindar Ol. 7, 88 *ἕμνον τεθμὸν Ὀλυμπιονίκαν* 13, 29 *στεφάνων ἐγκώμιον τεθμὸν* sowie durch die Analogie von *νόμος* und den Gebrauch von *ἕμνοθέτης* = *ποιητής* bestätigt wird; anders *ῥῥὰς τιθεῖναι* Eur. Suppl. 1225 Kirch. = Stoff für Gesänge liefern, aber ähnlich *ῥῥὴν θέμενος* Solon fr. 1 Bergk³⁾, braucht nicht in erster Linie eine Form des Liedes zu bezeichnen, durch welche der Freiheit des Dichtens oder Componirens irgendwelche Schranken gesetzt werden, sondern kann ebenso gut, und mit der Etymologie besser übereinstimmend, ein *ἀκίνητον* sein, an dem nicht gerüttelt werden darf, eine dauernde Institution, wie heilige Gesänge des religiösen Ritus sind, und mag dann von diesem ursprünglich rituellen Gebrauche her gelegentlich auch zu weiterer Anwendung gekommen sein.

²⁾ Die Schwierigkeiten, die sich einer Lösung der Ehe in Attika entgegensetzten, sind bekannt (Meier-Schömann A. Pr.² S. 510ff.); sie verkörpern sich gewissermaassen in der Alkibiades-Anekdote Plutarch Alkib. 8. Auch die griechischen Ehen wurden im Himmel geschlossen und konnten deshalb, ausser unter gewissen Bedingungen durch die Betheiligten selber, nicht gelöst werden: daher *ἐνῆ γὰρ ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ μὀρσιμος ὄρκον ἔστι μεῖζων τῆ δίκῃ φρονονμένη* Aesch. Eum. 215 Kirch.; der vom Schicksal bestimmte Gatte = *ὅς κε μὀρσιμος ἔσθου* Od. 16, 392. 21, 162; die Ehe eine Art *μοῖρα* Od. 20, 73ff. (Schömann-Lips. Gr. Alt. I S. 53, 4; *μοῖρα* = Ehe im Neugriechischen scheint aber nach B. Schmidt Volksleben 1, 220 anders zu erklären), man könnte auch sagen ein *θεσμός μοιρόκρατος* (Aesch. Eum. 387 Kirch.), wer *ἄλοχον μνηστῆρ* eines Andern zum Weibe nimmt, wie Aigisthos, handelt somit ganz eigentlich *ὑπὲρ μὀρον* Od. 1, 35f. Der vorwaltende Sinn in dieser Vorstellung eines Schicksals, das die Ehen bestimmt, ist offenbar nicht der des Unentrinnbaren, *ἄφικτον*, sondern des für alle Zeiten Geltenden und Festgesetzten, nicht dessen woran nicht gerüttelt werden kann, sondern woran nicht gerüttelt werden soll. Auch über den Tod hinaus dauerte die Ehe, schon nach homerischer Vorstellung

Umstand auch unser deutsches Wort „Ehe“ seinen Ursprung dankt.¹⁾ So wenig als *θεσμός* auf den Begriff der Ehe, ebenso wenig war auch Demeter *θεσμοφόρος*²⁾ auf den Begriff der Ehegöttin eingeschränkt, sondern galt zugleich als Göttin der Fruchtbarkeit des Erdreichs,³⁾ aber freilich nicht der Fruchtbarkeit überhaupt, sondern der Fruchtbarkeit, die eine Folge ist der geordneten Bestellung des Ackers.⁴⁾ Wie man aber nicht erst in neuerer Zeit er-

Demeter.

(II. 24, 743 ff.), in dem letzten Wort, das als heiliges Vermächtniss der Sterbende der Gattin hinterlässt.

¹⁾ Von ahd. *êwa* „sowohl *aevum* als auch *lex*, gleichsam ewige Ordnung, Regel, Recht und Matrimonium“ J. Grimm im Wörterbuch, vgl. Rechtsalt. 417f. Auch hier bezeichnet dasselbe Wort das Gesetz und die Ehe und ist an der letzteren hängen geblieben, weil unseren Vorfahren, wie den Griechen, die Ehe vor andern eine dauernde Ordnung darzustellen schien. Wie leicht die Begriffe des Gesetzes und der Ehe sich in einem und demselben Worte begegnen, zeigt das altnordische *rád* = Ehe (Aeltere Edda, Brot of Sigurdarkviðu 3), dessen Bedeutung sich nur durch den Mittelbegriff des Gesetzes erklärt (über diese Verschärfung der Bedeutung von „Rath“ s. o. S. 23 ff.), und ausserdem das dänische „*raade*“, in dem der ursprüngliche Sinn sich bis zum militärischen Commando, sogar dem Commando eines Kriegsschiffes steigern kann.

²⁾ O. S. 325, 4.

³⁾ Für das älteste Denken flossen beide Vorstellungen in einander, daher war die Verbindung der Demeter mit dem Iasion (oder Iasios) die rechte Musterehe, die vollzogen wurde *νειῶ ἐνι τριπόλῳ* (Hom. Od. 5, 127. Hesiod Th. 971) und deren Frucht der Gott *Πλοῦτος*, der Spender alles Reichthums war (Hesiod a. a. O. 969 ff.), aus der somit in einem Akte der Segen des Leibes wie der bestellten Flur entsprang; und eine rechte Ehe wurde geschlossen *ἐπ' ἀρότῳ παιδῶν γνησίῳν*, wie die alte Formel lautet (Menander fr. 720 Kock. Preller Demeter u. Perseph. S. 354, 61). Vgl. hierzu A. Dieterich Mutter Erde S. 45 ff. 98 ff. Platon Kratyl. 406B: *τὸν ἄροτον τοῦ ἀνδρός ἐν τῇ γυναικί*. Auf der andern Seite, um die Zusammengehörigkeit von Ehe und Ackerbau zu erweisen, sagt ganz ähnlich Stahl Philos. d. Rechts II 1, 312 vom Grundbesitz: „Er ist die Vermählung des Menschen mit der Natur, mit der Mutter Erde, wodurch sie ein Theil seines eigenen Daseins wird“.

⁴⁾ Dies unterscheidet sie von der Ehegöttin Here. Sie ist nie, wie diese eine *γαμηλία* oder *τελεία* (Preller-Robert Gr. Myth. I 164. 170); und Od. 20, 74 gehört *τέλος γάμοιο* zu den Geschäften der Aphrodite und des Zeus. Vgl. Preller Demeter u. Perseph. S. 353, 59. Andererseits ist aber auch die Here nie *θεσμοφόρος*, und die Fruchtbarkeit, die auch ihren und des Zeus Ehebund begleitet (II. 14, 347 ff.), ist nicht die des wohlbestellten Ackers sondern einer blühenden Bergwiese. Welcher meint freilich (Gr. Götterl. 2, 496), Demeters mythisches Ver-

kannt hat, ist die Lebensordnung, welche die Ehe und der Ackerbau mit sich bringen, der erste und dauernde Grund jedes staatlichen Zusammenseins.¹⁾ Der Demeter, als der Göttin der Ehe wie des Ackerbaues, dankte man daher im Alterthum auch die Gründung der Städte und Staaten.²⁾

hältniss sei „nicht der Art, dass sie durch ihr Vorbild, wie Here, die Ehe hätte heiligen können“. Indessen allzu genau durfte man es doch auch mit dem Vorbilde der Here nicht nehmen (Il. 14, 296 *φιλονος λήθοντε τοκῆας* o. S. 322, 2, von Platon gerügt Rep. III 390C); und der Blitzstrahl, der nach Homer (nicht nach Hesiod o. S. 327, 3) den Iasion trifft, galt nicht dem Ehebrecher sondern war lediglich eine Folge davon, dass die andern Götter und Zeus voran der Demeter ihr Glück missgönnten (Od. 5, 119). Vielmehr war auch diese Ehe in den Augen der ältesten Zeit eine Muster-Ehe (trotz Servius zu Aen. IV 58, der in der Ceres die Ehegöttin sieht „quod prima nupserit Jovi“ und trotz der Polemik natürlich eines christlichen Schriftstellers wie Clem. Al. Protr. 29 Pott. S. 26 Stäbel.). Nur war der Segen, der auf ihr ruhen sollte, von besonderer Art; von welcher, das sagt uns der Mythos, indem er den *Πλοῦτος* aus ihr entspringen liess (Hesiod. Th. 969. Arist. Thesmoph. 297. Vgl. Hom. h. in Cer. 489 u. Baumeister). Die Frau, die nach der heiligen Ordnung der Demeter, und nicht als Kebe oder Hetäre, ihrem Manne verbunden ist ((Demosth.) 59, 122), soll die Bewahrerin des *οἶκος* sein (*σφῆζειν τὰ ἔνδον* Aristot. Oecon. I 4 p. 1344a 3, ausgeführt von Xenoph. Oecon. 7, 18ff. bes. 9, 14f.) und als solche Hab und Gut des Mannes zusammenhalten; so wird sie den festen Grund zu jedem dauernden Wohlstand der Familie legen, wie man in ähnlicher Weise von dem Wirken der Demeter *ἑστιοῦχος* den Segen auch der Flur ableitete (Eur. Suppl. 1 u. 28f.).

1) Von Neueren vgl. Stahl Philos. d. Rechts II 1, 312. In wie fern der Ackerbau zu einem rechtlichen Verkehr der Nachbarn und zu Gesetzen führte, erörtert Cornutus c. 28. Die an den Ackerbau sich anschliessenden Zusammenkünfte und Opfer sind ein Element der politischen Gemeinschaft bei Aristot. Eth. Nik. VIII 11 p. 1160a 21ff.

2) Licinius Calvus bei Serv. ad Aen. IV 58 (Lobeck Aglaoph. 649n):

Et leges sanctas docuit et cara jugavit
corpora conjugii et magnas condidit urbes.

Wie sie im Alterthum als Gründerin einer einzelnen Stadt galt, zeigt Pausan. I 39, 5 u. 40, 6: hiernach wäre Megara genannt worden nach dem Megaron der Demeter, das der erste König der Stadt, Kar, gegründet haben sollte. Vgl. Hesych. *ἀνάκτορον τὸ τῆς Δήμητρος, ὅτινες μέγαρον καλοῦσιν* u. Rubensohn Mysterienheiligthümer S. 29. Daneben erscheinen als Städtegründer auch Kronos (Platon Gess. IV 713Bff. Pind. Ol. 2, 77 *Κρόνον τῆρα* u. schol. *Ἄγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 84f.) und Apollon (Callimach. in Apoll. 55ff. vgl. Vahlen Berr. d. Berl. Ak. 35. 1896. S. 812ff.), aber wohl nicht

Die Göttin bleibt hierbei ihrem Wesen treuer als man gemeinhin anzuerkennen pflegt. Rechtmässige Ehen — und nur diesen giebt Demeter ihren Segen¹⁾ — werden nach echt hellenischer Vorstellung wenigstens der späteren Zeit nicht im Schosse der Familie und zwischen Blutsverwandten geschlossen, sondern haben der Regel nach²⁾ unter Blutsfremden Statt,³⁾ aber nur unter solchen Fremden, zwischen

ganz im gleichen Sinne. An den Ackerbau wird die Stadt nirgends so eng gebunden als in dem römischen Ritus, nach dem das Ziehen der Pflugschar Anfang wie Ende der städtischen Niederlassung bestimmt und von dem eine Spur auch bei den Griechen (*ἀλοκίζειν* Aristoph. Wesp. 850) Usener nachgewiesen hat Hess. Blätt. f. Volksk. I 3, 37.

1) Preller Dem. u. Perseph. S. 253.

2) Wenn Petitus das Heirathen unter Geschlechtsverwandten zur Regel macht, so hat er einen besonderen Fall zu rasch verallgemeinert Legg. Att. VI 1, 8 S. 441. Nach dieser Regel wird in patriarchalischen Zeiten verfahren: deshalb sollen Isaak und Jakob sich kein Weib unter den Kanaanitern sondern in ihrer nächsten Verwandtschaft suchen (Genesis 24, 3. 28, 1 ff.).

3) Ehen unter nahen Blutsverwandten galten der Regel nach als Incest oder doch als nicht anständig. Dies spricht klar aus der Dichter, dessen Geist vor Andern Demeter genährt hatte (Aristoph. Frösch. 886), Aesch. Suppl. 8 ff. 37, wo eben deshalb die Danaïden die Ehe mit ihren Vettern meiden. Die Ausnahme, auf die der Scholiast zu 37 hindeutet (*ὅν τὸ δίκαιον ἡμᾶς εἴργει, διὰ τὸ μὴ θανατωθῆναι τὸν πατέρα*, vgl. 372 ff. u. Paley zu 221 f.), erfolgt nach demselben Gesetz, das in Attika gebot den *ἐπίκληροι* einen Gatten *ἐξ ἀγγιστείας* zu suchen s. o. S. 322, 2 (über Alkinoos u. Arete) Wilamowitz im Herm. 22, 258. Wenn die Ehen zwischen *ὀμοπάτριοι* auch gesetzlich gestattet waren (vgl. das betonte *τὴν ὀμομητριάν ἀδελφὴν* Arist. Wolk. 1372), so scheinen sie doch gegen die Sitte verstossen zu haben — dies scheint mir Platner Att. Proc. II 247 Lipsius bei Meier-Schönm. A. Pr.² 502, 65 richtig zu bemerken. Vgl. auch Bekker Charikles II 448, der mit Recht betont, dass Platon Gess. XI 924 E unter den *ἀγγιστεῖς*, die für die Erbtochter in Betracht kommen, gerade diesen nächsten Verwandtschaftsgrad nicht berücksichtigt und VIII 838 A ff. die Geschwisterehe schlechthin unter den Fällen der Blutschande aufzählt. Wie keusch die Griechen das Verhältniss von Bruder und Schwester auffassten, zeigt Eur. Or. 1047 ff. Kirch. Vgl. noch Aristot. Polit. II 4 p. 1262 a 32 ff. Nipperdey zu Corn. Nep. Cimo 1. Das Aufsehen, das die Ptolemäerehe machte, ist bekannt (Droysen Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1843 S. 55) und auch, dass sie nicht die einzige ihrer Art blieb (Dittenberger Or. Inscr. I 219¹⁷). Bei den Aegyptern entsprach die Geschwisterehe der Sitte und wird deshalb von dem Aegypter Nonnos Dion. IV 57 ff. (vgl. XLIV 179) vertheidigt. Für die Griechen bedeutete es einen Rückfall in uralte Bar-

denen eine in der Ehe nur inniger werdende Rechtsgemeinschaft besteht.¹⁾ Daher ist auch der Staat, den Demeter gründet, nicht der patriarchalische, eine ins Grosse ausgewachsene Familie, sondern eine Vereinigung (σύνοδος)²⁾ ursprünglich selbständiger Gemeinden, die sich zu einem Ganzen verbinden, auch hier die Vereinigung von Fremden, deren engere Rechtsgemeinschaft aber auch hier durch hin und her laufende Verkehrsfäden aller Art vorbereitet zu

bare (es war ihnen ein *πρᾶγμα ἄθεσμον* Plutarch Quaestt. Conv. IX 1, 2 p. 736F), der sich gleichwohl aus der homerischen Dichtung rechtfertigen liess und von Theokrit 17, 131ff. (Plutarch a. a. O.) gerechtfertigt worden ist. Gleichmüthig berichtet der epische Dichter von Zeus (II. 16, 432), dass er *Ἥρην προσέειπε κασιγνήτην ἄλοχόν τε*; eine spätere Zeit musste über diesen Umstand, und freilich auch noch über manches Andere, hinwegsehen (ein christlicher Dichter wie Prudentius c. Symmach. 1, 252f. that dies natürlich nicht, sondern weist recht mit dem Finger auf „infamis thalami cubile“, „cum fraterno caluit Saturnia lecto“ Perist. 2, 465ff.), wenn der *ἱερός γάμος* die Musterehe bleiben sollte, als die er hingestellt zu werden pflegte. Die Götter scheinen in dieser Hinsicht auch sonst ein Vorrecht gehabt zu haben (Golther germ. Myth. 221). Aber Homer, indem er das patriarchalisch-behagliche und abgeschlossene Leben im Hause des Aiolos schildert (Od. 10, 1ff.), weiss uns auch hier von einer sechsfachen Geschwisterehe zu erzählen. Ehen innerhalb derselben *πάτρα* hält auch Dikaiarch für das Ursprüngliche: Steph. Byz. u. *πάτρα* (Meineke S. 511f.); Rohde Psyche I 253, 2. In den beiden homerischen Erzählungen nur alte Natursymbolik zu sehen geht kaum an (vgl. über solche Götterpaare noch Usener Götternamen 35); jedenfalls ist dasselbe Verhältniss, das den Epiker so kühl lässt, für den attischen Dichter Euripides Stoff zu einer Tragödie geworden.

1) *ἐπιγαμία*: Meier-Schömann A. Pr. 2 S. 442. Wenn einmal ausserhalb des Conubium eine rechtmässige Ehe geschlossen wurde, so wird dies betont und besonders begründet: Eur. Ion 61ff. Kirch. 293ff. Suppl. 134ff.

2) Ueber die Ehe als *σύνοδος ἀνδρός καὶ γυναικός* Clem. Al. Strom. II 23 (o. S. 322, 2). *Συνῆλθον* von denen, die sich zu einem Staate verbinden, Aristot. Pol. I 2 p. 1252b 20. *συνῆλθον ἀπὸ τῶν δήμων* Pausan. I 25, 6. Besonders eingehend Platon Gess. III 680E: *εἰς τὸ κοινόν, μείζους ποιοῦντες πόλεις, πλείους συνέρχονται, καὶ ἐπιγεωργίας τὰς ἐν ταῖς ὑπάρχειαις τρέπονται πρῶτας, περιβόλους τε αἰμασιώδεις τινάς, τειχῶν ἐρύματα, τῶν θηρίων ἔνεκα ποιοῦνται, μίαν οἰκίαν αὐτῶν κοινὴν καὶ μεγάλην ἀποτελοῦντες*. Auch durch die Ehe wird die *οἰκία* begründet. In der ehelichen *σύνοδος* zwischen Angehörigen verschiedener *πάτραι* bereitet sich die politische vor: Dikaiarchfragment bei Steph. Byz. s. *πάτρα* ed. Meineke S. 512.

denken ist. Eine solche Vereinigung bildeten auch die Amphiktyonien, zwar keinen wirklichen, aber doch einen werdenden Staat¹⁾ und die gebührende Vorsteherin der ersten und eigentlich einzigen Amphiktyonie Griechenlands, der pylaischen,²⁾ war deshalb Demeter.³⁾ Sie hat es nicht mit der Familie und dem Geschlechtsverband zu thun, über deren inneres Gedeihen zumeist andere Gottheiten, wie Zeus Herkeios und Apollon Patroos, wachten;⁴⁾ nicht die

¹⁾ *Σύνοδοι* heissen sie Aeschin. 2, 115; auch Aristot. Eth. Nik. VIII 11 p. 1160a 25f., wenn sie hier auch nicht ausdrücklich genannt werden. S. o. S. 330, 2.

²⁾ Schömann-Lips. Gr. Alt. II 32f. Herodot kennt nur diese: im Gebiete derselben, in Anthele, war das Heiligthum der Demeter *Ἀμφικτυονίς* und des Amphiktyon selber (Her. 2, 200. 213). Vgl. hierzu H. Bürgel Die pyl. delph. Amphikt. S. 26. 39. Auch die delphische galt als spätere Stiftung (Schöm.-Lips. a. a. O. 33, 1, Busolt Gr. Gesch. I² 682); ebenfalls als abhängig von der pylaischen erweist sich die boiotische der *Ἰτωνία Ἀθηνᾶ*, da diese Göttin nach Itonos, dem Sohne des Amphiktyon, benannt sein sollte (Paus. IX 34, 1. Schöm.-Lips. a. a. O. 32, 4). Diese letztere heisst übrigens nicht Amphiktyonie (auch bei Strabo nicht IX 411). Von delischen Amphiktyones ist zwar die Rede, aber nur in dem Sinne, dass dadurch gewisse Beamte des delischen Heiligthums bezeichnet werden (Dittenberger Syll.² 86¹), während Thukydidēs, wo er die alte delische Amphiktyonie schildert (III 104), sie nicht mit diesem Namen nennt, sondern nur von *περικτιόνες* spricht. Wir haben aber Grund mit der Ausdehnung dieses Namens vorsichtig zu sein, da das einzige Mal, wo ein anderer Staatenverein ausser dem pylaischen diesen Namen erhält, der von Kalauria, er nicht Amphiktyonie schlechthin sondern nur *Ἀμφικτυονία τις* „eine Art von Amphiktyonie“ heisst (Strabo 8, 374, zum Ausdruck vgl. J. Bernays Dial. d. Arist. S. 25).

³⁾ Nach Aristoteles (o. Anm. 1) fanden die *ἀρχαῖαι σύνοδοι* der Art im Herbst statt, *μετὰ τὰς τῶν καρπῶν συγκομιδὰς*, und fügten sich somit der von Demeter gestifteten Ordnung des Landlebens ein. Vgl. H. Bürgel Die pyl. delph. Amphikt. S. 100f.

⁴⁾ Demeter trotzdem oder vielleicht eben deshalb gerade mit diesen beiden Göttern zur Schwur-Dreiheit verbunden: Usener Dreiheit S. 19. „Die Eltern zu ehren“ lautet freilich eins der drei Gesetze des Triptolemos (o. S. 325, 5) und greift damit in das Familienleben ein, wie es denn auch *Ζεὺς ὀμόγγιος καὶ πατρῶος* ist, der nach Platon Gess. IX 881D die Eltern vor den Misshandlungen der Kinder schützte (ähnlich bei den Römern die „*divi parentum*“ Marquardt Röm. Staatsv. III² 277, 2). Aber abgesehen davon, dass diese Gesetze den Anschein haben erst in späterer Zeit entstanden zu sein (Preller Demeter u. Perseph. S. 392), so sind die Machtsphären der einzelnen Gottheiten

Natur als solche ist ihre Sache und deren ungestörte Entwicklung, sondern was die civilisatorischen Mächte des menschlichen Willens und Verstandes über diese hinaus-thun, nicht die *φύσις* sondern eher der den Alten so geläufige Gegensatz derselben, die *θέσις*,¹⁾ die dann von selber und leicht auch zu den *θεσμοὶ* der *θεσμοφόρος* führt.²⁾

Weit über Griechenland hin reichte diese Demeter und das ihr geltende Fest der Thesmophorien. Doch hatte auch sie gewisse Landschaften, die sie vor andern bevorzugte. Als die Milesier einst in inneren Parteizwistigkeiten eines Schiedsspruches bedurften, wählten sie zu Schiedsrichtern aus allen Hellenen die Bewohner der Insel Paros, die sich ihrer Aufgabe würdig entledigten und wie vom Geiste ihrer heimischen Thesmophoros³⁾ getrieben die streitenden Parteien zur Eintracht führten.⁴⁾ Noch mehr ruhte der Segen dieser Göttin auf Attika. Keine griechische Landschaft zeigt uns, wenn auch im Halbdunkel zerstreuter und zum Theil sagenhafter Nachrichten, so viele einzelne Gemeinden, die sich hier und da zu grösseren Gemeinwesen verbinden und so das Vorspiel geben zu dem endgiltigen Synoikismos aller.⁵⁾ Wenn auch nicht dem Namen nach in der Ueberlieferung, so hat doch thatsächlich hier überall

nicht immer durch scharfe Grenzen geschieden; und überdies geht ein solches Gesetz weit über das Geschlecht und den Geschlechterstaat hinaus, wie Solons legislatorische Fürsorge in dieser Hinsicht und schon die 10 Gebote beweisen. Man darf vielleicht eher sagen, dass dieses Gebot, weil es die tiefste Seele des Geschlechterstaats enthält, in diesem selber unausgesprochen bleiben konnte.

¹⁾ Es ist derselbe Gegensatz, der auch in *θετὸς νόμος* = *θέσει* und nicht *φύσει νόμος* oder in *θέσει* und *φύσει πατῆρ* erscheint (vgl. auch Niese Gesch. d. gr. u. mak. Staaten 2, 397, 4) und auch hier auf ein Ueberschreiten der ursprünglichen und natürlichen Schranken des Geschlechts hinweist, auf ein Verdrängen des natürlichen durch das positive Gesetz.

²⁾ O. S. 321, 6.

³⁾ Eine der drei Lieblingsstätten der Demeter ist Paros schon Hom. h. in Cer. 491. Preller-Rob. Gr. M. I 753, 6. Busolt Gr. Gesch. I² 298, 2.

⁴⁾ Herodot 5, 28f. Im Geiste der Demeter war nicht bloss das Einigungswerk sondern auch dass sie die Regierung für die Zukunft denen übertragen, deren Aecker sie am besten bestellt fanden.

⁵⁾ G. Gilbert in Jahrbh. f. class. Philol. Suppl. VII 211ff. Busolt Gr. Gesch.² II 76ff. Schömann-Lipsius Gr. Alt. I 333f. vgl. 325f.

die Thesmophoros ihres Amtes gewaltet,¹⁾ ihr Geist, der Geist gesetzlicher Ordnung sich bethätigt, am meisten freilich in der letzten und folgenreichsten Vereinigung, welche sämmtliche Gemeinden in die eine Grosstadt Athen zusammenschloss; und hier erscheint auch in der Ueberlieferung ein der Thesmophoros wesensverwandter civilisatorischer Heros der Ordnung und des Friedens, der auch in dem Namen, Theseus, an sie erinnert.²⁾ In gewissem Sinne darf man wohl sagen, dass Attika auch das Land der Demeter war.³⁾ Die Athener waren stolz darauf durch ihren Getreidebau sich die Welt erobert zu haben,⁴⁾ und dieser Ruhm Athens wurde durch die Eleusinien getragen, so weit die griechische Bildung und Religion reichte. Hiermit zusammenhängend suchte die Sage, ja für den Glauben des Alterthums mehr als Sage, in Attika den Ursprung aller Gesetze,⁵⁾ und nicht minder suchte man hier die Heimath des Urgesetzes, der Ehe,⁶⁾ die Kekrops zuerst in ihrer

1) *θεσμοφόρος* in dem weiteren Sinne, in dem es Diodor. Sic. 1, 14 u. Lucian-Scholion bei Rohde Kl. Schr. 2, 357 von ihr brauchen und ebenso vom eleusinischen Dionysos Orph. h. 42, 1. *Θεσμοφόρια* von den Eleusinien Aeneas Tact. 4, 3 (Busolt Gr. Gesch. II² 219 Anm.). Aber zu einer eigentlichen Göttin des Rechts d. i. der *δίκη* hat sich die *θεσμοφόρος* nie erweitert: o. S. 174, 4.

2) *Θησεύς* geht ebenso wie *θεσμός* auf den Stamm von *τιθέναι* zurück: Plutarch Thes. 4. Preller Gr. Myth. II² 288. Er heisst *οἰκιστής* schol. Aeschin. 3, 13. „Der Stifter“ Pape-Bens. Gr. Eigennam. Gründer von Smyrna nach Tacit. Annal. 4, 56.

3) Bedeutung der Demeter für das attische Staatswesen zeigt sich auch in den Schwurformen: Preller-Robert Gr. Myth. I 783 vgl. meinen Eid 127, 1. Lipsius Att. Recht I 153 Anm.; Clem. Alex. Protr. 4 Pott. (S. 19 Stähel.) macht die *Δηώ* geradezu zu einer Erfindung der Athener.

4) Ephebenschwur bei Plutarch Alcib. 15: *δμνύοναι ὕροις χρῆσασθαι τῆς Ἀττικῆς πρῶσις, κριθατῆς, ἀμπέλους, ἐλαίας, οἰκίαν ποιεῖσθαι διδασκόμενοι τὴν ἡμερὸν καὶ καρποφόρον*. Cicero De rep. III 15. Schömann-Lips. Gr. Alterth. I 379, 1. V. Hehn Kulturpflanzen u. Hausthiere⁶ S. 109.

5) Thukyd. II 37 wird erläutert durch Isokr. Paneg. 39 f. u. Rauchenstein z. St. Vgl. noch Munro zu Lucr. VI 1. Im Fragment der Agallis (Susemihl Alex. Litt. I 450), einer Zeitgenössin des Aristophanes von Byzanz, schol. II. 18, 490 ist Athen die Stadt, wo am frühesten Recht gesprochen wurde, die älteste Stadt überhaupt der Welt (*κατὰ γένεσιν τοῦ κόσμου πρώτη πόλις*).

6) O. S. 326 ff.

strengen Fassung als Monogamie eingeführt haben sollte.¹⁾ Wenn von irgend einem einzelnen Punkte der griechischen Welt, so sind von Athen die Thesmophorien ausgegangen.²⁾ Ein früher Zug zu gesetzlicher Ordnung erscheint als wesentlich im Bilde von Attika, so wie dieses Bild sich wenigstens die Alten entwarfen. Aber über den frommen Mythos und über eitele Rhetorik steht jedenfalls die Thatsache fest, dass der Begriff des Gesetzes, wie ihn, als *θεσμός*, besonders der Cultus der Demeter bot und feierte, nirgends so viel bedeutete und nirgends sich so entwickelt hat als im athenischen Staatswesen.

Nicht als wenn die Achtung vor *θεσμοὶ* auf Attika

¹⁾ Nach Klearchos bei Athen. XIII 555 C. Dem Wortlaut nach hätte er freilich die Monogamie nicht überhaupt sondern nur in Athen zuerst eingeführt (so Suidas u. *Προμηθεύς*). Der Sinn ist aber wohl, dass Athen mit dieser Institution der übrigen Welt vorangegangen sei. Wenigstens waren dieser Meinung Nonnos Dion. 41, 383 (*καὶ ἔνομον Ἄτθιδι πείνη σζυγίης ἀλίτοιο συνωρίδα δίζιγα Κέκρω* sc. *διδάξεται*) und schol. Aristoph. Plut. 773. Auch in dem Fragment der Agallis (o. S. 333, 5) wird der Ursprung der *γάμοι καὶ ἐμύραιοι* aus Athen abgeleitet. Dergleichen waren nicht eigentlich Fictionen, sondern Hypothesen, die zur Erklärung der Wirklichkeit dienten. Die Bigamie war in Athen untersagt (Meier-Schömann Att. Proc.² S. 501, 64), solonische Verordnungen regelten auch die Ehe (Philippi Gesch. d. att. Bürgerr. S. 77f.). Als echten Attiker zeigt sich daher Euripides in der strengen Auffassung der Ehe: die Bigamie wird verworfen Androm. 461 ff. Kirch. Elektras Ehe gilt nicht als rechtmässig, weil Aigisth nicht berechtigt war sie zu stiften El. 259 und Andromache (Troad. 667) Alkestis (Alk. 305) und Eoadne (Suppl. 1014 ff.) sprechen und handeln, als wenn auch durch den Tod die Ehe nicht lösbar sei (*ἄλυτος* Nonnos a. a. O.). Nicht immer und überall dachte man hierüber gleich: K. Fr. Hermann Privatalterth.³ S. 267. Wenn man aber gerade den Kekrops mit der Ehre betraute „der Erfinder“ der Monogamie zu sein, so war der Grund wohl nicht bloss der sonderbare bei Athen. a. a. O. schol. Arist. Plut. 773 angegebene, sondern lag vielmehr darin, dass er ein Culturbringer und Gesetzgeber war (schol. Arist. a. a. O.), einer der alten Typen menschlicher Gerechtigkeit, der deshalb auch würdig gehalten wurde einen Götterstreit als Schiedsrichter zu schlichten: Preller Gr. Myth. II² 137. Dies gegen Töpffer Att. Gen. 147, 2, der mir die Klearchos-Nachricht zu geringschätzig zu behandeln scheint.

²⁾ Welcker Gr. G. II 500. In der That scheint das Thesmophorion des neuen Athens (Polyb. XV 29, 8), zu dem die Ptolemäer Alexandria heranzubilden suchten, nur eine Neugründung nach athenischem Vorbilde gewesen zu sein (Niese Gesch. d. gr. u. makad. Staaten II 107, 5).

eingeschränkt gewesen wäre! Im Gegentheil mit *θεσμοί* verband sich von früh auf und für jeden Hellenen der Gedanke an einige der höchsten und ehrwürdigsten Erscheinungen seines nationalen Lebens. So heissen die isticische,¹⁾ die olympische²⁾ und auch die eleusinische³⁾ Festfeier. Von dem was Alte und Neue im Begriff des Gesetzes als wesentlich hervorheben, von irgendwelchem Zwange, der durch dasselbe auf die Menschen ausgeübt wird,⁴⁾ ist freilich bei dieser Anwendung im *θεσμός* Nichts zu spüren; die genannten Feste sind einfach da und werden nicht unter Androhung von Strafen befohlen. Es sind nicht Gesetze sondern bestehende Ordnungen.⁵⁾ Ebenso, d. i. *θεσμός*, kann daher auch der Areopag genannt werden, nicht ein Gesetz, sondern eine Ordnung oder eine Institution.⁶⁾ Auf eine gewisse Regelmässigkeit des Lebens in Arbeit und Erholung, auf eine gewisse Abgrenzung der gegen-

θεσμός als bestehende Ordnung.

1) O. S. 44, 2.

2) *τεθμὸν τε μέγιστον ἀέθλων*: Pindar Ol. 2, 69. Dasselbe würde *τῶν Ὀλυμπίων θέσει* sein (s. o. S. 321, 6) Hieronym. bei Athen. XIV 635 F, wofür indess Kaibel *τῶν Ὀλυμπιάδων* vermuthet hat. Auf dieselbe Bezeichnung führen Wendungen wie *τὸν ἀγῶνα τιθέναι, διατιθέναι*: Stellen bei Blümner-Hitzig, Pausan. II S. 292. 309 o. S. 321, 6; aber auch die elischen *θεσμοφύλακες* Thukyd. V 47, 9, identisch mit den *νομοφύλακες* Pausan. VI 24, 3 (vgl. Blümner-Hitzig S. 667. Gilbert Gr. Staatsalt. II 338) und dann nicht Gesetzeswächter (Gilbert a. a. O. Schömann-Lips. I 149) sondern solche, die über die Ordnung (*θεσμός*) des *ἀγών* zu wachen hatten.

3) *μυστήρια κατὰ θεσμὸν ἐπιτελεῖν*: Zosim. 4, 3. *θεσμός* *μυστικός* in dem Epigramm *Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 79 (Töpffer Att. Gen. 52. Mommsen Feste d. Stadt Ath. 253 f.).

4) Z. B. Cicero De legg. I 18: *lex — — jubet ea, quae faciendae sunt prohibetque contraria*. Dies ist der *νόμος προστακτικός ὡν ποιητέον, απαγορευτικός δὲ ὡν οὐ ποιητέον*: Stob. ecl. II 190 f. Kant Rechtslehre Einl. IV (Werke von Hartenst. 7, 18 ff.). Trendelenburg Naturrecht² S. 7 ff.

5) Auf diese eigentliche Bedeutung von *θεσμός* deutete bereits Preller hin Demeter u. Perseph. 352, 57. Von *νόμος* „the regular law“ unterscheidet *θεσμός* „the ordinance“ J. E. Harrison, Prolegg. to the Study of Greek Rel. 142. Von der Festordnung der Säcularspiele Zosim. 2, 4 u. 7 (vgl. 4, 18. 29. 59).

6) Die Einsetzung des Areopag beginnt Athene Aesch. Eum. 671 Kirch. mit den Worten: *κλύοιτ' ἄν ἡδὴ θεσμὸν, Ἀττικὸς λεῶς, κτλ.* vgl. 561. Apollon redet den Areopag an als *τόνδ' Ἀθηναίαις μέγαν θεσμὸν* 604 f.

seitigen Beziehungen,¹⁾ nicht auf förmliche scharfe Gesetze führte auch ursprünglich der Ackerbau und das ihm entsprechende Dasein; so war auch die Ehe nicht im uns geläufigen Sinne des Wortes ein Gesetz, dem Jedermann sich unterwerfen musste, sondern ebenfalls nur eine anerkannte Ordnung des Lebens, von der der Einzelne fern bleiben konnte, in die einzutreten ihn aber natürliche Neigung und Rücksichten aller Art bestimmten. Der *θεσμός* wendet sich nicht zunächst an den Einzelnen und schreibt ihm vor, was er thun und lassen soll; sein Interesse geht vor Allem auf eine Sache, wie einen religiösen Ritus oder dergleichen, der er Dasein verleiht und deren Verlauf er schildert. Diese eigentliche Bedeutung bemerkt man auch noch im *θεσμός* der platonischen *Adrasteia*, nicht einem Gesetz, das den einzelnen Seelen vorschreibt, was sie in ihrer körperlosen Existenz thun und lassen sollen, sondern einer Darstellung dessen, was thatsächlich und unweigerlich mit ihnen geschieht.²⁾ Der Art wie der olympische Gottesfriede und wie überhaupt ein Gottesfriede angesagt, sein Dasein mehr constatirt als seine Vollziehung befohlen wurde,³⁾ würde daher seine Bezeichnung durch ein

1) O. S. 328.

2) *θεσμός τε Ἀδραστείας ὕδα, ἥτις ἂν ψυχῇ θεῶν ξυνοπαδὸς γενομένη κατιδῆ τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε τῆς ἐτέρας περιόδου εἶναι ἀήμονα, κἂν αἰε τοῦτο δύνηται ποιεῖν, αἰε ἀβλαβῆ εἶναι κτλ.*: Platon *Phaidr.* 248 C. Ebenso *ἀνάγκης θεσμός* Aristarch fr. 2, 2 Nauck, und Alexis fr. 149, 19 Kock, wie schol. Hom. Od. 9, 542 *θεσμός* erklärt durch *ὁ νόμος καὶ ἡ ἀνάγκη*. Auch der öfter wiederkehrende *φίσεως θεσμός* (Grotius *De jure belli ac pac.* II 19, 1, 1) kann verglichen werden und *διαθεσμοθετεῖν*, das von der Naturordnung braucht Justinian Nov. 89, 9.

3) Der stehende Ausdruck ist *ἐπαγγέλλειν* Thukyd. V 49. Aeschin. 2, 133. Siebelis zu Pausan. V 20, 1 (Blümner-Hitzig S. 418). Vgl. Clem. Al. *Protr.* 29 Pott. S. 25 Stähel. *ἡ παρήγγρις καταγγέλλεται Πύθια*. Wo das Wort sonst gebraucht wird, namentlich beim Ansagen von Leistungen, bei Mahnungen, die deshalb an Bundesgenossen ergehen, ist es niemals ein strikter Befehl, so auch nicht Lys. 2, 1 von der Aufforderung den Epitaphios zu halten. Soph. *El.* 1018 Dind. bedeutet es die Aufforderung Elektras an die Schwester sich am Rachewerk zu betheiligen, das sie aber nöthigenfalls auch allein zu vollziehen Willens ist. Hiernach wird es auch Plutarch *De frat. am.* 18 p. 469 B (*τοῖς τε θεοῖς ἔθυσσε προελθῶν καὶ ταῖς πόλεσιν ὧν ἤρχε θύειν καὶ στεφανηφορεῖν ἐπίγγειλεν*) der Form nach kein Befehl gewesen sein, wenn es auch der Sache nach auf einen solchen hinauslief.

mit *θεσμός* verwandtes Wort ganz angemessen sein.¹⁾ Es lag dem frommen Sinn der alten Zeit nahe genug in dieser Weise gerade das religiöse Leben der Menschen, das Verhältniss zu den Göttern einer festen Ordnung zu unterwerfen²⁾ und von vornherein auch nur den Gedanken an eine Störung durch menschliche Willkür auszuschliessen. Zum Theil mag dies der Grund sein, dass auch später noch *θεσμός* eine religiöse Färbung behalten hat.³⁾ Aber auch ausserhalb des religiösen Kreises gab es Institutionen, in die der Grieche ohne vorausgehenden und ihm bewussten Zwang doch mit seinem ganzen Dasein eingefügt war, denen er nicht wie Gesetzen mit einer gewissen Freiheit des Thuns oder Lassens gegenüberstand und die er deshalb ebenfalls *θεσμοί* nannte. Der Art mögen die allen Dorern gemeinsamen *τεθμοί* des Aigimios gewesen sein.⁴⁾

Solche Institutionen geistlicher oder weltlicher Art, obgleich sie ihr Dasein und ihren Werth in sich selber zu tragen scheinen, können doch nicht lebendig werden und bleiben ohne Mitwirkung von Menschen: für diese bedarf

¹⁾ *θήρμα* von Hesych. erklärt durch *ἄδεια καὶ ἐκεχειρία* und von Neuenern mit *θεσμός* zusammengestellt (M. Schmidt z. St., vgl. Meister Gr. Dial. II 51, 1). Für diese Ansicht spricht ausser der Bedeutung auch die Wendung *συνδιαθεῖναι τὴν Ὀλυμπιακὴν ἐκεχειρίαν* Plutarch Lykurg 1, wodurch die *ἐκεχειρία* ganz eigentlich zum *θεσμός* gestempelt wird (o. S. 321, 6. 335, 2).

²⁾ Isokr. 7, 29: *καὶ πρῶτον μὲν τὰ περὶ τοὺς θεοὺς — οὐκ ἄνωμάλως οὐδ' ἀτάκτως οὐτ' ἐθεράπευον οὐτ' ὠργιάζον· οὐδ' ὅποτε μὲν δόξειεν αὐτοῖς. τριακοσίους βοῦς ἔπεμπον, ὅποτε δὲ τίχοιεν, τὰς πατρῴους θυσίας ἐξέλειπον· οὐδὲ τὰς μὲν ἐπιθέτοντες ἐορτὰς, αἷς ἐστίασιν τις προσεῖη, μεγαλοπρεπῶς ἤγον, ἐν δὲ τοῖς ἀγιοτάτοις τῶν ἱερῶν ἀπὸ μισθωμάτων ἔθνον· ἀλλ' ἐκείνο μόνον ἐτήρουν, ὅπως μὴδὲν μῆτε τῶν πατριῶν καταλέσουσι μῆτ' ἔξω τῶν νομιζομένων προσθήσουσιν.*

³⁾ Vgl. *θεῶν πάνθητα θέσμια* Soph. Aj. 712f. u. Dindf. z. St. *θεσμοὺς τοὺς περὶ τῶν θεῶν* Diodor. Sic. V 67, 4. Von Porphyrios b. Stob. ecl. II 384 (S. 108 Mein.) werden *οἱ καθ' εἰμαρμένην θεσμοί* von den *νόμοι* unterschieden. Besonders deutlich Philo De opif. m. p. 34 M 143 Cohn: *ὁ τῆς φύσεως ὁρθὸς λόγος, ὃς κρωατέρως κλήσει προσνομιάζεται θεσμός, νόμος θεῖος ὢν.* Hierzu vgl. was Philons Geistesverwandter sagt, Pseudo-Aristot. De mundo 6 p. 401a 10, dass Alles in der Natur *γίνεται καὶ ἀκμάζει καὶ φθίρεται τοῖς τοῦ θεοῦ πειθόμενα θεσμοῖς* (da hingegen *νόμος ἡμῖν ἰσοκλιηὶς ὁ θεός* p. 401a 23 nur der Vergleichung dient des Weltenstaates mit dem menschlichen). S. aber auch o. S. 44.

⁴⁾ Pindar Pyth. 1, 64 u. Böckh.

es daher einer Anweisung über die Natur der Institution, an die Institution schliesst sich der Sache nach die Instruction¹⁾ und verbindet sich deshalb auch mit ihr in demselben Worte *θεσμός*, das in besonders auffallender und den geläufigen Begriff von „Gesetz“ ganz ausschliessender Weise bei Sophokles²⁾ einmal die Anweisung bedeutet, welche über die Natur und Wirkung seines Blutes der sterbende Nessos der Deianeira ertheilt.³⁾

Aber wenn *θεσμοὶ* zunächst auch nur Ordnungen einer Sache und im Interesse derselben sind, nicht Befehle an den Menschen zu seinem oder der Gemeinschaft Nutzen, so können sie doch im Laufe der Zeit nicht bestehen ohne Gesetze. Institutionen, wie die angeführten, werden immer mehr Einzelbestimmungen hervorrufen, durch die sie ergänzt werden, die ihrer Verwirklichung und Erhaltung dienen und die vom eigentlichen *θεσμός* verschieden sind. Der *θεσμός* der Ehe, den ursprünglich gewiss eine einfache Formel zusammenfasste, konnte so zu einem complicirten Institut werden. Spuren dieser Bedeutung von *θεσμός*, als der grundlegenden Institution, zu der die *νόμοι* mehr ergänzend hinzutreten, sind auch im späteren, die Grenzen der ursprünglichen Begriffe oft verwischenden, Sprachgebrauch nicht ganz verloren. Nach alter Formel wird die gesammte Satzung der Adrasteia von Platon eingeführt mit *θεσμός Ἀδραστείας ὅδε*,⁴⁾ eine einzelne Bestimmung folgt sodann subordinirt als *νόμος*;⁵⁾ auch Worte eines plato-

1) Der *θεσμός* des Areopag (o. S. 335, 6) ist zugleich eine *παράρεσις* Aesch. Eum. 697 Kirch. *ταύτην μὲν ἐξέτειν' ἕμοις παραινέσιν ἀστοῖσιν εἰς τὸ λοιπόν.*

2) Trach. 682 vgl. 569 ff.

3) Deianeira sagt a. a. O.:

*ἐγὼ γὰρ ὦν ὁ θῆρ με Κένταυρος, ποτῶν
πλευρὰν πικρῆ γλωχίνι, προῦδιδάξατο
παρῆκα θεσμῶν οὐδέν, ἀλλ' ἐσφζόμην,
χαλκῆς ὕπως δύνιπτον ἐκ δέλτου γραφὴν κτλ.*

Vgl. auch Schneidew. z. St. Diese Bedeutung von *θεσμός* als Instruction klingt noch in hypoth. II zu Demosth. 20 (S. 644a 48 ed. Turic.): *θεσμός δέ ἐστι νόμος παρακελεύόμενος πῶς δεῖ νομοθετεῖν.*

4) O. S. 336, 2. Die alte Formel Aristot. *Ἀθ. πολ.* 16, 10 *θέσμια τάδε Ἀθηναίων.*

5) Nach den o. S. 336, 2 citirten Worten heisst es: *ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ, καὶ τινι συντηχία χρησαμένη λήθης τε καὶ*

nischen Briefes geben erst dann einen rechten Sinn, wenn wir *θεσμός* darin als das durchgehende Princip der einzelnen *νόμοι* auffassen,¹⁾ und so scheint sich auch die Institution (*θεσμός*) des Areopag nach den Einsetzungsworten der äschyleischen Athene²⁾ in eine Mehrheit von gesetzlichen Bestimmungen (*νόμοι*) aufzulösen.³⁾ Dass dies nicht eine Freiheit der poetischen und philosophischen Sprache, dass vielmehr kein anderer der Sprachgebrauch officieller Urkunden war, lehrt das Statut, auf das die Kolonie der Lokrer in Naupaktos sich gründen soll⁴⁾ und das in seiner Gesamtheit als *θέθμον*⁵⁾ zusammengefasst wird, im Einzelnen aber fortwährend genöthigt ist zu seiner Ergänzung auf die geltenden *νόμοι* hinzuweisen.⁶⁾

κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῆ, βαρυνθεῖσα δὲ περορορήσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ, τότε νόμος ταύτην μὴ φντεῖσθαι κτλ. So sind ähnlich in Timaeus 41 E die Schicksale der Seelen an eine Reihe einzelner *νόμοι* *εἰμαρμένοι* gebunden, auch hier aber fassen sich dieselben zusammen zu einer gemeinsamen Ordnung, auf die hingedeutet wird mit den Worten 42 D *διαθεσμοθετήσας δὲ πάντα αὐτοῖς ταῦτα.*

1) Platon Ep. VIII 355 A f.: *Δέξασθε, ὦ Συνακόσιοι, πάντων πρώτων νόμους, οἵτινες ἂν ὑμῖν φαίνωνται μὴ πρὸς ζηρηματισμὸν καὶ πλοῦτον τρέφαντες τὰς γνώμας ὑμῶν μήτ' ἐπιθυμίας κτλ. καὶ ὁ μὲν ταῦτα ἀπεργαζόμενος θεσμὸς νόμος ἂν ὀρθῶς ὑμῖν εἴη κείμενος, ὄντως εὐδαίμονας ἀποτελῶν τοὺς χρωμένους· ὁ δὲ τοὺς πλουσίους εὐδαίμονας ὀνομάζων λόγος κτλ.*

2) O. S. 335, 6.

3) Aesch. Eum. 683 Kirch. *αὐτῶν πολιτῶν μὴ ῥικαινούντων νόμους.* Diese *νόμοι*, vor deren Neuerung gewarnt wird, wenn das segensreiche Wirken des Areopag dauern soll, können doch nur die Gesetze dieser Institution sein, deren Aenderung Ephialtes veranlasste (*ὅς τὰ νόμια τὰ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ μάλιστα ἐλυμήνατο* Pausan. I 29, 15. Diodor Sic. XI 77, 6). Die Vielheit der *θέσμοι*, deren Folgen der Eumenidenchor fürchtet (Aesch. Eum. 486 f. Kirch.), gehört zu dem einen *θεσμός* des Areopag, den Athene vorher (480) erwähnt hat. Vgl. auch *Ἄγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 44, 1.

4) Inscriptt. jurid. Grecques I S. 180 ff. Cauer Del.² No. 229 u. ὅ. Vgl. auch Bekker Anecd. 264, 12 *θεσμός· τὸ ὄλον σύνταγμα τῆς πολιτείας*, wozu stimmt Joseph. De Maccab. 8 S. 284, 30 f. Bekk. *ὁ πάτριος τῆς πολιτείας θεσμός.*

5) Décret-loi: Inscr. Jur. Gr. I S. 186.

6) Direkt unter Erwähnung von *νόμος* und *νόμια* oder indirekt durch Bezeichnung als *νόμιος* wie *ὄρκον τὸν νόμιον*. Auch der *θεσμός* *αἰώνιος* Drakons (Porphyr. De abst. 4, 22) verweist die Bürger auf *νόμοι* *πάτριοι*, denen sie folgen sollen. Unter den *θέσμοι* *Δίκης* lautet nach schol. Aesch. Suppl. 673 Kirch. das zweite *νόμους τιμῶν.*

θέσμια und
θεσμοθέται.

In Attika beobachten wir nicht bloss dasselbe Schwanken in den Bedeutungen von *θεσμός*, sondern hier, wo überhaupt der fruchtbarste Boden für die Entwicklung der Begriffe von Recht und Gesetz war, sehen wir auch die Bedeutungsentwicklung von *θεσμός* noch einen Schritt weiter thun. Das früheste Beispiel für das Vorkommen des Wortes giebt wohl die im siebenten Jahrhundert geschaffene Behörde¹⁾ der Thesmotheten, deren Aufgabe war die *θέσμια* aufzuzeichnen²⁾ und die daher *θεσμοθέται* hiessen, weil der *θεσμός* die Summe der *θέσμια* ist,³⁾ sie also durch

¹⁾ Busolt Gr. Gesch. II² 173, 1. Dass der gleich zu erwähnende Auftrag an die Thesmotheten gleichzeitig mit ihrer Einsetzung war, vermuthet auch L. Ziehen Rh. Mus. 54, 340.

²⁾ So nach Aristot. *ἄθ. πολ.* 3, 4: *ὄπως ἀναγράψαντες τὰ θέσμια φυλάττωσι*. Sie zeichneten sie auf und hatten sie in Verwahrung. Beides kann in *τιθέναι* liegen. Ueber *θεσμός* = *θησανρός* Anacreon fr. 59 o. S. 323, 1. *τέθμιον* = depositum Cauer *Delectus*² 295, 64. Vgl. *τὸ τῆς ἀπολείψεως γράμμα παρὰ τῷ ἄρχοντι θέσθαι* Plutarch Alkib. S. Die Richter als Depositäre, wenn nicht vielmehr als Wächter, des Rechts o. S. 22, 1. Der Hauptbegriff ist aber wohl das Fixiren, daher *τοῖς θεσμοῖς τοῖς ἰδρυνένοις* im Ephebeneid Poll. 8, 105. Stob. Flor. 43, 48, s. auch o. S. 321, 6.

³⁾ *θεσμός* und *θέσμιον* sind später oft synonym: ein Beispiel *θέθμιον* o. S. 339, 5. Das Ursprüngliche ist dies aber nicht. Vielmehr verhält sich *θέσμιον* zu *θεσμός* nicht anders als *ὄρκιον* zu *ὄρκος*, *δίκαιον* zu *δίκη*, *νόμιμον* und *ἔθμιον* zu *νόμος* und *ἔθος*. Auch diese Worte, obgleich später ebenfalls häufig synonym, sind doch ursprünglich in der Weise verschieden, dass das substantivirte Adjectivum nicht den Begriff des Stammworts einfach wiederholt sondern eine Beziehung dazu ausdrückt, der einzelnen Art oder Anwendung zum Allgemeinbegriff oder der Theile zum Ganzen (wie man z. B. *ὄρκια* von den einzelnen Gebräuchen versteht, die zu einem Eidschwur gehören). *Θέσμιον* ist also nach dieser Analogie was dem *θεσμός* irgendwie gemäss ist. So darf es vielleicht noch Pindar Isthm. 6, 20 *τέθμιόν μοι φαμί σαφέστατον ἔμμεν* gefasst werden. Je weiter wir in der Zeit zurückgehen, desto wahrscheinlicher wird es, dass wir diese ursprüngliche Bedeutung von *θέσμιον* anzuerkennen haben. Die *θέσμια*, welche die ersten Thesmotheten aufzeichneten, werden daher gesetzliche Einzelbestimmungen gewesen sein (Aristot. *ἄθ. πολ.* 3, 4, 16, 10. Herodot. 1, 59). Wenn man sie trotzdem nicht *θεσμοθέται* nannte, was nach der Analogie von *ὄρκιοτόμος* und *δικαιοδότης* wohl angegangen wäre, so muss man mit dem Namen *θεσμοθέται*, den man ihnen gab, doch noch etwas Anderes haben ausdrücken wollen als nur dass sie Aufzeichner einer Reihe von Einzelgesetzen waren.

Aufzeichnung derselben den *θεσμός* herstellten.¹⁾ Dieser *θεσμός* war die Rechtsordnung im Ganzen, nach der Recht gesprochen werden sollte,²⁾ die sonach nicht mit einem Schlage geschaffen und abgeschlossen wurde sondern im Laufe der Jahre sich bildete, das Werk nicht eines Einzelnen sondern der einander im Amte folgenden Thesmotheten überhaupt. Man kann sie dem *edictum perpetuum* der römischen Prätores vergleichen.³⁾

1) So auch die Demeter *θεσμοθέτις* (o. S. 321, 6) und *θεσμοφόρος* nicht wegen vieler Gesetze (o. S. 325, 5) sondern als Stifterin eines *θεσμός*.

2) Aristot. *Ἠθ. πολ.* 3, 4: (o. S. 340, 2) *ὅπως ἀναγράφαντες τὰ θέσµια φηλάττωσι πρὸς τὴν τῶν ἀμφισβητούντων κρίσιν*. L. Ziehen Rh. Mus. 54, 33S. So heisst es auf einer Inschrift von Tegea, die Richter sollen nach dem in Tegea geltenden Recht entscheiden, *διαγρόντω κατὰ θεθµόν*: Kirchhoff Berl. Monatsberr. 1870 S. 56. Dieselbe Ausdrucksweise hat Hierokles bei Phot. bibl. cod. 214 p. 172b Bekk., wenn die *εἰµαρµένη* von ihm bezeichnet wird als *κατὰ τὸν τῆς προνοίας θεσµὸν δικαστικῆ*. Einen *θεσμός*, auf Grund dessen Recht gesprochen werden sollte von den Areopagiten, giebt doch auch die äschyleische Athene o. S. 335, 6. Auch in Worten des solonischen Gesetzes (Plutarch Solon 19) *ὅτε ὁ θεσμός ἐφάνη ὅδε* liegt es am nächsten *θεσμός* auf die Gesetzgebung im Ganzen zu beziehen; erst so entsprechen sie einigermaassen der vorausgehenden Zeitbestimmung *πρὶν ἢ Σόλωνα ἄρξαι*, und so scheint sie auch Plutarch verstanden zu haben, wenn er beide Bestimmungen zusammenfassend sagt *πρὸ τῆς Σόλωνος ἀρχῆς καὶ νομοθεσίας*. Nach seltenem und in einzelnen Fällen bestrittenem Sprachgebrauch findet sich auch der Singular *νόμος* in demselben Sinne: Pindar Pyth. 2, 86. Thukyd. I 77, 2 u. Class. Demosth. 24, 75 (Gegensatz zu *ὀλιγαρχία*) Aristot. Polit. III 16 p. 1287a 1S (= *τάξις*). Platon Rep. IX 590E (vgl. VII 519 E). Auch Heraklit fr. 100 Byw. *μάχεσθαι — ἐπὲρ τοῦ νόμου* ist so zu verstehen, wie auch Ciceros „*dimicare pro legibus*“ Tusc. IV 43 bestätigt. Sonst ist, wenn nicht auf bestimmte einzelne Gesetze Bezug genommen wird, der Plural üblich, um die Norm zu bezeichnen, nach der Recht gesprochen werden soll, wie *ψηφιοῦμαι κατὰ τοὺς νόµους* im Heliasteneid (Demosth. 24, 149. Lipsius Att. Recht I 152, 56). — Wie die alten Thesmotheten die gesammte Rechtsordnung, den *θεσμός*, so setzten auch ihre späteren Nachfolger gelegentlich, als Vorstände des Gerichts, den Rechtsgang im Einzelnen fest und konnten insofern mit stammverwandtem Wort *οἱ τιθέντες τὸν ἀγῶνα* genannt werden: Lysias 15, 2 (Meier-Schönm. A. Pr.² 46).

3) Wie der Inhalt des Edikts (Cicero De inv. II 6, 7) so war auch der des *θεσμός* gewiss zum Theil aus dem Herkommen geschöpft und die Einjährigkeit des Thesmothetenamts steht dem nicht im Wege (Lipsius Attisches Recht I 12, 44), wie gerade wieder die Prätur lehrt.

In dieser Weise für eine Rechtsordnung und schöpferische Organe derselben zu sorgen war die Folge einer politischen Bewegung, die auf Befestigung des Rechtsbodens drängte. Dass man aber dieser Rechtsordnung den Namen *θεσμός* gab und demgemäss von *θεσμοθέται* sprach, mag seine Wurzel im religiösen Leben haben, das man schon längst, wie man es jetzt auch für das rechtlich-politische erstrebte, nach gewissen *θεσμοὶ* geordnet hatte.¹⁾ Das Recht, wenn es sich auch nicht geradezu aus der Religion ableitete, blieb doch stets mit ihr in enger Verbindung, ja in gewissen Handlungen wie im Eid oder an Gerichtsstätten wie der Areopag schienen sich beide innigst zu durchdringen. Aber auch ausserdem vollzieht sich die Ausübung des Rechts vielfach in ähnlicher Art. Der rechtliche Akt, dem Gebet und Opfer vorausgehen²⁾ und der durch Hegung in einem „heiligen Kreise“³⁾ sich von der profanen Menge abschliesst,⁴⁾ wird zu einer Art Gottes-

„*Consuetudo*“ und „*res iudicata*“ (Cicero top. 28 vgl. pro Cuentio 60 pro Sulla 63) werden beide zur Entstehung des *θεσμός* beigetragen haben, was gegenüber den einseitigen Auffassungen von G. Gilbert Beiträge zur Entw. des griech. Rechtsverf. S. 475 f. und Busolt Griech. Gesch. II² S. 177 betont werden mag (vgl. L. Ziehen Rh. Mus. 54, 340). An sich waren freilich weder ein Herkommen (Busolt a. a. O. 224, 1. L. Ziehen a. a. O.) noch ein Richterspruch (Gilbert a. a. O. 476. Swoboda Beitr. z. griech. Rechtsgesch. 15, 1) schon ein *θέσμιον*, sondern wurden hierzu erst durch den eigenthümlichen Akt der Thesmotheten, das *τιθέναι* (o. S. 340, 2). Die *θέσμια* dürfen nicht mit *θέμιστες* verwechselt werden, mit denen sie erst ein späterer Sprachgebrauch zusammenwirft; wenn daher die *θέμιστες* in alter Zeit auch die Richtersprüche bedenten (o. S. 32 ff.), so kann dies nicht ohne Weiteres auf die *θέσμια* übertragen werden. Ebenso wenig aber können die *θέσμια* mit dem Herkommen dem Begriff nach identisch gewesen sein, wogegen ausser der ganzen bisherigen Erörterung über das Grundwort *θεσμός* auch das einzige Beispiel von *θέσμια* spricht, das uns Aristot. *ἄθ. πολ.* 16, 10 erhalten hat, und in dem dieselben in einem einzelnen Fall für dem Herkommen gemäss erklärt werden (*θέσμια τὰδε ἄθρηναίων κατὰ τὰ πάτρια* nach der berechtigten Lesart: Kaibel Stil u. Text d. *Πολ.* *ἄθ.* 163 f.).

¹⁾ O. S. 337 f.

²⁾ Aristoph. *Wesp.* 860 ff. Meier-Schöm. A. Proc.² S. 919.

³⁾ *ἱερῶ ἐνὶ κύκλῳ* o. S. 35, 5.

⁴⁾ Diese Hegung des Gerichts und ihr religiöser Charakter ist bekannt aus der Geschichte des deutschen Rechtswesens. K. Burchard, Die Hegung der deutschen Gerichte im MA. S. 39 ff. In der *Ilias* 18, 503

dienst, man kann auch sagen, zu einem *ἀγών*;¹⁾ wie ein solcher bewegt er sich in festen Formen, in welche namentlich die Worte gebunden werden,²⁾ und auch das Bedürfniss nach schriftlicher Fixirung dieser Formen, das sich allmählich im Rechtsleben regte, wird sich, und zwar früher und stärker, auf dem Gebiete des Cultus geregt haben.³⁾ So

halten die Herolde das Volk zurück, dass es nicht in den „heiligen Kreis“ der rechtsprechenden Geronten eindringt. Aber auch eine förmliche Hegung des Gerichts durch Schranken und heilige Furchenziehung fehlte den Griechen nicht (Aristoph. Wesp. 830ff.), auf die Usener hingewiesen hat, Hessische Blätt. f. Volksk. I 3, 37.

1) Dieselbe Formel *τιθέται τὸν ἀγῶνα* von der Einleitung des Rechtshandels (o. S. 341, 2) wie von der Veranstaltung der Festspiele.

2) Daher „carmen“ sowohl Gebets- als Gesetzesformel, und in ähnlichem Doppelsinn *Θεσμός* s. o. S. 326, 1. Letzteres auch von der Eidesformel o. S. 47, 3, wie ebenso carmen z. B. Liv. I 24.

3) Wenn man überhaupt schreiben konnte, so ist nicht abzusehen, warum man nicht schon in früher Zeit gethan haben sollte, was für die spätere durch zahlreiche Inschriften bewiesen ist, auf denen Anordnungen für irgend einen Cult getroffen werden. Es lag wohl im Wesen des *Θεσμός* etwas, das zu immer grösserer Fixirung, erst durch die constante Formel und dann durch die Schrift, drängte: weshalb man sich auch scheute, dieses Wesen verneinend von einem *ἄγραφος Θεσμός* zu reden (*Ἄγρ. Νόμ.* in Abh. d. sächs. philol. hist. Cl. XX S. 39). Lange Zeit mochte und musste die mündliche Tradition ausreichen; als aber die Formen complicirter wurden, überhaupt Aenderungen eintraten, konnte die genaue Ausübung derselben nur mit Hilfe der Schrift gesichert werden. Dabei dauern auch in später Zeit neben den geschriebenen Gesetzen die eigentlichen *ἄγραφα* (Lysias 6, 10. *Ἄγρ. Νόμ.* in Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 44, 7) und *πάτρια* (Dittenb. Syll.² 20 ähnlich *κατὰ τὰ εἰωθότα* oder *καθ' ἕπερ πρότερον* Syll.² 634) fort; in ähnlicher Weise wie auch die Ordnung des Areopag an geschriebene und ungeschriebene Gesetze gebunden war (Demosth. g. Aristokr. 70 u. Westerm.; *Ἄγρ. Νόμ.* a. a. O. S. 44, 1. Alte Observanzen neben einigen geschriebenen Gesetzen auch noch im Schleswig des 19. Jahrhunderts: Christ. v. Tiedemann Aus sieb. Jahrz. I 393), wobei freilich fraglich bleibt in wie weit auch die sogenannten „ungeschriebenen“ Gesetze in Wirklichkeit aufgeschrieben waren (Töpffer Att. Gen. 70, 1. *Ἄγρ. Νόμ.* a. a. O. S. 47f. 73, 1). In derselben Weise und aus den gleichen Gründen schrieb man sich später die Orakel auf (o. S. 37, 1), ebenso die Eide (den Amphiktyoneneid: Aeschin. 2, 110. 115 vgl. Eur. Suppl. 1201ff. Kirch.). Solchen Gebrauch in frühe Zeit, bis ins 8. Jahrhundert zurückzuführen geben uns die seit dieser Zeit beginnenden Siegerlisten (Busolt Gr. Gesch. I² 582) ein Recht, durch die der Nutzen, ja die Nothwendigkeit der Schrift zur Unterstützung des Gedächtnisses gewissermaassen officiell anerkannt wurde (Nutzen der Schrift

war hier wie dort ein *θεσμός* vorhanden und hier wie dort hatte man Beamte, denen oblag für ihn zu sorgen, *θεσμοθέται* oder *θεσμοφύλακες* mit ähnlich klingenden Namen genannt.¹⁾

Dass diese Aehnlichkeit der Terminologie noch keine Abhängigkeit des rechtlich-politischen Lebens vom religiösen bedingt, ist klar; aber gewiss ist auch, dass Vorgänge auf ähnlichen Lebensgebieten leicht zu Vorbildern werden. Nirgends trat der *θεσμός* den Athenern der alten Zeit so ergreifend entgegen als in der Ordnung der eleusinischen

für *συνθῆκαι* Diod. Sic. XII 13, 2). Die Alten hatten hierüber schon die richtige Ansicht. Nicht bloss die Dichter übertrugen mit bekanntem Anachronismus solche Aufzeichnungen sogar bis in das heroische Zeitalter (Eurip. a. a. O.). Vgl. auch *Ἄγρο. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 41f. Auf einer alten Urkunde beruhte die Mysterienordnung von Andania (Pausan. IV 26, 7. Dittenberger Syll.² 653³); Cultusbeamte (*ἱεροί*) verpflichteten sich dort eidlich *κατακολονθήσειν τοῖς γεγραμμένοις* (Z. 5 d. Inschr.) und nahmen ihrerseits die Priester in eidliche Pflicht *κατὰ τὸ διάγραμμα* (Z. 6). In Olympia konnte man den Diskos sehen, auf dem die Ekecheirie des Iphitos geschrieben stand (Plut. Lykurg 1, Pausan. V 20, 1) d. i. die *θήρμα* (o. S. 337, 1), somit die Aufzeichnung eines *θεσμός* von hohem Alter (Busolt Forschungen z. griech. Gesch. I 4ff. 14), von höherem vielleicht als die Aufzeichnung der *θήρμα* und die Herstellung eines *θεσμός* der Rechtsprechung durch die attischen Thesmotheten. Dass man auch in Eleusis mit Aufzeichnungen nicht sparte, beweist die Thatsache, dass dort sogar die *πάτρια Ἐνμολπιδῶν* aufgezeichnet wurden (Töpffer a. a. O.), und wird bestätigt durch das Zeugniß des Philosophen Xenokrates, nach dem man dort seit Alters auch die Gesetze des Triptolemos in schriftlicher Fassung aufbewahrte (denn nur so mit Preller Dem. u. Pers. 392, und nicht mit A. Dieterich Nekyia 165 bloss von einem „gelten“, kann ich verstehen Porphy. De abst. IV 22 *καὶ τῶν νόμων ἀπτοῦ τρεῖς ἔτι Ξενοκράτης ὁ φιλόσοφος λέγει διαμένειν Ἐλευσίνι τοῖσδε κτλ.*). Vgl. auch Poll. 8, 128 *δέλτοι χαλκαί. αἷς ἦσαν πάλαι ἐντετυπωμένοι οἱ νόμοι οἱ περὶ τῶν ἱερῶν καὶ τῶν πατριῶν*. In diesem Zusammenhang erhält, wie mir scheint, sowohl was Servius bemerkt Aen. IV 58, dass „in aede Cereris aeri incisae positae fuerunt“ sc. leges, als auch was wir schol. Theokr. 4, 25 lesen, dass *παρθῆνοι καὶ γυναῖκες — κατὰ τὴν ἡμέραν τῆς τελετῆς τὰς νομίμους βίβλους καὶ ἱερὰς ὑπερ τῶν κορυφῶν αὐτῶν ἀνέτιθεσαν καὶ ὥσανεὶ λιτανεύουσαι ἀπήρχοντο εἰς Ἐλευσίνα*, eine grössere Bedeutung als man beiden Zeugnissen gewöhnlich zugesteht (Welcker Gr. G. 2, 495. Preller Dem. u. Pers. 351, 56. Preller-Robert Gr. M. I 782, 4. A. Mommsen Feste d. Stadt Athen 316, S. J. E. Harrison Proll. to the Study of Greek Religion S. 137 s. o. S. 321, 6).

¹⁾ Ueber die *θεσμοφύλακες* in Olympia o. S. 335, 2. *θεσμοφύλακες* und *θεσμοθέται* als Synonyma behandelt von Diodor. Sic. V 67, 4.

Feier, und besonders mussten sie von der Bedeutung desselben berührt werden, seit die Durchführung dieser Ordnung eine athenische Angelegenheit geworden war.¹⁾ Als man sich daher um die gleiche Zeit²⁾ anschickte auch das Leben des Rechts in feste Formen zu fassen, konnte man für dieselben keinen besseren Namen wählen als den damals in der Luft liegenden und gerade damals durch die Religion besonders geweihten des *θεσμός*.³⁾ Nur aus dem Gange der attischen Geschichte erklärt es sich hiernach, dass gerade in Athen für die Terminologie des Rechts der *θεσμός* so bedeutend wurde. Nirgends sonst hat man in alter Zeit den gesammten Gesetzen des Staates diesen Namen gegeben:⁴⁾ weder die Gesetze des Zaleukos noch des Charondas oder gar des Lykurgos heissen jemals so.⁵⁾ Und auch in Attika wurden nur die Gesetze des Drakon

1) Auf Neuerungen im eleusinischen Cultus um diese Zeit deuten Rubensohn Mysterienheiligthümer S. 20f. Busolt Gr. Gesch. II² 354f. Mommsen Feste der Stadt Athen S. 201. Vielleicht ist damals erst der eigentliche *θεσμός* auch der Eleusinien hergestellt worden, während die Anweisungen, die Demeter zur ersten Feier den *θεμιστοπόλοις βασιλεῦσι* giebt Hom. h. in Cer. 473ff., nur als *θέμιστες* galten (o. S. 39, 2).

2) Grote hist. of Greece II³ 95. U. Köhler Mitth. d. deutsch. arch. Inst. IV (1879) 25S Busolt Gr. Gesch. II² 354.

3) Im *μητροῶν*, eigentlich dem Tempel der eleusinischen Demeter, befand sich das athenische Staatsarchiv: Judeich Top. v. Athen S. 307, 16.

4) Das *θέθμιον* der Lokrer steht vereinzelt und ist ausserdem dem Sinne nach nicht das, was für Athen die *θεσμοί* Drakons und Solons waren o. S. 339. Ueber die *τεθμοὶ Αἰγυμιοῦ*, übrigens nur in dichterischer Sprache so genannt und auch hier wechselnd mit *νόμοι* (Pindar Pyth. 1, 62 *Υλλίδος στάθμας ἐν νόμοις*), s. o. S. 337.

5) Für die Gesetze des Zaleukos und Charondas ist der ständige Name *νόμοι*. Da es ein Sprichwort gab *Ζαλεῦκον νόμος* (Pareem. Gr. I S. 87), so scheint diese Bezeichnung schon einer früheren Zeit zu entstammen. In der That wollten ja auch die Gesetze des Zaleukos sowohl als des Charondas nicht in erster Linie Normen für den Richter sein sondern vor Allem das bürgerliche Leben einer gewissen Zucht und Sitte unterwerfen und konnten deshalb im eigentlichsten Sinne, wie schon hier bemerkt werden mag, und von Anfang an *νόμοι* heissen. Ebenso *Ὀξύλον νόμον* von einem alten elischen Gesetz Aristot. Polit. VI 4 p. 1319a 12. Swoboda Beitr. z. griech. Rechtsgesch. 78, 2. Der Name für die Gesetze des Lykurg war *ῥήτραι* oder *νόμοι* (*Ἄγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 73, 1), aber niemals, so oft sie erwähnt werden, heissen sie *θεσμοί*.

und Solon noch so genannt:¹⁾ der Name ist also auch hier nur so lange in Gebrauch gewesen, als die Erinnerung an seinen Ursprung oder sein erstes Aufkommen noch nachwirken konnte, d. h. nicht wesentlich über die solonische Zeit hinaus.²⁾

Um das Band zwischen beiden noch enger zu knüpfen zeigt sich der attische *θεσμός* auch im Wesen mit dem eleusinischen verwandt. Wie jener die Vorschriften enthielt, nach denen sich die Leiter der Mysterien-Feier richten sollten,³⁾ so bestand auch der *θεσμός*, den die Thesmotheten herstellten, aus Normen, an die sich die Richter binden sollten.⁴⁾ Beide *θεσμοὶ* waren daher nicht Gesetz-

¹⁾ Die Sache ist bekannt: Busolt Gr. Gesch. II² 173, 2. 224, 1. Wenn Solon bei Platon Phaidr. 278C (*τρίτον δὲ Σόλων καὶ ὄστις ἐν πολιτικοῖς λόγοις νόμους ὀνομάζων συγγράμματα ἔγραψεν*) seine Gesetze selber *νόμοι* zu nennen scheint, so geschieht dies nur, weil er hier mit andern Gesetzgebern zusammengefasst werden soll; so setzt die Anekdote Demosth. 24, 212f. wegen der Beziehung zu *νόμισμα* zwar voraus, dass Solon von *νόμοι* gesprochen, erweist sich aber eben hierdurch als Anekdote. Auch Herodot, der doch dem Peisistratos nachrühmt, dass er an den *θέσμοι* nichts geändert (1, 59), verfällt anderwärts in den Sprachgebrauch der Späteren und lässt Solon den Athenern *νόμοι* geben (1, 29). Nach einer Vermuthung Th. Bergks rel. com. Att. 135 würde in Kratinos' Komödie Solon in Person von seinen *θεσμοὶ* reden (fr. 127 Kock), während das Stück selbst allerdings und vielleicht der Chor *Νόμοι* hiess. Neben *θεσμοὶ* kommt noch die Bezeichnung als *γράμματα* in Betracht. Wenigstens ein solonisches Gesetz Dig. 47, 22, 4 bezieht sich auf andere gesetzliche Bestimmungen als auf *δημόσια γράμματα* (derselbe Ausdruck insbesondere von Drakons Gesetzen Joseph. g. Apion 1, 4), was an das Gesetz von Gortyn erinnert *ἃ ἔγραπται, κατὰ τὰ ἐγραμμένα* (Zitelmann Commentar S. 46. 126, 74. 174); man vergleiche auch den Nachdruck, mit welchem Platon Phaidr. 278C in der Thätigkeit Solons das *γράμειν* hervorhebt und Solons eigene Worte fr. 36, 16f. (*θεσμοὺς — — ἔγραψα*).

²⁾ Vgl. H. Swoboda Beitr. zur griech. Rechtsgesch. 15, 1. Ueberhaupt wird man *θεσμός* von politisch-rechtlichen Gesetzen gebraucht nicht leicht mehr finden, wenigstens nicht in der nüchternen Prosa der klassischen Zeit (dagegen *ὁ τῶν Ῥωμαίων κοσμεῖ θεσμός* Anna Comn. Alex. XIII 12 p. 410 C). In dem Titel der Schrift des Syrakusaners Herakleides *περὶ θεσμῶν* (wenn er wirklich so lautete und nicht wie Kaibel vorschlug *π. ἐδεσμάτων*) sind, wie aus dem Citat Athen. XIV 647A zu schliessen ist, religiöse Riten gemeint. Doch vgl. Herodot 3, 31 die *ἐξηγηταὶ τῶν πατρῶν θεσμῶν* bei den Persern.

³⁾ O. S. 335, 3.

⁴⁾ O. S. 341, 2. Die Uebereinstimmung erscheint noch grösser, wenn wir an die Rechtsprechung denken, die in Angelegenheiten des

gebungen für Jedermann sondern galten zunächst den Angehörigen alter Geschlechter, in deren Händen damals noch in Athen die Rechtsprechung war;¹⁾ der grossen Menge des Volkes wurden diese *θεσμοὶ* wohl nur durch die Vermittlung von Exegeten bekannt,²⁾ an eine eigentliche Publication derselben ist schon deshalb nicht zu denken,³⁾ weil durch die Annahme einer solchen das Verdienst Drakons geschmälert würde. Er ist es, der nicht bloss den Fluss des *θεσμὸς* zum Stillstand brachte und als Einzelner das schuf was die Thesmotheten in der Idee schaffen sollten, sondern ausserdem auch das also Gewonnene als Norm hinstellte für Alle, eben deshalb auch zu allgemeiner Kenntniss brachte und so der erste eigentliche Gesetzgeber Athens wurde.⁴⁾

Drakon.

Den Namen *θεσμὸς* hielt Drakon noch fest, indem er selbst als Thesmothet die ihm gewordene Aufgabe löste.⁵⁾ Aber wie seine Aufgabe eine Erweiterung der bisher den Thesmotheten gestellten war, so erweiterte sich ihm auch der Inhalt des *θεσμός*: denn auch abgesehen von der pro-

eleusinischen Cultus den Eumolpiden zustand (Meier-Schömann Att. Pr. 2 131f.) und die doch schliesslich auch irgendwie am eleusinischen *θεσμός* ihre Norm haben musste.

1) Dass die Aufzeichnung der *θέσμια* durch die attischen Thesmotheten und die so erreichte grössere Sicherheit der Rechtspflege im Interesse auch des Adels lag, hat L. Ziehen bemerkt Rh. Mus. 54, 339. Hiermit war die Rechtsprechung aus der Periode der Inspiration oder der *θέμιστες* (o. S. 22, 1) endgiltig herausgetreten.

2) Man denke an das „civile jus repositum in penetralibus pontificum“ (Liv. 9, 46), auch nach Pomponius (Dig. I 2, 2, 7) schon vorher aufgezeichnet und in Gebrauch, ehe es Flaccus veröffentlichte. Vielleicht finden hier ihren Platz die Eupatriden als *νόμων διδάσκαλοι* o. S. 58, 3. Vgl. auch die *ἐξηγηταὶ τῶν πατρίων θεσμῶν* bei den Persern o. S. 346, 2.

3) Wären sie wirklich durch öffentliche Aufstellung zu allgemeiner Kenntniss gekommen, so würden auch wir wohl etwas mehr über sie wissen, wenigstens ein oder das andere *θέσμιον* der Art hätte sich dann durch die Ueberlieferung bis zu uns gerettet. Niederschrift und Publication ist nicht immer identisch. Mit Bezug auf das Recht von Gortyn begründet Zitelmann R. v. Gortyn 50 die Ansicht, „dass diese Niederschrift des Gesetzes nicht den Zweck haben kann, Jedem aus dem Volk die Kenntniss des Gesetzes zu vermitteln“.

4) Dies betont richtig Ziehen a. a. O. 340f.

5) Dass Drakon und ebenso Solon sich bloss zufälliger Weise des Wortes *θεσμὸς* bedient hätten, wie C. Fr. Hermann De Dracone legumlatore Attico S. 8 anzunehmen scheint, wird im Zusammenhang dieser Erörterung durchaus unwahrscheinlich.

Solon.

blematischen Verfassung, die man ihm zuschreibt, ist es aus den Strafen, die Drakon auf verschiedene Vergehen setzte, klar, dass seine *θεσμοὶ* nicht mehr bloss Normen für die Richter darstellten sondern der bürgerlichen Zucht dienen sollten. Noch deutlicher, wenigstens für uns, tritt dasselbe in Solons Wirken hervor, der seinen *θεσμοί*, wie er sich selber rühmt, Arme und Reiche, Vornehme und Geringe unterwarf¹⁾ und vermöge derselben eine ganz neue Ordnung des Staates schuf. Beide, Solon und Drakon, haben ihre historische Aufgabe in der Eigenschaft von Thesmotheten gelöst,²⁾ und obgleich unter ihren Händen der *θεσμός* etwas wesentlich Anderes geworden ist, so ist doch auch der Anschluss an ihre Vorgänger nicht zu verkennen. Die Blutgerichtsbarkeit Drakons war ein *θεσμός* im alten und eigentlichen Sinne des Wortes und ist, wie man längst vermuthet hat,³⁾ von ihrem Urheber wirklich so genannt worden; aber auf *θεσμοί* im ursprünglichen Sinne, insofern dadurch eine Ordnung gewisser Lebens- und Thätigkeitskreise bezeichnet wird, führt doch auch die solonische Verfassung, da sie, wie schon öfter bemerkt wurde,⁴⁾ sich nach den Geschäftskreisen der verschiedenen Beamten gliederte und sonach in eine Reihe einzelner Institutionen und Instructionen auslief, d. i. *θεσμοί* im eigentlichsten Sinne, wie eine solche auch der Richter-Thesmos der alten zuerst dieses Amtes waltenden Thesmotheten gewesen war.⁵⁾

Verbind-
lichkeit der
θεσμοί.

Zum Wesen des Gesetzes gehört es, dass es als Gebot oder Verbot an die Gesamtheit ergeht.⁶⁾ Insofern stellt sich das Wesen des Gesetzes im *θεσμός* Drakons, der sich

¹⁾ Solon fr. 36 (Bergk PLG³), 16f.: *θεσμοὺς δ' ὁμοίως* (o. S. 240, 1) *τῷ κατῷ τε καὶ ἀγαθῷ — ἔγραψα*.

²⁾ Busolt Gr. Gesch. II² 173, 2.

³⁾ Westermann zu Demosth. g. Aristokr. 62.

⁴⁾ O. S. 199, 2.

⁵⁾ In wie weit innerhalb der eigentlichen *θεσμοί* auch Solon noch von *θέσμια* im engeren Sinne dieses Wortes (o. S. 340, 3) gesprochen hat, lässt sich jetzt nicht mehr feststellen. S. auch o. S. 341, 2. *Θέσμια* heissen die solonischen Gesetze geradezu bei Herodot 1, 59 und auch die *θέσμια*, auf die Aristoteles hinweist *Ἀθ. πολ.* 16, 10, auch wenn sie nachsolonischen Ursprungs sind (H. Swoboda Beitr. z. griech. Rechtsgesch. 15, 1), müssen doch irgendwie in die solonische Gesetzgebung eingefügt gewesen sein.

⁶⁾ O. S. 321, 5. o. Anm. 1.

an die grösste damals fassbare Gesammtheit, die gesammte Bürgerschaft wendet, reiner dar als im *θεσμός* oder den *θέσμοι* der alten Thesmotheten, die nur den Richtern galten. Fast noch mehr aber gehört zum Wesen des Gesetzes die Verbindlichkeit zu gewissen Handlungen, die es irgend einer Gesammtheit auferlegt. Dass es den *θέσμοι* der Thesmotheten an einer solchen Verbindlichkeit gänzlich gefehlt habe, ist zwar behauptet worden.¹⁾ Man sieht indessen nicht ein, warum sie dann überhaupt aufgezeichnet wurden,²⁾ wenn nicht um sie für die Richter verbindlich zu machen und hierdurch der baaren Willkür und Zerfahrenheit im Rechtsprechen³⁾ ein Ziel zu setzen. Durch die Niederschrift wurde die Verbindlichkeit des *θεσμός* nur documentirt,⁴⁾ die Quelle war natürlich eine andere, dieselbe, aus der auch sonst wohl die Verbindlichkeit von *θεσμοί* floss. Obgleich zur ursprünglichen Bedeutung von *θεσμός* ein von diesem ausgehender Zwang nicht gehört,⁵⁾ so bezeichnet er doch stets eine gewisse Ordnung, in der die Menschen entweder thatsächlich leben und sich bewegen oder der zu gehorchen sie zwar nicht gezwungen werden unter Androhung schwerer Strafen, wohl aber gemahnt werden durch den Gedanken an geschworene Eide. So schwuren die priesterlichen Beamten in Andania einen Eid

1) Von L. Ziehen Rh. Mus. 54 (1899), 340.

2) Sollte man sich nur auf „die eigenthümliche psychologische Kraft“ verlassen haben, die nach Puchta Gewohnheitsrecht II 241 in der Bestimmtheit solcher Niederschriften liegt? Was der Grieche bei *γράφειν* empfand, die gesetzliche Fixirung oder doch etwas ihr Verwandtes, s. o. S. 346, 1. In derselben prägnanten Weise bezeichnet Diodor. Sic. XII 12 ff. die gesetzgeberische Thätigkeit des Charondas und Zaleukos wiederholt durch *ἔγραψε*. So *γράφειν* = befehlen, gewissermaassen *ρόμον γράφειν* Xenoph. Cyrop. VIII 4, 10 und ähnlich Mem. I 2, 42 ff. von Volksbeschlüssen sowohl wie von den Verordnungen eines Despoten. Vgl. noch *ἄγο. Νόμοι*. in Abh. d. sächs. Ges. d. W. philol. hist. Cl. XX S. 41. Auch unsere Vorfahren empfanden ähnlich: über das Schreiben der Schicksalsgöttinnen J. Grimm D. M.³ 378, 2. o. S. 51, 1.

3) Das Rechtsprechen geschah bis dahin *ἀθέτως* (Aesch. Prom. 151 Kirch.), hand sich nicht an gewisse einer Verabredung gemässe (*ὁὐ ἀρχαταθεμιμένως* Hesych. u. *ἀθέτως*) Normen.

4) „Die Einmeisselung in den Stein“, sagt Zitelmann Recht v. Gortyn 51, „ist nur die feierliche Documentirung des Gesetzesinhalts, auf die dann auch in Zweifelsfällen zurückgegriffen werden kann“.

5) O. S. 335 f.

auf die Beobachtung dessen, was man den dortigen *θεσμός* nennen könnte,¹⁾ so wird, wie ohne Weiteres vorauszusetzen ist, man auch sonst gerade die *θεσμοί* des Cultus durch die Androhung göttlicher Ahndung und nicht, wenigstens in erster Linie nicht, durch menschliche Strafen gesichert haben;²⁾ in derselben Weise hat man aber auch das Urbild aller *θεσμοί*, den ehelichen *θεσμός*, durch Eide befestigt, die die Gatten sich zuschworen oder die ihnen auferlegt wurden.³⁾ Der *θεσμός* der Rechte, den die Thesmotheten

¹⁾ O. S. 343, 3.

²⁾ Vgl. auch Schömann-Lips. Gr. Alt. II 272f. Hirzel Der Eid 110, 4. Aristoph. Vögel 331f.: *παρέβη μὲν θεσμοὺς ἀρχαίους, παρέβη δ' ὄρκους ὀρνίθων.*

³⁾ Lobeck Aglaoph. 650 Anm. Oft besprochen sind die Worte Plutarchs Conj. Praec. praef. p. 138B: *Μετὰ τὸν πατριὸν θεσμόν, ὃν ἔμην ἢ τῆς Δήμητρος ἱέρεια συνειργνημένοις ἐφήρμοσεν, οἶμαι καὶ τὸν λόγον ὁμοῦ συνεφαπτόμενον ἔμῶν καὶ συννυμναιοῦντα κτλ.* Vgl. Wytténb. z. St. Preller Demeter u. Perseph. 353, 58. Meier-Schönm. Att. Pr.² 505, 74. C. Fr. Hermann Privatalt.³ 269, 1. An ein blosses Vorsagen gewisser Gesetze oder Formeln ist hier schon deshalb nicht zu denken, weil dann das *θεσμὸν ἐφαρμόζειν* doch auch nur in einem *λόγος* bestünde und daher nicht dem folgenden *τὸν λόγον*, wie doch der Fall ist, entgegengesetzt sein könnte. Die Ausdrucksweise der plutarchischen Worte scheint eine hergebrachte und formelhafte. Wegen *συνειργνημένοις* vgl. Wytténb. z. St., auch *σίνερχις* Platon Rep. V 460A; *ἐφαρμόζειν θεσμὸν* erinnert theils an *συναρμόζειν* von der Ehe gesagt z. B. Pindar Pyth. 9, 13 (vgl. Solon fr. 36, 14) theils und noch mehr an Solon fr. 36, 17, der sich rühmt seinen Mitbürgern *θεσμοί* gegeben zu haben *εἰθεῖαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην*. Die letzteren Worte sind nur verständlich, wenn man in ihnen nicht bloss ein Concediren gewisser Rechte — woraus keine *θεσμοί* entstehen könnten — sondern ein Auflegen von Pflichten sieht, *ἀρμόζειν* also im strengeren Sinne, nicht dem eines einfachen *διδόναι* nimmt. Eine solche Verpflichtung kam aber nur zu Stande vermittelt des Eides, den die Athener Solon schwören mussten, dass sie seine Gesetze beobachten wollten; derselben Art werden wir uns daher auch die Verpflichtung der angehenden Gatten (das *ἐφαρμόζειν* des *πατριὸς θεσμός*) von Seiten der Demeterpriesterin zu denken haben, die ihnen nach althergebrachter Formel ein eidliches Versprechen auf Beobachtung des *θεσμός* der Ehe abnahm (*ἐφαρμόζειν θεσμὸν* wie *ἐπελαίνειν* oder *προσάγειν ὄρκον* Herodot 1, 146. 6, 74), die Priesterin vielleicht auch hier nur Vertreterin der Göttin als *θεσμοφόρος* (in Athen trat so die Priesterin die Aegis angethan zu den Neuvermählten Zonaras lex. p. 77 d. h. doch wohl, schloss im Namen der Göttin den Bund), wie in dem Epigramm (A. P. 5, 150) die Demeter *θεσμοφόρος* selber als Zeugin eines Eheschwurs angerufen

herstellten und an dem sie ein Maass ihrer Thätigkeit haben sollten, würde daher ein leeres Wort geblieben sein, wenn ihm nicht ebenfalls eine gewisse Verbindlichkeit innewohnt hätte. Und warum sollte die Quelle dieser Verbindlichkeit nicht auch bei ihnen wie bei den übrigen *θεσμοὶ* ein Eid gewesen sein? Der Eid, den noch später die Thesmotheten schworen,¹⁾ hat das Aussehen hohen Alterthums,²⁾ wie man auch sonst, gerade bei Eiden, hier noch besonders wie es scheint unter der Furcht der Götter stehend, sich scheute von den altüberlieferten geheiligten Formeln abzugehen.³⁾ Insbesondere erklärt sich eine Eigenthümlichkeit dieses Eides recht nur aus der Zeit seines Ursprungs, wenn wir uns denselben nämlich formulirt denken zur Zeit, da das Thesmothetencollegium selber gebildet wurde. Die Thesmotheten verpflichten sich darin zu einer Selbstbestrafung, der Fluch ist nicht wie sonst die unmittelbare Folge des Fehltritts.⁴⁾ Wie die Thesmotheten die *θέσμια* sich selbst gegeben haben, so binden sie sich auch selber an deren Beobachtung, als eigene Richter das Urtheil sich sprechend und zugleich vollstreckend. Die Gemeinde bleibt aus dem Spiele, wie auch die Busse nicht an sie entrichtet wird sondern nach Delphi.⁵⁾ Dahingegen die in den

wird (*ὠμολόγησ' ἦξιν εἰς νύκτα μοι — — — καὶ σεμνήν ὤμοσε Θεσμοφόρον*. Wellauer De Thesmorphoriis S. 16.

1) Aristot. Ἀθ. πολ. 3, 3: *οἱ ἐννέα ἄρχοντες δμνόνου καθάπερ ἐπὶ Ἀζάστου τῆς πόλεως ἄρξεν*. Plutarch Solon 25: *ἴδιον (ὠμνεν ὄρκον) ἕκαστος τῶν θεσμοθετῶν ἐν ἀγορᾷ πρὸς τῷ λίθῳ, καταφατίζων, εἴ τι παραβαίῃ τῶν θεσμῶν, ἀνδριάντα χρυσοῦν ἰσομέτροτον ἀναθήσειν ἐν Δελφοῖς* = Arist. Ἀθ. πολ. 7, 1.

2) Wilamowitz Arist. u. Ath. I 46, S. Busolt Gr. Gesch. II² 293f.

3) Darum haben auch später noch im Ephebeneid (o. S. 340, 2) sich die *θεσμοὶ* erhalten, obgleich hier die Gesetze überhaupt und nicht speziell die Gesetze Drakons oder Solons gemeint sind, und sind nicht, wie sonst geschah, durch die modernen *νόμοι* ersetzt worden.

4) Eid und Fluch in Verbindung mit dem Gesetz: Hirzel Der Eid 139. Demosth. 20, 107, vgl. auch Ziebarth Herm. 30, 57ff. Schöm.-Lipsius Gr. Alt. II 272, 2.

5) Da die Strafe an den Verletzten gezahlt zu werden pflegte (Hermann-Thalheim Rechtsalt. 137, 4, o. S. 191, 3), so scheinen die *θέσμια* unter der Sanction des delphischen Gottes gestanden zu haben. Das zu denken fällt nicht schwer, da Apoll als *πάτριος ἐξηγητής* und in so vieler anderen Beziehung, wohin auch die Impulse, die er Lykurg, Zaleukos, auch Solon gab, gehören (s. auch o. S. 8. 115, 3. 158, 3), über Recht

θεσμοὶ Drakons angedrohten berüchtigten Strafen im Namen der Gemeinde angedroht und ausgeführt wurden, ganz folgerecht, da die θεσμοὶ selber im Namen der Gemeinde gegeben, der Ausdruck des Willens der Gesamtheit waren.¹⁾ Die Verbindlichkeit des θεσμὸς hat sich nicht bloss weiter ausgedehnt sondern auch bis zum Zwang gesteigert,²⁾ der noch erhöht wurde durch die Härte der Strafen Drakons. An die Stelle des alten θεσμὸς war ein neuer getreten, das Gesetz, das hier zum ersten Mal den Athenern in seiner furchtbaren Majestät erschien nicht bloss als Norm gewisser Handlungen sondern als Herrscher über die Bürger³⁾ und grimmiger mit dem Schwerte drohender Feind des Unrechts.

Während die Gesetze Drakons durch Strafen geschützt wurden, die einseitig nur der Abschreckung zu dienen schienen,⁴⁾ liegt über Solons Gesetzgebung der milde Glanz einer höheren Gerechtigkeit, die nicht schon im Abwenden des Unrechts ihr Genügen findet; in ihr hat sich, wie Solon selbst von sich rühmt, der βία die δίκη vermählt,⁵⁾ die Jedem das Seinige zu Theil werden lässt,⁶⁾ der zu Folge Alle als Glieder eines grossen Ganzen fremdes Unrecht als ihr eigenes empfinden sollen und für die einzutreten

und Gesetz der Hellenen und insbesondere der Athener waltete. Von Alters her dem Gotte verbunden erscheinen aber namentlich die Thesmotheten durch ihre Theilnahme an der pythischen Theorie: Demosth. 19, 128 Schäfer Dem. II² 294. vgl. Judeich Top. v. Athen S. 299, 6.

¹⁾ Man vergleiche z. B. die Definition des Gesetzes als *δόγμα πόλεως κοινόν*: Platon Gess. I 644D. Auf dieselbe Auffassung kommt hinaus Pufendorf De jure nat. VIII 3, 1: dum omnes voluntatem suam unius voluntati subjiciunt, oritur potestas omnibus leges praescribendi. Gesetze dieser Art waren die Gesetze Drakons, mögen sie immer in gewisser Hinsicht „volksfeindlich“ erscheinen: C. Fr. Hermann De Dracone legumlatore Attico S. 11f. L. Ziehen Rh. Mus. 54, 339.

²⁾ Eine ähnliche Verschärfung im Begriff des νόμος s. *Ἄγορ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 49. Es bewährt sich was Spencer Political Institt. S. 618 bemerkt, dass je mehr die politische Autorität sich entwickelt, desto mehr die Gesetze die Form von Befehlen annehmen. Das Gesetz als Befehl s. o. S. 335, 4, *ἐντολή* bei Suidas II 1 Sp. 1005, 19f. und *κελεύων δεσποτικῶς*.

³⁾ Vgl. auch *Ἄγορ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 48.

⁴⁾ Excurs V.

⁵⁾ O. S. 133, 1.

⁶⁾ O. S. 195ff.

daher auch jedem Bürger zugemuthet werden konnte.¹⁾ Recht sollte nicht bloss sein was und weil es Gesetz ist, sondern im Gesetz sollte auch das Recht zur Erscheinung kommen. Schon früher ist beobachtet worden, wie der Rechtsgedanke, und zwar in der Form der *δίκη*, sich immer weitere Gebiete erobert, wie er insbesondere die *θέμις* zurückdrängt.²⁾ Es ist nur ein neues Symptom derselben Bewegung, ein Symptom der Bedeutung, die der Rechtsgedanke mehr und mehr für das griechische Leben gewann, dass er jetzt auch das Gesetz, den *θεσμός*, ergriff und dass ein Gesetzgeber ihn als das Ziel seines gesammten Wirkens anerkennt. Was später wohl von dem Ideal eines Gesetzgebers gefordert wurde, die Menschen zur Annahme der Gesetze nicht bloss durch Zwang (*βία*, *ἀνάγκη*) sondern auch durch Ueberredung (*πειθῶ*) zu bestimmen,³⁾ das leistete Solon oder wollte es doch leisten, und zwar nicht bloss, indem er ausser der ihm kraft seines Amtes zustehenden Gewalt auch durch die Gerechtigkeit seiner Verordnungen die Bürger zu gewinnen suchte, sondern auch in der Form, die er den Gesetzen gab. Dieselben sollten die *δίκη* zum Ausdruck bringen, aber nicht die einseitige, die auch in Drakons Gesetzen zu spüren ist, sondern die volle und reife, die Vergelterin, die ebenso das Verdienst lohnt wie sie das Vergehen straft. Wer dem Solon den Ausspruch in den Mund gelegt hat, dass der Staat zusammengehalten wird

θεσμός und
δίκη.

1) Auch wenn von dem Vergehen gegen die Gesetze unmittelbar ein Anderer betroffen wurde, konnte doch jeder Bürger als Kläger auftreten, wie Plutarch Solon 18 bemerkt, *δοθῶς ἐθίζοντος τοῦ νομοθέτου τοὺς πολίτας ὡσπερ ἑνὸς σώματος μέρη συναισθάνεσθαι καὶ συναλγεῖν ἀλλήλοις*. Vgl. Meier-Schömann A. Pr.² 197, S. Schon der Ephebe schwor (Poll. S, 106): *καὶ ἂν τις ἀναιρῇ τοὺς θεσμοὺς ἢ μὴ πείθηται, οὐκ ἐπιτρέψω, ἀμυνῶ δὲ καὶ μόνος καὶ μετὰ πάντων*.

2) O. S. 209f.

3) Platon Gess. IV 719E ff. *πειθῶ* und *ἀνάγκη* verbinden sich auch sonst in griechischer Vorstellung als zu dem gleichen Zweck zusammenwirkend, wie Herodot 8, 111. Vgl. ausserdem *Ἄγο. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 49f. Aristoph. Wolk. 1421f. Vielleicht in bewusstem Gegensatz zu dieser Vorstellungsweise sagt der alterthümlich strenge Lykurg Leocrat. 102 *οἱ νόμοι οὐ διδάσκουσιν ἀλλ' ἐπιτάττουσιν* und ein ähnlicher Geist weht auch durch Demokrits fr. 44 Natorp, wo *προτροπή καὶ λόγον πειθῶ* und *νόμος καὶ ἀνάγκη* zu einander in Gegensatz treten.

durch Lohn und Strafe,¹⁾ hat ihn nur sagen lassen was noch jetzt seine Gesetze bestätigen.²⁾ Sonach ist er für uns der erste,³⁾ der derjenigen Auffassung des Gesetzes, die später die herrschende wurde, als eines strafenden und lohnenden,⁴⁾ die Bahn gebrochen hat.

Der *θεσμός* als eine Ordnung war von der *θέμις*, als dem Rath, und der *δίκη*, als dem Richterspruch, in gleicher Weise verschieden, wie ja auch seine Göttin die *θεσμοφόρος* ein von der Themis und Dike durchaus getrenntes Wesen ist.⁵⁾ Und diese Verschiedenheit ist ihm auch bei der Entwicklung zum Gesetz geblieben, mag im späteren Sprachgebrauch *θέμις* noch so oft das Gesetz, insbesondere, wie auch *θεσμός*, die religiöse Satzung bezeichnen,⁶⁾ oder mag unter Solons Händen der *θεσμός* sich mit dem Geiste der

¹⁾ Cicero Ep. ad Brut. I 15, 3: is (Solo) rem publicam contineri duabus rebus dixit, praemio et poena.

²⁾ Beispiele von Verordnungen, die er auch für die Belohnung des Verdienstes traf, geben Diog. Laert. I 55f. Plutarch Sol. 23. 24 wozu vgl. R. Schöll, Hermes 6, 24f.

³⁾ Doch findet sich neben der Strafordnung auch die Lohn-Verheissung bereits in den 10 Geboten.

⁴⁾ Zu dem was schon in meinem Eid S. 139 angeführt ist vgl. noch Demosth. 50, 64. Cicero De orat. I 247. Tacitus Annal. 3, 26. Hieron. Epist. 100, 4. Suidas u. *νόμος* II 1 Sp. 1006. Gothofredus zu Cod. Theodos. I S. 394a Ritter (metus poenarum et praemiorum pollicitatio), über Aristoteles s. R. Löning Zurechnungslehre I 129. Wenn wir auch später noch Rückfälle in die einseitige schon von Xenophon Cyrop. I 2, 2 Oecon. 14, 7 gerügte Auffassung beobachten (Aeschin. 1, 13. Lykurg Leocr. 4. Aristoteles Polit. II S p. 1267b 37f. mit Th. Gomperz Gr. Denk. I 464. Menander fr. 700 Kock. Horat. Epist. II 1, 23. Tacitus Annal. 15, 20. Pufendorf De jur. nat. I 6, 14), so erklärt sich dies theils daher, dass diese Seite des Gesetzes als die wesentliche erscheinen konnte, weil alle Gesetze ursprünglich bestimmt waren der Willkür Schranken zu setzen (Th. Mommsen Strafrecht 523. 901, 5 vgl. auch Aeschin. a. a. O. u. Tacitus Annal. 3, 26 s. o. S. 103, 2), der Ursprung der Gesetze also im Strafgesetz zu suchen ist, theils aber auch, weil diese Seite die eindrucks- und wirkungsvollere war (vgl. auch Quintilian Decl. 300, 74 „semper potentior lex est quae vetat quam quae permittit“ mit Grotius De jure b. ac p. II 16, 29, 1; dass die Strafe für den Staat wichtiger sei als die Belohnung, war einer der Grundsätze des Cardinals Richelieu nach Ranke Werke 9, 401), die man deshalb in ähnlicher Weise auch am Begriff und an der Person der *δίκη* hervorzukehren pflegte (o. S. 138, 2. 145ff.).

⁵⁾ O. S. 324 f.

⁶⁾ O. S. 42ff. 337.

δίξη erfüllen: denn der *θεσμός* als Gesetz bedarf des Lohns und insbesondere der Strafe zu seiner Durchführung, während die *θέμις* wie die *δίξη* auf eine solche Zuthat verzichten, die *θέμις* weil derjenige, der einen guten Rath nicht befolgt, schon hierdurch genug bestraft ist, die *δίξη* weil die Strafe bereits in deren Wesen beschlossen liegt¹⁾ und nicht erst äusserlich angehängt zu werden braucht.

Θέμις und *δίξη* sind aber überdies in ihren Anfängen, d. i. als Rath und als Richterspruch, auf den Moment oder doch auf eine vorübergehende Situation berechnet;²⁾ der *θεσμός* dagegen erhebt schon in seinen Anfängen den Anspruch auf Dauer, indem es zum Wesen des ältesten *θεσμός*, der Ehe, gehört ein Bund fürs Leben zu sein.³⁾ Hierdurch berührt er sich mit der Sitte oder Gewohnheit und ist deshalb auch von Neueren mit ihr verwechselt worden.⁴⁾ Aber die Ehe schöpft ihre Heiligkeit nicht aus blosser Sitte und Gewohnheit, und ebenso wenig zählte der Areopag unter die alten Gewohnheiten Athens, beide sind *θεσμοὶ* im Sinne von Ordnungen oder Institutionen;⁵⁾ auch will der äschyleische Eumenidenchor mit Bezug auf die eben erst von Athene in Aussicht gestellte Einrichtung von *νέα θέσμια* kaum reden im Sinne von neuen Sitten,⁶⁾ vielmehr von Neuerungen, von denen er eine Sittenverderbniss, ein gewohnheitsmässiges Freveln der Kinder an den Eltern befürchtet.⁷⁾ Der Unterschied von *θεσμός* und Sitte ist der, dass die längere Dauer für den *θεσμός* das Ziel ist, das er erstrebt, für die Sitte der Grund, auf dem sie

θεσμός und
Sitte.

¹⁾ O. S. 104. 137.

²⁾ O. S. 321, 4 u. 5.

³⁾ O. S. 326f. Vgl. was C. Fr. Hermann De Dracone legumlatore S. S, 48 citirt aus Pastoret hist. de la législ. VI p. 159: ses lois (die Gesetze Drakons) eurent un nom qui sembloit annoncer pour elles une plus longue stabilité.

⁴⁾ L. Meyer Handb. d. griech. Etym. 3, 446. Busolt Gr. Gesch. II² 223, 1. 224, 1. Die Bedeutung von Sitte hat es auch bei späteren griechischen Autoren, wie Oppian Hal. 3, 2 *θεσμὸν εἰνάλιον* (70 *εἰναλίης θήρης νόμον*) und Nonnos (der das Wort *νόμος* niemals braucht, worüber Köchly Comment. crit. zu VI 60) Dion. 48, 229, wo den *θεσμὰ τοκίων* im Folgenden die *ἡθη* entsprechen.

⁵⁾ Ueber den Areopag als *θεσμός* o. S. 335, 6. 339.

⁶⁾ Eum. 486 f. Kirch. vgl. 480.

⁷⁾ A. a. O. 490 ff.

ruht. Freilich muss auch die Sitte einen Anfang haben, und namentlich suchten die Alten nach solchen Anfängen einer Sitte, nach persönlichen Urhebern derselben, die dann den Stiftern eines *θεσμός* oder Gesetzgebern zum Verwechseln ähnlich sehen;¹⁾ und doch bleibt der nicht geringe Unterschied, dass die Verbindlichkeit der aus Präcedenzfällen allmählich hervorwachsenden Sitte²⁾ erst mit den Jahren und durch die Jahre kommt, die Verbindlichkeit des *θεσμός* dagegen schon vom ersten Augenblick an da ist, sei es durch die persönliche Autorität seines Urhebers oder durch hinzutretende Eide.

Dauer der
θεσμοί.

Man soll diese Verschiedenheit der Begriffe nicht verwechseln; muss aber andererseits zugeben, dass sie in der Wirklichkeit öfter sich begegnen. Der Inhalt von *θεσμοί* und *θέσμοια* konnte aus der Sitte geschöpft werden;³⁾ umgekehrt kann aber auch was ursprünglich ein *θεσμός* war, im Laufe der Jahre zur Sitte werden oder doch durch die Jahre eine weitere Sanction erhalten. Das Letztere war der Fall mit den solonischen *θεσμοί* oder sollte es doch sein nach der Absicht ihres Urhebers. Derselbe krönte sein Werk durch den Schwur, den er auf zehnjährige oder gar hundertjährige Beobachtung seiner *θεσμοί* die Bürger leisten liess.⁴⁾ Damit wollte er doch wohl, wie andere

¹⁾ So z. B. *οἱ ταῦτ' ἐξ ἀρχῆς τὰ νόμιμα διαθέντες* Demosth. 23, 70, vgl. 73. 81. Bei Aristoph. *Wolk.* 1421 f. bedient sich *ὁ τὸν νόμον τιθεῖς*, der zuerst das *νομιζόμενον* aufgebracht hat dass die Väter die Kinder züchtigen, sogar wie ein Gesetzgeber (o. S. 353, 3) des *πεῖθειν* als Mittels bei der Einführung des Gebrauchs. Während die Sitte einen Stifter, einen *νομοθέτης*, voraussetzt, ist *ἀνομοθέτητος* nur der *φύσει* *νόμος*: Dion. Hal. A. R. VII 41.

²⁾ So durch einen Präcedenzfall, nicht durch Absicht, wird die Entstehung eines attischen *νόμος* erklärt Eur. I. T. 958 ff. Kirch., während ähnliche Bräuche (*νόμος*, *νόμισμα*) anderwärts in derselben Tragödie (1458. 1471) auf bewusste Stiftung zurückgeführt werden. Auch vom Schaffen eines solchen Präcedens wird *νόμον τιθέναι* gesagt: Demosth. 21, 173. Eur. Or. 892 (*ὅτι καθισταῖν νόμον εἰς τοὺς τεκόντας οὐ καλοῦς*) o. S. 126, 3. Nicht ganz dasselbe sind die Präcedenzfälle richterlicher Entscheidungen (G. Gilbert Beiträge z. Entwicklungsgesch. des griech. Gerichtsverfahrens S. 475 f. L. Ziehen Rhein. Mus. 54, 338) und stehen den eigentlichen gesetzgeberischen Akten näher. S. o. S. 32. 36.

³⁾ Vgl. aber auch o. S. 341, 3.

⁴⁾ Herod. 1, 29. Aristot. *Ἠθ. πολ.* 7, 2. *Ἄγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 72, 2.

Gesetzgeber¹⁾ und wie dies dem Wesen des Gesetzes entsprach,²⁾ seinen Gesetzen die Dauer sichern,³⁾ in der das Alterthum nicht bloss ein Zeichen der Güte von Gesetzen sondern auch abgesehen hiervon und an sich schon einen Segen für den Staat erblickte. Aber er wollte, wie dies auch immer seitdem, man ist geneigt zu sagen, der von ihm inspirirte Geist der athenischen Verfassung geblieben ist,⁴⁾ seine Gesetze den Athenern nicht für alle Zeiten aufzwingen als ein ewiges Recht,⁵⁾ sondern den Bürgern die

1) Lykurgos: Plutarch Lyk. 20. Zaleukos und Charondas: Demosth. 24, 139ff. Diod. Sic. XII 17. 19 (womit zu vergl. das ex vinculis dicere Caesar Bell. Gall. 1, 4). Drakons *θεσμός αἰώνιος* o. S. 339, 6.

2) Das sich auch hierdurch von Raths- und Volksbeschlüssen unterscheidet. Daher die Definition Platon Def. 415 B *νόμος δόγμα πλήθους πολιτιζόν οὐκ εἰς τινα χρόνον ἀφορισμένον*.

3) Falsch hat Busolt Gr. Gesch. II² 290, 2 den Sinn des Eides so aufgefasst, als wenn die Gesetze nicht länger als hundert Jahre hätten dauern sollen. Die richtige Auffassung bei Plutarch Solon 25, auch unter neuer Beleuchtung bei H. Swoboda Beitr. z. griech. Rechtsgesch. 132, 1. Auch hier trifft eben nur zu was A. Springer Gesch. Oesterr. II 767 sagt, dass alle Institutionen nur dadurch lebensfähig werden, dass man zu ihrer unveränderten Dauer Vertrauen fasst.

4) Fustel de Coulanges La cité ant. S. 277. *Ἄγρ. Νόμ.* Abh. der sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 72, 2.

5) 4 Mos. 3, 10: dies soll sein ein ewiges Recht den Kindern Israel. 3 Mos. 3, 17: das sei eine ewige Sitte bei euren Nachkommen. 6, 18: das sei ein ewiges Recht. 2 Mos. 27, 21: das soll euch eine ewige Weise sein u. ö. Nürnberger Stadtrecht b. J. Grimm Kl. Schr. 6, 176: ez ist auch gesetzet ze ainem ewigen rehten. Durch den Schwur, mit dem Lykurg seine Mitbürger gebunden haben sollte, waren diese verpflichtet seine Gesetze in alle Ewigkeit zu halten: Plutarch Lykurg 29. Und so auch Drakon b. Porphyr. De abst. 4, 22: *θεσμός αἰώνιος τοῖς Ἀθηῖδα νεμομένοις, κίριος τὸν ἅπαντα χρόνον κτλ.* vgl. *θεσμόν, τὸν εἰς ἅπαντ' ἐγὼ θέσω χρόνον* o. S. 326, 1. Die Verträge zeigen sich den Gesetzen auch darin verwandt (*νόμος* = *ἔγγραφος συνθήκη* Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I 146 o. S. 274, 4), dass sie in alter und neuer Zeit, bald wie im Ueberschwang der Liebe und ohne Rücksicht auf die Praxis für die Ewigkeit geschlossen werden (nach Pufendorf De jure nat. VIII 7, 4 ist dies sogar ihre Natur, vgl. auch Treitschke Politik II 550 f.; ewiger Bund der Schweizer Eidgenossen, ebenso Franz des Ersten mit ihnen, Ranke Werke S. 73 „ewige und unauflösliche Union“ mit dem Hause Hannover 11, 126, schon 3 Mos. 24, 8 „den Kindern Israel zum ewigen Bunde“) bald für bestimmte Fristen: ewige Verträge z. B. Isokr. 12, 158. Aristoph. Lysistr. 1267. Prokop De bello Pers. II 5 p. 97 B. Dittenberger Or. Inscr. 437, 85 (*εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον* u. hierzu Philol. 65, 317) vgl. „*pia et aeterna pax sit*“ Cicero Pro Balbo 35 u. die poetische Umschrei-

θεσμοὶ und νόμοι.

Möglichkeit geben sich an die Gesetze erst zu gewöhnen.¹⁾ So wurden die Gesetze geprüft, ob sie zum ἦθος, zum Charakter des Volkes und Staates²⁾ passten, und Solon mochte hoffen, dass sie die Prüfung bestehen, dass sie als Ausdruck des Charakters und der Gesinnung des Volkes erscheinen³⁾ und so im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes aus θεσμοὶ sich in νόμοι verwandeln würden.⁴⁾ Damit tritt zu den bisherigen, einander vielfach durchkreuzenden und beeinflussenden Principien der Rechtsbildung, der θέμις als dem Rathe höherer Wesen, der δίκη als dem Richterspruch und dem θεσμός als dem einfachen Ausdruck eines souveränen Willens,⁵⁾ ein neues, aus der Gewohnheit und Sitte stammendes, der νόμος. Die Frage ist, wann und wie sich diese Quelle der Rechtsbildung den Griechen erschlossen hat.

bung der Ewigkeit μέχρις ἂν οὐρανός τε καὶ γῆ τὴν αὐτὴν στάσιν ἔχωσι Dion. Hal. Ant. 6, 95, eine 100jährige συμμαχία, also der solonischen Gesetzgebung entsprechend, Pausan. V 12, 8.

1) Plutarch Solon 25: ἤλπιζε γὰρ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ καὶ τοῖς νόμοις αὐτοῖς ἔσσεσθαι συνήθεις. Vgl. Plutarch Lykurg 29 κατεύημενων δὲ τοῖς ἐθισμοῖς ἤδη τῶν κριωτάτων ἐπ' αὐτοῦ κτλ. Die Hoffnung Solons war die Hoffnung auch der römischen Commissare, als sie bei ihrem Scheiden den Polybios beauftragten τὰς πόλεις ἐπιπορευθῆναι καὶ περὶ ὧν ἂν ἀμφιβάλλωσι διενκρωῆσαι, μέχρις οὐ συνήθειαν ἔχωσι τῇ πολιτείᾳ καὶ τοῖς νόμοις: Polyb. 39, 16, 2. Zu Grunde liegt die Maxime des Hieronymus Epist. 107, 8 („trimeter e comoedia“ nach Erasmus): aegre reprehendas quod sinis consuescere. Ebenso Tacitus Histor. 4, 65 donec nova et recentia jura vetustate in consuetudinem vertantur. Auch Aristoteles stimmt überein Polit. II 8 p. 1269a 20 f.: ὁ γὰρ νόμος ἰσὴν οὐδεμίαν ἔχει πρὸς τὸ πείθεσθαι πλὴν παρὰ τὸ ἔθος.

2) Ueber ἦθος πόλεως o. S. 196, 1. 293, 2.

3) Die Gesetze sind die τρόποι τῆς πόλεως, was Demosth. 24, 210 als den Ausspruch eines Aelteren giebt; derselbe Gedanke schwebt vor 23, 126. Vgl. Platon Gess. III 681 B. In Bezug auf die ältesten Zeiten hat dies ausgeführt Heyne Opusc. Acad. I 213 ff.; modern ausstaffirt Olphe-Galliard De l'influence de l'éducation et de l'instruction sur la Législation Romaine S. 1 ff.

4) Sie sollten πάτριοι θεσμοὶ (o. S. 350, 3 Herodot 3, 31) erst werden. Wir dürfen Solon die Ahnung desselben Gedankens beilegen, den J. Stahl Phil. d. Rechts II 2, 109 so ausgesprochen hat: „Die Constitutionen müssen ihre Autorität nicht bloss in der geschriebenen Charte sondern in der verjährten Uebung haben“; man muss sich nicht mehr darauf berufen „so steht es im Gesetz“ sondern „so ist es gehalten worden von jeher“.

5) O. S. 321.

2. νόμος.

Man hat bestritten, dass die Griechen überhaupt ein Gewohnheitsrecht gekannt hätten.¹⁾ Dies ist, in solcher Weise uneingeschränkt ausgesprochen, jedenfalls ein Irrthum.²⁾ Es ist falsch aus einem allgemeinen Grunde, weil, soviel wir jetzt sehen, alle Völker anfangs in rechtlichen Zuständen dieser Art gelebt haben.³⁾ Und ausserdem waren diejenigen, die man zuerst hören soll, wenn es sich um griechische Geschichte handelt, die Griechen selber ganz anderer Meinung. In der grossen geistigen Revolution des fünften Jahrhunderts trieb man den Cultus des Individuums und der Natur so hoch, dass man jede Schranke der individuellen Natur und ihrer Gelüste zu beseitigen suchte.⁴⁾ Dieses Streben sträubte sich gegen jedes Band, das sich als Gewohnheit und Sitte oder als Gesetz um den Menschen schlang und seiner Freiheit und Frechheit ein Hemmniss schien.⁵⁾ Später lenkte man ein: zwar die Natur, wie man sie nun verstehen mochte, blieb auch jetzt noch die Norm, aber die Gewohnheit, statt durchaus etwas Wider-natürliches zu sein, sollte nun als eine zweite Natur gelten,⁶⁾

Gewohnheitsrecht.

1) E. Meyer Gesch. d. Alt. II S. 573: „ein Gewohnheitsrecht kennt das griechische Recht nirgends“.

2) Eher kann man zustimmen der Art, wie die Geltung eines Gewohnheitsrechts bei den Griechen eingeschränkt haben Hildenbrand Rechts- u. Staatsphilosophie I 30 und Leist Graeco-ital. Rechtsgesch. 545.

3) Spencer, Polit. Instit. S. 603: That guidance by custom which we everywhere find among rude peoples, is the sole conceivable guidance at the outset.

4) *Ἄγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 43 ff.

5) Kallikles Plat. Gorg. 482 D f., wo er den Gegensatz zur *φίσις* bezeichnen will, wechselt im Ausdruck mit *ἔθος* und *νόμος*; und Kratyl. 384 D verbinden sich *νόμος καὶ ἔθει* als Gegensatz zu *φίσει*. Vgl. Cicero De orat. I 215: rerum natura aut a lege aliqua atque more.

6) Dass die Gewohnheit dem Menschen schliesslich zur Natur werde, hatte schon Euenos ausgesprochen (fr. 9 Bergk³), dem dann Aristoteles zustimmt Eth. Nik. VII 11 p. 1152a 30 f. Rhet. I 11 p. 1370a 5 ff.; und auch Demosth. 18, 275 bestätigt, dass in den *ἄγραφα νόμῳ* und den *ἀνθρώπινα ἔθει* die Natur sich vernehmen lasse. Vgl. das sprichwörtliche „consuetudo altera natura“ Pufendorf Eris Scandica (De orig. moral. et indiff. motus phys. § 5) S. 277 (Frankfurt 1686). Puchta Gewohnheitsrecht I S. 76, 5. *Ἄγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 30 f.

der es an Lobsprüchen nicht fehlte.¹⁾ Wie Heraklit im gesetzesfrohen fünften Jahrhundert gefordert hatte, dass ein Volk um seine Gesetze kämpfen solle wie für seine Mauern,²⁾ so fordert jetzt, in der andern Zeit, Athens grösster Redner und dem wie Keinem das Wohl seiner Heimath am Herzen lag, dass es kämpfen solle für seine Gewohnheiten.³⁾ Nicht bloss auf dem Gebiete der Religion und des Cultus, wo Tradition und Gewohnheit stets und überall das Meiste gegolten haben, und im inneren Staatsleben, sondern auch in der äusseren Politik suchte man dasselbe Princip zur Anerkennung zu bringen.⁴⁾ Die Gewohnheit wurde zum Gesetz und das Gesetz näherte sich der Gewohnheit.⁵⁾

Und nicht bloss praktisch bediente man sich seiner sondern suchte sich auch theoretisch klar zu werden über den Grund der einer Gewohnheit anhaftenden Verbindlichkeit. Es ist nicht das Alter an sich schon, das ihr die Geltung verleiht, so oft gerade das Alter, auch an Ge-

¹⁾ Aristot. Polit. III 16 p. 1287b 5 ff.: *ἔτι κριώτεροι καὶ περὶ κριωτέρων τῶν κατὰ γράμματα νόμων οἱ κατὰ τὰ ἔθη εἶσιν κτλ.* In den *εἰνομούμεναι πόλεις* tritt an die Stelle der *φύσις* das *ἔθος*: Aristot. de motu an. 10 p. 703a 30 ff.

²⁾ Fr. 100 Byw.: *μάχεσθαι χορὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὡς ὑπὲρ τοῦ τείχεος.* Vgl. Cicero Tuscul. IV 43. Gottfr. Keller Nachgel. Schr. S. 52.

³⁾ Demosth. 14, 32: *οὐ γὰρ ὑπὲρ ἄλλον τινός ἐστιν ὁ πρὸς τὸν βάρβαρον πόλεμος ἢ περὶ χώρας καὶ βίου καὶ εἰθῶν καὶ ἐλευθερίας καὶ πάντων τῶν τοιούτων.* Vgl. hierzu Montesquieu Esprit X 11: *un peuple connait, aime et défend toujours plus ses moeurs que ses lois.* Beide Forderungen werden als berechtigt anerkannt von Cicero Partit. orat. 130: *atque etiam hoc in primis, ut nostros mores legesque tueamur, quodam modo naturali jure praescriptum est.*

⁴⁾ Die Lakedaimonier beanspruchen die Hegemonie: *παρειλήφασιν γὰρ ψευδῆ λόγον, ὡς ἔστιν αὐτοῖς ἠγεῖσθαι πάτριον* (Isokr. 4, 18). Denselben Anspruch im Namen seiner Mitbürger erhebt Isokrates 4, 37, wobei sich in den Worten *τίς ἂν ταύτης ἡγεμονίαν ἐπιδείξειεν* — *πατριωτέραν*; die Spitze gegen Sparta kehren mag. Was für ein Schlagwort *πάτριον* gerade in Sparta war, tritt besonders hervor in dem unter Tyrtaüs' Namen gehenden fr. 15 Bergk³ *οὐ γὰρ πάτριον τῷ Σπάρτα.*

⁵⁾ Nach dem Ausdruck eines späten Scholiasten Soph. Aj. 350 *νόμος ἐστὶν ἔγγραφος συνήθεια, συνήθεια δὲ ὁ ἄγραφος νόμος.* Vgl. Ieannaraki Kretas Volkslieder S. 312, 183: *τόπου συνήθειο νόμον κερφαλαιο.* Erst die hinzutretende Gewohnheit (*συνήθεια, ἔθος*) macht das Gesetz recht kräftig und wirksam: o. S. 358, 1.

setzen, gepriesen wird,¹⁾ auch nicht das blosses Beispiel, insofern der Mensch thut was er selbst oder beliebige Andere vorher gethan haben;²⁾ sondern was sich im Alter ausspricht, dass sie vor der strengsten Richterin gesetzlicher und gesetzartiger Bestimmungen, der Zeit, bestanden und sich als gut bewährt hat,³⁾ oder, wie man es dann auch ansehen konnte, dass in ihr die Natur selber, ja eine höhere, die Gottnatur, sich offenbart.⁴⁾ So lag es doppelt

1) Einige Beispiele genügen hier. Aesch. Eum. 768 Kirch. *παλαιὸς νόμος*. Suppl. 643 *πολιτῶ νόμος*. Soph. O. C. 1381 f. Dind. *ἡ παλαιάφατος Δίκη ξύνεθρος Ζητὸς ἀρχαίοις νόμοις*. Eur. Baech. 201 *πατρὸς παραδοχάς* (vgl. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I 146 die Definition des *ἔθους* als *πολλῶν ἀνθρώπων κοινῆ πράγματός τινος παραδοχή*. Joseph. Ant. XIII 10, 6 *νόμιμα ἐκ πατέρων διαδοχῆς*) ὡς θ' *ὀμήλικας χρόνον κεκτήμεθα*. Isokr. 12, 169 *παλαιὸν ἔθος καὶ πάτριος νόμος*. Demosth. 23, 73 *νόμιμα ἐκ παντὸς τοῦ χρόνου παραδεδομένα* u. ὅ. Dinarch. 3, 21 *τὰ ἀρχαία νόμιμα*. Lysias g. Andok. 51 *κατὰ τὸ νόμιμον τὸ παλαιὸν καὶ ἀρχαῖον*. Das *ἔθος*, das die Wirkung des *νόμος* bedingt, entsteht *διὰ χρόνον πλῆθος* nach Aristot. Polit. II 8 p. 1269a 20. Wie hier die Betonung des Alters der Gesetze und Gewohnheiten deren Geltung und Anerkennung fördern soll, so scheint es vollends in der Verjährung des Besitzes die rechtsetzende Wirkung zu haben, als *πολὺς χρόνος, χρόνον πλῆθος* Isokr. 6, 26. 32.

2) Aristot. Rhet. I 10 p. 1369b 6 *ἔθει* geschieht *ἴσα διὰ τὸ πολυλάκις πεποιηθέναι ποιοῦμεν*. o. S. 356, 2. Bei Dion. Hal. Ant. Rom. VIII 80 hat *ἔθος* geradezu die Bedeutung von Beispiel angenommen (o. S. 126, 3). Vgl. die Schilderung, die von dem Entstehen eines Herkommens Prudentius giebt c. Symmach. I 151 ff.: *tunc etiam ducibus parvoque sacello Inpertitus honos, quem dum metus aut amor aut spes Accumulant, longum miseris processit in aevum Mos patrius*.

3) Hesiod fr. 221 Rz.: *νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος*. Vgl. Isokr. 15, 82 *τῶν νόμων ἐπαινεῖσθαι τοὺς ἀρχαιοτάτους*, und die komische Anpreisung des *ἀρχαῖος νόμος*, kraft dessen Alles geschieht *ὥσπερ καὶ πρὸ τοῦ* Aristoph. Eccles. 216 ff. Zur Erläuterung dient Cicero De legg. II 40: *perfecto ita est, ut id habendum sit antiquissimum et deo proximum, quod sit optimum*. Nicht das Alter allein entscheidet über den Werth der *πολιτεία*, sagt Isokr. 3, 12, sondern weil diese Verfassung, in der wir alle Zeit gelebt haben (*πάντα τὸν χρόνον μετὰ ταύτης οἰκοῦμεν*), zugleich die beste aller Verfassungen ist. Nach dem Brauch der Väter soll man opfern (*κατὰ τὰ πάτρια θύειν*), verlangt Lysias 30, 18, weil, so lange dies geschah, es der Stadt zum Heile ausgeschlagen ist. Ganz ähnlich sagt Symmachus Relatt. 3, 8 ed. Seeck: *servanda est tot seculis fides et sequendi sunt nobis parentes, qui secuti sunt feliciter suos*.

4) Eur. Baech. 892 ff. Kirch. *κούφα γὰρ δαπάνα νομιλῆειν ἰσχὸν τόδ' ἔχειν, ὅτι ποτ' ἔρα τὸ δαιμόνιον, τό τ' ἐν χρόνῳ μακροῦ νόμιμον ἀεὶ*

nahe diese Gewohnheiten, deren historisch-menschliche Anfänge man nicht kannte, auf Heroen und Götter als Urheber zurückzuführen;¹⁾ die religiöse Weihe und Verbindlichkeit, die sie hierdurch erhielten, wurden aber noch verstärkt, indem man sie als *πάτρια* auffasste als das theure Erbe der Väter, das man als solches verpflichtet war heilig zu halten.²⁾

φύσει τε περφυός. Das Naturgesetz vermischt sich hier mit dem alten Herkommen in ähnlicher Weise, wie bei der Abschätzung der Gesetze nach dem Alter in Goethes Iphig. 5, 3. Der Berufung des Thoas auf ein altes Gesetz, dem er gehorchen müsse, antwortet hier Iphigenie: „Ein andres spricht zu mir, ein älteres, Mich Dir zu widersetzen, das Gebot, Dem jeder Fremde heilig ist“. D. h. dem blossen Herkommen tritt hier ein in der Natur selber gegründetes Gesetz der Moral gegenüber. Vgl. auch W. Nestle Euripides S. 489, 82. O. S. 359, 6.

¹⁾ Isokr. 12, 169 erwähnt *παλαιὸν ἔθος καὶ πατριὸν νόμον* — *ᾧ πάντες ἄνθρωποι χρώμενοι διατελοῦσιν οὐχ ὡς ἅπ' ἀνθρωπίνης κειμένη φύσεως, ἀλλ' ὡς ὑπὸ δαμονίας προστεταγμένῳ δυνάμει* (vgl. 174). Ein von den Göttern begründetes ἔθος bei Dion. Hal. Ant. Rom. VIII 50. Vgl. *Ἄγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 45, 3.

²⁾ Wie die Verbindlichkeit des *πατριος νόμος* zunächst im Schoosse der Familie sich bildete und von hier weitere Kreise ergriff, schildert Platon Gess. III 681 A ff. (*Ἄγρ. Νόμ.* a. a. O. S. 46). Die „patria“ steigern sich zu „patria atque avita“ (Cicero act. I in Verr. 13 de leg. agr. 3, 7 f. u. ὁ *παππῶα καὶ πατρῶα δόξα* [Dem.] 10, 73 vgl. Liban. or. 47, 9 Först.) und ergeben so schliesslich den „mos majorum“, der das ganze Volk angeht. Insbesondere sind die ältesten Bräuche der Religion aus den Culten der Familien und Geschlechter hervorgegangen. So kommt es, dass *πάτρια* zwar nicht ausschliesslich, aber doch vorzugsweise vom Herkommen des Cultus gebraucht wurde. *Τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ποίει, ὡς οἱ πρόγονοι κατέδειξαν* mahnt Isokr. 2, 20. Ein besonders auffallendes Beispiel dieses Sprachgebrauches giebt Aristot. *Ἄθ. πολ.* 3, 3. Was uns von den Vätern überkommen ist, ist heilig und soll jedes auf seine Art von uns behauptet werden, die Ehre, auch die Lehre (Aristot. de coelo II 1 p. 284 a 2 f. Metaph. XII 8 p. 1074 b 13 Aristoph. Lysistr. 1026 f.: *Τοὺς δ' ἐκ πατρὸς τε καὶ γεραιτέρων λόγους Πολλοὺς ἀκοῦσας οὐ μεμύσῳμαι κακῶς*), die Sprache, die den Griechen keine Muttersprache (den Neugriechen ist sie freilich auch *μητρικὴ γλῶσσα* geworden und nur wiederum *πατριος γλῶσσα*, wenn sie sich bemühen altgriechisch zu reden, wie Darvaris, citirt von Hatzidakis Die Sprachfrage in Griechenland S. 60) sondern *γλῶσσα πατριος* (wie den Römern sermo patrius vgl. Varro De r. r. I 2, 1 ab aeditumo, ut dicere didicimus a patribus nostris) war, vor Allem die väterliche Erde, die *πατρίς* (nicht die *μητρὶς* oder *ἐνεργοῦσα, ἐνεγκάμενη*, die sanctissima parens Ciceros ad Att. IX 9, 2, sondern die *γαῖα πατρῶή* Homers Od. 13, 188. 251 vgl. A. Dieterich Mutter Erde 39. 88)

Es findet eine Ueberschätzung der Gewohnheit Statt, Theorie des Gewohnheitsrechts.
 der bereits Aristoteles sich genöthigt sah entgegenzutreten,¹⁾ die aber begreiflich erscheint in einer Zeit, die durch den Mund aller Parteien immer wieder nach der *πάτριος πολιτεία* rief, die in der Verehrung der Vergangenheit lebend auch die daher stammenden alten Gewohnheiten besonders pflegte und die ihre politischen Ideale bei den Lacedämoniern, den Aegyptern und Naturvölkern holte, also überall da, wo die Menschen unter der Herrschaft alter Sitten und Gewohnheiten standen.²⁾ Vor Allem aber ist zu erwägen die damals geläufige Vorstellung des Staates als eines lebendigen Ganzen von eigenthümlichem *ἦθος*,³⁾ dessen natürliche Aeusserungen die einzelnen *ἔθη* fast noch mehr sind als die *νόμοι*:⁴⁾ es liegt auf der Hand, wie nahe hierdurch das Alterthum schon an die moderne Vorstellung rückt von der Volksseele, die wie Religion und Dichtung so auch das Recht sich selber geschaffen hat.⁵⁾ Und so haben wir bereits gesehen, dass wie man in neuerer Zeit auf verschiedene Weise versucht hat sich die Verbindlich-

und so auch die mancherlei Bräuche und Gewohnheiten, nach denen sie ihr Leben und namentlich ihren Verkehr mit den Göttern, insbesondere den *πάτριοι θεοί* (deos patrios quos a majoribus acceperunt Cic. Verr. 4, 132), regelten (religionem et consuetudinis jura bilden einen Begriff Cicero a. a. O. 122). Diesen *mos patrius*, der dem Christen unbecquem war, verhöhnt mit Andern seiner Glaubensgenossen (Clem. Al. Protr. 4 p. 40 Pott S. 35 Stählin *ὡς ἀληθῶς λῆρον ἐνόησατε τὴν συνήθειαν* 10 p. 72 S. 66 u. ö.) Prudentius o. S. 361, 2 und a. a. O. 240 ff. c. Symmach. II 272 ff.

¹⁾ Polit. II 8 p. 1268b 32 ff. namentlich die Worte *τοὺς ἀρχαίους νόμους λίαν ἀπλοῦς εἶναι καὶ βαρβαρικοῦς*. Auch Isokr. 9, 7 tadelt *τοὺς ἐμμένοντας τοῖς καθεστῶσιν* als die Feinde jedes Fortschritts zum Bessern. Vorsichtig hatte sich Herodot ausgesprochen 3, S2: *πατρίους νόμους μὴ λύνειν ἔχοντας εἶ*.

²⁾ Ueber die Lacedämonier vgl. auch Leist Graeco-ital. Rechtsgesch. S. 545, auch o. S. 360, 4, über die Aegypter Herod. 2, 79 Platon Gess. II 656 D f. Treitschke Politik 1, 130: „Sehr alte Völker pflegen den conservativen Hang fast zu übertreiben“.

³⁾ O. S. 196, 1. 293, 2. Excurs VIII.

⁴⁾ Das *ἦθος*, Wort und Sache, leiteten die Alten vom *ἔθος* ab (Platon Gess. VII 792 E. Aristot. Eth. Nik. II 1 p. 1103a 17 f. vgl. Bonitz Ind. Ar. p. 315b 56); und wie es aus ihm entsprungen, so reflectirt es sich auch wieder in ihm.

⁵⁾ Excurs VIII.

keit des Gewohnheitsrechts klar zu machen,¹⁾ dies nur auf andern Wegen auch im Alterthum geschehen ist. Wie im Alterthum hat auch in neueren Zeiten die Schätzung der Gewohnheit verschiedene Stufen durchlaufen. Heftig hat sich, was den Reformator charakterisirt,²⁾ gegen sie zu wiederholten Malen Luther ausgesprochen,³⁾ während im achtzehnten Jahrhundert, im Gefolge auch hier des Naturrechts, sie zu neuen Ehren gelangt und durch die historische Rechtsschule abermals einen Triumph feiert, an dem bekanntlich keinen geringen Antheil die vaterländische Ge-

1) Während Puchta als Vorkämpfer der historischen Rechtsschule sich bemüht die Entstehung des Gewohnheitsrechts möglichst unabhängig von bewusst persönlichem Eingreifen als einen Naturprozess darzustellen (Gewohnheitsrecht S. 137 ff.), suchen Andere gerade das persönliche Element im Recht aufzuspüren. Hierher gehört die Ansicht älterer Juristen, die die Geltung des Gewohnheitsrechts aus dem tacitus consensus ableitet (Dig. I 4, 32. Puchta Gewohnheitsr. S. 173), und die verwandte von Hobbes (De cive = Opp. lat. II 323 vgl. Leviathan I 11), der in ihm den Ausdruck eines souveränen Willens (voluntas summi imperantis, the will of the sovereign) findet, aber auch die von Ihering, der im Gegensatz zu Puchta eine fortwährende Bethätigung des Rechts durch bewusstes Handeln fordert (Kampf ums Recht S. 17). Ein solches Handeln, keine blosse Ueberzeugung, liegt auch im Begriff des griechischen *ἔθος*. Und was die bei den Griechen beliebte Ableitung des Gewohnheitsrechts aus persönlichen Akten betrifft, so stimmen hiemit noch mehr überein die mittelalterliche Auffassung der „*consuetudo*“ als eines „*statutum*“ (Puchta Gewohnheitsr. S. 149 f.) und eine mehr neuere Ableitung aus den Willküren oder der Autonomie (Puchta S. 155 ff.), vollends Hobbes, der gelegentlich von den Gewohnheitsrechten sagt, dass „*they were anciently laws written, or otherwise made known, for the constitutions, and statutes of their sovereigns*“ (Leviathan II 26 = Engl. Works III 255) und damit thatsächlich das Gewohnheitsrecht zu einer Fabel macht (ähnlich wie Ihering Geist d. r. R. III 1² S. 2 ff.). Wenn sodann noch in neuester Zeit den verschiedenen Standpunkten gemäss Gewohnheit und Sitte bald als Lückenbüsser (Lotze Prakt. Phil. S. 66) bald als Quellen alles Rechts und der Gesetzgebung (Schmoller Jahrb. f. Gesetzgebung N. F. V 43) erscheinen, so wird sich Aehnliches hierzu vielleicht auch aus dem griechischen Alterthum beibringen lassen.

2) Wie die gleiche Tendenz die Apologeten des jugendlichen Christenthums. Ein Reformator, wie Sokrates, der zugleich so treu am Hergebrachten hängt, wird immer eine Ausnahme bleiben.

3) Z. B. Auf das überchristliche, übergeistliche und überkünstliche Buch Bocks Emsers (Erlang. Ausg. 27) S. 239, wo er von der Gewohnheit sagt, dass sie „auch in weltlichen Händeln das schwächste und gemeinlich vorlächte Argument ist.“

sinnung hat und der daher abermals dem *πάτριον* gilt. Eifrig spürte man den alten Gewohnheitsrechten des Volkes nach, der Quelle, aus der alles Recht zu strömen schien; dass man aber auch schon im vierten Jahrhundert ähnliche Wege der Forschung ging, das zeigen selbst die wenigen Striche, mit denen die Ergebnisse einer solchen Platon umrissen hat.¹⁾

So jung die griechischen Versuche einer Theorie des Gewohnheitsrechts sind, so setzen sie doch ein hohes Alter des Gewohnheitsrechts voraus. Haben die Griechen sich nun über ihre eigene Vergangenheit getäuscht? Zwar alle Völker scheinen mit dem Gewohnheitsrecht begonnen zu haben;²⁾ aber nicht alle werden doch in gleichem Maasse von ihm beherrscht, wie ja auch unter den neuuropäischen Völkern besonders die Engländer zäh daran festhalten.³⁾ Was von den conservativen Lacedämoniern gilt, überhaupt von den Dorern, die auch später noch nach der Norm des Hyllos (*Υλλίδος στάθμας νόμοι*) und nach den Satzungen (*τεθμοί*) des Aigimios lebten,⁴⁾ kann nicht ohne Weiteres auf die beweglicheren Ionier übertragen werden.

Alter des
Gewohn-
heitsrechts.

Zwar scheinen die alten Epiker, durch deren Mund wenn auch nicht ausschliesslich, aber doch vorzüglich der ionische Stamm zu uns redet, in ihrer Zeit keine anderen Quellen des Rechts zu kennen als die in *θέμις* und *δίκη*, im Rath der Götter und Fürsten und im Spruch der Richter, flossen. Doch ist eine gewisse thatsächliche Herrschaft des Herkommens, nur eben in andere Formen gekleidet, auch hier anzunehmen. Die *θέμιστες* der Richter, wenn es Normen sind, nach denen sie urtheilen,⁵⁾ erscheinen eben hierdurch als etwas Hergebrachtes; die Kunde der alten Dinge

1) Gess. III 681 A ff. Mit den *ἔθνη* verband sich im patriarchalischen Regiment die Willkür: o. S. 27f. *Ἄγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 64. In einem etwas anderen Sinne bezeichnet doch auch Philon De Abr. p. 2 M. 5 Cohn die Gesetze als einen Niederschlag ältesten Lebens (*ἔπομνήματα βίου τῶν παλαιῶν*).

2) O. S. 339.

3) Dagegen bemerkt Agathias I 2 p. 13 A (S. 17, 4 ff. Nieb.) 7 p. 18 A (S. 28, 1 Nieb.), dass bei den Alemannen und Franken seiner Zeit die *πολιτεία* mehr galt als die *νόμιμα καὶ πάτρια*.

4) Pind. Pyth. 1, 62. O. S. 337, 4.

5) O. S. 21f. s. aber auch S. 59f.

(παλαιά), die Homer einigen seiner Helden nachrühmt¹⁾ und die im Allgemeinen eine Quelle der Klugheit und Erfahrung ist, befähigt wenigstens den Phäaken Echeneos zu sagen was von jeher der Brauch war und sich daher auch jetzt dem schutzflehenden Odysseus gegenüber ziemt.

Gebrauch
und Bedeu-
tung von
νόμος bei
den
Epikern.

Zu diesen Winken, dass schon nach epischer Anschauungsweise in dem aus ferner Vergangenheit Hergebrachten eine gewisse Norm auch für die nächste Gegenwart liegt kommt der auch bei den alten Epikern zu beobachtende Gebrauch desjenigen Wortes, das in sich selber, im Wechsel der eigenen Bedeutung, den Uebergang aus Sitte und Gewohnheit zum strengen Gesetz darstellt, des Wortes νόμος. Bei den epischen Dichtern steht es im Wesentlichen noch auf der ersten Stufe seiner Bedeutung. Zeus, sagt Hesiod, hat jeder Art lebender Wesen ihren besonderen νόμος verliehen, den Thieren nicht minder als den Menschen; bei jenen besteht er in ewigem Daseinskampf und gegenseitiger Vertilgung, bei diesen in der Gerechtigkeit.²⁾ Dieser νόμος Hesiods ist kein Gesetz, auch keine Verordnung, durch die ein Verhalten oder Handeln vorgeschrieben wird, sondern er ist dieses Verhalten oder Handeln selber, eine gewisse Weise des Lebens, die zur eigenthümlichen Natur der einzelnen Arten lebender Wesen gehört und sie charakterisirt.³⁾

1) O. S. 68, 3.

2) Hesiod W. u. T. 276ff. Rz.:

τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων
 ἰχθύσι μὲν καὶ θηροῖς καὶ οἰωνοῖς πετηνοῖς
 ἐσθόμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶν ἐν αὐτοῖς·
 ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην κτλ. o. S. 220.

3) Ebenso gut könnte man sonst ein Gesetz nennen, was Gott zur Schlange sagt (1 Mos. 3, 14) „auf deinem Bauche sollst du gehen und Erde essen dein Leben lang“. Der νόμος ist hier nicht die Austheilung, διανομή, sondern das was aus- oder zugetheilt wird. In den hesiodischen Versen wird das ἀνθρώποισι νόμον διέταξε (276) wieder aufgenommen durch ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην (279), der νόμος des Menschen ist daher die δίκη selber. Vgl. o. S. 199, 2. Als später der νόμος zum Gesetz geworden war, drehte man die Construction um und verwandelte den νόμος aus dem Objekt zu διατάσσειν in das Subjekt, so dass der νόμος nun nicht mehr angeordnet wurde sondern selbst anordnete, wie Platon Gess. V 746E πάντα ταῦτα ἔμμετρά τε καὶ ἀλλήλοις σύμφωνα δεῖ τὸν γε νόμον διατάττειν (Aristot. Eth. Nik. X 1180a 24 ὁ νόμος — τάττων τὸ ἐπιεικές. Libanios or. 11, 215 Först. ὁ φιλίας νόμος ἔταξε).

Wie die einzelnen Arten der lebenden Wesen, so unterscheiden sich aber auch die Menschen verschiedener Städte von einander durch ihre eigenthümliche Lebensweise, wie sie sich in Sitten und Gewohnheiten offenbart, d. i. durch den νόμος, den nach den Worten des Dichters der erfahrungsreiche Odysseus auf seinen Irrfahrten sollte erkundet haben.¹⁾ Auf diese Bedeutung des νόμος weist auch noch Hesiod hin, wenn er den ältesten νόμος für den besten erklärt;²⁾ was er darunter versteht, ist nach seiner eigenen Erklärung nichts als die eigenthümliche Art zu handeln, wie sie

Dieselbe Bedeutung von νόμος scheint mir auch auf Hesiod W. u. T. 388 *πεδίων νόμος* anwendbar, obgleich Götting und Andere (vgl. auch Leist Graeco-ital. Rechtsgesch. 518c) hier anders erklären. Dass νόμος bei Hesiod noch nicht die Bedeutung von Gesetz habe, hat schon Beloch betont Gr. Gesch. I 307, 1.

1) Od. 1, 3 *πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόμον ἔγνω*. So las Zenodot, während Aristarch *νόον* für *νόμον* schrieb. Seitdem dauert der Streit. Zu Gunsten von *νόον* s. A. Ludwich Aristarch II 150f. 216f. Für *νόμον* erklärt sich W. Schulze Quaestt. epp. S. 503. Wenn derselbe aber verweist auf das nordische „*utan fara ok sjá siþu annarra manna*“ als beweisend für *νόμον*, so steht dem mit gleicher Beweiskraft für *νόον* gegenüber aus der Edda Hávamál 18: *Sá einn veit, er víða ratar ok hefir fiold um farit, hverju gedi stýrir gumna hverr sá er vitandi er vits*. Aber Anderes spricht allerdings für *νόμον*. *Νόμος* steht passend neben *ἄστεα* nicht bloss weil beide die Aussenseite des menschlichen Lebens angehen sondern auch weil der νόμος zur Stadt (*ἄστυ* oder *πόλις*) gehört, wie für die alte Zeit schon zeigt Hesiod fr. 221 (o. S. 361, 3). Und ausserdem würde sich daran, dass Odysseus den νόμος der Menschen erkundet, ein Interesse des Dichters selber an dergleichen ausdrücken — ein Interesse, wie man einschalten darf, das er im Laufe seines Epos durchaus bewährt und das er auch mit dem Epiker unter den Historikern, mit Herodot theilt; dasselbe Interesse verräth aber auch Hesiod in dem freilich umstrittenen Verse (Rzach z. St.) Th. 66, wo die Musen *μέλπονται πάντων τε νόμον καὶ ἦθεα κεδνά* und keinesfalls mit Götting an Naturgesetze gedacht werden darf. Auf der anderen Seite, *ἀνθρώπων νόον* zu kennen, was nach Aristarchs Lesart Odysseus als Gewinn von seinen Fahrten heimgetragen hätte, gilt anderwärts als ein Vorrecht nur des höchsten Gottes, so bei Theogn. 367 *ἀστῶν δ' οὐ δύναιται γνῶναι νόον ὃν τιν' ἔχουσιν*. 373ff. *Ζεῦ φίλε, θαυμάζω σε — — ἀνθρώπων δ' εὖ οἶσθα νόον καὶ θνητὸν ἐκάστων*. — Hom. h. in Apoll. 20 *νόμος — ῥῆδης* kommt als zu problematisch (s. Baumeister z. St.) nicht in Betracht. Ueber *ἐννομία* s. o. S. 242, 4; über Namen wie *Ἐννομος* s. Lehrs Arist. stud. Hom.³ S. 342, 247 (*ἔννομοι = οἰκίτορες* Aesch. Suppl. 547 Kirch. u. schol.).

2) fr. 221 (o. S. 361, 3).

in einer Stadt üblich ist, insbesondere den Göttern gegenüber zu handeln (*ὡς κε πόλις ῥέζησι*).¹⁾ Nur in einer leisen Spur kündigt sich das später so genannte Gesetz schon in diesem *νόμος* an, indem er um seines Alters willen den Menschen empfohlen und dadurch eine gewisse Verbindlichkeit in ihn gelegt wird; er dient nicht mehr bloss der Charakteristik.²⁾

Aus diesen Spuren folgt nicht, dass die heroischen und nächstfolgenden Zeiten vom Gewohnheitsrecht beherrscht wurden, wie dies allerdings die Meinung der Alten war.³⁾ Aber dass die Menschen schon damals unter Gewohnheiten nicht bloss hinlebten, sondern eine Ahnung wenigstens in ihnen dämmerte von der Bedeutung, welche alte Gewohnheit für die Ordnung und Stätigkeit menschlichen Zusammenlebens besitzt, ist auch in diesen wenigen Spuren unverkennbar; und es bedurfte nur des Kampfes verschiedener Gewohnheiten unter einander und mit entgegengesetzten Rechtsprincipien um diese Ahnung in ein deutliches Bewusstsein zu verwandeln.

¹⁾ Hesiod Th. 417Rz. *ἔρδων ἱερὰ κατὰ κατὰ νόμον* vgl. Pindar Ol. 8, 78 *ἔστι δὲ καὶ θανόντεσσιν μέρος κὰν νόμον ἐρδομένων*. Libanios or. 11, 85Först. *δεδεγμένων τῶν βωμῶν ὅποσα νόμος (νόμοι περὶ τῶν καταφθιμένων* Dittenberger Syll.² 877. L. Schmidt Ethik d. Griech. 2, 113). Vgl. auch Xenoph. Mem. 1, 3, 1: *ἢ τε γὰρ Πυθία νόμῳ πόλεως ἀναιρεῖ ποιούντας εὐσεβῶς ἢ ποιεῖν* 4, 3, 16.

²⁾ Auch der Hesiodische *νόμος* (o. S. 366) befiehlt nicht, wie ein Gesetz, bei Strafe den Menschen die *δίκη*; er sagt nicht, dass die Menschen die *δίκη* üben sollen, sondern spricht nur aus, dass sie sie üben und dass dies für sie als Menschen charakteristisch ist. Erst Hesiod knüpft hieran die Mahnung an seinen Bruder, dass er die *δίκη* üben und hierdurch sich als Mensch, im Unterschied vom Thier, beweisen solle.

³⁾ Dion. Hal. Ant. Rom. V 74: *κατ' ἀρχὰς — ἅπαντα πόλις Ἑλλάς ἐβασιλεύετο, πλὴν οὐχ ὡσπερ τὰ βάρβαρα ἔθνη δεσποτικῶς, ἀλλὰ κατὰ νόμους τε καὶ ἐθισμοὺς πατρίους· καὶ κράτιστος ἦν βασιλεὺς ὀδίκαιότατος τε καὶ νομιμώτατος, καὶ μηδὲν ἐκδικαιώμενος τῶν πατρίων*. Da Dionys für ähnliche Dinge vorher (73) den Theophrast citirt hat, wird auch diese Bemerkung wohl von ihm stammen. Mit Dionys stimmt überein Josephus, indem er zugleich am Anfang der Odyssee Aristarchs Lesart *νόον* für *νόμον* voraussetzt, g. Apion II 15 S. 247 Bekk.: *καὶ μάρτυς Ὅμηρος οὐδαμοῦ τῆς ποιήσεως αὐτῷ (sc. τῷ νόμῳ) χρησάμενος. οὐδὲ γὰρ ἦν κατὰ τοῦτον, ἀλλὰ γνώμαις ἀορίστοις τὰ πλῆθη διωκεῖτο καὶ προστάγμασι τῶν βασιλέων. ἀφ' οὗ καὶ μέγροι πολλοῦ διέμειναν ἔθνη ἀγράφοις χρώμενοι, καὶ πολλὰ τοῦτων αἰεὶ πρὸς τὸ συντυγγάνον μετατιθέντες*.

Wie die Städte aus den einzelnen Geschlechtern (*γένη*) und Ansiedelungen (*οικήσεις, δῆμοι*) sich bildeten, hat uns Platon geschildert, und es ist kein Grund ihm nicht zu folgen. Jeder der zu dem neuen Ganzen jetzt zusammenschliessenden Theile brachte seine eigenthümlichen Gewohnheiten und Sitten (*ἔθη, νόμοι*) mit sich,¹⁾ die von eigens zu diesem Zweck bestellten Gesetzgebern einer Prüfung und Auswahl unterworfen wurden.²⁾ In Folge davon mochten alte Sitten, die sich mit der neuen Gemeinschaft nicht vertrugen, dieser zum Opfer fallen. Das Ergebniss konnte aber auch sein, dass man die Geschlechter und ähnliche Verbände bei ihren bisherigen Gewohnheiten beließ, wie in Athen in verschiedenen Phratrien für die gleichen Dinge ein verschiedenes Herkommen galt³⁾ und jeder *οἶκος* seinen besonderen νόμος hatte.⁴⁾ Noch Kleisthenes, der doch den alten Verbänden den letzten Rest politischer Bedeutung nahm, hat trotzdem deren *πάτρια*

Die *πάτρια*.

1) *Ἀντόνομος οἴκησις* der Athener vor dem *ξυνοικισμός* auch bei Thukyd. II 16.

2) Platon Gess. III 681 Cf.: *Τὸ γοῦν μετὰ τὰ ταῦτα ἀναγκαῖον αἰρεῖσθαι τοὺς συνελθόντας τοῖτους κοινοὺς τινας ἑαντῶν, οἳ δὲ τὰ πάντων ἰδόντες νόμιμα, τὰ σφισιν ἀρέσκοντα αὐτῶν μάλιστα εἰς τὸ κοινὸν τοῖς ἡγεμόσι καὶ ἀγαθοῦσι τοὺς δήμους οἷον βασιλεῦσι φανερὰ δεῖξαντες ἐλέσθαι τε δόντες, αὐτοὶ μὲν νομοθεταὶ κληθήσονται κτλ.* Ueber die *βασίλεις* vgl. 680 E; daneben könnten aber Platon auch die *φυλοβασίλεις* seiner Heimath vorgeschwebt haben (Aristot. *Ἄθ. πολ.* 57, 4. Meier-Schönm. A. Pr.² 130, 234).

3) Isaeus 3, 76. 7, 16. Schömann-Lipsius Gr. Alt. I 384 f.

4) Eur. Med. 238 Kirch. heisst es von der Gattin: *εἰς καινὰ δ' ἤθη καὶ νόμους ἀφιγμένην δεῖ μάντιν εἶναι, μὴ μαθοῦσαν οἴκοθεν.* Hierzu der Scholiast: *νόμους δὲ λέγει τοὺς τῆς οἰκίας κανόνας καὶ τύπους.* Es ist ganz allgemein von der Gattin die Rede, nicht wie bei Herod. 6, 130 (o. S. 322, 2) von der welche ihrem Gatten in ein fremdes Land oder Gemeinwesen folgt. Mit den Gesetzen Drakons werden die *νόμοι* des Hauses verglichen von Xenoph. Oecon. 14, 4 ff. Dergleichen ist so natürlich, dass es unter ganz veränderten äusseren Verhältnissen bis in unsere Zeit fort dauert. H. Steffens Was ich erlebte 1, 211 ff. spricht über die Grundsätze, die sich in gewissen Familien bilden und die er als „Familienhaftigkeit“ zusammenfasst. Dagegen gehört kaum hierher Cic. Cat. maj. 37: *vigebat in illa domo* (dem Hause des Appius Claudius) *mos patrius et disciplina*, da „*mos patrius*“ nicht die Vatersitte insbesondere im Hause des Appius Claudius meint, sondern die Vatersitte allgemein im Gegensatz zu der Sitte der Gegenwart.

Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes.

nicht gestört.¹⁾ Gelegenheit das verschiedene Herkommen zu vergleichen war somit genug vorhanden und naturgemäss konnte durch eine solche Vergleichung der Stolz, mit dem ohnedies jedes Geschlecht und jeder Verband an seinem Herkommen hing, nur genährt und erhöht werden. Es ist dies in kleineren Kreisen ein Vorspiel zu späteren Zeiten eines noch regeren und ausgedehnteren Verkehrs, in denen ebenso ganze Stadtgemeinden und Völker ihre Gewohnheiten und Sitten verglichen und doch am Ende jede Stadt und jedes Volk den eigenen Gewohnheiten und Sitten den Vorzug gab.²⁾

Dies konnte dazu dienen das Ansehen des einzelnen Herkommens in den Augen derer zu erhöhen, die von ihm beherrscht worden, erst hierdurch konnten auch ihnen die Bedeutung und der Werth eines längst beobachteten Herkommens recht ins Bewusstsein kommen. Um die Bedeutung aber der *πάτρια* insgesammt und als solcher in ein helleres Licht zu setzen bedurfte es eines gemeinsamen Gegners. Dieser Gegner war die Neigung zur Gesetzmacherei, die, je stärker sie wurde, desto mehr den Widerspruch von Seiten der *πάτρια* herausforderte.³⁾ Man hat das Gewohnheitsrecht in neueren Zeiten ein Recht der Unterthanen genannt, in ihm den Ausdruck einer Opposition gefunden gegen das von den Regierenden gesetzte Recht.⁴⁾

¹⁾ Aristot. *Ἀθ. πολ.* 21, 6.

²⁾ Was Platon Gess. III 681C von den einzelnen Geschlechtsverbänden sagt, den Elementen der sich bildenden politischen Gemeinde (*καὶ μὴν τοὺς γε αὐτῶν νόμους ἀρέσκειν ἐκάστοις ἀναγκαῖόν ποιν, τοὺς δὲ τῶν ἄλλων ὑστέρους*), überträgt Herodot 3, 38 (vgl. F. Dümmler Akad. 249f.) auf das Verhältniss ganzer Völker unter einander (*εἰ γὰρ τις προθείη πᾶσιν ἀνθρώποισι ἐκλέξασθαι κελύων νόμους τοὺς καλλίστους ἐκ τῶν πάντων νόμων, διασκευάμενοι ἂν ἐλοίαιτο ἕκαστοι τοὺς ἑωπῶν· οὕτω νομίζουσι πολλόν τι καλλίστους τοὺς ἑωπῶν νόμους ἕκαστοι εἶναι*) und bemerkt Thukydides II 37 insbesondere von den Athenern (*χρώμεθα γὰρ, sagt Perikles, πολιτεία ὁ ζήλοῦση τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τινὶ ἢ μιμούμενοι ἑτέρουσ, wobei unter νόμος ebenso der geschriebene wie der ungeschriebene, das Gesetz im späteren strengen Sinne wie die Sitte zu verstehen ist*). Denselben Gedanken wiederholt in viel späterer Zeit Prudentius c. Symmach. 2, 69: *Adlegat morem veterem, nil dulcius esse Adfirmat solitis populosque hominesque teneri Lege sua.*

³⁾ *Ἀγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 42 ff.

⁴⁾ Puchta *Gewohnheitsrecht* 1, 191 f.

So wenig dergleichen Bemerkungen für eine tiefere und schärfere Auffassung des Begriffs des Gewohnheitsrechts genügen, ein Körnchen historischer Wahrheit steckt doch darin. Homer weiss von *πάτρια* noch nichts oder sah doch keinen Anlass viel davon zu reden,¹⁾ da es ausserhalb seines Erfahrungskreises und des Erfahrungskreises seiner Zeit lag, dass der altgewohnte Gang des Lebens und die bisherige Uebung des Rechts durch neuerstehende Gesetze plötzlich unterbrochen wurden. Zuerst, für uns wenigstens, begegnen dieselben in einem Gesetze Drakons und stehen gleich hier als *νόμος πάτριος* in Gegensatz zu der neuen Institution, dem *θεσμός*, dessen Neuerungen²⁾ eben an ihnen eine vom Gesetzgeber ausdrücklich als solche anerkannte Schranke oder doch ihre nähere Bestimmung finden.³⁾ Besonders liebt der *δημος*, seit er im siebenten Jahrhundert beginnt dem herrschenden Adel Opposition zu machen, sich dabei auf die *νόμοι* zu stützen, worüber bereits Theognis seinem Missmuth Luft gemacht hat;⁴⁾ aber im Grunde nicht anders ist schon lange vor der Zeit des megarischen Dichters der älteste Sprecher des *δημος*, den wenigstens die Geschichte kennt, verfahren, Hesiod, wenn er seinen aristokratisch gesinnten Bruder an den *νόμος*, hier noch im ältesten Sinne

1) Spuren im Epos, dass man auch zu dessen Zeit sich an alte Gewohnheiten gebunden fühlte, s. o. S. 365 ff. Nur heissen dieselben nirgends *πάτρια*.

2) Man kann doch nicht so schlechthin sagen, dass Drakon nur altes Gewohnheitsrecht aufgezeichnet habe (E. Rohde Psyche 1, 146). In richtiger Weise wird dies eingeschränkt von G. Busolt Gr. Gesch. II² 224 und L. Ziehen Rhein. Mus. 54 (1899) S. 341. Dass *θεσμός* an sich nicht schon den Begriff des Gewohnheitsrechts oder eines Herkommens enthält, s. o. S. 341, 3. Wenn Drakon z. B. den Diebstahl und andere geringere Vergehen mit dem Tode bestrafte, so entsprach dies gewiss keinem alten Herkommen, sondern der eigenthümlichen neuen Tendenz, die die Seele von Drakons Gesetzgebung war o. S. 351f.

3) Porphyry. De abst. 4, 22: *ἐπεὶ καὶ Δράκωντος νόμος μνημονεύεται τοιοῦτος· θεσμός αἰώνιος τοῖς Ἀθηναίοις νεομομένοις, κίριος τὸν ἅπαντα χρόνον, θεοῦ τιμῶν καὶ ἡρώας ἐγγωρίων ἐν κοινῷ ἐπομένους νόμοις πατρίοις, ἰδίᾳ κατὰ δύναμιν, σὺν εὐφημίᾳ καὶ ἀπαρχαῖς καρπῶν καὶ πελάγοις ἐπετείοις.* J. Bernays Theophrasts Schrift über die Frömmigkeit S. 158. E. Rohde Psyche 1, 146, o. S. 339, 6.

4) Theogn. 53f.:

*Κύρνε, πόλις μὲν ἔθ' ἦδε πόλις, λαοὶ δὲ δὴ ἄλλοι,
οἳ πρόσθ' οὔτε δίκας ἤδεσαν οὔτε νόμους.*

Gewohnheit und Sitte, mahnt.¹⁾ Zum νόμος, der gewordenen und bestehenden Gewohnheit, steht hier und stand von jeher in Gegensatz jede Art von störend hereinbrechender Gewalt, βία,²⁾ und dieser uralte Gegensatz ist der Keim, aus dem später die Todfeindschaft des in sich selber ruhenden Freistaats, insbesondere der Demokratie, mit der rücksichtslos nur die eigenen Zwecke verfolgenden und daneben jedes fremde Wesen missachtenden und vergewaltigenden Tyrannis erwuchs.³⁾ Deutlich wird dies in der Geschichte Athens.

Athen.

Was unter der Herrschaft der Pisistratiden ein leiser Wunsch gewesen war, wurde nach deren Vertreibung und im Kampf mit dem Adel ein lautes Begehren, die Rückkehr zur πολιτεία Solons.⁴⁾ Sie war im Laufe der Jahre zur πατριος πολιτεία geworden.⁵⁾ Schon damals, wie kaum zu bezweifeln ist, erscholl im Kampf der Parteien derselbe Schlachtruf, der in den beiden andern Restaurationsjahren der athenischen Verfassung, 410 und 403, sich vor allen vernehmen liess,⁶⁾ und schon damals bedeutete dieser Ruf

¹⁾ O. S. 366 ff. 368, 2.

²⁾ Den angeführten Hesiod-Versen gehen voraus die Worte (W. u. T. 274f.):

ἽΩ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῆσι,
καὶ νῦν δίξῃς ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν.

³⁾ Der Tyrann νόμοις πάτρια κινεῖ: Herodot 3, 80. „Libera sum“ sagt die Roma bei Prudent. c. Symmach. 2, 83, „liceat proprio mihi vivere more“. Die Sitten erschienen als Gesetze, die das Volk in Ausübung seiner Freiheit sich selbst gegeben oder denen es doch in langjähriger Gewöhnung seine Zustimmung erteilt hatte; abermals bewährt sich hier die consuetudo als „altera natura“ (o. S. 359f.), wenn sie ebenso wie die φύσις (o. S. 222, 5) ihren Gegensatz in der βία hat, wie mores und vis sich gegenüberstehen Cicero pro Sestio 88.

⁴⁾ Peisistratos selbst hat, so weit sich dies mit seiner Tyrannis vertrug, die Gesetze Solons bestehen lassen und sogar selber sich ihnen mit Ostentation unterworfen: ἤρχε Ἀθηναίων, οὔτε τιμὰς τὰς εἰούσας συνταράξας οὔτε θέσμια μεταλλάξας, ἐπὶ τε τοῖσι κατεστειώσι ἔνεμε τὴν πόλιν καλῶς τε καὶ εὖ Herod. 1, 59. Thukyd. VI 54, 6, vgl. Aristot. Ἀθ. πολ. 16, 8. Plutarch Solon 31. o. S. 249, 1. Unter seinen Söhnen wurde dies anders: καὶ γὰρ συνέβη τοῖς Σόλωνος νόμοις ἀφανίσαι τὴν τυραννίδα διὰ τὸ μὴ χοῦσθαι Aristot. Ἀθ. πολ. 22, 1.

⁵⁾ Wie sie es später unbeanstandet war, so dass man Alles, was in Athen altherkömmliches Gesetz war, auf Solon zurückzuführen pflegte (L. Schmidt Ethik d. Gr. 2, 112. Schömann-Lipsius Gr. Alt. I 417).

⁶⁾ Z. B. Thuk. VIII 76, 6. Andokid. 1, 83. Der Ruf hatte, wenigstens später, den Vorzug sich ebenso sehr im Munde eines Demokraten

nach der *πάτριος πολιτεία* die Rückkehr zu den Gesetzen Solons,¹⁾ wenn auch jedes Mal mit den natur- und zeitgemässen Modificationen. Die *θεσμοί*, die Solon noch als solche aufgestellt hatte als eine Neuordnung des athenischen Staates,²⁾ waren im Laufe fast eines Jahrhunderts, so wie es der Gesetzgeber selbst gehofft und gewünscht hatte,³⁾ verwachsen mit den Lebensgewohnheiten des athenischen Volkes und so thatsächlich zu *νόμοι* geworden,⁴⁾ denen sich sogar Peisistratos beugte;⁵⁾ daher konnten sie nun von Kleisthenes auch mit diesem Namen als *νόμοι* d. i. Sitten oder Gewohnheiten bezeichnet werden.⁶⁾ Sie treten gegen-

νόμοι und
θεσμοί.

wie eines Reactionärs zu schicken. Es war dies eine ähnlich „elastisch schwankende Versicherung“, wie diejenige, von der Th. v. Bernhards In Spanien u. Portugal S. 140 aus den spanischen Parteikämpfen berichtet, „dass die alte Verfassung des Landes wiederhergestellt werden soll“.

1) Dies besagt doch auch Aristot. *Ἀθ. πολ.* 20, 1 *ὁ Κλεισθένης προσηγάγετο τὸν δῆμον, ἀποδιδούς τῷ πλήθει τὴν πολιτείαν*, nicht *διδούς*.

2) O. S. 345, 5.

3) O. S. 356f. Auch wenn Solon sich darauf beschränkt hätte nur eine zehnjährige Geltung für seine Gesetze zu beanspruchen, würde er damit eine Frist gestellt haben, die wenigstens anderwärts zur Bildung eines Gewohnheitsrechts genügend schien: Puchta Gewohnheitsrecht 1, 173.

4) O. S. 358, 4.

5) O. S. 372, 4.

6) *Ἔγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 49. Kleisthenes' eigenen Gesetzen ist es nicht anders ergangen: *ὁ περὶ τοῦ ὀστρακισμοῦ νόμος* (Aristot. *Ἀθ. πολ.* 22, 1) war, als er schliesslich abgeschafft wurde, ebenfalls nach etwa 100 Jahren eine Sitte geworden und konnte deshalb mit Bezug auf diese Zeit von Philochoros *τὸ ἔθος* genannt werden (Müller fragm. hist. 1, 396, 79b. G. Gilbert Gr. Staatsalt. I 144, 3); ganz ebenso wie das Gesetz Mosis vom Verfasser der Apostelgeschichte 6, 13 *νόμος*, hier im strengen Sinne Gesetz genannt wird und gleich darauf, 14, *τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν ὁ Μωϋσῆς*, weil es im Lauf der Jahrhunderte eine Lebensgewohnheit des jüdischen Volkes geworden war. In den Eiden haften, durch die Heiligkeit derselben geschützt, gern die alten Formen und Worte: daher schworen auch später noch die Thesmotheten und Epheben auf Beobachtung der *θεσμοί* o. S. 351, 3. Um so auffallender ist, dass da, wo von der Vertheidigung der Thesmotheten auf die *θεσμοί* die Rede ist, gleichzeitig die Vertheidigung der *βουλῆ* auf die *νόμοι* bemerkt wird: *Κοινὸν μὲν οὖν ὤμνηεν ὕμνον ἢ βουλῆ τούτῳ Σόλωνος νόμους ἐμπεδώσειν, ἴδιον δ' ἕκαστος τῶν θεσμοθετῶν ἐν ἀγορᾷ πρὸς τῷ λίθῳ, καταφατιζῶν, εἰ*

über den νόμοι anderer Städte¹⁾ — denn mehr und mehr entwickelt sich mit der stärkeren Ausprägung des Wesens der πόλις die Vorstellung, dass zu jeder πόλις ein bestimmter νόμος gehört²⁾ — und bilden die Eigenthümlichkeit der attischen πόλις, die sich jetzt als solche zu fühlen und von anderen zu unterscheiden beginnt.³⁾ Solon mochte man es noch zutrauen, dass er seine Gesetze fremden Völkern entlehnt habe,⁴⁾ so wie dies in den Anfängen antiker Gesetzgebung das Uebliche war;⁵⁾ im perikleischen

τι παραβαίη τῶν θεσμῶν κτλ. Plutarch Solon 25. Zu einem rhetorischen Wechsel des Ausdrucks scheint mir hier kein Anlass zu sein. Sollte es also nicht vielmehr darin seine Erklärung haben, dass eben die βουλὴ eine von Kleisthenes neu geschaffene Behörde war, in deren nicht überlieferten sondern neu formulirten Eid dann auch das damals zur Bezeichnung der solonischen Gesetze aufgekommene Wort νόμος Eingang finden konnte?

1) *Ἄγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 54.

2) Dies setzt schon Homer voraus o. S. 367, 1, auch Hesiod o. S. 367f. Erst seit die Bauern in die πόλις kommen, kennen sie auch die νόμοι, klagt Theognis o. S. 371, 4. Hierher gehören Definitionen des νόμος als δόγμα oder συνθήκη πόλεως o. S. 352, 1. 357, 5 Demosth. 25, 16; die Auffassung der νόμοι als τρόποι τῆς πόλεως o. S. 358, 3. Nach Dion Chrys. or. 75 ist der νόμος auf die πόλις eingeschränkt, das ἔθος dagegen nach or. 76 auch auf das ἔθνος ausgedehnt. Obgleich die Bedeutung von νόμος schwankt und im Laufe der Zeit wechselt, haftet das Wort doch vorzüglich an der πόλις, ohne freilich, wie schon das Sprichwort νόμος καὶ γῶρα (vgl. dazu Soph. fr. 851 Nauck² νόμοις ἐπεσθαι τοῖσιν ἐγγῶροις καλόν, Herodot 1, 35 κατὰ νόμους τοὺς ἐπιχωρίους) darthut, ausschliesslich auf sie eingeschränkt zu sein.

3) Die Athener schieden sich von den Ionern und schämten sich des Namens derselben: Herod. 1, 143. Busolt Gr. Gesch. I² 282, 1. Hirzel Dialog 1, 97. Vgl. hierzu Pausan. IV 34, 11 ἀλλὰ οἱ μὲν Σιτροεῖς καλεῖσθαι Δριόπες ἕπερφοροῦσι, καθάπερ γε καὶ οἱ Δεῖφοι περὶεργασιν ὀνομάζεσθαι Φωκεῖς. E. Curtius Die Ionier S. 45. Nur eine andere Form des gleichen Selbstgefühls ist das Kraftgefühl, das nach dem Sturze der Tyrannis und im Bewusstsein der neuen Freiheit die Athener überkam: Herodot 5, 78 (o. S. 266, 2), 5, 91 (o. S. 255, 4). In Solons Gesetzen fand nicht bloss das eigenthümlich attische Wesen seinen anerkannten Ausdruck, sondern er ist auch der Erste, der uns Kunde giebt von dem stolzen Stammesbewusstsein seiner Landsleute, wenn er sich rühmt (fr. 36, 6 Bergk PL³) πολλοὺς δ' Ἀθήνας πατρίδ' εἰς θεόκτιτον ἀνήγαγον.

4) Herodot 2, 177 u. dazu Stein.

5) Fr. Hofmann Beiträge zur Gesch. d. griech. u. röm. Rechts S. 7f. An den Aegyptern hebt Herodot 2, 91 noch besonders die starre Abgeschlossenheit gegen alles Fremde hervor: Ἑλληνικοῖσι δὲ νομαίοισι

Athen dachte man hierüber anders und wollte auch die *νόμοι*, wo nicht ausschliesslich, so doch ursprünglich zu eigen haben.¹⁾ Dieselben verwandelten sich damit aus *θεσμοί*, wie sie Drakon und Solon hatten aufstellen sollen und deren Wesen nur in der Festigkeit und Dauer liegt,²⁾ in rechte *νόμοι*, wie die *νόμοι* der Städte, die Odysseus sah,³⁾ oder Hesiods *νόμοι* der lebenden Wesen,⁴⁾ d. h. es stellte sich in ihnen eine gewisse eigenthümliche Regel im Verhalten und Handeln derer dar, bei denen sie galten,⁵⁾ eine Regel, durch die sich diese von andern unterschieden. Neben den längst anerkannten und auch von Kleisthenes bestätigten *πάτρια* der Phratrien,⁶⁾ den *πάτρια* der Geschlechter und Familien,⁷⁾ hatte nun auch die gesammte *πόλις* ihre officiell sanctionirten *πάτριον νόμοι* erhalten.⁸⁾ Das Gesetz überhaupt wurde jetzt unter diesen Gesichtspunkt gebracht und die neuen Verordnungen des Kleisthenes nicht minder als die alten Solons hiessen von jetzt ab *νόμοι*.⁹⁾

φείγονσι χρᾶσθαι, τὸ δὲ σύμπαν εἰπεῖν, μηδ' ἄλλων μηδαμὰ μηδαμῶν ἀνθρώπων νομαίοισι.

1) Thukyd. II 37.

2) O. S. 323. 326 f.

3) O. S. 367, 1.

4) O. S. 366, 3. 368, 2.

5) In solchen *νόμοι* kann sich die Eigenart einer Gesamtheit lebender Wesen darstellen, aber auch der individuelle Charakter eines einzelnen Menschen, insofern er dessen ganzes Leben durchzieht und bestimmt. Den Wunsch, dass man seinen Sohn zu der wilden trotzigem Sinnesart des Vaters erziehen möge, drückt der sophokleische Aias 648f. Dind. so aus: *ἀλλ' αὐτίκ' ὠμοῖς αὐτὸν ἐν νόμοις πατρὸς δεῖ πωλοδαμνεῖν γὰρ ἄξομοιοῦσθαι φύσιν.* Auch hier haben wir den *νόμος* wieder als die altera natura o. S. 372, 3. Dies hat auch der Scholiast eingesehen; wenn er aber sagt, dass *νόμος*, so für *φύσις* gesagt, ein Zeichen von *μεγαλοφροσύνη* sei, so hat er *νόμος* fälschlich in der zu seiner Zeit überwiegenden Bedeutung des strengen Gesetzes genommen — derselben Bedeutung, die auch eine Verfälschung des Demokrit-Textes durch Einführen des modernen *νομιστι* für *νόμῳ* zur Folge hatte (Diels Elementum 12, 2).

6) O. S. 370, 1.

7) O. S. 369, 4.

8) Um so leichter konnte dies geschehen als ja auch *πάτρια* einzelner Geschlechter zu Gesetzen des ganzen Staates erhoben wurden: *Ἄγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 46. 48; o. S. 369, 2.

9) *Πάτριον θεσμοί* wäre der strenge Ausdruck für die solonischen Gesetze gewesen: o. S. 358, 4.

Bedeutungs-
wandel von
νόμος.

Sie hiessen *νόμοι* oder Sitten; das Wort musste aber jetzt, seit in Athen zuerst Kleisthenes, Andere anderwärts schon früher dergleichen aufgezeichnet hatten,¹⁾ in griechischen Ohren einen neuen Klang haben. Nicht mehr die leise Nöthigung vernahm man darin, mit der die Menschen willig und fast unbewusst sich von der Sitte leiten lassen, sondern das laute und schroffe Gebot, das Alle hören und dem Alle auch wider Willen gehorchen sollten. Aus den Sitten waren Gesetze geworden. Nicht von einem Tag zum andern vollzieht sich eine solche Umgestaltung der Bedeutung, ganz allmählich schreitet sie vor. Unzählige Male noch erscheint in den Schriften des fünften und vierten Jahrhunderts der *νόμος* im alten Sinn von Sitte und Gewohnheit, so reden noch Herodot, Aristophanes, auch Platon²⁾ und Aristoteles. Aber immer stärker wird die Neigung den alten Sinn zurückzudrängen und findet schliesslich ihren Ausdruck in der Definition, die im *νόμος* einen Befehl sieht,³⁾ dem Zwangsgewalt zur Seite steht⁴⁾ und der aus einer höheren oder doch für höher geachteten Einsicht hervorgeht.⁵⁾ Indem die leisen Umrisse

1) O. S. 345, 4.

2) Bei Platon Sympos. 182B findet keine Vermischung der Begriffe „Gesetz“ und „Sitte“ statt, wie L. Schmidt Ethik d. Griech. I 201 meint. Durch *νενομοθέτηται* wird der *νόμος* noch nicht zum Gesetz gestempelt, da die Griechen auch zum *νόμος*, als der Sitte, einen solchen persönlichen Urheber suchten (o. S. 356, 1 u. 2). Vgl. auch Thuk. VI 4, 3 *νόμματα ἐτέθη*. Dass übrigens Platon a. a. O. *νόμος* nur im Sinn von Sitte, nicht zugleich von Gesetz, fasst, ergiebt sich überdies aus dem mit *νενομοθέτηται* a. a. O. der Bedeutung nach correspondirenden *νενόμισται*.

3) O. S. 353, 3. 354, 4. *Ἄγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 49, 3 u. 4. So in stoischen Definitionen Stob. ecl. II 190. 204 als *προστακτικὸς ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον*, daher bei Cicero Philipp. 11, 28 imperans honesta prohibens contraria und ähnlich De legg. I 19.

4) Geradezu *ἀναγκαστικὴ δύναμις* Aristot. Eth. Nik. X 10 p. 1180 a 21. Nicht wer die Sitte, wohl aber wer den *νόμος* übertritt, wird bestraft (*κολάζεται*) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I 146. Durch deutliche Formulirung (o. S. 343), noch mehr durch schriftliche Aufzeichnung (o. S. 349, 2) erscheint die Verbindlichkeit des *νόμος* schon erhöht, wird aber ausserdem noch durch diese Zwangsgewalt gesteigert.

5) Daher der *νόμος* als Einsicht oder Ansicht des Volkes, der Gemeinde *δόγμα πλῆθους* o. S. 357, 2, *δόγμα πόλεως* Platon Minos

des alten νόμος schärfer, allerdings viel schärfer, ausgeprägt werden, steht er als ein ganz neuer vor uns.¹⁾ Mit einer

314 Co. S. 353, 1; des Fürsten, βασιλέως δόγμα Dion Chrys. or. 3 p. 43R (S. 46, 31 Dind.). Rehm Gesch. d. Staatsrechtswiss. S. 139. Aber auch als Meinung der Vernünftigen, δόγμα ἀνθρώπων φρονίμων s. Ἄγρ. Νόμ. Abh. d. sächs. Gesellsch. philol. hist. Cl. XX 80, 4. So wird er zum Ausdruck der Vernunft selber, λόγος ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ Aristot. Eth. Nik. X 10 p. 1180a 21f. λογισμοῦ ἀγωγή Platon Gess. I 645Af. Platon verbindet νοῦν τε καὶ νόμον Gess. II 674B; νόμος ist ihm νοῦ διανομή Gess. IV 714A o. S. 163, 1, auch der Etymologie nach XII 957C. In νόμος stellt sich der λόγος, der ὀρθὸς λόγος dar: indem Platon diesen Gedanken immer wieder vorträgt und in verschiedenen Wendungen (Rep. IX 587A. C. X 604A 607A. Gess. VII 802E 816E VIII 835E, o. S. 339, 1), bekennt er sich nur zu einem der Grundgedanken Heraklits, den dann die Stoiker abermals aufgenommen und weiter begründet und verbreitet haben. Nach Dion Chrys. or. I p. 68R (S. 16 Dind.) ὁ δὲ αὐτὸς (sc. ὁ νόμος) καὶ λόγος ὀρθὸς κέκληται. Ueber die Beziehungen zwischen λόγος und νόμος bei Philon und im Neuen Testament vgl. Edw. Hicks, Greek philos. and Roman law in the New Testament (London 1896) S. 53ff. Auch die überredende Kraft (πειθῶ), die vom rechten νόμος ausgehen und den Zwang entbehrlich machen soll (o. S. 353, 3), setzt voraus, dass durch ihn die Vernunft redet, man ihn sich durch sie wirksam dachte.

¹⁾ So fehlt auch der Sitte eine gewisse zwingende Kraft nicht (o. S. 376), so wenig, dass Herodot 3, 38 den νόμος, und nach dem Zusammenhang ist unter ihm die Sitte zu verstehen, mit dem Pindarischen Wort zum König Aller (πάντων βασιλεύς) erhebt; aber auch ein Meinen drückt sich in der Sitte aus, weshalb νομίζειν nicht nur sondern auch νόμος das Eine wie das Andere bedeuten kann (νόμος von einer irrigen geographischen Meinung Herodot 4, 39, νόμῳ γλυκῷ, νόμῳ πικρὸν πτλ. Demokrit b. Sext. Emp. adv. math. VII 135 Zeller Philos. d. Gr. I⁴772, 1. δόξῃ δὲ μόνον καὶ νόμῳ ἀισχρόν Platon Rep. II 364A). Aeusserlich unterscheidet sich der νόμος von der Sitte am schärfsten, wenn er der Ausdruck speziell für das geschriebene Gesetz wird (Ἄγρ. Νόμ. Abh. d. sächs. Gesellsch. philol. hist. Cl. XX 41, 2), und namentlich, wenn unter diesem geschriebenen Gesetz auch die ψηφίσματα begriffen wurden, wie dies in der Zeit der tollsten Gesetzesmacherei noch öfter vorkam als man annimmt (Jellinek Gesetz u. Verordnung 38f. Swoboda Die griech. Volksbeschlüsse 238. Rehm Gesch. d. Staatsrechtswiss. 130, 3 vgl. hierzu Ἄγρ. Νόμ. Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 43, 1 und ausserdem Aristoph. Ach. 532 ἐτίθει νόμον mit schol. Perikles b. Xen. Mem. I 2, 42 πάντες οὗτοι νόμοι εἰσίν, οὓς τὸ πλῆθος συνελθὼν καὶ δοκιμάσαν ἔγραψε φράζον ἃ τε δεῖ ποιεῖν καὶ ἃ μὴ. 43 πάντα ὅσα ἂν τὸ κρατοῦν τῆς πόλεως βουλευσάμενον, ἃ χρὴ ποιεῖν, γράψῃ, νόμος καλεῖται Platon Minos 314B wo auf Sokrates' Frage τί οὖν ἂν — ἔπο- λάβομεν μάλιστα τὸν νόμον εἶναι; die Antwort erfolgt τὰ δόγματα

Umwandelung, die aber, wie die Moira und *εἰμαρμένη* zeigen,¹⁾ nicht gegen den Geist der griechischen Sprache ist, war aus dem passiven *νόμος*, dem Eigenthümlichen das Jedem zugetheilt ist, die aktive Macht geworden, die Jedem sein Eigenthümliches zutheilt.²⁾

ἔθος.

So wurde *νόμος* immer weniger geeignet, um wie bisher auf unzweideutige Weise ein Herkommen, eine Sitte zu bezeichnen. Da aber gleichzeitig die Achtung vor dem alten Herkommen, den überlieferten Gewohnheiten und Sitten immer mehr stieg, namentlich die Aufmerksamkeit auf sie sich immer mehr schärfte,³⁾ musste Ersatz durch andere Worte geschaffen werden. Hierzu gaben sich her abgeleitete Bildungen wie *νόμιμα* und *νόμια* (Herodot); vor Allem aber diente diesem Zwecke *ἔθος*, ein Wort, das

ταῦτα καὶ ψηφίσματα, ἔμοιγε δοκεῖ). Damit war ein Merkmal des ursprünglichen *νόμος*, wodurch er ebenfalls noch an die Sitte erinnerte, die dauernde und allgemeine Geltung (o. S. 357, 2), verloren gegangen (und es hat nun auch nichts Auffallendes mehr, wenn wir *νόμος* Eur. I. T. 970 Kirch. in dem Sinne eines einzelnen Richterspruchs finden, s. auch o. S. 36, 1. 356, 2); erst in der späteren Praxis und Theorie wurde dasselbe wieder hervorgekehrt (Platon Theaitet. 173D *νόμος δὲ καὶ ψηφίσματα* Gess. XI 920D *νόμοι — ἢ ψήφισματα*. Demosth. 23, 86 u. Westerm. Aristot. Eth. Nik. V 14 p. 1137b 27 ff. Polit. IV 4 p. 1292a 7. Platon Def. 415B *ψήφισμα δόγμα πολιτικὸν εἰς τινα χρόνον ἀφωρισμένον*, wogegen *νόμος δόγμα πλήθους πολιτικὸν οὐκ εἰς τινα χρόν. ἀφ.* o. S. 357, 2. Lang andauernde Geltung als zum Wesen der *νόμοι* gehörig setzt auch voraus ihre Bezeichnung als *ἀγαθῶν καὶ παλαιῶν νομοθετῶν ἐνόμια* Platon Protag. 326D. Dieselbe Unterscheidung zwischen *νόμος* und *ψήφισμα* liegt dem Witz des Philotas, des Schülers des Nomendichters Timotheos, zu Grunde Athen. VIII 352B).

¹⁾ *Μοῖρα* eigentlich der Jedem zukommende Theil, dann die Schicksalsmacht, die Jedem sein Theil giebt; ebenso *εἰμαρμένη*.

²⁾ O. S. 366, 3. So sieht Platon Gess. IV 714 A im *νόμος* eine *νοῦ διανομή* (o. S. 376, 5), Plutarch o. S. 243, 1 leitet das Wort von *ἴσα νέμειν* ab, ebenso Cicero De legg. I 19 wenn er sagt „eam rem (das Gesetz) illi Graeco putant nomine (*νόμος*!) a sum cuique tribuendo appellatam, ego nostro a legendo: nam ut illi aequitatis, sic nos delectus vim in lege ponimus“. Dieser antiken Auffassung und Etymologie des *νόμος* haben sich Neuere unbedingt angeschlossen. Hobbes Leviathan II 24 (Engl. Works III 234): And this they well knew of old, who called that *Νόμος*, that is to say, distribution, which we call law. Raumer Geschichtl. Entwicklung d. Begriffe v. Recht Staat u. Polit. S. 21. Leist Graeco-ital. Rechtsgeschichte S. 581.

³⁾ O. S. 359 ff.

Homer und Hesiod noch nicht kennen, eigentlich wohl ein loseres Band bezeichnend, wie es sich um die weitere Gemeinschaft der Volksgenossen, des ἔθνος, schlingt, und daher der πόλις, die durch den von Anfang an straffer anziehenden νόμος¹⁾ zusammengehalten wird,²⁾ ursprünglich fremd.³⁾ Bei Hesiod und Herodot vorbereitet durch ἡθος, das von dem Aeusserlichsten ausgehend, der Gleichheit der Wohnplätze (Homer und Hesiod), sich durch die Gleichheit der Gebräuche und Gewohnheiten hindurch immer mehr verinnerlicht und vertieft bis zur Stätigkeit der sich immer gleichen Sinnesart, des Charakters,⁴⁾ wird es zuerst mit einem gewissen Nachdruck d. h. im Sinne eines die Menschen verpflichtenden πάτριον von Thukydidēs gebraucht,⁵⁾ der aber freilich, wo er zusammenfassen will was die Bürger politisch und moralisch bindet, von geschriebenen und ungeschriebenen Gesetzen redet.⁶⁾ In solchen Fällen haben Spätere, nicht erst

1) Νόμος bedeutet ursprünglich das Eigenthümliche, das Jedem zugetheilt ist (o. S. 366, 3), und schon Hesiod verlangt, dass Jeder in seiner Art bleiben soll (o. S. 368, 2). In ἔθος liegt eine solche Verbindlichkeit nicht schon ursprünglich. Es steht zu νόμος, etwa wie Gewohnheit zu Sitte oder consuetudo zu mos: über die beiden letzteren vgl. z. B. Döderlein Latein. Synonyme 5, 75. Wie es im bell. Afric. 3 heisst „ut more ipsius consuetudo superioribus temporibus fuerat“ so werden nach Platon Gess. VII S17 E die ἔθη durch νόμοι festgestellt; und ebenso scheint Horaz' „mores“ (Ep. I 2, 20 A P 142) das homerische νόμον wiederzugeben (trotz R. Heinze Herm. 33 S. 432, 1 vgl. Plaut. Pers. 550 urbis [sc. Athenarum] speciem vidi, hominum mores perspexi parum), während Properz' „mores naturae“ III 5, 25 (o. S. 222, 5) an Hesiods νόμος (o. S. 366, 2) erinnert.

2) O. S. 374, 2. νόμοι πόλεων σύνδεσμοι Sext. Emp. Adv. math. 2, 31. τὸ συνέχον ἀνθρώπων πόλεις Eur. Suppl. 312 Kirch.

3) Πόλις und νόμος sind politische Gebilde, deren sich namentlich die Hellenen rühmten, so dass hellenisiren und πόλεις gründen ein und dasselbe scheinen konnte (Libanios or. 11, 103 Först.); während ἔθνη, das doch vom ἔθος ausgeht, insbesondere die barbarischen Völker, die gentes, bedeutet (Aristot. Polit. I 2 p. 1252b 19 f. u. dazu Sussehl): eine gewisse Gleichheit in dem Verhältniss von πόλις und ἔθνος einer- und νόμος und ἔθος andererseits ist daher nicht zu verkennen (und ähnlich wie νόμοι καὶ ἔθη werden daher oft genug πόλεις καὶ ἔθνη verbunden), mag immerhin Herodot von νόμοι auch der ἔθνη sprechen und umgekehrt später oft genug von ἔθνη der πόλεις die Rede sein.

4) O. S. 363.

5) I 123. II 64.

6) II 37.

Polybios,¹⁾ sondern schon Demosthenes²⁾ und Andere³⁾ *νόμος* und *ἔθος* einander gegenüberstellend verbunden.⁴⁾

νόμος ein
Tyrann.

Immer höher war der *νόμος*, in zunehmender Steigerung des ursprünglichen Sinnes, einer gewissen Verbindlichkeit für die Menschen,⁵⁾ gestiegen, bis er sich schliesslich überstiegen hatte. Aus einem Spiegel menschlichen, überhaupt lebendigen Daseins⁶⁾ war ein Regent, und ein strenger Regent,⁷⁾ geworden. Kaum erkennt man in dem *νόμος*, der jetzt als Tyrann über die Hellenen gebieten sollte,⁸⁾ den *νόμος* wieder, der erst durch den Sturz der Tyrannen zur Herrschaft gekommen;⁹⁾ in dem *νόμος*, dem die Hellenen

1) VI 47, 1 (*ἔθνη καὶ νόμοι*) wie L. Schmidt Ethik d. Gr. I 202 meinte. Von Späteren mag noch auf Philon verwiesen werden, der De mutat. nom. p. 594 M § 104 Wendl. in dem *προτιμῶν ἔθνη νόμων* ein Kennzeichen des *τέφους* sieht; sodann besonders auf Sextus Empiricus, weil er beide genau definiert und so von einander scheidet (o. S. 376, 4), und auf Dion Chrysostomos, der sowohl dem *νόμος* als dem *ἔθος* jedem eine eigene Rede gewidmet hat or. 75 u. 76.

2) 20, 105 οὔτε νόμοις οὔτε ἔθει 23, 126 τῶν ἡμετέρων ἔθῶν καὶ νόμων.

3) Wie Aristoteles: *Ἄγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 49, 3. Platon Kratyl. 384D *νόμος καὶ ἔθει*. Vgl. auch Politik. 295 A.

4) Auf einer Inschrift der Kaiserzeit C. I. G. 2222 *ἔθνη νόμοι* und *δίκαια* (Mitteis Reichsr. u. Volksr. 86, 5); der Zeit Sullas Dittenberger Or. Inscr. 441, 47 *δικαίους τε καὶ νόμοις καὶ ἔθισμο[ίς]*. Nur der äusseren Form nach scheint sich dieselbe Zusammenstellung schon bei Hesiod Th. 66 und Herodot 2, 35 in *ἔθει καὶ νόμοι* zu finden, während doch der Sinn hier ein anderer und die verbundenen Worte synonym sind.

5) O. S. 379, 1.

6) O. S. 366 ff.

7) Thukyd. V 60, 2 *διὰ τὸν νόμον* von der strengsten militärischen Disciplin gesagt, die jeden Eigenwillen unterdrückt.

8) Der *νόμος*, ein *δεσπότης*, mehr gefürchtet von seinen Unterthanen als selbst der Perserkönig, Herodot 7, 104; ein *τυραννικὸν ἐπιταγμα* Platon Gess. IV 722 E. *Ἄγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 49. *Οἱ πόλεως βασιλῆς νόμοι* Alkidamas (Platon Symp. 196 C. Aristot. Rhet. III 3 p. 1406 a 18).

9) Jetzt hat man, was in den Anfängen der Bewegung, die den *νόμος* zu solchen Ehren brachte, unerhört gewesen wäre, kein Arg dabei von *νόμοι* der Könige, ja der Tyrannen zu reden. Der *νόμος* als *βασιλείως δόγμα* kam schon vor o. S. 376, 5; dass auch die *τυραννίς* dem in ihr liegenden Princip gemäss Gesetze geben werde (*νόμους θήσεσθαι*), setzt Platon voraus Gess. IV 714 D, und auf die Frage des Alkibiades *καὶ ἂν τυραννός οὖν κρατῶν τῆς πόλεως γράψῃ τοῖς πολίταις, ἃ χρῆ*

slavisch dienten,¹⁾ den νόμος, der ihnen ein Freiheitszeichen im Kampf gegen die Barbaren gewesen war. Kein Wunder, dass sich ihm gegenüber das althellenische Selbst- und Freiheitsgefühl noch einmal regte und im Namen bald des Herkommens bald der Natur ihn zu bekämpfen suchte.²⁾ Trotzdem hat er sich in seiner Stellung behauptet, mochte man ihn immer für vergängliches Menschenwerk ausschreien.³⁾ Ja seit jener Zeit ist der Begriff des Gesetzes für die Menschheit wo nicht erobert worden, so doch ein Gegenstand nie rastender Aufmerksamkeit und Forschung geblieben bis in unsere Tage.

Schon die Alten, voran die Griechen, haben bis in die Winkel der Einzeldisciplinen hinein den Gesetzen nachgespürt und die Schranken, die auf den einzelnen Gebieten menschlicher Thätigkeit der Willkür gesetzt sind, die festen Formen, in die unser Wirken hier eingeschlossen wird, auch wohl mit diesem Namen „Gesetze“ (νόμοι) genannt. Sie reden von Gesetzen z. B. der Metren und Rhythmen,⁴⁾ der Geschichtschreibung,⁵⁾ von Gesetzen namentlich der

νόμοι
der Wissen-
schaften
und Künste.

ποιεῖν, καὶ ταῦτα νόμος ἐστί; antwortet Perikles καὶ ἕσα τύραννος ἄρχων γράφει, καὶ ταῦτα νόμος καλεῖται (Xenoph. Mem. I 2, 43) und zwar antwortet er ohne jedes Zögern so, spricht also wohl nur eine geltende Meinung aus.

¹⁾ Ueber das δουλεῖν τοῖς νόμοις Platon Kriton 50 E und dazu Stallb. o. S. 244, 4. 257 f. 380, S. Eur. Hecub. 798 ff. Kirch.:

Ἡμεῖς μὲν οὖν δοῦλοι τε κἀσθενεῖς ἴσως·
Ἄλλ' οἱ θεοὶ σθένουσι καὶ κείνων κρατῶν
Νόμος· νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἠγοῦμεθα
Καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὠρισμένοι.

²⁾ Ἄγρ. Νόμ. Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 49 ff. vgl. auch S. 30 f.

³⁾ In diesem Falle gilt der Angriff dem νόμος ebensowohl als Sitte wie als Gesetz (s. o. S. 359, 5); dem menschlichen Meinen und Wähnen, δόγμα und δόξα (s. o. S. 377, 1), und deren buntem Wechsel treten in starrer Unerschütterlichkeit Wahrheit und Natur, ἀλήθεια und φύσις gegenüber.

⁴⁾ Οὐ νόμος οἶτος κτλ. schol. Hephaest. 1, 3 S. 100, 3 Westph. vgl. hierzu 4 S. 16, 17 τὴν τῶν ὀνομάτων ἀνάγκην, die sich der Durchführung der metrischen Gesetze entgegenstellt. Lex pedis: Ovid Ex Ponto IV 12, 5. Carminis leges: Prudent. Perist. 4, 165.

⁵⁾ Das Gesetz der Geschichte, welches fordert nur Thatfachen zu melden, ὁ τῆς ἱστορίας νόμος: Joseph. bell. Jud. I 1, 4 Agath. Hist. V 10 p. 154 B (S. 299, 13 Nieb.). Θεσμός ἱστορίας Anna Comn. Alex. V 9

Sprache.¹⁾ Solche Forschungen²⁾ gehen zurück bis in die Zeit der Sophisten. Waren die Sophisten auch Gegner des Gesetzes,³⁾ so waren sie es doch nicht in dem Maasse, als es nach einzelnen Auswüchsen der Sophistik scheint oder als es eine die letzten Consequenzen der sophistischen Theorie ziehende Kritik behaupten mochte. Obgleich sie die geltenden Gesetze angriffen und den Menschen auf eigne Füße zu stellen suchten,⁴⁾ waren sie trotzdem, wenigstens die Verständigen unter ihnen, weit entfernt der baren Willkür das Wort zu reden, vielmehr richtete sich ihr Hauptbestreben ja gerade darauf das Handeln und Thun der Menschen an zweckmässige Regeln zu binden, durch die sie das Reich der *τέχνη* erweiterten, und so das ganze Leben einer Art gesetzlicher Ordnung zu unterwerfen. Nur sollten diese Gesetze rationell sein. In diesem Sinne hat Protagoras auch als politischer Gesetzgeber gewirkt,⁵⁾ und in demselben Sinne hat nicht bloss er sondern haben ebenso Prodikos und Demokrit, der in dieser Hinsicht mit den Sophisten geht,⁶⁾ auch das gemeinsame sprachliche Leben der Menschen wie das politische nicht als ein natürliches hingenommen sondern Gesetzen und zwar menschlichen, nicht natürlichen, unterworfen.⁷⁾ Wie die politische Gemeinschaft sollte auch die sprachliche auf einen Vertrag gegründet und durch Gesetzgeber (*νομοθέται*) geformt sein;⁸⁾

p. 148 A ὁ τῆς ἱστορίας νόμος XV 5 p. 476 A. Vgl. τοῦ νόμου τοῦ περὶ ταῦτα Liban. or. 18, 53 Först.

1) Herodian beim schol. II, 480: *περισπαστέον κατὰ νόμον τῶν μονοσυλλάβων αἰτιατικῶν*. 601: *ἴω* für *ἴωχα* zu schreiben verstösst gegen das Gesetz der homerischen Sprache, ist *ἔχθραμον*.

2) Vgl. noch *νόμος ἡγετορικός* Anna Comn. Alex. V 9 p. 147 C ὁ ἀληθείας νόμος Libanios or. 19, 29 Först.

3) Zeller Phil. d. Gr. I⁴ 1005 ff.

4) *Πάντων ζημιῶτων μέτρον ἄνθρωπος*.

5) Diog. Laert. IX 50. Busolt Gr. Gesch. I² S. 424, 3. III 1² S. 534, 1.

6) Trotz der abschätzigen Aeusserung über den *νόμος* o. S. 377, 1 ist er doch kein absoluter Gegner desselben, sondern sieht im *νόμος* als dem Gesetz der Stadt den Wohlthäter der Menschen, dem es sich ziemt zu gehorchen: fr. 139. 141 Natorp. Zeller Phil. d. Gr. I⁴ 832f.

7) Die Sprache *θέσει*, nicht *φύσει*: Zeller Phil. d. Gr. I⁴ 824, 3. Gomperz Gr. Denk. I 318 ff.

8) Ueber die politische Gemeinschaft o. S. 274, 4. Die Sprachgemeinschaft beruht auf *ξενθίμη και ὁμολογία* Platon Kratyl. 384 D; der *νομοθέτης* ebenda 388 E soll wenigstens im Sinn dieser Ansicht

und so wenig als für die politische konnte für die sprachliche Gemeinschaft eine einmalige Constitution genügen, sondern bedurfte der Ergänzung und Correctur, also immer neuer Gesetze. Zu diesem Geschäft fühlten sich die Sophisten berufen und aufgelegt. Hieraus ging hervor das Streben nach Correctheit des sprachlichen Ausdrucks,¹⁾ und der Maassstab, den sie hierbei anlegten, ist ebenfalls ein ὀρθὸς λόγος,²⁾ wie wir ihn bereits aufs engste mit dem politischen νόμος verbunden fanden.³⁾ Wie gewaltsam sie hierbei zum Theil verfahren, ohne Rücksicht auf das natürlich Gewordene und einzig bestrebt die eigenen einmal beliebten Gesetze durchzuführen, ist bekannt.⁴⁾ Sie waren eben nicht bloss Gesetzsicherer⁵⁾ sondern wollten auch Gesetzgeber der Sprache sein; wie auch sonst mehr als einmal in der Weltgeschichte die sprachliche Reform der politischen zur Seite ging oder deren Echo war, so tyrannisirten auch die Sophisten mit ihren Gesetzen das sprachliche Leben in ähnlicher Weise, wie das politische damals es sich von seinen Gesetzen gefallen lassen musste. Sprache

sein; νόμος καὶ ἔθος entscheiden auch über das sprachliche Leben und seine Formen 384 D o. S. 379f. Vgl. Herodot 1, 142 γλώσσαν οὐ τὴν αἰτὴν νενομίζασαι.

1) Die ὀρθοέπεια des Protagoras: Platon Phaidr. 267 C. Περὶ Ὀμήρου ἢ ὀρθοεπειῆς καὶ γλωσσῶν hatte auch Demokrit geschrieben: Diog. Laert. IX 48. Aber auch Prodikos wollte mit seiner Synonymik hinaus auf ὀρθότητος τῶν ὀνομάτων: Platon Kratyl. 384 B. Sauppe zu Protag. 337 A.

2) S. vor. Anmkg. Stallb. zu Platon Kratyl. 391 B. Auch in der juristischen Erörterung mit Perikles (Plutarch Per. 36) gilt es τὸν ὀρθότατον λόγον zu finden und Platon Protag. 324 B wird μετὰ λόγου κολάζειν gefordert.

3) O. S. 376, 5.

4) Hierher gehören Protagoras' Bemerkungen über das Geschlecht der Worte: Aristot. Top. IX 14 p. 173b 19 ff. Kock zu Aristoph. Wolk. 638. 662. Demokrits Genetive δέλταος θήταος (Porson zu Eur. Med. 476), sein δὲν und οὐδὲν (Meister Gr. Dial. I 170); von dem ἰθύτρον desselben sagt Herodian I 355, 11 Lentz, dass es βεβιασται. Auch die haarspaltenden Distinctionen, die Prodikos mit den Synonymen vornahm, würden nicht Platons Spott herausgefordert haben, wenn sie nicht zum grossen Theil gegen die Natur der Sprache, eine Vergewaltigung derselben gewesen wären.

5) Als solchen zeigt sich Protagoras, wenn er die Geschlechter der Hauptwörter, die Zeiten der Zeitwörter und die Arten der Sätze unterschied: Zeller Phil. d. Gr. I⁴ 1018 f.

und Staat erscheinen auch hierin nur als verschiedene Aeusserungen einer und derselben menschlichen Gemeinschaft und ihres Lebens, mit dem Unterschiede freilich, dass auf dem Gebiete des politischen Lebens Meinen und Wollen der Menschen, diese beiden Elemente des Gesetzes,¹⁾ viel mehr vermögen. Darum ist der νόμος, als er damals für das menschliche Leben Epoche machte, doch nirgends so mächtig und souverän hervorgetreten als auf diesem Gebiete.

νόμος und
δίκη.

Hatte er früher, oder hatte doch der θεσμός Solons, an der δίκη sein Maass gefunden,²⁾ so ist es jetzt umgekehrt der νόμος, an dem die Gerechtigkeit, die Mutter aller Tugenden,³⁾ ihr Maass hat. Der Gesetzliche ist der Gerechte, der νόμιμος der δίκαιος.⁴⁾ Nicht bloss Gesetzes-

1) O. S. 376.

2) O. S. 195 ff. 352 f. Vgl. o. S. 141, 1. 153, 1 über die Δίκη als Gesetzgeberin.

3) O. S. 184 f.

4) O. S. 199 f. Aristot. Eth. Nik. V 3 p. 1129 b 11 ff.: ἐπεὶ δ' ὁ παράνομος ἄδικος ἦν (Eurip. Bacch. 997 u. dazu L. Schmidt Ethik d. Gr. I 352; ebenso ἄνομος = ἄδικος Antiph. de salt. 47) ὁ δὲ νόμιμος δίκαιος, δῆλον ὅτι πάντα τὰ νομιμὰ ἐστὶ πῶς δίκαια· τὰ τε γὰρ ὠρισμένα ὑπὸ τῆς νομοθετικῆς νόμιμὰ ἐστὶ, καὶ ἕκαστον τούτων δίκαιον εἶναι φαιμέν. Auf die Frage des Sokrates, ob die νόμιμοι δίκαιοι seien Platon Minos 314 D, folgte ohne Weiteres die Antwort „ναί“. Platon Gorg. 504 D. L. Schmidt Ethik d. Gr. I 341 f. Hierzu vgl. νόμιον = δίκαιον b. Hesych. (gegen die Bedenken von O. Schneider Nicandrea S. 204 s. νόμιον auf Inschrift Inscriptt. Jurid. Gr. I S. 183). Im Grunde dieselbe Ansicht spricht aus Platon Theaitet 167 C: ἐπεὶ οἶά γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῆ, ἕως ἂν αὐτὰ νομιζῆ (vgl. Aristot. M. M. I 34 p. 1195 a 4 ὁ γὰρ ἂν ἡμεῖς θῶμεν καὶ νομισῶμεν, das ist das δίκαιον). Mag dies hier mit der Lehre des Protagoras in Verbindung gebracht werden, so ist es doch nicht bloss eine Consequenz daraus (Schuster Heraklit 323, 1), sondern entsprach einer damals verbreiteten Anschauung, an deren weiter Geltung auch durch gelegentliche Unterscheidungen (wie δίκαια ἢ νόμιμα Dinarch 1, 63 δίκαιως und κατὰ νόμον Isokr. 19, 16 νόμιμον, das die Stärke des Aischines, und δίκαιον, welches die des Demosthenes ausmacht hyp. II zu Dem. 18, ähnlich hyp. Isaïos 8 vgl. 8, 1 τὰ ἐκ τῶν νόμων δίκαια u. Schömann S. 379) nichts geändert wird. Vgl. Cicero De legg. I 42, der es erklärt für „stultissimorum, existimare omnia justa esse, quae sita sint in populorum institutis aut legibus“ etc. — —, eben damit aber und mit den Worten „quod si iustitia est obtemperatio scriptis legibus“ diese Ansicht als eine thatsächlich existirende erweist. Die gleiche Ansicht könnte man auch

fanatiker, wie später die Stoiker¹⁾ oder gar wie die Juden waren, welchen letzteren das Gesetz noch mehr galt als ihr Vaterland,²⁾ dachten damals so, sondern in keinem andern Sinne spricht auch Sokrates zu seinem alten Freunde Kriton und es gelingt ihm ohne Mühe denselben von dieser damals offenbar in der Luft liegenden Ansicht zu überzeugen.³⁾ Auch diejenigen, die widersprachen, stellten doch nur dem einen νόμος einen andern, den ἀγραφος νόμος, entgegen,⁴⁾ dessen Inhalt verschieden, dessen Nominalbegriff aber derselbe war. Nur der νόμος, dessen Sinn der schroffe, mit Strafe drohende Befehl ist, konnte eine solche, der δίζη gleichkommende Gewalt erlangen, da auch diese unweigerlichen Gehorsam fordert,⁵⁾ und mit ihr in Eins zusammenfließen; solange er noch auf der Stufe der blossen Sitte, wie bei Hesiod, stand,⁶⁾ deckte er sich keineswegs mit ihr⁷⁾

wiederfinden in Heraklits Ausspruch (fr. 69 Byw.) δίζης οὐνομα οὐκ ἄν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν (o. S. 103, 2), wenn hier die Deutung von ταῦτα auf die Gesetze sicher wäre (Zeller Phil. d. Gr. I⁴ 661, 3). Für das spätere Aufkommen derselben ist auch bezeichnend, dass diese Vermischung des Gesetzlichen und Gerechten nur an νόμιμος, nicht auch an θέσιμος haftet.

1) Vgl. z. B. Stob. ecl. II 192 H: τοῦ δὲ νόμον ἀστείον ὄντος, καὶ ὁ νόμιμος ἀστείος ἄν εἴη — — μηδένα δὲ τῶν φαίλων μήτε νόμιμον εἶναι μήτε νομικόν. Am νόμος, insbesondere dem regierenden Weltgesetz, hat schliesslich Alles bei ihnen sein höchstes und letztes Maass: Cicero De legg. II 8.

2) Solcher Gesetzeseifer schien dem Agatharchides lächerlich, aber, fügt Josephus g. Apion I 22 hinzu, τοῖς μὴ μετὰ δυσμενείας ἐξετάζουσι φαίνεται μέγα καὶ πολλῶν ἄξιον ἐγκωμίων, εἰ καὶ σωτηρίας καὶ πατριδος ἀνθρωποῖ τινες νόμων φιλίαν καὶ τὴν πρὸς θεὸν εὐσέβειαν ἀεὶ προτιμῶσιν. Vgl. de Maccab. 5 S. 279, 10 Bekk. οὐδεμίαν ἀνάγκην βιαιοτέραν εἶναι νομίζουσαν τῆς πρὸς τὸν νόμον ἡμῶν ἀπειθείας.

3) O. S. 199, 1. Zum Stimmführer dieser Ansicht hatte sich auch der delphische Gott gemacht, unter dessen Hauptgeboten das νόμῳ πείθου erscheint: W. Roscher Philol. 59, 37.

4) Genau wie der Apostel Paulus Röm. 7, 23 τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ, dem Gesetz in seinem Geiste, gegenüberstellt ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσιν ἀντιστρατεύμενον τῷ νόμῳ τοῦ νόου. Lietzmann bemerkt hierzu im Commentar, dass der Ausdruck „als Parallele zum mosaischen νόμος absichtlich gewählt sei.“ Vgl. ausserdem Ἄγρ. Νόμ. Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 49 f.

5) O. S. 135 ff. 209.

6) O. S. 366 f. 380.

7) Darum hat ἔθιμος, das ebenso wenig als ἔθος jemals über diese Stufe hinausgekommen ist, niemals die Bedeutung von δίκασις erlangt.

sondern umfasste neben ihr auch deren Gegensatz, den Vernichtungskrieg Aller gegen Alle.

Der νόμος
das mäch-
tigste
Rechtsprin-
cip.

So erscheint der νόμος als die Quelle, und nicht bloss als ein Ausdruck der sonst schon feststehenden δίκη, er stellt das Recht nicht bloss dar sondern schafft es allererst — νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων δικαιοῶν τὸ βιαιότατον¹⁾ — und das jüngste Rechtsprincip ist zugleich das mächtigste von allen; man kann diese Umwandlung in den Anschauungen nicht besser bezeichnen als mit dem Wort Tertullians, des Juristen unter den Kirchenvätern,²⁾ dass fortan die eigenthümliche Ehre der Menschheit, wodurch dieselbe sich über das Thier erhebt, nicht, wie Hesiod verkündet hatte, die δίκη, sondern das Gesetz sein solle.³⁾ Zu den preisenden Schilderungen, die in alter Zeit der Tochter des höchsten Gottes, der Δίκη, galten, treten nun die Lobeshymnen auf den neuen echten Sohn des Zeus,⁴⁾ den Νόμος, wie sie schon im Alterthum erklangen in Prosa und in Versen und bis in unsere Tage nicht verklungen sind.⁵⁾

3. Naturgesetz.

Je mehr der Mensch von der Würde des Rechts durchdrungen ist, je fester er an dessen Unverbrüchlichkeit glaubt, desto geneigter muss er werden das Machtgebiet

¹⁾ Pindar o. S. 133, 3. 381, 1. Mit einem fast noch stärkeren Ausdruck wird dem νόμος die oberste Gewalt über alles Recht zugesprochen von Platon Epist. VIII 355 A, der ihn zum Gott aller vernünftigen Menschen erhebt (θεὸς δὲ ἀνθρώποις σώφροσι νόμος, ἄφροσι δὲ ἡδονή vgl. Menander Monost. 380 νόμων ἔχεσθαι πάντα δεῖ τὸν σώφρονα. Das genaue Gegentheil sagt der Kyklop Eur. Kykl. 336 ff. Kirch.).

²⁾ Adv. Marcion. II 4 Schl.

³⁾ Humanitas atque leges schon verbunden bei Cicero pro Caelio 26.

⁴⁾ Ὁ τοῦ Διὸς ἐτεῶς νιός: Dion Chrys. or. 75 p. 408 R. S. 267 Dind.

⁵⁾ Demosth. 26, 25 ff. (βλως δ' οὐδέν οὔτε σεμνὸν οὔτε σπονδαῖον ἐεῖρήσομεν, ὃ μὴ νόμον κεραιώνηκεν). Dion Chrys. or. 75. Orpheus hymn. 64 Abel. J. J. Rousseau Discours sur l'économie politique (Oeuvres II 3 Amsterdam 1769) S. 13 ff., wo es S. 14 heisst „C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté.“ Auf einen gewissen Cultus des Gesetzes, der sich durch die Neuzeit bis zur Gegenwart hindurchzieht, hat auch Eucken hingewiesen Grundbegriffe der Gegenwart² 178.

desselben über alle Grenzen auszudehnen; und namentlich der griechische Mensch, der ohnedies gewohnt war sich selbst mit allem Apparat des eigenen Lebens in der äusseren Natur wieder zu finden, musste dazu getrieben werden auch die äussere Natur denselben rechtlichen Beziehungen zu unterwerfen, an die er sich selbst immer enger und stärker gebunden fühlte, ohne die er sein eignes Dasein nicht zu denken vermochte. Wie auf solche Weise das Reich der *δίκη* sich zum Weltreich erweiterte, wie die für das Rechtsleben so viel bedeutende Gleichheit erst im Kosmos sich ganz zu verwirklichen schien, haben wir bereits gesehen,¹⁾ und dürfen hiernach erwarten, dass auch der verwandte *νόμος*, das Gesetz, ihnen auf diesem Wege nachfolgen und von dem Gipfel seiner Macht unter den Menschen aus hinübergreifen wird auf das Gebiet der äusseren Natur.

Den ersten Versuch dazu machte er bereits bei Hesiod. Hier erschien uns der *νόμος* schon als eine eigenthümliche Regel des Daseins und Verhaltens, durch welche die Arten lebender Wesen sich von einander unterscheiden,²⁾ und gab damit nur das Vorspiel zu gelegentlichen Aeusserungen Ciceros³⁾ und Tertullians,⁴⁾ aber auch zu den bestimmteren Erklärungen viel Späterer, eines Descartes⁵⁾ und namentlich Spinozas,⁶⁾ in denen das Wesen des Naturgesetzes sich einschränkt auf eine gewisse Eigenthümlichkeit und

Anfänge
dieser Vor-
stellungs-
weise.

1) O. S. 211 ff. 308 ff.

2) O. S. 366f. Die gleiche Vorstellungsweise gilt Herodot als eine uralte, da er die Götter, *θεοί*, so genannt sein lässt *ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον* (2, 52). O. S. 226, 6.

3) *Lex et modus* bei Cicero *De fin.* V 47 von der eigenthümlichen, jedem Theile des menschlichen Körpers beschiedenen Art und Natur, die man innehalten und nicht verletzen soll. Vgl. Prudentius *Perist.* 10, 479: *membra — casura lege naturae suae.*

4) Tertullian *Adv. nati.* II 5: *omnia haec super nos certis curriculum, legitimis decursibus, propriis spatiis, aequis vicibus sub legis instar constituta etc.* In der Gleichmässigkeit der Erscheinungen und darin, dass jedem Ding seine Eigenthümlichkeit gewahrt wird, zeigt sich auch hier die Gesetzlichkeit, nicht aber in der Nothwendigkeit des Geschehens.

5) Nur gewisse Regeln (*certaines règles*) der Bewegung sind ihm die Naturgesetze: *Principes de la Philos.* II § 36 f. = *Oeuvres*, par Cousin III S. 152.

6) O. S. 62, 1.

Regelmässigkeit des Verhaltens.¹⁾ Je mehr sich der Begriff des νόμος im Laufe der Zeit verschärfte,²⁾ desto geschickter musste er werden auch die äussere den Griechen immer mächtiger entgegen tretende Natur zu bändigen, der gegenüber die blosser Gewohnheit und Gewöhnung, so viel sie im menschlichen Leben bedeuten, ohnmächtig zu sein, ja deren Wesen, wie man es allmählich aufzufassen lernte, sie zu widersprechen schienen.³⁾

Und allerdings ist im fünften Jahrhundert übergenug die Rede von einem Naturgesetz, von φύσεως νόμος, dessen Allgemeingiltigkeit und Unabänderlichkeit hervorgehoben wird⁴⁾ und der ebendadurch sich über ein blosses έθος erhebt.⁵⁾ Freilich ist dies zunächst nur ein νόμος, den die Natur den Menschen giebt, wie auch Montesquieu in diesem Sinne von „lois de la nature“ redet⁶⁾ und wir von einem Naturrecht.⁷⁾ Sie selber scheint sich noch gegen Gesetze zu sträuben, ή φύσις ή νόμων ουδέν μέλει.⁸⁾

1) S. hierzu Eucken Grundbegriffe d. Gegenwart² S. 175. Auch für Lotze System d. Ph. II 406 waren die Naturgesetze nur „grosse Gewohnheiten der Natur“.

2) O. S. 376 ff.

3) Neben der Aehnlichkeit zwischen φύσις und έθος (o. S. 359, 6) betont doch Aristoteles immer und immer wieder die Verschiedenheit beider. In der Rhetorik scheint er im populären Sinne zu reden I 11 p. 1370a 7 ff.: *ὁμοιον γάρ τι τὸ έθος τῆ φύσει· ἐγγυς γάρ και τὸ πολλάκις τῶ αεί, έστι δ' ή μὲν φύσις τοῦ αεί, τὸ δέ έθος τοῦ πολλάκις.* Besonders schroff verweist er die Gewohnheit als Fremde aus der Natur Eth. Nik. II 1 p. 1103a 19 ff.: *ουδέν γάρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως έθίζεται, οἷον ὁ λιθος φύσει κάτω φερόμενος οὐκ ἂν έθισθειῖ ἂνω φέρεσθαι, οὐδ' ἂν μυριάκις αὐτὸν έθίζει τις ἂνω ήλιτων, οὐδὲ τὸ πῦρ κάτω, οὐδ' ἄλλο οὐδέν τῶν ἄλλως πεφνκότων ἄλλως ἂν έθισθειῖ.* Dass das Verhältniss von έθος und φύσις auch nach Aristoteles noch weiter ein Gegenstand der Erörterung blieb, zeigt z. B. M. Mor. I 6 p. 1186a 4 ff. 34 p. 1194b 32 ff. (vgl. Eth. Nik. V 10 p. 1134b 31 ff.).

4) *Άγορ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 23 ff. Die Unabänderlichkeit des φύσεως νόμος auch bei Libanios or. 4, 2 Först., der den Ausdruck bald in dem uns geläufigen (or. 25, 33) bald im andern Sinne (or. 49, 24), braucht. *Τὸ παγιώτατον* wird die φύσις genannt im Gegensatz zur τύχη, dem *ἀσταθμητότατον*, von Philon Legat. ad Caj. I p. 545 M.

5) O. Anm. 3.

6) Esprit I 2.

7) In einem andern als diesem gewöhnlichen Sinne spricht Goethe Werke (in 60 Bdn.) 51, 54 von Rechten der Natur.

8) Eur. fr. 920 Nauck². F. Dümmler Akad. 252.

Wenigstens vor dem Namen scheute sie sich noch oder scheuten sich diejenigen, die von ihr zu den Menschen redeten, wenn auch consequenter Weise eine gesetzgebende Natur nicht anders gedacht werden kann als auch selbst Gesetzen unterworfen. Sehen wir dagegen auf die Sache, so finden wir in der That den griechischen Geist längst bei der Arbeit die Welt dem blinden gesetzlosen Ungefähr zu entreissen und alles in ihr Vorgehende entweder zur höheren Ordnung eines Kosmos zu gestalten¹⁾ oder einer unabänderlichen Nothwendigkeit des Geschehens zu unterwerfen.²⁾ Wie nahe diese Nothwendigkeit unserem „Gesetz“ *ἀνάγκη*, rückt, ist längst bemerkt worden³⁾ und liegt auf der Hand;⁴⁾ so möchte man namentlich dieses „Gesetz“ in der Weltanschauung des Anaxagoras erkennen, in welcher über der Nothwendigkeit der *νοῦς* steht⁵⁾ und sonach die beiden Erfordernisse eines Gesetzes gegeben scheinen.⁶⁾ Trotz-

1) Wie die Pythagoreer, Empedokles (fr. 26, 5 Diels; dieser Philosoph betont gern die feste und passende Fügung, die *ἁρμονίη*, des Weltalls und seiner Theile) und Parmenides (Zeller Phil. d. Gr. I⁴ S. 524 f.). Vgl. Diels Parmenides S. 66.

2) Im Allgemeinen Welcker Gr. Götterl. 2, 188. Ueber Demokrit Zeller Phil. d. Gr. I⁴ 789 ff. Diogenes v. Apollonia bei Gomperz Gr. Denk. I 299. Parmenides fr. 8, 30 f. 10, 6 Diels, s. dazu vor. Anmkg. Empedokles schwankt: Zeller a. a. O. 703, 2 (bes. fr. 115 u. 116 Diels). *Ἀνάγκη* war ein Schlagwort geworden (vgl. das wiederholte Hervorheben der *ἀνάγκη* Arist. Wolk. 376 ff.), das insbesondere der Aufklärung als Waffe gegen den Aberglauben und seine Wunder (*τέρατα*) dienlich war (Eurip. fr. 484 Nauck²), ebenso wie die Willkür aber auch den vernünftigen Willen in der Natur (Xenoph. Mem. I 1, 11. Platon Gess. XII 967 A vgl. Tim. 46 D) und im einzelnen Menschen (Aristoph. Wolk. 1075 *τὰς τῆς φύσεως ἀνάγκας*) bekämpfte. Solche Schlagwörter haben zu allen Zeiten in Folge einer gewissen Bequemlichkeit des Denkens guten Cours gehabt; mit ihnen scheint alles Nöthige gesagt zu sein. Darum kann Diog. Laert. IX 33 es dem Leukipp vorrücken, dass er von *ἀνάγκη* als der alleinigen Ursache alles Geschehens rede ohne doch zu bestimmen, was diese eigentlich sei (Zeller a. a. O. 788, 4).

3) Eucken Grundbegriffe d. Gegenwart² 174, 2. Necessitates = leges wiederholt bei Leibniz Opp. phil.ed. Erdmann S. 148 b. Auch der Plural *ἀνάγκαι* erscheint hier bemerkenswerth: Xenophon und Platon s. vor. Anmkg.; vgl. Isokr. 4, 84 *καὶ γὰρ ἐκείνων τὰ μὲν σώματα ταῖς τῆς φύσεως ἀνάγκαις ἀπέδοσαν*.

4) S. Excurs IX.

5) Zeller Phil. d. Gr. I⁴ 886 ff. bes. 888, 2, vgl. auch schol. Eur. Troad. 884.

6) O. S. 376, 4 u. 5, wo auf die Ableitung des *νόμος* von *νοῦς* zu achten ist. Eine ähnliche Verbindung der beiden Erfordernisse eines

dem hat keiner dieser Philosophen unmittelbar im νόμος und unter diesem Namen ein kosmisches Princip gesehen.¹⁾ Auch Platon und Aristoteles haben dies nicht gethan. Aristoteles das einzige Mal, da er νόμος auf die äussere Natur anwendet, hält es — der Feind metaphorischen Ausdrucks in wissenschaftlicher Darstellung der er war — für nöthig dies als eine Metapher zu entschuldigen.²⁾ Platon

Platon und
Aristoteles.

rechten Gesetzes, insbesondere die Verbindung der Ueberredung (πειθῶ) mit dem Zwang (ἀνάγκη oder βία) und zwar um bestimmend und leitend in den Naturlauf einzugreifen, würde man schon der Anschauungsweise viel älterer Zeiten zutrauen müssen, wenn nur die Vermuthung Schömanns Hesiod. Theog. S. 178 nicht zu unsicher wäre, dass bereits die älteste mythologische Dichtung der Πειθῶ neben der Ἀνάγκη eine kosmogonische Wirksamkeit zugeschrieben habe.

¹⁾ Demokrit bedient sich nicht selten dieses Wortes, aber immer sind es menschliche Gesetze, Sitten und Meinungen, die er damit bezeichnet (Natorp Ethika des Demokrit, Register u. νόμος o. S. 377, 1). Auch bei Empedokles bleibt der νόμος zunächst menschliche Meinung und Sitte fr. 9 Diels (νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός) und wenn er als πάντων νόμιμον fr. 135 die ganze Natur durchwalten soll (διὰ τ' ἐννομεδοντος αἰθέρος ἡνεκέως τέταται διὰ τ' ἀπλέτου ἀγγῆς), so ist dies doch hyperbolisch gesagt für ein von den Göttern gegebenes, religiös-ethisches Gesetz, nichts Leben-diges zu tödten, ein Gesetz, das in Wahrheit nur für die Menschen gilt und daher von einem eigentlichen Naturgesetz weit entfernt ist, so weit als die νόμοι ὑψίποδες οὐρανίαν δι' αἰθέρα τεκνωθέντες ὦν Ὀλυμπος πατὴρ μόνος Soph. O. R. 865. Letzteres muss auch von dem Ἀνάγκης χοῖμα oder ῥῆμα desselben Dichterphilosophen (Excurs IX) gesagt werden, das νόμος zwar nicht heisst, aber doch als solcher beschrieben wird (θεῶν ψήρισμα παλαιὸν vgl. ψῆφος θεῶν Eur. Androm. 1272 Kirch. δόγμα θεῶν Hel. 1660f. o. S. 377, 1); mit seiner Bestimmung indess über die Bussperioden der Sünder als Naturgesetz so wenig angesehen werden kann wie der θεσμός Ἀδραστείας o. S. 336, 2. Wie Eur. Troad. 886 (o. S. 389, 5) die Alternative stellt zwischen ἀνάγκη φύσεως und νοῦς βορῶν, so empfanden auch Andere damals, und empfand auch Hippokrates im νόμος als dem Gesetz eines menschlichen νοῦς (o. S. 389, 5) nur den üblichen Gegensatz zur φύσις (π. ἀέρο. ὕδ. τόπ. 14 S. 55f. Kühlew. 16 S. 58f.) und wagten noch nicht aus der Enge menschlichen Daseins ihn in die Weiten und Tiefen der Natur als deren schöpferisches und leitendes Princip zu versetzen.

²⁾ Aristot. De coelo I 1 p. 26Sa 10ff.: Καθάπερ γὰρ φασὶ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὤρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος. διὸ παρὰ τῆς φύσεως ἐλληφότες ὥσπερ νόμους ἐκείνης, καὶ πρὸς τὰς ἀγιστείας χρώμεθα τῶν θεῶν τῷ ἀριθμῷ τοῦτω. Vgl. καθάπερ νόμοι vom Kriegsrecht bei Diodor XXX 18, 2 (Aγρ. Νόμ. Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 50, 2).

aber hat zwar in seinen Ideen, die den Verlauf des Geschehens regeln und das Hauptobjekt der wissenschaftlichen Forschung sind, etwas den modernen Naturgesetzen sehr Aehnliches aufgestellt;¹⁾ an der einzigen Stelle indessen, wo auch er, und schlankweg, von *φύσεως νόμοι* redet,²⁾ sind dies nicht unerschütterliche Naturgesetze,³⁾ sondern gewisse Bedingungen, von denen die Gesundheit der leiblichen Natur abhängt.⁴⁾ Es handelt sich hier nicht um *νόμοι* in der späteren Bedeutung, nach der es starre Gesetze sind, sondern mehr um gewisse Tendenzen,⁵⁾ die einer angeborenen oder anerschaffenen Art und Eigenthümlichkeit entsprechen.⁶⁾ Den *νόμος* aber in diesem Sinne hat schon Hesiod gekannt und ihn mit der Natur verträglich gefunden.⁷⁾ Erst seit derselbe sich zu grösserer Schärfe entwickelt hatte, und namentlich im fünften Jahrhundert, war der Riss zwischen ihm und der *φύσις* entstanden,⁸⁾ den keiner der genannten Philosophen zu überbrücken gewagt

1) O. Liebmann Analysis der Wirklichkeit S. 213 ff. Die Ideen sind nach ihm „Gesetzescomplicationen“ S. 393. „Wer an die allgemeine Gesetzmäßigkeit des Geschehens glaubt, der glaubt an eine grosse Ideenordnung im Universum“. S. 407. Vgl. desselben Verfassers Gedanken und Thatsachen S. 89 ff. Natorp Platos Ideenlehre 132. Die Naturgesetze als „die ewigen Wesenheiten“ auch bei Danzel Ueber Goethes Spinozismus S. 79. Wie die Ideen so treten die Gesetze den Erscheinungen als deren Grund und Wesenheit gegenüber z. B. bei Hegel Aesthetik 3, 239.

2) Tim. S3E.

3) Sie haben nichts gemein mit dem *νόμος*, der nach Philon De mundo p. 604M *τὸ ἀχνυώτατον καὶ βεβαιοτάτον ἔροισμα τῶν ὄλων ἐστίν*. Vgl. auch o. S. 388, 4.

4) O. S. 222, 5. Von ähnlichen Bedingungen ist auch das Wohlbefinden des Kosmos abhängig; auch diese „lex“ genannt von Prudentius c. Symm. 2, 975 (*quam lex habet, aut iter anni*), was bei Migne durch „propensio naturae“ erklärt wird. Anderer Art sind die *εἰμασμένοι νόμοι* bei Plat. Tim. 41E mit dem dazu gehörigen *διαθεσμοθετήσας* 42D, göttliche Bestimmungen über die Schicksale der Seelen, die als solche an das *θεῶν ψήφισμα* des Empedokles und den *θεσμοῦς Ἀδοραστείας* erinnern (o. S. 390, 1).

5) Lietzmann zu Paul. a. d. Röm. 7, 23, vgl. auch Treitschke Politik 1, 232.

6) Eucken Grundbegriffe der Gegenwart² 175: „Das Gesetz nur eine Erweisung der eigenen Natur der Dinge“.

7) O. S. 387 f.

8) Eucken Grundbegr. d. Gegenw.² 172.

hat. Ihnen Allen waren die νόμοι menschliche¹⁾ oder doch für Menschen bestimmte²⁾ Gebilde und daher wohl genügend um deren Leidenschaften zu zähmen, aber viel zu gebrechlich um auch die ungeheuren Gewalten des Universums zum Gehorsam zu zwingen, zu deren Bewältigung es vielmehr der ἀνάγκη bedurfte.³⁾

Heraklit.

Nur ein einziger Philosoph — οἶον νῆφιν ἐγάνη παρ' εἰκῆ λέγοντας τοὺς πρότερον — getragen von der Begeisterung für den νόμος,⁴⁾ hat es gewagt diesen mit allen den Kräften auszurüsten, die sonst der ἀνάγκη zugetheilt wurden, und so die Kluft zwischen νόμος und φύσις, vor der die Andern zurückgewichen waren, geschlossen. Der Philosoph, der in dieser Weise die νόμος-Idee seiner Zeit auf den höchsten Ausdruck brachte und hierdurch zugleich der Zukunft den Weg gewiesen hat, war Heraklit.⁵⁾

Ihm war es Ernst damit die Natur frei zu machen von den Menschensatzungen, mit denen man sie binden wollte.⁶⁾ Er machte sich die alte Auffassung der Gesetze als göttlicher Institutionen oder Inspirationen zu Nutze,⁷⁾ wenn er im Gegensatze zur Demokratie, die mit der neuen Zeit die Gesetze immer mehr gerade vermenschlichte,⁸⁾ alle menschlichen Gesetze genährt werden liess von dem

1) Vgl. die Definitionen des νόμος als δόγμα πόλεως u. s. w. o. S. 376, 5.

2) O. S. 388.

3) O. S. 389, 4.

4) O. S. 360, 2.

5) Der Sache, wahrscheinlich aber auch dem Namen nach war sein höchstes Princip ebenso wohl νόμος als ἀνάγκη φύσεως: Zeller Phil. d. Gr. I⁴ 606, 3. J. Bernays Gess. Abhh. I 14. Der Gegensatz zwischen νόμος und φύσις, der in der heraklitisirenden Darstellung Hippokr. De diaet. 11 dann doch wieder betont wird, dürfte also gerade zu den nicht-heraklitischen Bestandtheilen derselben gehören: J. Bernays Gess. Abhh. I 22. P. Schuster Heraklit 280, 3.

6) Die Sprache der Menschensatzung unterworfen o. S. 382f. Man ging aber noch weiter: νόμῳ θεοῦς ἡγοίμεθα o. S. 381, 1. Die Natur aus den Fesseln der Menschensatzungen zu befreien ist Pflicht des Naturforschers nach Goethe Werke (in 60 Bdn.) 51, 54. Vgl. hiermit Epikur bei Diog. Laert. X 86 οὐ γὰρ κατ' ἀξιώματα κερὰ καὶ νομοθεσίας φυσιολογητέον und Tertullian de anima 2, der es der Philosophie zum Vorwurf macht, dass sie „leges naturae opiniones suas facit“.

7) O. S. 36 ff. 44. 362.

8) *Agor. Nόμ. Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 45 o. S. 203 ff.

einen göttlichen,¹⁾ und setzte nur an die Stelle der vielen Götter des Volkes seinen einen allgewaltigen Gott. Von einem göttlichen Gesetz, das identisch sein sollte mit einem Naturgesetz, wenn es auch zunächst nur für die Menschen Geltung hatte, war ohnedies damals viel die Rede.²⁾ Hieraus ergab sich leicht, dass die Gottheit die übrige Welt in derselben Weise regierte wie indirekt die einzelnen πόλεις.³⁾ Die ganze Welt wurde zu einer einzigen grossen πόλις⁴⁾ mit einem ihr eigenthümlichen νόμος,⁵⁾ der ebenso wohl ein formgebendes und ordnendes⁶⁾ wie ein bewegendes und zwingendes Princip ist,⁷⁾ und daher die beiden Erfordernisse des Gesetzes in sich vereinigt.⁸⁾

1) Fr. 91 Byw.: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χορὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται. Vgl. die Formulirung der stoischen Lehre Cicero De off. III 23 naturae ratio, quae est lex divina et humana.

2) O. S. 388f.

3) Um dieses Regieren zu bezeichnen werden metaphorische dem Seeleben entlehnte Ausdrücke, wie κυβερνᾶν (fr. 19 Byw.) und οἰακίζειν (fr. 28 τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραννός, vgl. Usener Rh. Mus. 60, 3. Aesch. Prom. 150 Kirch.: νέοι γὰρ οἰακονόμοι κρατοῦσ' Ὀλύμπου 517), gebraucht. Eine solche Ausdrucksweise war den Griechen, wenigstens den seefahrenden, sehr geläufig und ist von Alkaios (fr. 18 u. 19 Bergk³⁾) und Platon (Rep. VI 488A ff.) von einzelnen Metaphern bis zur umfassenden und ausführlichen Allegorie des Staatsschiffes gesteigert worden (vgl. auch P. Wendland Philos. Schrift über die Vorsehung S. 10, 1). Um so leichter war es dieselben Metaphern auch auf die Weltregierung anzuwenden, wenn man einmal begonnen hatte sich die Welt als eine πόλις vorzustellen; das politische Leben und seine Sprache waren die Vermittler, die Uebertragung der Ausdrücke ist nicht ohne Weiteres vom Seeleben auf das Leben des Universums erfolgt.

4) Dass dies die Vorstellung Heraklits war, ist aus fr. 91 (o. Anm. 1) zu entnehmen. S. auch vor. Anmkg.

5) O. S. 374, 2.

6) Vgl. z. B. fr. 20 Byw.: ἦν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται πῖρ ἀεῖζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννίμενον μέτρα. 29: ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα.

7) Vgl. auch Usener Rh. Mus. 60, 3.

8) O. S. 376, 4 u. 5. λόγος und νόμος durchdringen sich in seinem Weltprincip: fr. 92 Byw. Zeller Phil. d. Gr. I⁴ 607, 2. Zu der später, aber nicht erst in der Stoa, so häufig wiederkehrenden Verbindung beider (o. S. 376, 5) mag er den Anstoss gegeben haben, wie er dadurch, dass er den νόμος zu einem lebendigen, die Welt beseelenden

Mögen auch andere philosophische Zeitgenossen Heraklits über die Ordnung der Welt und ihre Ursachen schon ähnliche Gedanken gehegt haben — was bei dem Stande unserer Ueberlieferung nicht schlechthin zu verneinen ist — immer bleibt ihm das Verdienst dem von Anderen nur Geahnten den rechten Namen, den Namen des Gesetzes oder νόμος, gegeben und dieses Geahnte damit zuerst in eine feste und greifbare Vorstellung verwandelt zu haben. Erst durch diesen Namen wird recht klar, in wie fern Anaximander¹⁾ und Andere²⁾ zu Heraklit nur die Vorstufe bilden: an die Stelle einer Welt, in der nur das Unrecht seine Sühne findet, tritt jetzt eine andere, für welche die δίκη nicht bloss eine strafende sondern eine organisirende Macht ist³⁾ und die deshalb unter der strengen Gewalt des νόμος sich viel straffer zur Einheit der πόλις verbindet. Die philosophische Weltbetrachtung hat hiermit denselben Gang genommen wie in der Idee die menschliche Gemeinschaft, die schon längst von sittlich-religiösen Vorstellungen und durch die Scheu vor der strafenden Dike regiert wurde, die sich aber erst später unter der Herrschaft des schärfer gefassten νόμος enger zusammenschloss.⁴⁾

Religiöse
Weltbe-
trachtung.

Gleichen Schritt mit der philosophischen hielt die religiöse Weltbetrachtung, die, ebenfalls nicht zufrieden die Götterwelt nur gewissen Rücksichten der Sittlichkeit und Gerechtigkeit zu unterwerfen, dieselbe in den verschiedensten Richtungen zu einer πόλις umschuf, die unter eigenen strengen Gesetzen stand.⁵⁾

In wesentlichen Zügen gleichen sich das philosophische und das religiöse Weltbild: beide suchen das gleiche immer

Princip erhob, zum ersten Mal für uns, so weit ich sehe, den Gedanken des später viel gefeierten ἔμψυχος νόμος (*Ἄγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX 51f. vgl. noch Eur. Hel. 1002f. Kirch. ἔρεσι δ' ἰερόν τῆς δίκης ἐμοὶ μέγα ἐν τῇ φύσει) zu energischem Ausdruck bringt — ein Gedanke, in den sich der Epikureer Ciceros freilich nat. deor. I 36 nicht finden kann (quam legem quomodo efficiat animantem [sc. Zeno] intellegere non possumus).

1) O. S. 222 ff.

2) Wie Parmenides o. S. 223.

3) O. S. 177 ff. 195 ff. Für die Verbreitung dieser Anschauung in jener Zeit sind doch sehr bezeichnend die verschiedenen Ansichten über das δίκαιον in der Natur bei Platon Krat. 413 A ff.

4) O. S. 195 ff. 292 ff. 363 f.

5) S. Excurs X.

mehr dringende Bedürfniss zu befriedigen, das einen Kosmos begehrte frei von Zufall, aber auch frei von den Launen und Leidenschaften menschenartiger Götter;¹⁾ auch die Religion oder Theologie²⁾ versucht die vielen Götter durch die Einheit des allgewaltigen Schicksals, der Moira und ähnlicher Wesen, zu bändigen,³⁾ wie das Gleiche gegenüber den Naturgewalten die Philosophen mit der *ἀνάγκη* unternommen hatten.⁴⁾

Um so leichter konnte daher die Vorstellung des Weltenstaates und eines durch Gesetze regierten Kosmos eine allgemeine werden, insbesondere wenn diese Vorstellung energische und einflussreiche Verkünder fand, und dies sind ohne Zweifel für ihre Zeit die Stoiker, denen vor Andern die Popularisirung der ursprünglich heraklitischen Vorstellung im späteren Alterthum zu danken

Verbreitung
der Vor-
stellung des
Welten-
staates.
Stoiker.

1) Gerade jetzt werden freilich *φιλία* und *ρεῖκος* und ebenso der *ἔρως* zu kosmischen Principien; als solche sind sie aber nicht mehr die schwankenden Leidenschaften der menschlichen Brust, sondern in ihrem Verlauf und in ihren Wirkungen an feste Regeln gebunden.

2) Ueber die Orphiker s. Wilamowitz Hom. Unters. 224, 2 Maass Orpheus 268ff., aber auch W. Schulze Quaestt. epp. 336, 2. Nestle Euripides 55. 418.

3) Uralt ist der dunkle Schauer, den die Griechen vor der Moira (*Μοῖρα* *ῥόλη* z. B. Il. 21, 83. L. von Sybel Myth. d. Ilias 235) empfanden, keiner wohlthätigen sondern einer hemmenden Macht (*ἐπέδησεν* z. B. Il. 22, 5 vgl. Emerson, Representative Men S. 87 Shill. Ed.), die sich als solche namentlich durch den Tod und insbesondere gegenüber den strahlendsten und kraftvollsten Helden erzeugte. Gerade hierin, in der allgemeinen Vergänglichkeit der Dinge und Wesen, pflegt sich aber der gemeinen Anschauung das Naturgesetz besonders mächtig zu offenbaren (Sybel a. a. O. 234 o. S. 223ff.). Insofern hat man daher nicht mit Unrecht gesagt (Th. Gomperz Gr. Denk. I 24), dass in der Moira sich „eine erste dämmerhafte Ahnung der Gesetzmässigkeit alles Geschehens kundgiebt“. Ihre Macht ist, wie die der *Ἀνάγκη*, im Steigen. *Υπέρο μοῖραν* zu handeln, was Homer gar wohl möglich schien (Preller-Robert Gr. Myth. I 529), wäre später fast ein Widerspruch in sich selbst gewesen, da alle Götter und auch Zeus ihr unterworfen sind, keiner ihr zu entinnen vermag (Aesch. Prom. 517ff. Kirch. Herodot 1, 91 vgl. auch Stein zu 3, 43), da nicht bloss einzelne Handlungen sondern das ganze Dasein der Götter von ihr abhängt. Ueber die Bedeutung der Moira unter diesem und anderen Namen bei Euripides s. Nestle Euripides S. 54f.

4) O. S. 389, 4. *Πᾶσα ἀνάγκη* von einer Bestimmung der *μοῖρα* Herodot 4, 179 Schl. Sonst ist *ἀνάγκη* in dieser Bedeutung nicht der populäre Ausdruck, wenigstens in der älteren Zeit nicht.

ist.¹⁾ Im Uebrigen lagen solche Gedanken damals in der Luft. Das mag man vielleicht schon aus der Art entnehmen, wie Platon und Aristoteles von Naturgesetzen redeten.²⁾ Noch mehr tritt es darin hervor, dass dieselbe Vorstellungsweise jetzt auch in populäre, wenigstens in nichtphilosophische Schriften übergeht.³⁾ Auch die Schilderung, die Seneca von dem gesetzmässigen Verlauf aller Naturvorgänge giebt, ist zwar die Schilderung eines Stoikers, aber durchaus im populären Ton gehalten und nicht in der Schulsprache.⁴⁾ Der *νόμος* als Naturgesetz hat aufgehört die Theorie einer besonderen Schule und überhaupt eine Schultheorie zu sein; von solchen Schranken befreit bot er sich Jedem leicht dar, und der philosophische Laie mochte ihn in seinen Darstellungen ebenso verwenden wie der zünftige Philosoph, der philosophirende Rhetor Maximus Tyrius⁵⁾ nicht minder als der jüdische Theosoph Philon und die Neuplato-

1) Eucken Grundbegriffe der Gegenwart² 174.

2) O. S. 390, 2. 391, 2.

3) Hierhin rechne ich (Demosth.) 26, 27 mit den Worten: *ὄλωσ δ' οὐδὲν οὔτε σεμνὸν οὔτε σπονδαῖον εὐρήσομεν, ὃ μὴ νόμον ζεκοινώνησεν, ἐπεὶ καὶ τὸν ὄλον κόσμον καὶ τὰ θεῖα καὶ τὰς καλομένας ὥρας νόμος καὶ τάξις, εἰ γρη' τοῖς ὀρωμένοις πιστεῖν, διοικεῖν φαίνεται.* Vgl. hierzu *Ἀγορ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 80, 4. Auch Nicander Alexiph. 177 spricht von einem *θεσμός*, dem das Element des Feuers unterworfen ist, und der Scholiast 172 erkennt hierin den *θεῖος νόμος* des Heraklit und Menekrates (Susemihl Alex. Litt. I 284, 2. G. Knaack Herm. 29, 475) wieder.

4) Quaestt. natt. III 16: *Supervacuum est nominare singula flumina, quae certis mensibus magna, certis angusta sunt, et occasionem singulis quaerere, cum possim eandem causam de omnibus reddere. Quemadmodum quartana ad horam venit, quemadmodum ad tempus podagra respondet, quemadmodum purgatio, si nihil obstat, statutum diem servat, quemadmodum praesto est ad mensem suum partus: sic aquae intervalla habent, quibus se retrahant et quibus redeant. quaedam autem intervalla sunt minora et ideo notabilia, quaedam majora nec minus certa. Ecquid hic mirum est, cum videas ordinem rerum et naturam per constituta procedere: hiems numquam aberravit. aestas suo tempore incaluit. autumnus verisque, ut solet, facta mutatio est. tam solstitium quam aequinoctium suos dies retulit. Sunt et sub terra minus nobis nota jura naturae, sed non minus certa: crede infra, quicquid vides supra.*

5) Auf die Gesetze der Körperwelt weist Max. Tyr. diss. 41, 5 S. 289R: *τῶν μὲν σωμάτων τῶ ἀτῶν νόμος καὶ γρη' φθειρομένων.*

niker.¹⁾ Bis in diese Gegenden reichen noch unmittelbar die Einflüsse der Stoa. Verschllossen war ihnen dagegen die Welt des Epikureismus, in die trotzdem die gleiche Vorstellungsweise Eingang gefunden hat.

Auch in der epikurischen Welt herrscht die demokratische *ἀνάγκη*, aber nicht, wie bei Epikurs grossem Vorgänger, unbedingt, sondern durchkreuzt von den Launen des Zufalls und der Willkür. Von Gesetzen der Natur konnte er daher nicht wohl reden, und wie wenig er hierzu geneigt war, zeigt sich auch darin, dass er einer und derselben Naturerscheinung gegenüber mit mehreren Erklärungen bei der Hand ist: vielmehr hielt er fest an dem Gegensatz von Natur und Gesetz,²⁾ den wir bei Demokrit finden und der dessen ganze Zeit erfüllte,³⁾ und ereifert sich deshalb gegen die, welche eine gesetzliche Ordnung der Natur vermittelt der *εἰμαρμένη* vertreten, gegen die Stoiker.⁴⁾ Sein Kosmos, von dem auch er redet,⁵⁾ ist nur ein Schatten des alten, den ursprünglich dieses Wort verkündete; doch ist er auch keine in wirre Unordnung zerfallende Welt, sondern gliedert und erhält sich zu Folge der in ihm waltenden Isonomie⁶⁾ nach einem gewissen Gleichgewicht der Massen und Kräfte, das ja auch im Staatenverkehr und in den äusseren Beziehungen der Völker unter einander ein Surrogat sein kann für das straffere gesetzliche Band, durch das die einzelne *πόλις* im Innern zusammengehalten wird.⁷⁾ Was hier aber bei Epikur selber nur anklingt, das ist viel stärker betont worden von dem

Epikur
und seine
Schule.

1) Plotin 42, 4 p. 258 (II S. 324, 18 Kirch.): *οὐ γὰρ μήποτε ἐκφύγη μηδὲν τὸ ταχθῆν ἐν τῷ τοῦ παντὸς νόμῳ* u. s. w. 42, 9 p. 262 (II S. 330, 23): *νόμῳ προνοίας* u. s. w.

2) O. S. 392, 6.

3) O. S. 388 f. 390, 1.

4) In einem Briefe sagt er (Diog. Laert. X 133 = Usener Epicur. S. 65): *κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μῦθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένη δουλείῃν*.

5) In dem apokryphen, aber epikurische Gedanken wiedergebenden (Usener Epic. S. XXXIX) Briefe an Pythokles steht folgende Definition (Diog. Laert. X 88 = Usener Epicur. S. 37): *Κόσμος ἐστὶ περιοχὴ τις οὐρανοῦ, ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχονσα κτλ.*

6) O. S. 227, 1. 312, 4.

7) O. S. 267. 317 f.

Lucrez. geistvollsten Apostel epikureischer Lehre unter den Römern, von Lucrez, der im grossen Ganzen der Natur ewige Gesetze entdeckt,¹⁾ insbesondere das Grundgesetz unablässigen Wechsels zwischen Entstehen und Vergehen, und der ebenso im Einzelnen, innerhalb der einzelnen Geschlechter, Arten und Einzelwesen, Alles an bestimmte Maasse und Regeln bindet.²⁾ „Foedera naturae“ nennt der Dichter die Gesetze, denen er das Leben seiner Welt unterwirft, und erhebt hiermit die letztere, in seiner Darstellung wenigstens, zu einem Weltenstaat;³⁾ sogar „fati fines“ erkennt er an,⁴⁾ durch die er mit seinem Herrn und Meister und dessen Bekämpfung der *εἰμακμένη*⁵⁾ vollends in offenbaren Widerspruch geräth.⁶⁾ Hierin den Einfluss litterarischer Quellen, etwa von Seiten der Stoa, zu er-

1) Sellar The Roman Poets of the Republ. S. 341f.: In no ancient writer do we find the certainty and universality of law more emphatically and unmistakably expressed than in Lucretius.

2) Lucret. 1, 76: Unde refert nobis victor — — finita potestas denique cuique Quam sit ratione atque alte terminus haerens. u. ö. Reisacker Todesgedanke S. XLf.

3) Lucretius 1, 584ff. Lachm.: Denique jam quoniam generatim reddita finis Crescendi rebus constat vitamque tenendi, Quo pacto fiant et qua vi quaeque gerantur, Et quid quaeque queant per foedera naturai, Quid porro nequeant, sancitum quandoquidem extat, Nec commutatur quicquam, quia omnia constant etc. 5, 56ff.: doceo dictis, quo quaeque creata Foedere sint, in eo quam sit durare necessum Nec validas valeant aevi rescindere leges, vgl. 2, 302. 5, 310. 6, 906. Zu den validae aevi vires a. a. O. und 5, 314 vgl. Max. Tyr. o. S. 396, 5. Der Ausdruck „foedera naturae“ eignet nicht Lucrez allein (o. S. 227, 1), aber, wo er sich sonst auch bei den Römern findet, ist die Beziehung auf den Staat deutlich, den stoischen Weltstaat oder den Staat der Bienen. Auch „potestas“ und „sancitum“ bei Lucrez z. B. 1, 587 u. 595 sind Ausdrücke des Staatsrechts auf Naturvorgänge übertragen.

4) 5, 309: cernis — Nec sanctum numen fati protollere finis posse. 2, 254: fati foedera.

5) O. S. 397, 4.

6) Auch mit dem Ausdruck „foedera naturae“ beging er eine Inconsequenz, da seine Absicht gewiss nicht war in der Theorie von Epikur abzuweichen. Und diese Inconsequenz führt ihn zum Widerspruch mit sich selbst, wenn er ein Mal Alles von den „foedera naturae“ beherrscht werden lässt und dann doch wieder 5, 419ff. erklärt:

Nam certe neque consilio primordia rerum
Ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt
Nec quos quaeque darent motus pepigere profecto.

kennen geht nicht an;¹⁾ wohl aber vernehmen wir in solchen Aeussierungen den Dichter, den Priester der Natur, der seiner Göttin einen überschwenglichen Cultus widmete und in der ganzen Welt nur deren Offenbarung verehrte, vernehmen wir überdies den Sohn einer späteren Zeit, die immer mehr gegenüber den grossen Gewalten der äusseren Natur einem demüthigenden Abhängigkeitsgefühl erlag.²⁾

So sehr sich die Griechen der ältesten Zeit von der dunkeln Macht der Moira bedrückt fühlten und einen so tiefen Schatten dieselbe auf das in Seeligkeit erstrahlende Leben der Olympier wirft, unüberwindlich schien sie ihnen nicht,³⁾ sogar für die Menschen nicht;⁴⁾ und die *ἀνάγκη* war keineswegs die unerbittliche Nothwendigkeit, die jede Freiheit des Willens vernichtet.⁵⁾ Selbst solche Erscheinungen, an denen man später mit Vorliebe die Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze aufzeigte und die Herrlichkeit ihrer Wirkungen bewunderte, die ewig gleichen Bahnen der Gestirne, der immer gleiche Wechsel von Tag und Nacht, waren noch nicht dem willkürlichen Eingreifen göttlicher Mächte entzogen, die Sonne mochte einen andern Weg nehmen,⁶⁾ ihren Lauf hemmen oder be-

Entwick-
lung der
Vorstellung
von Moira
und *ἀνάγκη*.

1) Vgl. hierzu auch Zeller Ueber Begriff und Begründung der sittl. Gesetze in Abh. d. Berl. Ak. 1882 S. 8. Eucken Grundbegriffe² S. 174. Ed. Norden Fleck. Jahrb. XIX Suppl. (1893) S. 442ff.

2) Reisacker Quaestt. Lucrett. S. 35f. Es handelt sich hier nur um seine Stimmung, die der Natur gegenüber eine andere war als die Epikurs, wie dies in neuerer Zeit von Martha und Sellar namentlich zur Genüge ausgeführt worden ist. Vgl. indess auch R. Heinze zu Lucrez III S. 175. In der Theorie blieb er ihm treu, wie er denn auch auf die Willensfreiheit nicht verzichtete und durch sie oder den Zufall sogar die ihm sonst so fest stehenden „foedera“ durchbrochen werden lässt (principium quoddam quod fati foedera rumpat 2, 254).

3) Daher kann auch etwas *ὑπὲρ μοῖραν, ὑπὲρ νόμον* geschehen: Nägelsbach Hom. Theol.³ 424f. Preller-Robert Gr. Myth. I 529.

4) Il. 20, 336 in Widerspruch mit 6, 487. Od. 1, 335. Here mächtiger als die *θέσφατα* noch bei Eurip. Heraclid. 1039 Kirch. und sogar bei Platon Gess. IX 873C der Selbstmörder *τὴν τῆς εἰμασμένης βίᾳ ἀποστερῶν μοῖραν*.

5) Il. 14, 128 u. Ameis zu 132.

6) Wie nach der Thyestes-Sage, von der schon die Alkmaionis erzählte: O. Immisch Klaros S. 205f. Vgl. meinen Eid 197, 3 R. Heinze Virgils epische Technik 138, 1. Rhetorische Nachahmung ist es, wenn Helios sich bei der Ermordung Cäsars abwendet: Joseph. Arch. XIV 12, 3 S. 252, 27 Bekk.

schleunigen,¹⁾ Tag und Nacht waren noch nicht mit eiserner Nothwendigkeit an feste Maasse gebunden sondern konnten verlängert und verkürzt werden.²⁾

¹⁾ Helios verspätet sich beim Untergehen, weil er dem Gesange eines schönen Mädchens lauscht, in einem neugriech. Volksliede, Passow 509. Derselbe hemmt sein Rossegespann, Nonnos Dion. 27, Sf., da er das Kriegsgetöse vernimmt vgl. a. a. O. 42, 49ff.; ebenso hält er in der Bewunderung den Wagen an Kallimach. h. in Dian. 182 (u. dazu Schneider). Man mag dies dichterische Fiction nennen, die lebendiger Darstellung dient, wie sie sich ähnlich findet bei A. von Arnim Werke 1, 384: „Der Himmel hielt seinen Athem an, die Zeit sah sich um und erweiterte die Stunde zu einer Ewigkeit der Erinnerung, die drei fromme Leidende zum Glück verbunden hatte“. Schliesslich wurzelt aber auch diese Fiction in altem Glauben und Aberglauben. Davon zeugt das Wunder Josuas, aber nicht minder das Tanzen der Gestirne bei der Eleusinienfeier (Eur. Ion 1078ff. Kirch.), mit dem sich aus deutschem Glauben die drei Ostersprünge der Sonne vergleichen. Und so scheint mehr als dichterische Ausschmückung und wirklich lebhaft empfunden, dass beim ersten Erscheinen der Athene nach ihrer Geburt Helios die Rosse anhält Hom. h. 28, 13f. Unterstützt konnte ein solcher Glaube werden durch das scheinbare Stillstehen der Sonne im Mittag (Platon Phaidr. 242A. Moschos Id. 2, 2 Nikander Ther. 469. Martial III 67, 6f. Dante Purgat. 33, 103. Im Neugriechischen *καταμεσήμερος θρόνος* der Sonne Ephtalotes *Μαζώχτρα* S. 23. Rückert Gedd. 5, 34: Und wo im Hochmittage Sie [die Sonne] stille steht wie müd), beim Auf- und Untergang (Shelley, Julian and Maddalo S. 255: Mean while the sun paused ere it should alight Over the horizon of the mountains. S. 256: the swift sun paused in his descent Among the many-folded hills) und im solstitium (*θέρος σταθερόν*. Plutarch Ad princ. inerud. 6 p. 782E vgl. denselben über den *στηριγμός* der Planeten De prof. virt. sent. 3 p. 76D). Sogar in den Dienst der Menschen traten die Gestirne hiermit, wie abermals das Josuawunder lehrt. Der sterbende Ajax kann daher dem Helios zumuthen über seiner Heimathinsel still zu stehen Soph. Aj. 846f. Dind. und ein neugriechischer Dichter Christophulos *Ανοικά* (Paris 1841) S. 33 ruft die Sterne an: *Ταῖς ὥραις ἐμποδίστε· Κίλαρά ἀργὰ κινήστε. Κλιβίσις εἶναι δυνατόν, Κίλαρὸ τὸν τόπον σας ἀντόν, Παρακαλῶ (νὰ ζῆτε) Ποτὲ μὴ παραχθῆτε κτλ.*

²⁾ Auch hier ist spätere Dichtung und alte Sage zu unterscheiden. Spätere Dichtung ist die bis zum Dreifachen verlängerte Nacht, in der Herakles gezeugt wurde (Preller Gr. Myth. II² 178); hiermit verbindet Sapphos Gebet um doppelte Verlängerung der Nacht (fr. 130 Bergk³) Libanios or. 12, 99 Först. Alter natürlicher Sage dagegen entspricht es und ruht noch auf lebendigem Glauben, wenn Athene die Eos zurückhält und so den wiedervereinigten Gatten, Odysseus und Penelope, die erste Nacht verlängert (Od. 23, 243) oder wenn Here die Sonne auch wider deren Willen (d. i. gegen das Naturgesetz) zum Okeanos sendet

Wie es noch kein strenges und unerbittliches Fatum gab, so war in einer solchen sich noch freier fühlenden Welt¹⁾ auch der Dulder unter den Heroen, Odysseus,²⁾ kein entsagender Fatalist, sondern duldet nur um desto kräftiger zu handeln; was man den Kernspruch seines Lebens nennen könnte, das *τέτλαθι δὴ κραδίη*,³⁾ von Platon treffend erläutert,⁴⁾ ist keine Entsagung sondern nur eine Aufforderung die Kraft aufs höchste zu spannen und für die Gelegenheit der That zu sparen. In seiner Person gehen Dulden und Handeln ebenso zusammen, wie in gewissen Worten der griechischen Sprache,⁵⁾ die beides bedeuten, ein Dulden sowohl wie ein kräftiges und kühnes Unternehmen, und die daher ebenso wie die Person des Helden Zeugniß ablegen für den noch ungebeugten Geist der alten Zeit. Erst allmählich bricht sich die Ansicht

Moralische
Consequen-
zen. Er-
gebung in
den Welt-
lauf.

und so den Achaïern Ruhe von der Kriegsarbeit schafft (Il. 18, 239ff. u. dazu Libanios or. 9, 4 Först. vgl. auch Fäsi zu Il. 8, 485). Als eine Rückkehr späterer, wenn auch sonst ganz anders gearteter, Frömmigkeit zu diesem alten Wunderglauben mag es angesehen werden, vielleicht ist es aber Nichts als imitirende Rhetorik, dass nach des heiligen Hieron. Epist. I 12 die Sonne beim Tode der Unschuldigen rascher dem Untergange zueilt.

¹⁾ Vgl. auch eine Bemerkung bei Nägelsbach Hom. Theol.³ 425 über die sittliche Willensfreiheit der Menschen, deren Gedanke im Hintergrunde der Moira immer stehen bleibt.

²⁾ *πολύτλας, ὅς πάθει πολλά.*

³⁾ Od. 20, 17f.:

*στήθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μίθῳ·
„τέτλαθι δὴ, κραδίη· καὶ κίντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης,
ἡματι τῷ ὅτε μοι μένος ἄσχετος ἦσθιε Κύνκλων
ἰφθίμους ἐτάρονς, σὺ δ' ἐτόλμας, ὄφρα σε μῆτις
ἐξάγαγ' ἐξ ἄντροιο οὐόμενον θανέεσθαι“.*

Vgl. Ameis im Anhang zu 18. Wie hier wird auch 12, 208ff. an erlittene Uebel nur erinnert, nicht um unthätige Ergebung darein zu predigen sondern um zu abermaliger Bewährung der früher schon bewiesenen ἀρετὴ zu ermutigen. Vgl. Eur. Herc. fur. 1250 Kirch. *ὁ πολλὰ δὴ τλάς Ἡρακλῆς λέγει τάδε;*

⁴⁾ Phaidon 94D als Bändigung der Leidenschaft, des niederen Seelentheils durch den höheren vgl. Od. 20, 22f.:

*ὡς ἔφατ', ἐν στήθεσσι καθαπτόμενος φίλον ἦτορ.
τῷ δ' ἄρα τ' ἐν πείσῃ κραδίη μένε τετληνῖα
ρωλεμέως κτλ.*

⁵⁾ *τλῆναι, τολμᾶν.* Für letzteres ein Beispiel o. Anm. 3.

Bahn, dass die *ἀνάγκη* allmächtig und dass Nichts und zu keiner Zeit von ihr ausgenommen ist. „Mit ihr streiten auch die Götter vergebens“. Dieses Sprichwort scheint der Dichter Simonides von Keos in Umlauf gebracht zu haben.¹⁾ In verschiedenen Formen kehrt dasselbe dann immer und immer wieder. Anfangs erscheint eine solche Ergebung in den Weltlauf, welche die Hände in den Schooss legt, kräftigeren Naturen noch weibisch.²⁾ Dann breitet sie sich weiter und weiter aus.³⁾ Die Natur nehmen

¹⁾ Platon Protag. 345D: *ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται* (Simonides fr. 5, 21 bei Bergk PLG³). Auf denselben Gedanken bezieht sich Platon Gess. VII 818B, und er wird hier bereits als *παροιμία* bezeichnet, die denn auch in die Sprichwörtersammlungen aufgenommen ist (Zenob. I 85 = Par. Gr. I S. 28 ed. Gott.) und noch von Anna Comn. Alex. XII 3 p. 352C (S. 142 Schop.) benutzt wird. An dieselbe Form des Sprichworts erinnert auch Aesch. Prom. 105 *τὸ τῆς ἀνάγκης ἔστ' ἀδύρματον σθένος*, wozu Wecklein noch mehr Stellen giebt, die auf die Verbreitung des Sprichworts gerade in dieser Form deuten. Die Form des Sprichworts *δεινῆς ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχυρώτερον* (Zenob. III 9 = Par. Gr. I S. 60 ed. Gott.), die Manche für die ursprüngliche halten (W. Schultze Quaestt. epp. S. 336, 2), scheint mir nur eine abgeblasste. Beide Formen des Sprichworts hält im Grunde für identisch auch G. Hermann zu Eur. Helen. 532; eben darauf führt die Erklärung bei Zenob. a. a. O. mit den Worten *ἀνάγκην δὲ οὐδὲ θεὸς ἔστι δυνατὸς βιάζεσθαι*, die aus Platon Gess. V 741A entnommen sind und hier, wie schon Stallbaum bemerkt hat, auf die Simonides-Stelle hindeuten. Sehen wir in dieser die Quelle des Sprichworts, so erklärt sich, wie Andere den Pittakos für den Urheber der Sentenz halten konnten (Diog. Laert. I 76f.), da das Gedicht des Simonides sich an Pittakos richtet. In wie fern die Sentenz in die Zeit des Simonides passt, o. S. 389, 2.

²⁾ Platon Gorg. 512E: *πιστεύσαντα ταῖς γυναιξίν ὅτι τὴν εἰμαρμένην οὐδ' ἂν εἰς ἐκφυγῶσι*. Cicero De nat. deor. I 55. Als eine solche „anus fatidica“ erschien dann auch die stoische *πρόνοια* ihren Gegnern: Cicero a. a. O. I 18.

³⁾ *Τὴν πεπωμένην χορὴ αἴσαν φέρειν ὡς ἄρῃστα* mahnt schon Aesch. Prom. 103f. Kirch. und ähnlich Eur. Here. fur. 1227 Kirch. *Ὅστις ἐν γενεῆς βροτῶν, φέρει τὰ θεῶν γε πύματα' οὐδ' ἀναίνεται* vgl. 311 *ὃ χορὴ γὰρ οὐδεὶς μὴ χροῶν* (Porson. f. θεῶν) *θήσει ποτέ*. Phöniss. 385 *δεῖ φέρειν τὰ τῶν θεῶν* Hel. 252f. *σίμφορον δέ σοι ὡς ἄρῃστα τὰναγκαῖα τοῦ βίου φέρειν*. Besonders aber ist geeignet jeden prometheisch-übermenschlichen Trotz niederzuschlagen Heraclid. 615ff. *μῦθος δ' οὐτὶ φρυγῶν θέμις, οὐ σοφία τις ἀπώσεται· ἀλλὰ μάταν ὁ πρόθυμος ἀεὶ πόνον ἔξει* *κτλ.* (Nestle Eurip. 55f.). Wie dasselbe Thema von den verschiedensten Dichtern und Prosaikern variirt wurde, ergiebt die Blumenlese Stob. flor. 108 (L. Schmidt Ethik d. Gr. II 76), meist aus späteren Schriftstellern. Zwischendurch treten dann auch kräftigere Maximen hervor,

sich auch Sokratiker wie Xenophon und Platon wohl zur Norm.¹⁾ Erst durch die Stoiker, die sich aber hierin an Heraklit und Antisthenes anschlossen, wird, der Natur zu folgen, das Hauptgebot, das an die Menschen ergeht, und zwar im Sinne nicht bloss eines Sitten- sondern auch eines Naturgesetzes, so dass der Mensch hiernach nur soll was er ohnedies schon thun muss.²⁾ Gegen diese Anschauungsweise, die den Menschen als Knecht einer höheren Macht unterwirft, laufen nur Wenige, wie Karneades und die Kyniker, auch später noch Sturm;³⁾ Andere halten den freien Willen nur nothdürftig in einem Winkel ihres Systems fest, das sein Gepräge erhält von der alles Einzelne und Menschliche weit überragenden Macht und Herrlichkeit des Universums. Dies war der Zug der Zeiten, das Bedürfniss sich abhängig zu fühlen von einem höchsten Wesen, der immer stärker werdende religiöse Drang. Auch in den populären Vorstellungen wuchs deshalb die Macht der Nothwendigkeit immer mehr über Götter und Menschen hinaus,⁴⁾ und eine

wie die des Perikles bei Thukyd. II 64, 6 der diejenigen rühmt *οἱ τινες πρὸς τὰς ξυμφορὰς γνώμη μὲν ἥμιστα λυποῦνται, ἔργῳ δὲ μάλιστα ἀντέχουσιν*. Vgl. ebenda 64, 2 *φέρειν δεῖ τὰ τε δαιμόνια ἀναγκαίως τὰ τε ἀπὸ τῶν πολεμίων ἀνδρείως*.

¹⁾ Platon Rep. V 456C *κατὰ φύσιν ἐτίθεμεν τὸν νόμον*. Vgl. Krohn Sokrates u. Xenophon S. 130. Xenoph. Oecon. 7, 30: *καὶ κοινωνοῦς ὡσπερ τῶν τέκνων ὁ θεὸς ἐποίησεν, οὕτω καὶ ὁ νόμος τοῦ οἴκου κοινωνοῦς καθίστησι. καὶ καλὰ δὲ εἶναι ὁ νόμος ἀποδείκνυσι ἢ ὁ θεὸς ἔφυσεν ἐκάτερον μᾶλλον δύνασθαι*.

²⁾ Ueber das berühmte „*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*“ vgl. Seneca Epist. 107, 11 u. dazu Hense. Kleantes bei Zeller III 1³ 303f.

³⁾ Vgl. auch Gardthausen Augustus I 1315.

⁴⁾ Cicero, wo er durchaus im populären Tone redet, unterwirft sich der Natur wie einer Göttin, nicht anders als Lucrez thut, Cato Maj. 5 (in hoc sumus sapientes, quod naturam optimam ducem tamquam deum sequimur eique paremus), gegen sie ankämpfen heisst den Kampf der Giganten gegen die Götter erneuen (quid est enim aliud Gigantum modo bellare cum deis nisi naturae repugnare?); über das, was „*naturae necessitas*“ mit sich bringt, darf sich Niemand beklagen 4 (nihil potest malum videri, quod naturae necessitas afferat); an sie ist auch Juppiter gebunden (pro Roscio 131 u. Halm) und nur ein frommer Wunsch bleibt es, dass die Götter im Stande sein möchten (auch das Schicksal zu beugen (in Catil. 3, 19 nisi di immortales omni ratione placati suo numine prope fata ipsa flexissent). Vgl. aber auch Liban. or. 25, 4 u. 7 Först. Wenn übrigens gelegentlich noch bei Pindar Christ zu Ol. 12, 2) Zeus als Vater der *Τύχη* erscheint, so ist dieser Zeus eben

resignirende, mehr oder minder fromme Stimmung griff ihr gegenüber um sich, wie in unseren Tagen gegenüber den allgewaltigen Naturgesetzen.¹⁾ Wie selbständig sich auch die Individualität hie und da regen und in Gedanken und Empfindungen eigene Wege gehen mochte, das überwiegende

ein anderer als der homerische. Die Störung des regelmässigen Naturlaufs durch die Götter hatte jetzt nur noch Statt in Phantasie und Wort der Dichter oder im vulgären Aberglauben, wie der Gottesurtheile (Hirzel Der Eid 197 ff.). Als Gegenstand vulgären Glaubens tritt uns das Weichen der Gestirne ans ihren Bahnen entgegen noch Arist. Wolk. 584 *ἡ σελήνη δ' ἐξέλειπε τὰς ὁδοὺς*; thessalischen Zauberkünsten traute man das *καθαροῦ τὴν σελήνην* zu a. a. O. 749 Platon Gorg. 513A u. Sauppe. Die Art, wie Euripides über solchen Glauben schwankt (El. 726 ff. Kirch. u. Orest 1001 ff. dazu Immisch Klaros S. 205 ff.) und Kritik an ihm übt (El. 737 ff. Immisch a. a. O. S. 208), zeigt nur wie unterwühlt derselbe war; kaum verdiente er jetzt noch so ernste Worte, wie früher der ephesische Philosoph gegen ihn gerichtet hatte (Herakl. fr. 29 Byw.) *ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἑρῳνίεσ μιν δίκεσ ἐπίκουροὶ ἐξενόησουσι*. Ueber die Unerschütterlichkeit der Naturgesetze o. S. 391, 3.

¹⁾ Auch hier geht es nicht ohne verschiedene Nuancen ab, die in der Verschiedenheit der Zeiten und Individualitäten ihre Ursache haben mögen. „Ach, Natur, wie sicher und gross in Allem erscheinst du! Himmel und Erde befolgt ewiges, festes Gesetz“ so weit, darf man vielleicht sagen, redet Goethe, der Naturforscher, dann aber fällt diesem der Dichter ins Wort und fährt fort „Alles entsteht und vergeht nach Gesetz; doch über des Menschen Leben, dem köstlichen Schatz, herrschet ein schwankendes Loos“. Der Dichter lässt bei aller Verehrung der Naturgesetze doch auch der Freiheit Raum, deren er für seine Schöpfungen bedarf, wie sehr es ihn übrigens freut „zu sehen, dass es eine Natur giebt, die durch eine ewige stumme Nothwendigkeit besteht“ (Werke 16, 204 vgl. 2, S7. 4S, 12). In unserer Zeit kann man jeden Schulknaben von der „starren Gesetzlichkeit des Weltgeschehens“ reden hören; die Verehrung der Naturgesetze ist zu einer „Gesetzessucht“ ausgeartet (Max F. Scheler Die transszendentale u. die psychologische Methode S. 10), mit der gerade plumpe und unreife Geister über die Maassen gross zu thun pflegen. Wie aber die Grundstimmung unserer Zeit, die Anerkennung ewiger, uns haltender und tragender Naturgesetze, in der Seele eines feinen und hochgebildeten Mannes, keines zünftigen Philosophen, sich zur edelsten Religion und Sittlichkeit läutern kann, lehren Worte von Gaston Paris, *Poèmes et Légendes* S. 211 f.: *Pourquoi te plaindrais-tu d'être soumis aux lois qui régissent l'univers entier et que subissent tous tes semblables? Tu es une partie de la nature: tu trouveras la paix en mettant ton cœur en harmonie avec elle. Songe combien, malgré tout, tu es privilégié d'être homme, de jouir, ne fût-ce qu'un moment, des bienfaits de la vie humaine, de pouvoir comprendre et de pouvoir aimer.*

Gefühl war doch, dass der Einzelne in der Natur ebenso einem übermächtigen Ganzen sich gegenüber befand wie im römischen Weltreich.¹⁾

Diese greisenhafte Müdigkeit, die sich ganz dem Natur- und Weltlauf überlässt, sticht grell ab gegen den knabenhaften Uebermuth, der sich einbildet ihn nach momentanen Launen und Wünschen meistern und lenken zu können.²⁾ Eine mittlere Stellung zwischen beiden nehmen die ein, welche, ohne sich als willenslose Slaven der Natur zu fühlen, doch bei ihrer eigenen Gesetzgebung, bei ihrem eigenen moralischen und politischen Verhalten sich die Gesetze der Natur zum Muster nehmen. An Solchen hat es auch im Alterthum nicht gefehlt. Die Neidlosigkeit, die Isonomie, die höchste Gerechtigkeit, die man im grossen Gange der Natur zu spüren glaubte, sollten den Menschen ein Vorbild sein.³⁾ Ebenso unterwerfen die Neueren und Neuesten den Menschen nicht bloss der äusseren Natur,⁴⁾

Natur als
Vorbild und
Ursprung
mensch-
licher Ge-
setze.

1) Die *οικουμένη* als *κόσμος* o. S. 284; als *σῶμα* d. i. als Organismus Libanios or. 12, 51 Först. 13, 42 (anders *σῶμα πόλεως* or. 19, 15). Von der allgemeinen Slaverei predigt Libanios or. 25, freilich nach alten Vorgängern s. Förster S. 534.

2) O. S. 316, 1.

3) O. S. 312ff. Aristoteles o. S. 390, 2. Xenoph. u. Platon o. S. 403, 1. Dass Himmelskunde eins der Mittel ist, die die Menschen zur Gerechtigkeit leiten, urtheilte schon der Dichter der *Τιτανομαχία*, nach welchem Cheiron *Εἰς τε δικαιοσύνην θνητῶν γένος ἤγαγε δείξας Ὅρκους καὶ θυσίας ἱερῶς καὶ σήματα Ὀλύμπου* (Clem. Al. Strom. I p. 360 Pott. = fr. 6 Kinkel). Im Hinblick auf das Beispiel, das die Naturgewalten geben, ermahnt zur *σωφροσύνη* der sophokleische Ajax o. S. 311, 5. Von Aeltern überliefert klingt die gleiche Mahnung wieder Cic. nat. deor. II 37: ipse homo ortus est ad mundum contemplantum et imitandum. Cato Major 77: sed credo deos immortales sparsisse animos in corpora humana, ut essent qui terras tuerentur quique caelestium ordinem contemplantes imitarentur eum vitae modo atque constantia.

4) Und zwar keineswegs nur im gewöhnlichen Sinne. Fr. Gentz Ausgew. Schr. 2, 126 konnte noch ein Wort verlieren über das, was uns jetzt ganz geläufig ist, über die Maxime nämlich, grosse Begebenheiten der moralisch-politischen Welt wie Naturereignisse zu behandeln, die ohne den Willen des Menschen geschehen und von denen der Einzelne widerstandslos fortgerissen wird. Gesetze und Hypothesen, die im Bereich der Naturwissenschaft erwachsen sind, sollen dienen das historische Leben auch der Völker zu erklären. Schon Herder war auf diesem Wege, z. B. Ideen 3, 15, 3 (z. Phil. u. Gesch. 5, 327). Fast jeder Tag bringt hier neue Beispiele. In demselben Sinne hat sich einmal

sondern verweisen ihn auch auf die Normen, die er sich dort für eine moralisch-politische Gesetzgebung holen mag.¹⁾ Die Bewunderung der Naturgesetze, von der man selbst erfüllt war, hat dann wohl dazu geführt sie auch bei den Griechen der früheren Zeit vorauszusetzen und so deren Recht und Gesetze, oder doch den Gedanken an beides, in letzter Hinsicht aus der Beobachtung der äusseren Natur abzuleiten.²⁾ Gerade das Umgekehrte hat sich uns ergeben.³⁾ Mag immer das Leben der Griechen, wie das

auch ein grosser Staatsmann, Cavour, ausgesprochen (Reuchlin Gesch. Italiens 4, 279): „die sittliche Welt wird durch Gesetze regiert, welche denen der physischen analog sind: die Anziehungskraft wirkt im Verhältniss zu den Massen. Je stärker und compakter Italien wird, eine um so mächtigere unwiderstehlichere Anziehungskraft übt es auf Venetien.“

¹⁾ In der Welt der Dichter geschieht dies oft genug. In Schillers Demetrius wird dem politischen Getriebe der Menschen ein Muster vorgehalten mit den o. S. 226, 4 angeführten Worten. Vollends Shakespeares Ulysses macht die strikteste Anwendung von der Ordnung des Himmelgewölbes und der Gestirne auf das irdische Regiment da wo er beginnt „The heavens themselves, the planets, and this centre, Observe degree, priority, and place“ (Troilus and Cress. I 3). Vgl. Schillers Graf von Habsburg: „Und alle die Wähler, die sieben, Wie der Sterne Chor um die Sonne sich stellt, Umstanden geschäftig den Herrscher der Welt, Die Würde des Amtes zu üben.“ Jener wurzelt noch tief in der Weltanschauung des Mittelalters, für welche Sonne und Mond eine ausreichende Analogie boten um das Nebeneinanderstehen kaiserlicher und päpstlicher Gewalt zu rechtfertigen: Friedrich II. bei Raumer Hohenstaufen IV 36 f. Die tollsten Sprünge auf diesen Bahnen des Mittelalters, und ebenfalls ganz ernsthaft zu praktischen Zwecken, hat noch in neueren Zeiten Gioberti gemacht *Primato degli Italiani* I 146 f. Nur in etwas mehr nüchterner Weise verfährt man aber auch noch heutzutage ganz ähnlich, wenn man im Spiegel der Naturgesetze das Wesen des Rechts schaut (Mittelstätt) oder eine Gesellschaft für um so vollkommener erklärt, „je mehr die Regeln, die das Verhalten der Mitglieder bestimmen, den natürlichen Gesetzen des Menschen und der Gesellschaft entsprechen“ (Lothar Bucher), vgl. *Zukunft* VI (1897) 326. 336.

²⁾ M. Müller Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion (2. Aufl.) S. 269 ff. Leist Graeco-italische Rechtsgesch. S. 188 ff. Gomperz Griech. Denk. I 114 f. Vgl. Preller Röm. Myth. 224 f.

³⁾ Und hieran wird Nichts geändert dadurch, dass nach der Anschauung des späteren Alterthums die *Δίκη* eine Tochter des *Ἄστυαῖος* war (Araf S, Kaibel Herm. 29, 86), und noch weniger dadurch, dass moderne Phantasie sie gar in eine Mondgöttin verwandeln wollte (o. S. 61, 1).

anderer Völker, schon früh an den Lauf der Sonne und des Mondes, der grossen wie der kleinen Himmelslichter, gebunden gewesen sein,¹⁾ so ist es doch etwas Anderes, ob wir aus praktischen Gründen des Nutzens unser Handeln an den Naturlauf anschliessen, in der Einrichtung unseres Lebens thatsächlich ihm folgen, oder ob wir in demselben eine gesetzliche auch uns verpflichtende Ordnung erkennen. Das Letztere ist bei den Griechen erst später geschehen, und erst, als der unter den eigenthümlichen Verhältnissen des menschlichen Lebens und seiner Entwicklung erwachte Sinn für Recht und Gesetz so weit erstarkt war, dass er überall, nicht bloss innerhalb der menschlichen Sphäre, sondern auch durch die Vorgänge der äusseren Natur befriedigt sein wollte.

Hiermit traf ein anderer Trieb zusammen. Der natürliche Mensch und darum auch der tief leidenschaftliche, so wie der echte Dichter, erwartet von der Natur Sympathie mit den eigenen Empfindungen und Geschicken; das Abendroth soll „im ernstesten Sinne glühn“ und dem Toben in Lears eigener Brust antwortet der Aufruhr der Elemente um ihn her. Was in späteren Zeiten sich nur wie Metaphern zu einander verhält, ist in der ältesten durch zauberhafte Bande als Ursache und Wirkung mit einander verknüpft. Wo vollends nicht ein Einzelnr durch schweres Schicksal getroffen wird, sondern ein ganzes Volk, ja die Menschheit, kann es nicht fehlen, dass die gesammte Natur mitleidet, wie beim Tode Cäsars²⁾ oder Christi.³⁾

Sympathie
der Natur.

1) L. Schmidt Ethik d. Gr. I 7.

2) Cassius Dio 44, 52. Servius ad Vergil. Georg. 1, 465 ff. Strauss Leben Jesu 2, 555 f. (1. Aufl.). Usener Rh. Mus. 55, 286 f.

3) Strauss a. a. O. Usener a. a. O. Otrfrids Evangelienbuch IV 33, 1 ff., wozu Piper Worte des Hrabanus Maurus in Matth. p. 155 E anführt: videtur mihi clarissimum, lumen mundi — retraxisse radios suos, ne aut pendentem videret dominum, aut impii blasphemantes sua luce fruerentur. Strauss und Usener haben noch mehr der Art beigebracht. In Erdbeben und Unwetter aller Art trauert die Natur um Held Rolands Tod: Rolandslied 110 (vielleicht biblische Reminiscenz wie nach G. Paris Légendes du Moyen Age S. 60 das Stillstehen der Sonne 180). Andere Beispiele dieser geheimen Sympathie der Natur giebt J. Grimm Kl. Schr. 5, 414 f., wie dass beim Tode heissgeliebter Fürsten Quellen und Flüsse versiegen. Auf der gleichen Vorstellung beruht Prudent. Peristeph. 3, 184 f.: Ipsa elementa jubente Deo Exequias tibi,

Mehr als verliebter Schmerz, mehr als jede andere Leidenschaft aber darf der Zorn über erlittenes Unrecht das Mit-Leiden und -Wirken auch der Natur fordern.¹⁾ Auch ihr sollten menschliche Rechte und Gesetze als heilig gelten; man setzte bei ihr eine Art von Rechtstrieb schon längst voraus, und diese Voraussetzung kam dem Bedürfniss entgegen, das für den immer mächtiger sich entfaltenden Rechtsgedanken eine immer weitere Ausdehnung forderte. So mussten Recht und Gesetze, ursprünglich nur gedacht für die Verhältnisse der Menschen unter einander, sich auch auf die äussere Natur erstrecken und einige Maschen bilden in dem dichten Netz, das der Mensch über dieselbe wirft und das er aus seinem Innern herauspinnt.²⁾

Naturgesetz und Menschengesetz sind also nicht coordinirte Begriffe, die unter einem gemeinsamen höheren

Begriff des
Natur-
gesetzes bei
den Neuern.

virgo, ferunt. Zu den *αἵματοέσσας ψιάδας* beim Tode Sarpedons II. 16, 459 bemerkt schol. Town. *τὸ τὸν κόσμον μόνον οὐχὶ συνάχθεσθαι*, vgl. noch Liban. or. 17, 33 Först. Derselbe Libanios or. 18, 291 sagt beim Tode Julians: *ἡ μὲν γε γῆ καλῶς τε ἤσθετο τοῦ πάθους καὶ προσηγοῦσα κορυφῆ τὸν ἄνδρα ἐτίμησεν ἀποσεισαμένη, καθάπερ ἵππος ἀναβάτην, πόλεις τόσας καὶ τόσας κτλ.* Und noch immer empfinden die Menschen so. Whitmann Erinnerungen an Bismarck erzählt S. 204f.: „das Unglück wollte es, dass Fürst Bismarck aus dem Leben schied, während ich mich auf der Fahrt nach Friedrichsruh befand. Die See ging für diese Jahreszeit aussergewöhnlich hoch. Ein wilder Sturm raste gerade in jener Nacht die ganze Nordseeküste entlang, und eine rauhe, völlig herbstliche Kühle herrschte am Morgen in der Luft. Die Elemente schienen an dem tragischen Ereigniss theilzunehmen — wie beim Tode Napoleons des Ersten, wo auf der Insel St. Helena durch den Sturmwind Bäume enturzelt wurden“. Die sittlichen Eindrücke werden so nur um desto mächtiger, „wenn sie sich an sinnlichen gleichsam verkörpern“ (Goethe Werke 25, 238).

1) Aesch. Prom. 88 ff.: *Ἦ δῖος αἰθῆρ καὶ ταχύτεροι πνοαὶ Ποταμῶν τε πηγαὶ ποταμῶν τε κυμάτων Ἀνήροισιν γέλασμα παμμήτορ τε γῆ καὶ τὸν πανόπτην κίχλον ἡλίον καλῶ ἴδουθῆ μ' οἷα πρὸς θεῶν πάσχω θεός.* Vgl. hierzu Wecklein, auch Soph. El. 86 f. u. dazu Schneidewin. Philokt. 986 f. Eur. Med. 148 f. Schiller Tell 4, 1 „Zu zielen auf des eignen Kindes Haupt, Solches ward keinem Vater noch geboten! Und die Natur soll nicht in wildem Grimm Sich drob empören“ u. s. w. Dergleichen ist nicht sentimental sondern alt, wie doch wohl aus dem Schwur Agamemnons II. 3, 277 f. entnommen werden darf.

2) „Wie spielt der Mensch mit der Welt um sich und kleidet sie schnell in die Gespinnste seines Innern um!“: Jean Paul Siebenkäs 1, 3 S. 120.

stehen. Dies setzen freilich die Definitionen des Gesetzes voraus, wie sie von philosophischer Seite Schleiermacher,¹⁾ von juristischer Zitelmann²⁾ versucht haben, und denen bereits Papinian vorgearbeitet hat, wenn er in gewissen Fällen das Sollen wie ein Müssen zu behandeln fordert.³⁾ Auf den Widerspruch, dessen man sich hierdurch schuldig macht und durch den der Begriff des Gesetzes in unnöthiger Weise verdunkelt worden ist, ist ebenfalls sowohl von philosophischer⁴⁾ als von juristischer⁵⁾ Seite hingewiesen worden. Man kann von Naturgesetzen im strengen Sinne des Wortes nur sprechen, wenn man sich entweder einen göttlichen Gesetzgeber denkt, wie dies ältere Denker⁶⁾ thaten,⁷⁾ oder sie wenigstens auf moralische Gesetze zurück-

1) Werke Abth. 3 Bd. 2, 454 f. Vgl. Eucken Grundbegriffe² 184.

2) Zitelmann Irrthum und Rechtsgeschäft S. 200 ff. Vgl. Bierling Jurist. Grundbegriffe 2, 266 ff.

3) Dig. 28, 7, 15: nam quae facta laedunt pietatem existimationem verecundiam nostram et, ut generaliter dixerim, contra bonos mores fiunt, nec facere nos posse credendum est. Vgl. Pufendorf De jure nat. I 7, 2.

4) Dass im Wort und Begriff des Naturgesetzes die Idee der Zweckthätigkeit mit der Idee der Naturnothwendigkeit kämpft, betont Snell Streitfragen des Materialismus S. 24, und Sigwart Logik 2, 452 erklärt den eigentlichen Begriff des Gesetzes für unanwendbar auf die Vorgänge der Natur. Vgl. noch P. Natorp über den Unterschied von Sitten- und Naturgesetz im Archiv f. Philos. 2, 2 S. 237 ff.

5) Bierling a. a. O.

6) Descartes, Leibniz. Gott als Weltgesetzgeber auch bei Montesquieu Esprit I 1. Hobbes, auch hier mit der ihm eigenen unverblümten Ehrlichkeit, bemerkt De cive (Opp. lat. II) S. 198, dass die Naturgesetze „non sunt proprie loquendo leges, quatenus a natura procedunt“ und fügt dann hinzu, dass „proprie et accurate loquendo“ ein Gesetz sei „oratio ejus, qui aliquid fieri vel non fieri aliis jure imperat“; Gesetze seien daher die Naturgesetze nur, insofern man sie als Gesetze Gottes fasse (Leviathan I 15 = Engl. Works III S. 147). So sagt noch Hume Essays II S. 407 (London 1875): In order to govern the material world, the almighty Creator has established general and immutable laws by which all bodies, from the greatest planet to the smallest particle of matter, are maintained in their proper sphere and function. Genauer bezeichnet er S. 408 „the laws of motion and gravitation“ als „workmanship“ Gottes.

7) Woraus freilich der Widerspruch entsteht, dass dann auf die Naturgesetze das „texere et retexere“ des Prudentius Perist. 10, 943 f. Anwendung findet, während Goethe (Werke 48, 12) doch nur modernem

führt.¹⁾ Abgesehen hiervon kommt den Naturgesetzen der Name von Gesetzen nicht zu,²⁾ obgleich man heutzutage geneigt ist mit diesem Namen Staat zu machen und in den Naturgesetzen die Normalgesetze zu erblicken, in denen der Begriff des Gesetzes seinen reinsten und vollsten Ausdruck gefunden hat.³⁾

Der logischen Erörterung, die den Widerspruch im Begriff des Naturgesetzes auseinandersetzt, kommt die historische Betrachtung zu Hilfe. Die klassischen Denker der Griechen, wie wir sehen,⁴⁾ haben es vermieden von Gesetzen der Natur im eigentlichen Sinne des Wortes zu reden, wie sehr sie übrigens in derselben das Walten von Nothwendigkeiten (*ἀνάγκαι*) anerkannten.⁵⁾ Vor Allem aber die Voraussetzung, die der Zusammenfassung des menschlichen und Naturgesetzes unter einen höheren Begriff zu Grunde liegt, dass nämlich die Vorstellung von beiden sich unabhängig gebildet habe, hat sich uns als hinfällig erwiesen; die historische Betrachtung hat vielmehr gezeigt, dass wenigstens im griechischen Geistesleben Gesetz und Rechte nicht selbständig oder gar zuerst an der Natur entdeckt sondern lediglich aus dem menschlichen Leben auf sie übertragen worden sind, dass daher bei aller Ver-

Vorstellen Ausdruck giebt, indem er diese Gesetze als unaufhebbar selbst für einen Gott erklärt, oder dass Gott mit Tertull. de resurr. carn. c. 57 die Fähigkeit zugesprochen wird „et mutare naturam et sine lege servare“.

1) Etwa in der Weise wie Emerson Essay on Nature S. 23 f.

2) Freilich hat sich ihr Begriff im menschlichen Denken aus dem des eigentlich und mit Recht sogenannten Gesetzes entwickelt, das transcendentale Gesetz wurde gewissermaassen ein immanentes. So ist auch die immanente Gottheit der Welt hervorgegangen aus der transcendenten und menschenähnlichen. Aber Niemand wird es einfallen um dieses Ursprungs Willen die immanente dem menschlichen Wesen fremde Gottheit mit diesem unter einem und demselben Begriff zu vereinigen. Nur im Naturgesetz hat man, durch die Gleichheit des Namens verführt, auf die Gleichheit auch des Begriffes geschlossen, obgleich diesem Namen allmählich ein ganz verschiedener, dem eines menschlichen Gesetzes nicht mehr anpassender, Begriff substituirt worden war.

3) Wo Drobisch Logik § 151 den Begriff des Gesetzes erläutert, hat er nur Naturgesetze im Auge.

4) O. S. 390 f.

5) O. S. 389, 3 u. 4.

schiedenheit des Inhalts der Menschen- und Naturgesetze¹⁾ der formale Begriff beider als identisch galt, d. h. beide mehr oder minder deutlich als der Ausdruck eines intelligenten Willens vorgestellt oder gefühlt wurden.

Aus wie verschiedenen Quellen auch Recht und Gesetz bei den Hellenen in ihren HAUPTERSCHEINUNGEN als *θέμις*, *δίκη*, *θεσμός* und *νόμος* geflossen sind, ihren letzten und einzigen Ursprung haben sie doch alle im menschlichen Leben und seinen Bedürfnissen.

Das
menschliche
Leben die
Quelle von
Recht
und Gesetz.

¹⁾ Vgl. z. B. Seneca Controv. II 13, 7 (S. 159 Bu.): *sui juris rerum natura est nec ad leges humanas componitur.*

Excuse.

Die *πάρεδροι*. I. Zu S. 5, 2. Ueber die *πάρεδροι* und Verwandtes kann noch immer verwiesen werden auf das was Ritter zum Cod. Theodos. I S. 77f. zusammengestellt hat, sodann aber auf Meier-Schömann A. P.² S. 71f. Vgl. auch den *πάρεδρος* auf einer Ptolemaier-Inschrift: Dittenberger Or. Inscr. I 185⁴. Ihre Aufgabe ist den Herrscher oder Beamten zu berathen. Ein berühmtes Beispiel der Geschichte war Tribonian als *πάρεδρος* Justinians: Prokop De bello Pers. I p. 70c. (S. 121, 16 Dind.). Justinianus *αἰρεθεὶς παρὰ Στελίχωνος πάρεδρός τε ὁμοῦ καὶ σύμβουλος* Zosimus 5, 30. Das älteste giebt Achill in der Ilias, wenn er 24, 650ff. zu Priamos sagt:

*ἐκτός μὲν δὴ λέξο, γέρον φίλε, μή τις Ἀχαιῶν
ἐνθάδ' ἐπέλθῃσιν βουλευφόρος, οἳ τέ μοι αἰεὶ
βουλὰς βουλεύουσι παρήμενοι, ἧ θέμις ἐστίν.*

Diese irdischen Verhältnisse spiegeln sich in den himmlischen (Höfer in Roschers Myth. Lex. III 1, 1572), nur dass die Beratherinnen des höchsten Gottes weibliche Wesen sind (wie bei unsern heidnischen Vorfahren die „consilia et responsa“ gerade der Frauen in grossem Ansehen standen nach J. Grimm RA 750; als Schiedsrichterinnen in privaten und öffentlichen Sachen begegnen auch bei den Griechen Frauen nicht selten, Here und Arete schon bei Homer, II. 14, 304 u. Od. 7, 74, vgl. ausserdem Diodor Sic. IV 65, 6. Pausan. V 16, 5f. Ovid Metam. 5, 314ff.); erst bei späten Orphikern auch der *Νόμος* (Lobeck Aglaoph. I S. 533). So erscheint *Ζηνὶ σύνθακος θρόνων Αἰδώς* bei Soph. O. C. 1267f. Die beiden Stellen, Hesiod W. u. T. 257 und Soph. O. C. 1382 (die *Δίκη* heisst hier *ξίνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίους νόμοις*, was nach Klotz zu Eur. Iph. Aul. 190 von *πάρεδρος* in der Bedeutung verschieden ist), die schon Böckh zu Pindar Ol. VIII 22 für die *Δίκη* in gleicher Eigenschaft angeführt hat, sind nicht ganz schlagend; namentlich an der ersten ist *Δίκη* nicht sowohl Beratherin als Anklägerin. Warum daher Usener Götternamen S. 181 und 197 die Dike für die Besitzerin des Zeus *κατ' ἐξοχὴν* hält (vgl. auch Lobeck Aglaoph. I 396), weiss ich nicht. Auch die Meinung des Orpheus bei Dem. 25, 11 lässt sie zwar ebenfalls neben dem Thron des Zeus sitzen, scheint aber, wenn aus dem Epitheton *ἀπαραιτήτος* etwas zu schliessen ist, mehr eine Anklägerin oder Richterin der Menschen als eine Beratherin des höchsten Gottes in ihr zu sehen. Doch waren auch in Athen die *πάρεδροι* unter Umständen mehr als blosser Berather und überhaupt ihr Geschäftskreis nicht scharf gezogen (Lipsius Att. Recht

I 66f.). Dagegen ist die *Δίκη* als *πάρεδρος* im eigentlichen Sinne, d. i. als Beratherin, nicht zu verkennen bei Libanios or. 13, 44 Först., sowie in dem was nach Arrian Exp. Al. IV 9, 7 Anaxarchos zu Alexander sagte: *ἐπὶ τῷδε οἱ πάλαι σοφοὶ ἄνδρες τὴν Δίκην πάρεδρον τῷ Διὶ ἐποίησαν ὡς ὅτι ἂν πρὸς τοῦ Διὸς κρωθῆν, τοῦτο ξὺν Δίκῃ πεπραγμένον*. Diese Auffassung wird bestätigt durch die andere Fassung, die den Worten Anaxarchs Plutarch giebt v. Alex. 52: *Ὅνκ οἶσθα, ὅτι τὴν Δίκην ἔχει πάρεδρον ὁ Ζεὺς καὶ τὴν Θέμιν, ἵνα πᾶν τὸ πραχθὲν ὑπὸ τοῦ κρατοῦντος θεμιτὸν ᾗ καὶ δίκαιον*. Vgl. dasselbe mit einer tadelnden Kritik der ganzen Vorstellung Ad princ. inerud. 4 p. 781 Aff. Hier wird die Dike der Themis gesellt (hiernach beide auch *πάρεδροι* menschlicher Herrscher bei Themist. or. 9 p. 123 a), wobei die Zweiheit der *πάρεδροι* in Erinnerung an historische Verhältnisse, z. B. Athens, gewählt sein mag (Pittheus mit seinen beiden Assessoren bei Pausan. II 31, 3, dazu S. Wide De sacris Troez. S. 40). Die Themis aber ist uns als *πάρεδρος* des Zeus, d. i. Beratherin des Götterkönigs (und zwar ganz allgemein, wie auch der athenische Archon sich einen *πάρεδρος* wählte, *ἵνα διοικήσῃ τὴν ἀρχήν*, (Dem.) 59, 81; zu eng fasst ihre Aufgabe Eustath. zu II. 9, 63 S. 238, 44 Stallb.: *ἡ δὲ γε Θέμις ἐδόκει θεῶι τις εἶναι τοῦ δικαίου φιλανθρωπική, διὸ καὶ τῷ Διὶ ἐλέγετο*, *πάρεδρος*, ebenso Ahrens I S. 16f., der in der *πάρεδρος* die Vorsteherin des Rechts wiederfindet) nicht bloss schon thatsächlich mehrfach vorgekommen (ebenso im h. Hom. XXIII wenn von Zeus gesagt wird, dass er *Θέμισι ἐγκλιδὸν ἐξομένην πικρῶν δάρονος δαρίζει*, womit von Ahrens I S. 16 Minos als *Διὸς μεγάλου δαριστῆς* Od. 19, 179 verglichen wird, der aber freilich nicht wie Themis den Zeus beräth, sondern umgekehrt von diesem berathen wird; als *πάρεδρος* doch wohl auch zu denken, wenn sie in Telemachs Rede Od. 2, 68ff. mit Zeus zusammen angerufen wird) sondern trägt auch diesen Namen, *Σώτειρα Διὸς ξενίου πάρεδρος*, bei Pindar Ol. 8, 22. „In cubili solioque Iovis“ erscheint sie nach „theologi veteres“ bei Ammian. Marc. XXI 1, 8, wobei indessen zweifelhaft bleibt, ob an die *πάρεδρος* oder an die Gattin zu denken ist (Ahrens Themis I S. 7, 6 S. 16). Wenn übrigens Themis und Dike zugleich als die beiden *πάρεδροι* des Zeus erscheinen, so nehmen sie damit den Platz ein, der nach Pausan. X 5, 2 im Versammlungshaus der Phokier Here und Athene zugewiesen war (ebenso II. 24, 100 mit schol. Townl.; nach schol. A wurde auch II. 8, 444 dahin verstanden, freilich falsch); dies ist um so mehr bemerkenswerth, als nach der Ansicht Mancher auch Themis und Dike, die eine als die Frau, die andere als die Tochter des höchsten Gottes galt. *Παρεδρεύειν* im Allgemeinen als Zeichen des Vertrauens und der Ehre bei Eurip. Alkest. 744f. Kirch., wo der Chor der Alkestis wünscht: *εἰ δέ τι κακῆι πλέον ἔστ' ἀγαθοῖς, τούτων μετέχοσ' Ἄιδον νύμφη παρεδρεύοις*. Auch Aiakos λέγεται παρὰ Πλοῦτονι καὶ Κόρηι μεγίστας τιμὰς ἔχων παρεδρεύειν ἐκείνοις nach Isokr. 9, 15, vgl. Arist. Frösche 765, Rohde Psyche I 310, 1. Aehnlich Menelaos nach diesem Leben *πάρεδρος* der Helena Isokr. 10, 62; so in Epitaphioi (Dem.) 60, 34 Libanios 18, 308 Först. Die *Βασίλεια* π des Zeus bei Arist. Vögel 1753. Dagegen der rechtskundige Rhada-

manthys als *πάρεδρος* des Kronos bei Pindar Ol. 2, 84 ist als *πάρεδρος* im eigentlichen Sinne zu nehmen (anders Radermacher Jenseits S. 104), zumal 83 seine *βουλαὶ ὀρθαὶ* gerühmt werden; ebenso die Moiren *Λίδος παρὰ Θρόνον ἀγχοτάτω θεῶν ἐξόμεναι* in dem Lied bei Stob. ecl. I 5, 11 p. 172 ed. Heer. (Nauck Fragm. trag.² praef. p. XX).

θέμιστες
und *δῶρα*.

II. Zu S. 39, 1. II. 9, 154 ff. (vgl. 296 ff.):

*ἐν δ' ἄνδρες ναίονσι πολύρρηγες πολυβοῦται,
οἱ κέ ἐ δωτίνῃσι θεὸν ὡς τιμήσουσιν
καὶ οἱ ὑπὸ σκῆπτρῳ λιπαρὰς τελέουσι θέμιστας.*

Nitzsch zu Od. 1, 117 (Schömann-Lipsius Gr. Alt. I S. 34, 2) bezog die *θέμιστες* auf Gerichtsgebühren (ebenso Sittl zu Hesiod Theog. 901), wogegen Ahrens II S. 19, 20 bemerkt, dass von solchen aus jener Zeit nichts bekannt sei. Aber umsonst war trotz des Gegensatzes, in den unzählige Male *κέρδος* und *δικη* gebracht werden, das Gerichtsverfahren auch in ältester Zeit nicht immer so wenig als die Orakel, die der Grossen wie der Kleinen (selbst der Heros Psithyros in Lindos beansprucht doch mindestens eine Drachme für seine guten Rathschläge laut dem Epigramm: Berl. Philol. Wochenschr. 1904 Sp. 1150, Usener Rh. Mus. 59, 623. Schon Hesiod fr. 156 Rz. vom Orakel in Dodone: *Ἐνθεν ἐπιθρόνιοι μαντήια πάντα φέρονται, Ὅς δὴ κείθι μολῶν θεὸν ἄμβροτον ἐξερεῖν ἄδωρα φέρον κτλ.* Kroisos überhäuft den delphischen Gott mit *δῶρα* über *δῶρα* bei wiederholter Befragung und nach günstigem Bescheide: Herodot 1, 53 f.), das kostenfreie Gerichtsverfahren ist ein Zukunftstraum der Philosophen (Spencer, Political Institt. S. 748 f. vgl. auch Ad. Smith, Untersuchung über das Wesen u. die Ursachen des Volkswohlstandes, deutsch von Stöpel, IV 24 ff.). Zwar II. 18, 507 f. gehört nicht eigentlich hierher, auch wenn die Talente, wie ich glaube, für die Richter bestimmt waren: denn dann sind sie als Preis für den besten Spruch ausgesetzt (G. Gilbert Beitr. z. Entwicklungsgesch. d. griech. Gerichtsverfahrens S. 459. Vgl. zu diesem echt griechischen *ἀγών* der Rechtsprechenden das „salvo meliori“ und „swer3 bezzer weiz des selben jeher“ der Schöffn bei J. Grimm Rechtsalt.⁴ II 501. Aehnlich II. 14, 107 *Νῦν δ' εἶη ὅς τῆσδέ γ' ἀμεινονα μῆτιν ἐνίσποι, Ἥ νέος ἦε παλαιός· ἐμοὶ δέ κεν ἀσμένῳ εἶη.* Noch ähnlicher, weil auch das Aussetzen eines Preises für das beste Urtheil nicht fehlt, Xenoph. De vectig. 3, 3: *εἰ δὲ καὶ τῆ τοῦ ἐμπορίου ἀρχῆ ἄθλα προτιθείη τις ὅστις δικαιοτάτα καὶ τάμιστα διαιροίη τὰ ἀμφίλογα κτλ.* und daher nicht so wohl ein Entgelt für aufgewandte Mühe wie ein Sporn das rechte Urtheil zu finden. Dagegen sind den Gerichtsgebühren vergleichbar die Schmäuse, die den *δικασπόλοι* gegeben wurden (Od. 11, 186 u. Ahrens Themis II 19 f.). An diese und andere *δῶρα* mag Hesiod bei *δωροφάγοι βασιλῆες* (W. u. T. 39. 221. 264) denken (Ed. Meyer Gesch. d. Alt. II § 225), da die Spitze dieses Wortes sich nicht gegen die *δῶρα* kehrt sondern gegen diejenigen, die für die empfangenen *δῶρα* nicht das Entsprechende leisten (genau so von dem Pöbel der Demokratie bei Polyb. VI 9, 7). In der Ilias-Stelle sind solche *δῶρα* schon in den *δωτῖναι* enthalten. Von diesen unterscheiden sich aber die *θέμιστες*: man kans nie daher

mit den *φόροι* vergleichen oder mit den Abgaben, die aus besonderen Anlässen die Fürsten von ihren Unterthanen einforderten (Schömann-Lipsius Gr. Alt. I 34) wie Polydektos von den Seriphiern bei Gelegenheit der Vermählung der Danaë (Schömann-Lipsius a. a. O. Apollodor II 4, 2, 1 f.) und Alkinoos von den Phaiaken (Od. 8, 387 ff. 13, 7 ff.). Diese *θέμιστες* heissen *λιπαρά* um so passender (ohne dass deshalb mit Ahrens a. a. O. an fette Mahlzeiten gedacht zu werden braucht) als auch die Themis selber so genannt wird von Hesiod Th. 901. An eigentliche *νόμοι* (Apoll. Soph. lex. Hom. u. *θέμις*, wozu scholl. zu II. 9, 156 u. Eustathios II. 9, 153 S. 250, 16 ff. Stallb. den Commentar geben) ist nicht zu denken: dagegen spricht schon *τελέουσι*, da man wohl *νόμοις πείθεσθαι* aber nicht *νόμους τελέειν* sagt. Die Mitwirkung der Götter ist ausserdem auch bei diesen *θέμιστες* eine sehr indirekte, da dem Achill die Gewalt nicht von diesen sondern von Agamemnon übertragen wird. Aber ausserhalb der Sphäre von *θέμις* liegt die angenommene Bedeutung nicht, und Düntzers Anstoss (Arist. p. 142 bei Christ zur II. 9, 149 ff.) scheint daher unberechtigt. Zu unserer Auffassung der Worte fügt sich gut, dass man sagt *φόρους*, aber auch *βουλὰς τελέειν* (ebenso *ἔξανέειν* II. 8, 370); nur noch mehr fühlt man so in den Worten *οἱ ἐπὶ σκήπτρῳ τελέουσι θέμιστας* den Anklang an die alte Formel, die zur Bezeichnung der Herrschergewalt diente, *σκήπτρον ἡδὲ θέμιστες* (o. S. 22, 2). Die *θέμιστες* werden hier nur spezieller gefasst, ebenso wie dies der deutsche Sprachgebrauch für „Gebot“ gestattet (das auch eine auferlegte Leistung bedeuten kann Grimms Wörterb. IV 1, 1 Sp. 1812, vgl. auch o. S. 32), gewissermaassen um Achill zu blenden nur von einer Seite beleuchtet.

III. Zu S. 114, 3. Die *veritas* als die Wahrheit des Thatbestandes wird hier zunächst unterschieden von Recht und Urtheil, wie von Gaius in Dig. 16, 1, 13, 1 oder Marcianus 20, 1, 13, 5 (mehr bei Rudorff zu Puchta Inst. I⁹ S. 494^{xx}), aber auch von Cicero pro Caelio 55 (= *res ipsa pro Milone* 53) Mil. 57. 59. Durch den Mund der Juristen der Kaiserzeit und der Redner schon der Republik redet das Volk des Rechts hier ähnlich wie moderne Juristen. Doch ist auch bei ihm die Wahrheit nicht bloss die Wahrheit der Thatfachen und als solche die Grundlage des Rechts. Vielmehr geht beider Wesen ineinander über, wie schon Priscian (XVII 23 S. 193 Hertz: *juste pro vere et vere pro juste* XVIII 24 S. 308: *justum pro vero et verum pro justo* frequenter *tam nos quam Attici ponimus*) beobachtete und von Neuern Lobeck zum Ajax 547 und Böckh zu Pind. Ol. 11, 13 bestätigten. Daher verbindet *jure et vere* Cicero ad fam. X 26, 2 *vere et jure* Tusc. I 83 und hiernach ist auch non *jus aut verum* bei Tacitus Hist. II 84 zu verstehen (nicht mit Heraeus *verum* = „der wirkliche Sachverhalt“); bei Martial vollends X 37, 1 f. wird einem *jurisconsultus* ein *os veridicum* beigelegt. Schon Priscian und ebenso Lobeck und Böckh haben in dieser Hinsicht Römer und Griechen verglichen. Aber den Unterschied haben sie nicht bemerkt, dass bei den Griechen mehr das *δίκαιον* dazu dient das Wahre zu bezeichnen, während von den Römern umgekehrt wahr für gerecht und billig gesagt wurde. An unzähligen Stellen ist so von

der veritas judiciorum oder judicium, der Gerechtigkeit, und dem verum = aequum die Rede: Terent. Andr. 629 (IV 1, 5) u. Erklär. Sallust Cat. 8, 1 (ex vero opp. ex lubricine, wodurch gegen Aenderungen vertheidigt wird Cicero pro Mil. 29, 78 libentius [also nicht licentius] quam verius) Jug. 16, 1 Kritz. Caesar De bell. Gall. IV 8 Krahn. Cicero Act. in Verr. I 1, 3 und Manut., pro Quinctio 4 (veritas debilitata tandem aequitate talium virorum recreetur) 10 u. Erkl. Liv. 32, 33, 4. Tacit. Annal. I 75 Ruperti; Martial XI 24, 9 ebenso Theophilus bei Hieron. Epist. 96, 20 „leges teneant normam veritatis“. Aus allgemeinen Erwägungen, wie sie Krahn. a. a. O. anstellt („verum: wahr, d. h. mit der wahren Beschaffenheit der Dinge, mit der Vernunft und dem Recht übereinstimmend, recht, gehörig“), ist dieser Gebrauch schwerlich hervorgegangen. Den Aufschluss geben Ulpian's Worte (o. S. 114, 2) „res iudicata pro veritate accipitur“, wenn man sie vergleicht mit den Gesetzesworten bei Cicero ad fam. VIII 8, 3 „quod eorum iudicium major pars iudicavit, id jus ratumque esto“. Das verum ist daher ursprünglich das was gilt (wovon der Uebergang zum Geziemenden ein ähnlicher war wie bei *ἔχον φέρον* Demosth. 2, 26). Hierzu stimmt auch Cicero's Definition der veritas „per quam damus operam, ne quid aliter quam confirmaverimus fiat aut factum aut futurum sit“ (de invent. II 66 vgl. 65 wo die veritas aus dem jus naturae abgeleitet wird). Derselben Definition entspricht die Uebersetzung der *ἀλήθεια* durch fidelitas bei Apulejus De dogmate Platon. p. 602 und die Auffassung jeder Durchbrechung der kosmischen Gesetze als einer Lüge bei Cicero de nat. deor. II 15 (tam multarum rerum atque tantarum ordinibus, in quibus nihil unquam immensa et infinita vetustas mentita sit, Goethe z. St. „die Erwartung nie getäuscht hat“, vgl. noch Wopkens Lectt. Tull. S. 216f. ed. Hand). Das verum nähert sich so dem deutschen „wahr“, wenigstens nach M. Heyne (im deutschen Wörterbuch III Sp. 1324: wahr „Intensivbildung zu dem Verbum warōn hüten, schützen, bewachen, ursprünglich Rechtswort, auf das Stehen zu einer Behauptung und Beweisen derselben bezüglich, vgl. auch bewähren“), und wie das deutsche „wahr“ ein altes Rechtswort sein soll, so scheint dies auch für verum zu gelten („verius“ in dieser Bedeutung bei Virgil Aen. 12, 694 „veteri more dictum“ nach Servius z. St.).

δργή der
Richter.

IV. Zu S. 138, 6. Den Gegensatz zwischen dem, was *δι' δργήν* und was *δι' ἀλήθειαν* beschlossen wurde, betont Lykurg Leocr. 116, mit dessen Worten verglichen werden kann Soph. O. R. 524 Dind. *δργή βιασθὲν μάλλον ἢ γνώμη φρενῶν* und Isokr. 15, 19 *τῶν κρίσεων τῶν μετ' δργῆς καὶ μὴ μετ' ἐλέγχων γενομένων* so wie Aristot. Polit. III 15 p. 1286^a 33 f. Und doch gehört zur *δίκη*, die mit der *ἀλήθεια* so eng verbunden ist, auch die *δργή*. Dass die *δίκη* vermittelt der *δργή* zu Stande komme, scheint freilich in Widerspruch zu stehen mit der landläufigen Meinung, die im Vertreter der *δίκη*, dem Richter, das incarnirte Gesetz sieht und jede Leidenschaft von seinem Urtheil fernhalten möchte. Auch die Alten kennen diese Meinung, und sie wird nicht bloss auf dem Papier von Philosophen, namentlich den Stoikern vertheidigt (Cicero De orat. I 220. Seneca De ira I 15 f.) sondern mitten im Kampf der Leiden-

schaften gelegentlich auch von den Rednern ausgesprochen (Dem. 21, 76. 37, 47. Aesch. 3, 4). Der Richter soll ohne vorgefasste Meinung an sein Geschäft gehn, beiden Parteien das gleiche Wohlwollen (*εὖνοια*) entgegenbringen (Isokr. 15, 21. Dem. 18, 2 u. 7. 19, 1 u. 228) oder vielmehr, wie dies sein Eid formulirte (Meier-Schöm. A. Pr.² S. 153, 17), in keinerlei Weise sich durch Gunst oder Abgunst (*οὔτε χάριτος ἔνεκα οὔτε ἔχθρας*) bestimmen lassen. Dies liess sich festhalten, solange der Richter nur Schiedsrichter war (o. S. 99), wurde aber anders, seit er als Strafrichter das Amt des Rächers übernommen hatte. Nicht „gerecht wie Geister ohne Blut“ (Fr. Hebbel Herodes u. Mar. V 1) sondern aus dem Empfinden des Rächers heraus sollte er jetzt sein Urtheil fällen. Unter Zustimmung der Rhetoren (Cicero De orat. I 220: orator magnus et gravis, cum iratum adversario iudicem facere vellet. 178. 182 ff. Orat. 131: est faciendum ut irascatur iudex. Part. orat. 14) arbeiten daher auch die Redner darauf hin nicht sowohl zu belehren als die Leidenschaften und unter diesen namentlich die *ὄργη* zu erregen („ira“ und „miseratio“ im Richter hervorzurufen ist die Aufgabe des Redners nach Tacit. Dial. 31), diejenige Empfindung, aus der die Rache entspringt (bei Cicero De orat. I 220 wird die iracundia definirt als cupiditas puniendi doloris Tusc. IV 21 libido puniendi; *ῥεξις — τιμωρία*; die *ὄργη* bei Aristot. Rhet. III 2 p. 137^a 31 *ἐπιθυμία τιμωρίας* von den Stoikern bei Diog. L. VII 113. Daher Verbindungen wie *ὄργιζόμενοι καὶ τιμωρούμενοι* Dem. 25, 6. Vgl. noch R. Löning, Zurechnungslehre I 334 f.). Der Zorn erscheint als die stehende (Charakteristik der aristophanischen Richter in den Wespem 223 ff. 548 ff. 877 ff. 999 f. o. S. 116, 1. 137, 6) und legitime Empfindung des Richters (Dem. 24, 118 *οἱ νόμοι — δίδασιν αὐτοῖς — περὶ τοῦ ἡδίκητότος χοῦσθαι τῇ ὄργῃ*). Im Zorn sollte er das Urtheil fällen und die Strafe veranlassen, die letztere konnte daher als Folge des Zorns auch seinen Namen, *ὄργή*, tragen (Dem. 21, 147 *ἐσάτη ὄργη* = höchste Strafe Lykurg g. Leokr. 138 *μέγεθος ὄργης* = Höhe der Strafschätzung Aesch. 3, 197 vgl. Dem. 24, 118, wo nach der Grösse des Unrechts sich das Maass der *ὄργη* bestimmt s. u.; auch *ὄργιζεσθαι* = verurtheilen Dem. 23, 168; Verbindungen wie *ὄργισθῆναι καὶ κολάσαι* Dem. 24, 218). Ganz anders stand es mit der entgegengesetzten Empfindung des Mitleids, die man ebenfalls vom Richter forderte (z. B. Dem. 37, 59). Nicht erst Feuerbach (Revision der Grundsätze d. Str. I S. XXVI f. S. 330) hat sie als des Richters unwürdig, ja als rechtswidrig erklärt, sondern schon die Alten kämpften gegen sie an (die Gesetze sollen über das Mitleid siegen: Lykurg g. Leokr. 150. Attisches *ψήφισμα* bei Hyperides fr. 209 Sauppe, *μηδένα ολιτζίσεσθαι τῶν λεγόντων ὑπὲρ τινοῦ*); und in der That, wenn das Mitleid eine Quelle der Billigkeit sein kann, so wird doch das strenge Recht dadurch nur gestört. Dagegen steht der Zorn des Richters mit der sonst geforderten Unparteilichkeit desselben nur in scheinbarem Widerspruch. Unparteiisch soll der Richter nur bei Beginn des Prozesses sein, im Verlaufe desselben aber wird er durch eine der Parteien für deren Sache gewonnen (nach Hegel Aesthetik 3, 263 soll der Gerichtsredner das Herz rühren und Empfindungen aufregen, überhaupt

den Richter in eine Stimmung versetzen dass er Partei wird) und darf, ja soll dann dem erkannten Unrecht gegenüber seinen Rachezorn (*ὄργη*, *ἔχθρα* die er vom Kläger übernommen hat: Lysias g. Erat. 2) in Urtheil (Dem. 24, 118: *οἱ νόμοι — δίδόασιν αὐτοῖς ἀκούσασιν, ὅποιον ἂν τι νομίζωσι τὸ ἀδίκημα, τοιαύτη περὶ τοῦ ἡδίκηκός τοι χρῆσθαι τῇ ὄργῃ, μέγα; μεγάλη, μικρόν; μικρῶ.*) und Strafe walten lassen. Auch das Gesetz zürnt in solchem Fall (wie nach Luther Werke 21, 65 Erl. Ausg. der Obrigkeit gebührt zu zürnen und zu strafen) nach dem Ausdruck der Alten (lex irascitur bei Seneca Contr. IX 26, 9 S. 263, 27 Bu. *ὀργίζεσθαι* von den *νομοθέται* bei Isokr. 20, 3, während nach Gonzalez bei Feuerbach Revision I 411, 1 *lex nullo affectu movetur, non irascitur etc.* und auch Seneca De ira I 16, 6 fragt „tibi lex videtur irasci?“), und mehr als das incarnirte Gesetz sollte ja auch der ideale Richter nicht sein. Daher trägt auch das Gericht aller Gerichte, das jüngste Gericht seinen Namen als der Tag des Zorns (*ὄργη*) 1 Thess. 1, 10.

Die Strafe
als Ab-
schreck-
ung und
Besserung.

V. Zu S. 201, 3. Vgl. hierzu auch R. Löning Zurechnungslehre I 346 ff. Abschreckung und Besserung, die unter einander und mit der Rache sich nun schon seit Jahrtausenden um die Strafe streiten, waren den ältesten Zeiten in peinlichen Sachen, wenn nicht gänzlich fremd (J. Grimm Kl. Schr. VI 145, 1), so doch weniger geläufig (Hom. II. 17, 32 *ὄρχεθ' ἐν δέ τε νήπιος ἔγνω* u. Wecklein zu Aesch. Ag. 187, vgl. auch Prom. 10. 62 Kirch.). Um so geläufiger waren sie der Zeit des Platon (Protagor. 324B Gorg. 525A u. Sauppe-Gercke. Gess. XI 934 Af. vgl. Cicero in Verr. act. II or. 1, 9 *cui damnari expediret*) und Demosthenes (21, 37. 22, 35. 68. 50, 66. 54, 43. Frohberger zu Lys. g. Eratosth. 35). Es hängt dies mit dem sich immer mehr entwickelnden Staatsbewusstsein zusammen; besonders wenn man wie Demosthenes (21, 20. 29f.) schon vor Feuerbach (Revision der Grunds. u. Grundbegriffe des posit. peincl. Rechts I² S. 63) that, in der Vollziehung der Strafe nur eine Bekräftigung der in den *νόμοι* enthaltenen Androhung sieht, setzt die Abschreckungstheorie den neuen auf geschriebene Gesetze gegründeten Staat voraus. Die Rache sollte möglichst (s. übrigens Excurs IV) zurückgedrängt werden: dies erhellt auch daraus, dass Demosthenes 23, 1 versichert nicht durch persönliche Feindschaft zur Klage getrieben zu werden, während früher gerade der Nachweis solcher Feindschaft vom Kläger gefordert wurde (Weber zu Dem. a. a. O. Lysias g. Eratosth. 2 u. Frohberger). Bei Andokides 4, 40 hat die Strafe einen doppelten Zweck, Sühne und Abschreckung; wie beides sich auch in Lysias' Auffassung der Strafe (22, 20. 27, 7. 30, 23) verbindet. Man könnte hierin einen Uebergang sehen von der alten in die neue Zeit, wenn nur sonst die verschiedenen Auffassungen immer reinlich geschieden würden und nicht beständig wechselten und durch einander gingen im Alterthum wie in der Neuzeit. Die Abschreckungs- wie die Besserungs-Theorie, Kinder desselben Geistes, ziemen sich zwar durchaus für die sophistische Periode, die Zeit der griechischen Aufklärung; trotzdem sind sie keine Frucht derselben (wie doch Gomperz Gr. Denk. I 359. 410 annimmt, während Sauppe zu Protag. 324B sich vorsichtiger äussert). Dieselbe Auffassung der Strafe geht schon durch die Eume-

niden des Aeschylus (490ff. 512f. 688f. Kirch.); Demosthenes (24, 113) findet sie bei Solon, sie liegt auch den Gesetzen Drakons zu Grunde und erklärt deren blutige Strenge, worauf Lykurg g. Leokr. 65f. und auch Thukyd. III 45 deuten, aus den Gesetzen des Pittakos las sie Aristoteles heraus Polit. II 12 p. 1274b 21f.; nach Diodor. Sic. XII 16, 1f. hätte sogar Charondas, unbeschadet der anderwärts geforderten Talion (o. S. 195, 3), sich durch sie leiten lassen. Doch mögen solche Gedanken erst in der Sophistenzeit einen häufigen Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung gebildet haben, so dass sie nun deutlicher gefasst und entwickelt wurden, und Athen mag auch hier der Vorort derjenigen Gemeinden gewesen sein, die ihre Rechtsordnung vorzugsweise auf geschriebenes Gesetz gründeten (Leist Graeco-ital. Rechtsgesch. 555. 559). Immerhin können wir dieselbe Auffassung der Strafe auch Demokrit zutrauen, mit dessen nüchterner, auf Ruhe abzielender Welt- und Lebensanschauung nicht nur, sondern mit dessen straffer Staatsauffassung (o. S. 196, 3) auch, sie sich besser verträgt als die, wie man will, wilde oder mystische Vorstellung der durch Talion zu bewirkenden Sühne, und in der That wenn wir fr. 159 Natortp vergleichen, wo an das Töden von Menschen derselbe Maassstab gelegt wird wie an das Töden schädlicher Thiere, der Maassstab lediglich des Nutzens, finden wir den Philosophen auf dem vermutheten Wege, sobald wir wenigstens den abgebrochenen Gedankengang fortsetzen mit Hilfe von Seneca De ira I 16, 5. II 31, 8.

VI. Zu S. 209, 1. Vgl. auch o. S. 146, 3. Man bittet nicht mehr um einen Richterspruch sondern fordert ihn als sein gutes Recht. „Let me have judgment“ sagt Antonio zum Dogen und fast drohend Shylock „I stand for judgment: answer, shall I have it?“ Merchant of Ven. IV 1. In solchen Worten prägt sich scharf der Anspruch aus, den die Menschen im späteren nicht-patriarchalischen Staat auf die Ausübung des Rechts und insbesondere auf Ertheilung des Richterspruchs erhoben. Es kommt hier darauf an, dass man richtig versteht, was Hesiod mit *δωρογάγοι βασιλῆες* sagen will (Excurs II). Auch Kirchhoff Mahnlieder an Perses S. 44 findet darin den Vorwurf der Bestechlichkeit (ebenso G. Gilbert Entwicklungsgesch. d. gr. Gerichtsverf. S. 476, 2 u. schon Butschky Kanzl. 328 [Grimms Wörterb. VIII Sp. 889], wenn er von „goldfressenden“ Richtern redet), verleitet wohl durch die Zustände einer späteren Zeit (vgl. Pufendorf De jure nat. V 1, 5), in der Klagen *δωροδοξίας* angestellt wurden und die Richter in Olympia wie auch sonst Behörden schworen *ἀνευ δώρου* ihres Amtes zu walten (Paus. V 24, 10 Fränkel im Herm. 13, 465), in der nur der *ἄδωρος ἄρχων* als *ὡς ἀληθῶς ἄρχων* gilt (Liban. or. 25, 53f. Först.). Es ist aber kein blosser Vorwurf, den Hesiod erhebt, sondern eine Mahnung zur Pflicht; nicht das konnte im Interesse des Dichters liegen seinen Richtern Bestechlichkeit vorzuwerfen, d. i. sie zu beschimpfen, wohl aber zu mahnen, dass sie für die empfangenen Gaben nun auch thun was sich dafür gebührt. Noch bis in neuere Zeit, wie Chr. v. Tiedemann Aus sieben Jahrzehnten I 405ff. schildert, bestand überhaupt den Beamten und namentlich den richterlichen Beamten gegenüber ein sehr ausgedehntes und

δωρογάγοι βασιλῆες.
Rechtssprechung
eine Gnade.

willkürliches Sportelwesen in Schleswig-Holstein. Den Königen Gaben darzubringen war eine alte und weitverbreitete Sitte (Gibbon History XII ch. 63, 22. Grimm RA⁴ I 341f. Plutarch Pyrrh. 5 über das Empfangen und Geben von δῶρα bei der Vereidigung der epirotischen Könige), deren sich auch Platon erinnert (Phaidr. 266C). Man hat sie mit den Opfern verglichen (Gibbon a. a. O. vgl. Grimm a. a. O. 510, 1) und so werden auch sonst die königlichen Richter den Göttern gleichgestellt (Homer über die δωτῖραι s. Excurs II. Hesiod o. S. 65, 1). Solche Gaben sind nicht bloss der Ausdruck der Verehrung. Sie können auch den Dank darstellen für empfangene Weisheit und Belehrung und gleichen dann den Geschenken, die die Königin von Saba dem König Salomo darbringt für die Beantwortung der Räthselfragen (1 Kön. 10, 1 u. 9f.); über Kroisos und die griechischen Orakel in dieser Hinsicht s. Excurs II. Derart ist auch der Antheil am Opferfleisch, den bei Theokrit. Id. 5, 139f. der Preisrichter Morson nach gethanem Spruche beansprucht (womit sich wieder vergleichen lässt, dass die deutschen Richter und Schöffen ihre Sporteln zu verschmausen pflegten, Grimm RA⁴ II 508ff.; über die ποταρεία vermuthet Aehnliches Böckh Staatsh.² I 240). Dieselben können aber auch vorher verabreicht werden und sollen dann ein Mittel sein, wodurch man auf den Richter einwirken d. h. ihn bestimmen will seines Amtes zu walten: auch die Orakel waren nicht umsonst zu haben (Excurs II; über Bileam und „den Lohn des Wahrsagens“ 4 Mos. 22, 7), der Heros Psithyros (Excurs II) hatte sogar seine Minimal-Taxe (mindestens eine Drachme verlangt er, ἤτρον δ' οὐκ ἐθέλειν a. a. O.), die man bezahlen musste um überhaupt Bescheid zu erhalten (der auch aus andern Gründen verweigert werden konnte, wie die Pythia den Naxier, der den Archilochos erschlagen, von der Schwelle des Tempels wies und es namentlich in Delphi Regel war solchen, die mit Blutschuld behaftet waren, keinen Spruch zu ertheilen, vgl. Aelian V. H. 3, 44. Jambl. V. P. c. 27, 133); noch später wurde in Athen, wer die ποταρεία nicht erlegte, mit seiner Klage abgewiesen (Pollux 8, 38. Meier-Schöm. A. Pr.² S. 800, 120). In älterer Zeit war die Willkür natürlich grösser. Bei unseren germanischen Vorfahren (Hume hist. of Engl. vol. II App. II S. 380f. Basel. Ausg. 1789) und im Orient (vgl. in 1001 Nacht 20 S. 174 Uebers. v. Henning den Sultan, der das Rechtsprechen während eines Monats verweigert; der Richter der Lessingschen Ringfabel, der die Parteien auf 100 Jahre und einen andern Richter vertröstet, handelt also ganz in der Art des Orients) konnte man die Fürsten nicht zum Rechtsprechen zwingen. Letzteres hing von ihrem guten Willen ab, den man sich deshalb durch Gaben zu gewinnen suchte. Uns scheint es jetzt selbstverständlich, dass Jedem sein Recht wird, auch dem Verbrecher: in alten Zeiten erschien es dies nicht, wie denn im alten Gallien denen, die in religiösen Bann gethau waren, ihr Recht, auch wenn sie es forderten, nicht gewährt wurde (neque iis petentibus jus redditur: Caesar b. g. VI, 13, 7). Bei den Griechen der alten Zeit wird es nicht anders gewesen sein: der hesiodische Vers, den vom Standpunkt einer späteren Zeit aus schon Platon Rep. III 390E falsch verstanden hat, δῶρα θεοῦς πείθει,

δῶρ' αἰδοίους βασιλῆας (fr. 247 Rz.), bekommt erst unter dieser Voraussetzung rechtes Leben, da zumal den *αἰδοῖσι β.* gegenüber von Bestechlichkeit zu reden eine *contradictio in adjecto* gewesen wäre (vgl. die *δωρεαί*, „Ehrenrechte“ nach Kaibels und Kiesslings Uebersetzung, der Könige und Archonten in Athen Aristot. *Ἀθ. πολ.* 3, 3); ja die Doppelgänger der rechtsprechenden Könige, die orakelgebenden Götter behalten sich sogar die Freiheit vor, nach Empfang der Geschenke trotzdem den Spruch zu verweigern (Hom. h. in Merc. 549), wie sie auch wohl ein Opfer annehmen und geniessen ohne das Gebet zu erhören (Hom. II. 2, 420). Die späteren Richtergebühren, bekanntlich verschiedenen Namens und Ursprungs, haben einen andern Charakter (aber auf den älteren Brauch könnte zurückgehen, was nach Usener Götternamen S. 215 erst nach der Einführung des Richtersoldes aufkam, das *δικαστικόν* auch an den Heros Lykos zu zahlen: Lex. Cantabr. S. 672, 26. Lipsius Att. Recht I 175, 41): sie sind eine Entschädigung für die Mühe und den Zeitverlust, die das Rechtsprechen mit sich bringt (vgl. auch Herodot 1, 97), und setzen voraus, dass letzteres von bestimmten Personen regelmässig geübt wird. Diese sind Kraft ihres Amtes verpflichtet Recht zu sprechen und können nicht nach blossem Belieben die Rechtsuchenden zulassen oder abweisen. In dieser Weise gebunden waren vielleicht schon die Könige der Odyssee (11, 186, Excurs II). Dass es das Ursprüngliche war, schliesst aber schon der strenge Begriff von *δῶρον* aus, das als eine freiwillige Gabe (unterschieden von den *θέμιστες*, Excurs II) Niemanden zu einer Gegenleistung verpflichten kann. Man kann das Verhältniss der alten freien *δῶρα* zu den gesetzlich normirten Gebühren der späteren Zeit (ausdrücklich *τὰς ἐπαροχούσας ἐκ νόμον τοῖς ἀξιώμασι δωρεάς* Gregor. Nazianz. or. 19, 11) vergleichen etwa mit dem Verhältniss von Rache und Strafe, insofern auch hier ein ursprünglich frei waltender Naturtrieb schliesslich immer mehr durch Gesetze gebunden wurde.

VII. Zu S. 251, 2. Man pflegt den Unterschied zwischen *ὁμοιος* und *ἴσος* als einen graduellen zu fassen und beide Worte in dasselbe Verhältniss zu setzen wie unser „ähnlich“ und „gleich“. Dieser Unterschied ist schon den Zeiten des Xenophon, Platon und Aristoteles geläufig und insbesondere durch die Definitionen der Mathematiker fixirt worden. Der ursprüngliche Unterschied scheint dies indessen nicht zu sein. Vielmehr geht der ursprüngliche Unterschied über eine Verschiedenheit bloss der Grade eines und desselben Begriffes hinaus. Bei *ὁμοιος* hat man niemals ganz vergessen, dass es sich von *ὁμός* ableitet. Daher es die Wesensidentität bezeichnen kann, wie Hom. II. 18, 329: *ἄμφω γὰρ πέπρωται ὁμοίην γαῖαν ἔρεῖσαι αὐτοῦ ἐνὶ Τροίῃ*. Hier ist es ganz unmöglich *ἴσος* für *ὁμοιος* einzusetzen („quis enim par est sibi?“ Seneca De benef. V 10, 2 dagegen „*similem te futurum tui*“ Cicero Phil. 2, 89). Aber auch Od. 16, 182 *καὶ τοι χρῶς οὐκέθ' ὁμοτος* und Hesiod W. u. T. 113f. *οὐδέ τι δειλὸν γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι* oder Platon Symp. 173D *αἰεὶ ὁμοιος εἶ* (ebenso Theokrit. 15, 10 u. dazu Fritzsche; *ὁμοίως εἶχε* bei Plutarch Demetr. 3S „blieb sich gleich“) können wir *ὁμοιος* nicht mit „ähnlich“ wiedergeben, wohl aber mit „derselbe“, vgl. Phaidr. 271A *ἐν καὶ ὁμοτον* „ein und dasselbe“. So steht noch bei

ὁμοιος
und *ἴσος*.

Cassius Dio 52, 4, 1 ἐν τοῖς ὁμοίοις νόμοις parallel zu ἐν τοῖς ἀπτοῖς ἔθεσι (ebenso ἐν τοῖς ὁμοίοις νόμοις bei Thukyd. I 77). Ἴσος dagegen setzt zwei oder mehrere Dinge voraus, deren Vergleichbarkeit es behauptet. Und zwar geht es besonders auf die Vergleichbarkeit von Quantitäten; unzählige Male bedeutet es „ebensoviel“, während ὅμοιος diese Bedeutung nie hat. Ὅμοιος geht auf die ποιότης, ἴσος auf die ποσότης nach Eustath. zu Il. 5, 432 ff. S. 569. Jedem den gleichen Theil zukommen lassen konnte daher nur mit ἴσον δόμεν (Theognis 543), nicht mit ὅμοιον δ., ausgedrückt werden (wohl aber sagt man τὴν ὁμοίην ἀποδιδόναι u. dergl., Herodot 6, 21 u. dazu Stein, weil ὅμ. hier so viel als „gleichartig“). Auf diese Weise begreift man, wie nur ἴσος und nicht ὅμοιος, wenigstens dieses nicht allein (o. S. 228, 5), den Gerechten, eigentlich den gerechten Richter, der Jedem sein Theil giebt oder sich gewissermaassen zwischen den Parteien gleich vertheilt (wie Dionysios in der Doppelehe ἴσον νέμων ἑαυτὸν genannt wird von Plutarch. Dion 3), bezeichnen konnte (o. S. 229). Dahingegen die Gleichheit an irgendwelcher Kraft, insofern diese im inneren Wesen begründet ist, wird lieber durch ὅμοιος mit dem Infinitiv bezeichnet, ὁμοῖος κοσμήσαι (Hom. Il. 2, 553) ὁμοῖος ἐπισπέσθαι (Il. 14, 521) u. a. (vgl. ὁμοῖος mit dem Dativ = Jemandem an Kraft gewachsen Il. 9, 305, auch παῖδες ὁμοῖοι πατρί, nämlich an ἀρετῇ Od. 2, 276). Auch die Bezeichnung der Aehnlichkeit, zu der schon bei Homer ὁμοῖος dient (ἐτύμοισιν ὁμοῖα Od. 19, 203 κόμαι Χαρίτεσσιν ὁμοῖαι Il. 17, 51 u. dergl.), ist kein Abfall von der ursprünglichen Bedeutung, sondern nur eine Erweiterung derselben, da ja die Aehnlichkeit auf eine Qualität deutet, die Qualität aber der Bezeichnung des Wesens nahe genug, jedenfalls näher liegt als die Angabe nur einer Quantität. Politisch sind daher die Ὅμοιοι (o. S. 232, 2. 247) eigentlich solche, die gleicher Abstammung und Natur sind (τὸ γὰρ ὁμοῖον τῷ ὁμοίῳ φύσει ἀγγγενές ἐστίν Plat. Prot. 337D); nicht weil sie gleiche Theile an Rechten und andern Dingen haben, heissen sie so sondern, weil sie ὅμοιοι sind, fallen ihnen auch gleiche Theile zu (über διανομαί o. S. 246, 1). Die ἰσονομία gründet sich auf ὁμοιότης (Herodot 3, 142 o. S. 232, 2), an deren Stelle dem Sinne entsprechend bei Platon (o. S. 242, 3) die ἰσογονία tritt; und nur unter Voraussetzung derselben ὁμοιότης wird schon bei Homer Il. 5, 440f. (μηδὲ θεοῖσιν ἴσ' ἔθελε φρονεῖν, ἐπεὶ οὐ ποτε φῦλον ὁμοῖον ἀθανάτων τε θεῶν γαμαί ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων) das ἴσα φρονεῖν gestattet. So rücken sich beide Begriffe näher, ja ihre Unterschiede scheinen bisweilen gänzlich verwischt (die spartanischen ὅμοιοι nennt Plutarch Solon 16 unschreibend ὁμαλοὺς τοῖς βίοις καὶ ἴσους), wie es denn auch für die Sache öfter gleichgiltig sein möchte, ob man sich des einen oder des andern Wortes bediente. Bei Homer hat nicht bloss ὁμοῖος die Bedeutung von „ähnlich“ sondern auch ἴσος (ἴσος Ἄρηϊ u. dergl.). Später sucht man namentlich in rechtlichen Formen unzählige Male den Begriff der Gleichheit dadurch zu erschöpfen, dass man ἴσος und ὅμοιος verbindet, die in solchen Fällen offenbar als Synonyma gemeint sind (ebenso τὰς ἰσότητας καὶ τὰς ὁμοιότητας Isokr. 7, 61 τὴν ὁμοιότητα καὶ ἰσότητα Platon Gess. V 741A, wo das

Fehlen des zweiten Artikels die beiden Worte noch enger zu verknüpfen scheint gerade wie bei Aristot. Eth. Nik. VIII 10 p. 1159b 2f. ἡ δ' ἰσότης καὶ ὁμοιότης φιλότης. Vgl. noch Polit. III 6 p. 1279a 9f. κατ' ἰσότητα καὶ καθ' ὁμοιότητα); zu dieser Verbindung zeigt aber schon Homer Neigung (Il. 1, 187 ἴσον ἔμολ φάμεναι καὶ ὁμοιωθῆμεναι ἄντην 15, 209 ἰσόμορον καὶ ὁμῆ πεπωμένον αἴσῃ). Trotzdem bleibt der ursprüngliche Unterschied zwischen beiden Worten bestehen; wie z. B. noch bei Platon Phaidr. 240C ἡ χρόνον ἰσότης, die Gleichheit des Alters, also etwas Quantitatives und Messbares neben der qualitativen ὁμοιότης der Charaktere steht. Aber auch ein Unterschied der Zeiten ist nicht zu verkennen, insofern man früher den Begriff mehr der ὁμοιότης, später der ἰσότης bevorzugte: ἰσότης φιλότητα ἀπεργάζεται (dieselbe Form des Sprichwortes Eur. Phöniß. 536f. ἰσότης φιλότης als παροιμία bei Aristot. Eth. Nik. IX 8 p. 1168b 8 Paröm. Gr. II S. 35 vgl. Plutarch. Solon 14 τὸ ἴσον πόλεμον οὐ ποιεῖ) heisst zwar bei Platon Gess. VI 757A ein παλαιὸς λόγος, aber αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον hat jedenfalls den älteren Zeugen für sich, Homer Od. 17, 218 (vgl. noch Stallb. zu Platon a. a. O. auch Xenoph. Resp. Ath. 3, 10 οἱ γὰρ ὅμοιοι τοῖς ὁμοίοις εἴνοι εἰσι), während Platon Phaidr. 240C zwischen beiden Versionen einen Compromiss schliesst und χρόνον ἰσότης mit der ὁμοιότης der Charaktere zur φιλία zusammenwirken lässt, und ebenso Aristoteles Eth. Nik. VIII 10 p. 1159b 2f. sagt ἡ δ' ἰσότης καὶ ὁμοιότης φιλότης, auch Polit. III 16 p. 1287b 33 ὁ γὰρ φίλος ἴσος καὶ ὅμοιος; für das später gebräuchliche ἰσότημος steht Il. 15, 186 ὁμότιμος, womit vgl. ὁμοίης ἔμμορε τιμῆς 1, 278, letzteres wieder aufgenommen, um an die spartanischen ὅμοιοι zu erinnern, von Xenophon in den ὁμότιμοι seiner Kypripädie z. B. I 5, 5.

VIII. Zu S. 294, 1. Die Identität einer πόλις mit sich selber beruht nach Aristot. Polit. III 3 p. 1276a 24ff. nicht darauf, dass die zusammenwohnenden Menschen gleichartig bleiben, sondern darauf dass die Verfassung, unter der sie leben (πολιτεία), nicht gestört wird. Sie ist das Wesen des Staates, sein lebendiger und lebenspendender Begriff, das εἶδος (a. a. O. b7). In ihr stellt sich dar das eigenthümliche Leben eines Staates (βίος τῆς πόλεως a. a. O. IV 11 p. 1295a 40f. Rauchenstein z. Isokr. Areop. 14). Im Sinne des Aristoteles kann daher die Verfassung, da sie der immanente Begriff ihres Staates ist, auch dessen Seele heissen. Und so in Uebereinstimmung mit ihm, aber unabhängig, ist sie auch ausdrücklich von Andern genannt worden, Isokr. 7, 14, 12, 13S, während Polyb. VI 48, 4 ψυχὴ und πόλις wenigstens ganz auf eine Linie stellt. So wird der Staat oder Kosmos, ebenso wie der später eigentlich so genannte Kosmos oder Weltstaat, ein beseeltes lebendiges Wesen, ein ζῶον, das seine Seele und seinen Körper hat: denn Cicero, der sich diese Vorstellungweise ebenfalls angeeignet hat (mens patriae: de orat. I 196 Ut corpora nostra sine mente, sic civitas sine lege suis partibus ut nervis et sanguine et membris uti non potest: pro Cluentio 146), hat auch nicht unterlassen diesen Körper des Staates und, was er darunter versteht, noch besonders hervorzuheben (de inventione II 168: in republica quaedam sunt, quae, ut sic dicam, ad corpus pertinent civitatis, ut

Die πόλις
ein ζῶον.

agri, portus, pecunia, classis, nautae, milites, socii, quibus rebus incolumitatem ac libertatem retinent civitates. Vgl. *σῶμα πόλεως* o. S. 405, 1). Bei den Römern hat sich diese Vorstellungswaise, der der Staat ein grosses Individuum ist, erst spät, und wohl unter griechischem Einfluss, entwickelt; erst spät ist deshalb auch von einem „genius populi Romani“ die Rede (Wissowa Religion u. Kult. d. Röm. S. 22 f. o. S. 196, 1). Bei den Griechen stellt sich uns besonders Platons Staat als ein solches *ζῶον* dar, dem sein Schöpfer sogar eine bis in die einzelnen Theile menschenartige Seele eingehaucht hat (vgl. auch R. v. Scala Studd. des Polyb. I 242). Doch hat er noch mehr vom Kunstwerk an sich (ein *ἄγαλμα* und kein *ζῶον* nach Polyb. VI 47, 9), wie denn beide Begriffe, der des Kunstwerks und des *ζῶον* für die Griechen öfter in einander flossen (Platon Phaidr. 264 C. Vgl. Ast Lex. Plat. u. *ζῶον*. Aristot. Poet. 23 p. 1459 a 19). Ein lebendiges Wesen im höchsten Sinne des Wortes ward er erst, wenn er aus der Welt der Gedanken und der Bücher hinaus trat in die Wirklichkeit und in der Geschichte sich bewährte als ein bei allem Wechsel seiner Bestandtheile mit sich identisches Individuum. Erst so konnte er ein Organismus werden (über diesen schon antiken Begriff des Organismus Dig. 5, 1, 76. Böckh Seewesen S. 76. Aristot. Polit. III 3 p. 1276 a 34 ff.). In der That galt der Staat (*πόλις*) den Griechen als ein grosses unsterbliches Individuum, dessen Gesamtordnung bleibt im beständigen Ab- und Zugehen der einzelnen Elemente (Isokr. 8, 120. Vgl. Julian Epist. 35 p. 411 B. Tacit. Annal. 3, 6). So fest sass diese Vorstellung, dass umgekehrt nun auch das *ζῶον* durch das Bild einer wohlgeordneten *πόλις* erläutert werden konnte (*πόλις ἐννομονμένη* Aristot. De motu anim. 10 p. 703 a 30 f.). Die Consequenz, dass daher der Staat auch noch in viel späterer Zeit verantwortlich bleibt für das, was frühere Tage und andere Generationen gesündigt haben, hat mit Nachdruck Plutarch gezogen (De sera num. vind. 15 vgl. meinen Dialog II 212). Plutarch redet aber hier nicht für sich allein oder im Namen nur der Philosophie, sondern auf Grund einer allgemeinen und alten Anschauungsweise. Nach derselben bindet die von einer früheren Generation der Bürgerschaft übernommene Eidespflicht auch die späteren, was der Redner Lykurg (g. Leokr. 127, vgl. meinen Eid S. 68, 3) durch die Analogie des Erbrechts ebenso erläutert wie Treitschke die Continuität des Staatslebens überhaupt (Politik I 23 f.); auch die Schuldverpflichtung dauert auf diese Weise fort und kann nur zerrissen werden, wenn mittlerweile die Verfassung des Staates sich geändert hat und damit die Einheitlichkeit des Staatslebens unterbrochen, die Staatspersönlichkeit aufgehoben ist (daher die Erörterung, ob die Demokratie die Schuld der Dreissig zahlen solle, Isokr. 7, 68 Demosth. 20, 11 f. vgl. Aristot. Polit. III 3 p. 1276 a 6 ff.; dass die Demokraten nicht für diese Schuld aufzukommen brauchten, wäre klar gewesen, wenn die Athener nicht so eben *ὁμόνοια* gelobt hätten [ähnlich das Aufrechterhalten der „acta Caesaris“ „pacia causa“ Cicero Phil. 2, 100 *ὁμόνοια* in demselben Fall Cassius Dio 44, 34, 3] und das Nichtzahlen eine Verletzung dieses Gelübdes gewesen wäre; auf eine solche Collision der Rechte scheint auch Aristoteles a. a. O. b13 f. zu deuten, anders Grotius De jure belli ac pacis II 9, 8, 1. Thuk. III

62, 4 lehnen die Thebaner eine Verantwortlichkeit ab: *ἡ ξύμπασα πόλις οὐκ αὐτοζράτωρ οὐσα ἑαυτῆς τοῦτ' ἔπραξεν*). Dieses Fortwirken der Vergangenheit des Staates in seine Gegenwart trug dazu bei ihn über die Einzelnen hinweg auf eine Höhe zu erheben, dass ihm ein idealer, nicht bloss ein interessirter Patriotismus gewidmet werden konnte (o. S. 244ff. Treitschke Politik I S. 24). Nach einer Vergleichung, die Plutarch (de sera num. vind. 15 f.) wohl nicht zuerst angestellt hat (s. meinen Dialog II 212, 2), ist die *πόλις* ebenso eine, wie das *γένος* eines ist; hierauf beruht die *συμπάθεια* (Plutarch a. a. O. 15 p. 559 A; „inneres Leben und Sympathie der Theile gegen einander“ soll in einem rechten Staate sein nach Herder Ideen 2 = Z. Phil. u. Gesch. 4, 251), die den Einzelnen nicht bloss mit seinen Zeitgenossen verband, sondern auch mit den Menschen der Vergangenheit, deren Leben im Leben desselben Staates dahingeflossen war. Wenn sich die Bürger eines Staates der Autochthonie rühmten, so wurde die Aehnlichkeit zwischen *πόλις* und *γένος* noch erhöht; aber das Wesentliche, was beide zusammenhielt, war doch nicht die Einheit des Ursprungs, sondern waren die *πατρώα* hier, die *πάτρια* und besonders die *πάτριος πολιτεία* dort, durch die das Leben später Enkel an dieselben Formen gebunden wurde, in denen das Leben schon der Ahnen verlaufen war. Indem den Athenern des 5. und 4. Jahrhunderts so viel, wie wir jetzt noch sehen, von den *πάτρια* und der *πάτριος πολιτεία* vorgeredet wurde, musste freilich das Gefühl für die engen Bande, durch die die Gegenwart des Staates an seine Vergangenheit geknüpft war, in der gesammten Bürgerschaft mächtig gesteigert werden (Leist Graeco-ital. Rechtsgesch. S. 565). So konnte sich auch bei den Alten die Vorstellung herausbilden, dass die politischen Institutionen eines Volkes der Natur und dem Leben desselben angepasst sind, sie gehören zu einem Volke oder zu einer Gemeinde wie die Seele zu ihrem Leibe. Wenn sie trotzdem als übertragbar aufgefasst werden, indem man sie Andern als Muster vorhält (wie dies die Lobredner Athens thun, auch dann, wenn sie wie Isokrates und Demosthenes in der *πολιτεία* das *ἦθος* oder die *ψυχὴ* der *πόλις* sehen), so ist dies eine Inconsequenz, aber keine grössere als oft genug auch in neueren Zeiten trotz aller Resultate der historischen Rechtsschule begangen worden ist. Es ist zu viel gesagt, dass die Volksseele erst eine Entdeckung neuerer Zeiten sein soll (Fr. Nietzsche Werke 9, 14), wenigstens wenn der Hauptgegensatz der zur Individualseele ist. Was das Alterthum kannte, ist freilich nicht eine Volksseele im strengen Sinne des Wortes („mens unica“ des Christenvolkes Prudent. c. Symmach. 2, 591 und namentlich Arator in den hierzu bei Migne citirten Worten Hist. Apost. I „Ecce tot egregiis unum cor inesse catervis Cernitis utque animam populus nanciscitur unam“), sondern sozusagen eine Staatsseele (von Neueren ähnlich Spinoza tract. pol. c. X § 9 „anima enim imperii jura sunt“; kaum abweichend hiervon Hobbes o. S. 78, 2, der in dem Souverän die Seele des Gemeinwesens sieht; gegen diese ganze Anschauungsweise aber Pufendorf De jure nat. VII, 2, 13), wie auch das Heimweh des antiken Menschen (Fr. Kluge Freiburger Prorektorsrede 1901) nicht so sehr eine Sehnsucht zu den vertrauten

Stätten und Umgebungen seiner Jugend ist (obgleich auch diese Art des Heimwehs dem Alterthum nicht fremd ist, wie der homerische Odysseus lehrt und Polyneikes bei Eur. Phöniss. 365 ff. Kirch.) als eine Sehnsucht nach der heimischen Verfassung und deren Wohlthaten (nach demselben Polyneikes 391 ist das schlimmste in allem Elend des Verbannten, dass er der Isegorie entbehrt, *ὄκ ἔχει παρορησίαν*; in den Gesetzen verehrt der Bürger seine Erzeuger und Erzieher, *γεννήσαντες ἐκθρόψαντες παιδεύσαντες* nach Platon Kriton 51 C, *ἡ πόλις καὶ ἡ πατρίς* als synonym verbunden ebenda), und wie der Grieche oder überhaupt der antike Mensch (Isokrates, Tacitus, Julian o. S. 424) auf die Unsterblichkeit nicht seines Volkes (Immermann Münchhausen I 182: „Die Idee des unsterblichen Volkes“ u. A.) sondern seiner *πόλις* oder „res publica“ baute.

Entwick-
lung des
Be-
griffs der
ἀνάγκη.

IX. Zu S. 389, 4. Die *ἀνάγκη* hat verschiedene Phasen durchgemacht und kehrt auch später bald mehr die eine bald die andere Seite hervor. Auf die Mehrdeutigkeit des Wortes, das ebenso die Unentbehrlichkeit, und auch diese in doppelter Richtung, wie die zwingende Nothwendigkeit bezeichnen kann, hat Aristoteles namentlich Met. IV 5 hingewiesen. Hierzu kommt die verschiedene Werthschätzung der in *ἀνάγκη* liegenden Begriffe um dem Worte nach den Zeiten und überhaupt nach der Anwendung eine wechselnde Farbe zu geben. Ganz verdüstert (Necessity and Night verbindet Carlyle Chartism ch. 10 S. 170 „Zwang einer dunkeln Nothwendigkeit“ Hegel Aesthetik 2, 113) erscheint sie in der *κρατερῇ ἀνάγκη*, die auf dem Sklaven lastet (II. 6, 458, derselbe Ausdruck Parm. 8, 30 Diels. vgl. Soph. Aj. 485 f.); wie sie hier, und nicht minder als die wider Willen Geständnisse erpressende Tortur (Herodot 1, 116), dem höchsten Gut, der Freiheit, entgegensteht (*οὐδὲν πικρότερον τῆς ἀνάγκης* Antiphon tetr. I 2, 4 *δύσκλητον ἀνάγκην* Emped. fr. 116 Diels), so ist sie in den *ἔρωτικαὶ ἀνάγκαι* (Platon Rep. V 458 D u. Stallb. Phädr. 252 C. Xenoph. Cyrop. V 1, 10 ff. Pindar Nem. 8, 3. Oppian Hal. 4, 38 *ἔρωμανέουσαν ἀνάγκην* Nonnos Dion. 40, 164. 42, 187; auch der *ἔρω*s, dessen Gegenstand das höchste Gut ist, konnte so, übertragener Weise, als *φίσεως ἀνάγκη* erscheinen Plotin 29, 12 S. 30, 13 Kirch. *ἀνάγκαι* von Freundschaften Eur. Hecub. 847; dasselbe *αἱ τῆς φύσεως ἀνάγκαι* Aristoph. Wolk. 1075 Liban. or. 14, 61 Först. vgl. Xenoph. Conv. 8, 13 auch *γαστροῦ ἀνάγκαις* Aesch. Ag. 700 Kirch.) die Gegnerin der Vernunft und steht derselben, als dem göttlichen Weltprincip, dasselbe hemmend und bindend, auch in Platons Timaios gegenüber (47 Df. 56 C. Windelband Platon S. 123). Verehrungswürdiger wird sie und verklärt sich gleichsam wo sie nach Zwecken wirken soll (Platon Phaidon 97 E *ἐπεκδιηγῆσασθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην λέγοντα τὸ ἄμεινον*) und in den *γεωμετρικαὶ ἀνάγκαι* (Platon Rep. V 458 D). Hier und ausserdem in den unzähligen Fällen, in denen sie die logische Nothwendigkeit ausdrückt, erscheint sie als ein geistiges Princip, das als solches sich um so leichter dem Zeus gesellen (im Hymnus auf die *Ἀνάγκη* Eur. Alk. 962 ff. Kirch.; aus der Verbindung entsprang die *Ἀδράστεια* Preller-Robert Gr. Myth. I 538, 1; sogar nach atomistischer Lehre geschieht Alles *ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης*, Leukipp. b. Stob. ecl. I 160) und

einen Bund auch mit der *Δίκη* schliessen kann (Parmenides 8, 14 und 16 Diels). Während die verwandte und ältere *βία* (Hesiod Th. 385 Aesch. Prom. Anf.) viel mehr (Ausnahme o. S. 131 f.) im Gegensatz zur *δίκη* nicht nur (o. S. 131, 1) sondern auch zur *φύσις* (o. S. 222, 5) verharrt, ist die *ἀνάγκη* selber vielfach (was selbstverständlich nicht ausschliesst einen gelegentlich auch hier und später noch hervortretenden Gegensatz zur *φύσις* wie z. B. Platon Gess. I 642 D. Aristot. Eth. Nik. III 5 p. 1112a 24 f.) nur ein anderer Ausdruck für die Natur geworden; der Scholiast zu Soph. Aj. 485 sagt dies mit dürren Worten, aber auch schon Aristoteles deutet es an (*τὸ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἅμα, ἢ ἀεὶ καὶ ἐξ ἀνάγκης φύσις*: Bonitz Ind. Arist. p. 43a 40 ff. o. S. 388, 3) und besonders fein spricht es Xenophons „freiwillige Nothwendigkeit“, die *ἀνάγκη ἡδεῖα καὶ ἐθελουσία* (Conviv. S. 13 vgl. *ἀμέραις ἀνάγκας χερσὶ* nach wohl sicherer Herstellung Pindar Nem. 8, 3) aus. Aus der drückenden Fessel, die der Grieche ursprünglich bei *ἀνάγκη* empfand (Hesiod Th. 615. Aesch. Prom. 108 Kirch. Agam. 205. Parm. fr. S. 30 f. 10, 6 Diels. Platon Kratyl. 403 C; ganz anders freilich moderne Etymologen wie L. Meyer Handb. d. gr. Et. 1, 190, aber vgl. J. Grimm RA. 311), hat sie sich in ein schöpferisches, das menschliche Leben nicht hemmendes (wie wieder bei Joseph. bell. Jud. II 15, 1 wo zu den *ἀνάγκαι* namentlich die *νόσοι* gehören) sondern förderndes Wesen verwandelt (Eur. Kykl. 332 f. Kirch. von der fruchttragenden Erde, vgl. servit enim mundus Prudent. c. Symmach. 2, 797). Bei Platon, der hiermit Vorstellungen der Pythagoreer und des Parmenides weiter bildete (vgl. noch A. Dieterich Mithrasliturgie S. 59 f. Maass Orpheus S. 269) hat sie sich Rep. X 616 C 617 B zum Grundgesetz des Alls verklärt und bringt aus ihrem Schoosse die Harmonie der Welt hervor. Eine solche *ἀνάγκη* hatte aufgehört widergöttlich zu sein und konnte so auch wohl geradezu als der Ausdruck göttlichen Wollens und Wirkens erscheinen: *θεία ἀνάγκη* Platon Gess. VI 780 E VII 818 B (Heraklit? J. Bernays Gess. Abh. I 9 u. 14), *δαιμόνιος τις ἀνάγκη* Lysias 6, 32, ausserdem Platon Phaidon 62 C, Eur. Phön. 1763 Kirch. Der Wille der Götter ist die *ἀνάγκη* Oppian Hal. 2, 8 (*Ἀνάγκης χοῆμα* oder *ὄημα. θεῶν ψήφισμα παλαιόν* Emped. fr. 115, 1 Diels. vgl. *Ἄγο. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. phil. hist. Cl. XX S. 73, 1. Nonnos Dionys. 31, 119 *ὅτε χροῆος ἐστὶν ἀνάγκης*, aber auch *τὸ ὄημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα* Septuaginta Jes. 40, 8). Nur ein anderer Ausdruck für diese Art göttlicher Nothwendigkeit ist die *Διὸς ἁρμονία* Aesch. Prom. 547 Kirch. (vom Schol. für die *εἰμαρμένη* erklärt o. S. 315, 5, vgl. über Empedokles o. S. 389, 1). Das Müssen wurde zu einem Sollen, nicht bloss insofern dem Weisen gebührt sich der Nothwendigkeit zu unterwerfen (was u. A. die Scholl. herausdeuten aus Eur. Or. 488, vgl. auch *τὴν ἀνάγκην ποιῆσαι χάριν* „aus der Noth eine Tugend machen“ Joseph. bell. Jud. IV 11, 2 S. 357, 3 Bekk. *τὴν ἀνάγκην φιλοτιμίαν ποιῆσθαι* Anna Comn. Alex. XIII S p. 399 C). Die Verpflichtungen, welche uns durch Eide auferlegt werden, stellen sich als *ἀνάγκαι* dar Isokr. 4, 81, so wie es der römische Jurist verlangt Dig. 28, 7, 15 (Pufendorf De jure nat. I 7, 2 S. 115), dass man von einer moralisch-rechtlichen sich wie durch eine Naturnothwendigkeit gebunden fühlen solle; *τοῖς ἐλευθέροις*

μεγίστη ἀνάγκη ist nach Demosth. 4, 10 die *αἰσχρὴν* wie nach Plin. Epist. I 22 *summa ratio sapientibus pro necessitate est*. Und da die *ἀνάγκη* nun auch ein Element des *νόμος*-Begriffes bildet (o. S. 376, 4. *νόμῳ καὶ ἀνάγκῃ* als gleichartig verbunden Demokrit fr. 44 Natorp. *νόμων ἀνάγκαι* Libanios or. 12, 80 Först. *ἀνάγκαις ἀγράφοις* 13, 19 o. S. 353, 3), so konnte desto leichter der *ἀνάγκης θεσμός* herauspringen (o. S. 336, 2 vgl. Gorg. Hel. 6), und mit *ἄπροσπος νόμος* (Ep. Gr. ed. Kaibel 288, 5) ausgedrückt werden was anderwärts eine *ἀνάγκη* heisst (z. B. Eur. Herc. fur. 282 Kirch.), das allen Menschen bestimmte Todesloos. Auch die *ἀνάγκη*, welche göttliche (Thuk. IV 98, 5 fragm. tragg. aesp. 501) und menschliche (fragm. tragg. aesp. 502 das „*ultra posse nemo obligatur*“ und ebenso Herodot 7, 172 *οὐδαμὰ γὰρ ἄδυνασίης ἀνάγκη κορέσσω ἔφω*) Gesetze aufhebt, kann dies in giltiger Weise nur, insofern sie als ein anderer höherer *νόμος* anerkannt wird, so wie aus ähnlichem Grunde die *ἀναγκαία φέσις*, das Recht des Stärkeren, Thuk. V, 105, zum *νόμος* gestempelt wird (o. S. 178).

Götter-
welt und
Götter-
gesetze.

X. Zu S. 394, 5. „*Sunt superis sua jura*“ mahnt Ovid Met. 9, 500. Von der *πόλις θεῶν* war schon o. S. 211 f. die Rede. Mannigfaltig ist die Gliederung dieses Götterstaates: wir sehen, wie sich ältere von jüngeren, höhere von niederen scheiden und so die Einen gewisse Vorrechte gegenüber den Andern in Anspruch nehmen (z. B. Zeus beansprucht von Poseidon geehrt zu werden II. 15, 166. 204. Helios ein niederer Gott Hom. h. 31, 7 u. Baum. Die Dioskuren nennen sich zwar Götter, bekennen sich aber doch als von den Göttern abhängig Eur. Hel. 1659f. Kirch.; Apollon ist ihr *ἄναξ* Eur. El. 1245. Der Adel der Abkunft erhebt Aphrodite über Thetis II. 20, 105ff. Plebs deorum: Ovid Met. 1, 173 Fast. 5, 20 vgl. Wissowa Religion u. Kult d. Röm. 16. 37f.). Jedem ist seine bestimmte Aufgabe gewiesen; *τοῦτο γὰρ τετάγμεθα* sagt mit Bezug auf dieselbe der Todesgott Eur. Alk. 49 Kirch., damit ist eine *τάξις* und mit ihr schon eine Art *νόμος* gegeben (Aristot. Polit. VII 4 p. 1326a 30), auf den oder doch auf eine Verfassung auch die *διανομαί* führen (o. S. 246, 1). Auch Gerichte finden Statt. Um die rechtlichen Streitigkeiten zu entscheiden werden bald Schiedsrichter von auswärts bestellt d. i. bevorzugte Sterbliche (z. B. Aiakos und Phoroneus o. S. 211, 6 Kekrops bei Kallimach. fr. 384 Schneid. Inachos bei Pausan. II 15, 5. Ueber den Areopag vgl. Demosth. g. Aristokr. 65 f. 74) bald tritt der Gerichtshof der Pairs zusammen (Hom. h. in Merc. 312ff. Hirzel Der Eid 181). Irdisches Getriebe spiegelt sich im himmlischen, wie dies gerade in Bezug auf die rechtlich-politischen Verhältnisse schon Isokrates 3, 26 und Arist. Polit. I 2 p. 1252b 24ff. hervorheben. Zum Theil erhält sich im göttlichen Spiegelbilde Altmenschliches, auf Erden längst Vergangenes (o. S. 322, 2 der Ehe-Ritus der Entführung; über das Gottesurtheil bei der Styx s. Eid 176ff.; so dauerte das alte Maifeld der Deutschen fort in der Hexenversammlung auf dem Brocken, J. Grimm RA. S22, 1). Aber auch das Neueste des Tages wiederholt sich hier noch ein Mal in höheren Regionen. Die Götter, ursprünglich eines Geschlechts, bilden eine Familie, die patriarchalisch regiert wurde; als Fiction hiervon — freilich nur eine Fiction — ist dem Zeus immer geblieben der Titel des *πατῆρ*

ἀνδρῶν τε θεῶν τε. Später drängen sich in den Götterstaat wie in den menschlichen die Fremden ein (beides in Parallele gesetzt von C. Fr. Hermann Gottesdienstl. Alterth. § 10, 11). Die homerischen Götter erscheinen noch wie eine Pairie unter monarchischem Oberhaupt (Hegel Aesthetik 2, 189), und ganz liess sich hier freilich die Monarchie nie abschaffen, zumal das Wesen des Zeus im Laufe der Zeit an Kraft und Ansehen viel mehr gewann als verlor. Indessen wurde das Leben der Götter mit der Zeit nicht bloss moralischer sondern auch politischer, nicht bloss die Götterdynastien wechseln sondern auch ein Wandel in den Verfassungen findet Statt. Bemerkenswerth ist, wie bei Hesiod Th. 881 ff. Rz. (Schömann Hesiod. Theog. 247) Zeus nach einem glücklichen Kriege, in dem er das Götterheer geführt hatte, durch Wahl zum König erhoben wird. Gegen sein allzu strenges, bisweilen tyrannisches Regiment erhebt sich jedoch gelegentlich in Worten und Thaten schon bei Homer die Rebellion, das Widerspiel ähnlicher Vorgänge bereits in der homerischen Menschenwelt. Aber der monarchische Grund wird nicht erschüttert, wenn auch das Gefüge des Götterstaates sich etwas lockert und er mit den Jahren einen demokratischen Anflug erhält (eine *ὀλιγαρχία* nennt den Polytheismus Philon De opif. mundi p. 41 M. § 171 Cohn). Jedoch Parteikämpfe, wie sie später die griechischen Staaten zerrissen, zwischen Alten und Jungen (z. B. Aesch. Prom. 954 Kirch.), Conservativen und Fortschritt, blieben auch dem Götterstaat nicht erspart und sind insbesondere von Aeschylus (vgl. auch L. Schmidt Ethik d. Gr. I 139) und Euripides (Alkestis) dargestellt worden. In diesem bewegten politischen Gemeinwesen durften die *ἀγοραί* nicht fehlen (schon bei Homer, dann eine sehr lebhaft mit Debatten Eur. Hel. 877 ff. Kirch. Euphrons *Θεῶν ἀγορά* Meineke fr. com. IV S. 491), und führen jetzt auch zu *ψηφίσματα* (Empedokles o. S. 390, 1. 427) und *δόγματα* (Euripides o. S. 390, 1). Die von Aristoteles Eth. Nik. V 10 p. 1134 b 28f. gerühmte Stetigkeit der göttlichen *δικαία* wird dabei freilich nicht gewahrt, sondern neue Gesetze treten an die Stelle der alten (Aesch. Prom. 150 ff. Kirch.: *νεοχομοῖς δὲ δὴ νόμοις Ζεὺς ἀθέτως κρατῖνει*). Ganz abgesehen von der *Μοῖρα*, handeln auch die homerischen Götter keineswegs frei, sondern sind an Rücksichten aller Art gebunden, wie Zeus in dem Augenblick, der ihn in seiner höchsten Majestät erscheinen liess, an die Zusage, die er macht, II. 1, 526 (*οὐ γὰρ ἐμὸν παλινάγορον* s. meinen Eid 122, 1 schol. Eur. Alk. 978), und so auch Poseidou im Sinne Homers *ἔδωχ' ὕσονπερ χορῆν, ἐλείπερ ἤνεσεν* Eur. Hipp. 1319 Kirch.; bei Kallim. Lav. 131f. mandirt Zeus dasselbe Vorrecht seiner Liebblingstochter Athene). Erst später werden diese Rücksichten mehr oder minder ausdrücklich zu Gesetzen formulirt: von einem *ὑσιον* ist die Rede (o. S. 5 Eur. Heraclid. 719 Kirch.), *οὐ θέμις* gilt auch den Göttern (sie dürfen deshalb Sterbenden nicht nahen Eur. Hipp. 1437 schol. u. Valck.; Apoll darf nicht lügen Pindar Pyth. 3, 29. 9, 43. Platon Apol. 21B), ihnen sind *θεσμοὶ* gesetzt (sie sollen nur denen helfen, die sich selbst helfen Xenoph. Cyrop. I 6, 6; auch die Erinyen sind in ihrem Wirken gebunden an *θεσμὸν τὸν μοιρόκρατον ἐκ θεῶν δοθέντα* Aesch. Eum. 387f. Kirch.), aber auch *νόμοι* unter

dieser Hauptbezeichnung, die es seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts ist, finden sich (Aesch. Prom. s. o. Eur. Hippol. 1328 *θεοῖσι δ' ὡδ' ἔχει νόμος*; was hier ein *νόμος* vorschreibt über das Verhalten der Götter zu einander, dazu treibt, wie Valckenaer anmerkt, bei Homer Od. 6, 329f. die *αἰδώς*. Apollon *παρὰ νόμον θεῶν βρότεια τίων* Aesch. Eum. 171 Kirch. *Κρόνιοι νόμοι* Kallim. Lav. Pall. 100, wonach erblindet wer eine Gottheit wider deren Willen sieht und an denen auch Pallas nichts zu ändern vermag vgl. Herwerden zu Eur. Ion 1551) und *ἔθνη* (Eustath. Od. 6, 330 p. 256, 24 Stallb.). Diese Gesetze nähern sich zum Theil Naturgesetzen, wie die „*lex fatalis*“ über die Unsterblichkeit der Götter bei Ovid Met. 10, 203 oder dass auch ein Gott Geschehenes nicht ungeschehen machen kann (Soph. Trach. 742f. u. Dind.); ein solches spricht sich auch aus in den Worten des Sonnengottes „*non est mora libera nobis*“ Ovid Met. II 143. An der Grenze eines solchen schwankt die Thränenlosigkeit der Götter Eur. Hipp. 1396 u. Barthold (Nonnos Dion. 3, 161 *δύμασιν ἀκλαύτοισιν ἰδὼν ἐδάκρυσεν Ἀπόλλων* u. δ.; christliche Jungfrauen weinen nicht Sulp. Sev. Epist. 3, 19, legge di Paradiso nennt es Solomos *Ἐύρισκόμενα* S. 433, aus dem Chor der Seeligen ertönt eine Stimme „wehmuthsvoll, mit jenem Gefühl, das unter den Menschen Thräne wird“ Klopstock Messias 20, „die Unsterblichen, die Reinen, die nicht fühlen, die nicht weinen“ Schiller Jungfrau 4, 1, aber auch Hexen haben keine Zähren J. Grimm D. Myth.³ 1028). Theils regeln diese Gesetze das Verhalten der Götter unter sich und zu den Menschen. Dass man so überhaupt die Götter gewissen *νόμοι* unterwarf, ist ein Reflex des damals modernen Lebens. Man ging aber noch weiter. Man warf die Frage auf, ob die Götter nicht denselben *νόμοι* unterworfen seien wie die Menschen (Eur. Hipp. 98 *εἴπερ γε θνητοὶ θεῶν νόμοισι χρώμεθα*. An das „*jus naturae*“ ist auch Gott gebunden nach Grotius De jure belli ac pac. I 1, 17, 2), nicht erst nach stoischer Anschauung bilden Götter und Menschen einen Staat („*quasi civili conciliatione et societate conjuncti*“ Cicero Nat. deor. II 78; über Heraklit o. S. 393, 4); hierauf fusst das Unterfangen des Neoptolemos, der auf eine solche Rechtsgemeinschaft pochend den Gott zu Delphi ebenso zur Rechenschaft ziehen, mit ihm den Rechtsstreit eingehen wollte (Eur. Or. 1657 Kirch.), wie auf ihre Kraft trotzend Herakles und andere Helden einer gesetzlosen Vorzeit den Göttern im Waffenkampf entgegentraten, und so hat glücklicher als Neoptolem ein anderer Sterblicher, Orest, seinen Handel mit Gottheiten, den Erinyen, noch dazu vor einem menschlichen Gerichtshof, dem Areopag, zum Austrag gebracht.

Nachträge.

- S. 44, 3. *δίκης* — *καὶ θέμιδος* Julian. or. 2 p. 88 D.
- S. 70, 5. Vgl. auch *αἶνος* S. 54, 5 und dazu noch Hom. II. 3, 461
ὧς ἔφατ' Ἀτρεΐδης, ἐπὶ δ' ἔγνεον ἄλλοι Ἀχαιοί.
- S. 85, 3. *δικάζειν* nähert sich im Gebrauch zwar nicht dem *δοξάζειν*,
wohl aber dem *πράττειν* Hom. II. 1, 542 u. schol.
- S. 108, 4. Vgl. noch H. Lucas im Philol. 66, 34f.
- S. 206, 2. Theseus, der Erfinder der „foedera“, Plinius nat. hist.
VII 202.
- S. 224, 6. Joseph. bell. Jud. III 8, 5 S. 266, 23 Bekk.: τῶν μὲν
ἐξιόντων τοῦ βίου κατὰ τὸν τῆς φύσεως νόμον, καὶ τὸ
ληφθὲν παρὰ τοῦ Θεοῦ χρέος ἐκτινόντων ὅταν ὁ δοῦς
κομίσασθαι θέλῃ.
- S. 366. Nach derselben Vorstellungsweise, wie wir sie zuerst bei
Hesiod, aber auch später noch finden, haben ihre beson-
deren *νόμοι* die verschiedenen Arten der Vögel (*ὄρνίχων*
νόμοι Alkman fr. 67 Bergk PLG³), jeder einzelne Mensch
(Demosth. 25, 81f.) und jeder Gott (Herodot 1, 90); und
ist der *τρόπος* des Herrschers sein *νόμος* (Hyperid.
Epitaph. c. VIII 6f.). Vgl. Terent. Andr. 152 „alieno
more vivendumst mihi“ Heautont. 203 „ex illius more
vivere“. *Ἄγρ. Νόμ.* Abh. d. sächs. Ges. d. W. phil. hist.
Cl. XX 53.
- S. 372, 3. Timoleons höchstes Verdienst, Sicilien von den Tyrannen
befreit zu haben, fand bei seiner Bestattung in dem Rufe
Ausdruck (Plutarch Timol. 39) *ἀπέδωκε τοὺς νόμους τοῖς*
Σικελιώταις.
- S. 386. Auch später bezeichnet man gelegentlich das Verhältniss
von *δίκη* und *νόμος* noch auf die frühere Weise, und
insbesondere musste dies wohl der Platoniker auf dem
Throne der Cäsaren thun, Julian. or. 2 p. 89 A *ἔστι γὰρ*
νόμος ἔργονος τῆς δίκης.
- S. 402, 1. Vgl. noch Zosimus 1, 68 *παντὸς δέοντος ἢ ἀνάγκη καρτε-*
ρωτέρα.
- S. 407, 3. Besonders deutlich ist das Zürnen der Natur über ge-
schehenes Unrecht in der Verfinsterung der Sonne bei
Neros Todtenopfer für Agrippina: Cassius Dio 61, 16.
-

Behandelte Stellen.

Aeschylus	Eum. 409f. Kirch.	S. 157, 6.
Cicero	pro Milone 29, 78	S. 416.
Hesiod	Theog. 233ff.	S. 67, 4.
	W. u. T. 222ff.	S. 140, 9.
Homer	Il. 2, 72ff.	S. 42, 1.
	„ 6, 208	S. 234, 2.
	„ 9, 154ff.	S. 414f.
	„ 14, 386	S. 48, 2.
	„ 15, 95	S. 12, 4.
	„ 16, 386ff.	S. 34, 3.
	„ 18, 504	S. 35, 5.
	„ 18, 508	S. 65, 6 (Dittenberger Or. Inscr. 689 ²).
	Od. 1, 3	S. 367, 1. 368, 3. 379, 1.
	„ 3, 186	S. 40, 6.
	„ 11, 568ff.	S. 35, 5.
	h. in Apoll. Pyth. 363	S. 41, 3.
Krates	fr. 14 Kock	S. 269, 2.
Pindar	Ol. 10 (11), 24	S. 25, 1.
	Pyth. 4, 141	S. 31, 3.
Platon	Rep. I 331 C	S. 111, 4.
	Rep. III 390 E	S. 420f.
	Menex. 239 A	S. 242, 3.
	Sympos. 182 B	S. 376, 2.
Plutarch	Conj. Praec. praef. 138B	S. 350, 3.
Properz	II 20, 35	S. 61, 2.
Solon	fr. 36 Bergk PLG ³	S. 97, 1.
Sophokles	O. C. 1381f.	S. 151, 7.
Tacitus	Hist. II 84	S. 415.

Register.

A.

- Ableugnen der Schuld S. 186.
Abschreckung S. 201. 203, 3.
352, 4. 418.
Acclamation S. 70.
Achaier S. 304, 2.
Achill S. 192, 1. 237. 303. 412.
Ackerbau S. 328. 336.
Adel S. 259f.
Adrasteia S. 336. 338. 366, 2.
390, 1. 391, 4. 426.
Aeschylus S. 17, 1. 272. 303. 305.
315. 402, 3.
Agallis S. 333, 5. 334, 1.
Agamemnon S. 22ff. 237.
Agathias S. 35, 5. 45, 1. 46, 2.
ἀγών S. 285. 341. 2. 343, 1. 414.
ἄγραφα νόμιμα S. 359, 6.
Aegypten S. 117, 2.
Aegypter S. 329, 3. 363, 2. 374, 5.
aequitas S. 229.
Aesop S. 192, 2.
ἀγορά S. 9f. 35, 5.
ἄγραφοι νόμοι S. 23, 1. 43. 59, 4.
343, 3. 385.
Aiakos S. 211, 6. 413. 428.
αἴθεσις S. 191, 1.
αἰδώς S. 57, 4. 181, 1. 296, 1.
307, 1.
Aigimios S. 337. 345, 4. 365.
αἶνος S. 54, 5, s. Nachträge.
Aiolos S. 329, 3.
αἰσυνήτης S. 177, 1.
- Alemannen S. 365. 3.
ἀλήθεια S. 416.
Ἀλήθεια S. 141.
ἀληθεία; πεδίον S. 117. 122f.
ἀληθές S. 108, 7.
Alkaios S. 173.
Alkidamas S. 256. 1. 261, 1.
Alkinoos S. 415.
Alkmaion S. 227, 1. 311, 4.
Alt-Athen S. 248, 4.
Alter der Gesetze S. 360f.
Alter der Richter S. 67.
Amerika S. 239, 2.
Amphiktyonien S. 331.
ἀμφισβητεῖν S. 87, 2.
ἀναδασμός S. 262, 6.
ἀνάγκη S. 353. 389. 392. 395.
399. 401. 426ff.
ἀνάγκαι S. 389, 3. 410. 426f.
Anaxagoras S. 389.
Anaxarchos S. 413.
Anaximander S. 145, 2 u. 3.
223f. 225. 309f. 394.
Andania S. 343, 3. 349.
ἀνδρεία s. Tapferkeit.
ἄνισον S. 276, 3.
Anna Perenna S. 16.
ἀντιπεπονθός S. 193f. 278, 4.
Antisthenes S. 26, 4. 119, 6. 403.
anus fatidica S. 402, 2.
ἄπατη S. 188.
ἄφωνα S. 213, 2. 219, 1.
Aphrodite S. 428.

Apollon S. 324. 325, 4. 328, 2.
351, 5. 429.
Apollon Patroos S. 331.
ἀπόφασις S. 82.
ἄψυχον S. 213, 2. 214, 1.
Archilochos S. 218. 420.
Areopag S. 120. 326, 1. 335, 6.
338, 1. 339. 341, 2. 342. 343, 3.
355. 428.
Arete S. 322, 2. 412.
Argonauten S. 301.
Arier S. 231.
Aristogeiton S. 248, 3. 262, 2.
Aristophanes S. 376. 417.
Aristoteles S. 162f. 290. 291, 3.
298. 301. 305, 5. 307, 1. 312.
363. 376. 380, 3. 388, 3. 390. 396.
405, 3.
Arithmetische Gleichheit S. 276.
278f. 297ff.
ἄροτος S. 327, 3.
Asklepios S. 221.
Athen S. 239ff. 300, 1. 332ff.
345ff. 372ff. 419.
Athene S. 413. 429.
Ἀτρέχεια S. 116.
Atridenhaus S. 307.
Attika S. 332ff. 340.
Aufklärung S. 259. 263.
αὐτόνομος S. 242, 4.

B.

Bacchylides S. 300, 1. 303, 1.
Baco S. 299, 2. 301, 4.
βασιλεύτατος S. 23, 1. 24. 76, 5.
Beispiel und Gewohnheit S. 361.
Besitz S. 244f. 253f.
Besserung S. 201. 418.
Bevölkerungspolitik S. 3, 1.
βία S. 129ff. 132, 6. 177. 188.
222, 5. 372. 427.
βία und *δίκη* S. 352f.
Bigamie S. 334, 1. 422.
Billigkeit S. 121f. 229f. 279.
Bismarck S. 302, 3. 407, 3.
Blitz des Zeus S. 92.
Blutgerichtsbarkeit Drakons
S. 348.

Blutrache S. 178, 1. 190.
Blutschande S. 329, 3.
βουλαί S. 22f. 30, 4. 31, 2. 165.
Brautwerbung S. 322, 2.
Bürgereid in Athen S. 356f.
Buleuten-Eid S. 373, 6.
Burckhardt, Jacob S. 285f.
Buzygen S. 216, 3.
Byron, Lord S. 233, 1. 251, 4.
318, 1.

C.

Cäsars Tod S. 407.
Carlyle S. 111. 134, 1. 220, 5.
225, 1. 226, 3. 276, 1. 426.
Carmen S. 326, 1. 343, 2.
Carmenta S. 16.
Cavour S. 405, 4.
Charondas S. 194. 271, 4. 345.
357, 1. 419.
χειροδίζαι S. 88, 3. 133, 6. 178, 3.
Cheiron S. 405, 3.
Christen S. 362, 2. 364, 2.
Christi Tod S. 407.
Chrysipp S. 214, 2.
Cicero S. 387. 403, 4. 405, 3.
Claudian S. 305, 5.
consensus tacitus S. 207, 2.
208, 2.
consul S. 23, 1.
consulere S. 34, 2.

D.

Daimonion des Sokrates S. 8.
Danaë S. 415.
Deianeira S. 338.
Deiokes S. 76, 4.
Delphi S. 19f. 115. 118. 158, 3.
208, 1. 351. 385, 3.
Demarat S. 296, 1.
Demeter S. 325. 327ff.
Demeter *ἔστιοῦχος* S. 327, 4.
Demeter *θεσμοφόρος* S. 174, 4.
325. 327. 341, 1. 350, 3.
Demeter *θεσμοθέτις* S. 341, 1.
Demokratie S. 227, 1. 240, 3.

- 248, 4. 250. 256, 4. 279f. 289, 1.
300, 1. 303f. 313, 1. 314, 3. 315.
372. 414.
- Demokratie Athens S. 247, 1.
250. 256, 4. 263ff. 291. 303f.
424.
- Demokrit S. 122, 4. 196, 3. 214, 2.
215, 1. 300, 1. 382f. 390, 1. 397.
419.
- δημος* S. 263, S. 371.
- Demothenes S. 306. 360. 380, 2.
386, 5.
- Depositum S. 186f. 203, 1.
- Descartes S. 387. 409, 6.
- δαιτα* S. 62. 84, 4.
- διανομαί* S. 163, 1. 199, 2. 212, 2.
220, 6. 226, 6. 246, 1. 366, 3.
- διγάξειν* S. 85.
- Δίκαι* S. 143.
- Dikaiarch S. 329, 3.
- δικαιώματα* S. 182.
- δικαιον* das positive Recht S. 199, 1.
208, 3.
- δικαιον* in der Natur S. 394, 3.
- δικαιον* = wahr S. 415.
- δικαιος* S. 179f.
- δικαιώσεις* S. 182.
- δικαιοσύνη* S. 168ff. 180f. 278, 4
294, 2.
- δικαιοσύνη* = *δικαστική* S. 163, 1.
171, 1.
- Dikaiosyne S. 146, 2. 149, 3.
- δικαιότης* S. 226, 1. 229, 3.
278, 3.
- δικανίκιον* S. 79, 2.
- δικασπόλοι* Schmäuse derselben
S. 414f.
- δικαστής* S. 80, 1. 137, 6. 138, 4.
- δικαστικόν* S. 421.
- δίκη* S. 56ff. 216, 2. 218. 355. 385.
414.
- Dike S. 16, 3. 56f. 63f. 67, 1. 80.
115f. 138ff. 193. 223. 325. 412f.
427.
- Δίκη* Mondgöttin S. 406, 3.
- Δίκη* Tochter des *Ἄστρατος*
S. 406, 3.
- δίκη* und *βία* S. 133, 1. 352f.
- δίκη* einseitige S. 353.
- δίκη* in der Natur S. 220ff.
- ἰκη καὶ θέμις* s. u. *θέμις* z. δ.
- δίκην δίδοναι* S. 127, 1. 191, 3.
- δίκη τελεσφόρος* S. 136.
- Diogenes von Apollonia S. 389, 2.
- διώπων* S. 90.
- Dion Chrysostomus S. 386, 5.
- Dionysios S. 422.
- Dionysos S. 272.
- Διὸς κρήσις* S. 40, 2. 94, 1.
243, 1. 277, 3. 279, 2. 316, 3.
317, 4.
- δόγμα* S. 376, 5. 390, 1.
- Doppelehe s. u. Bigamie.
- δῶρα* S. 146, 3. 414f. 419ff.
- Dorer S. 365.
- δωροφάγοι* S. 419ff.
- δωτῖναι* S. 420.
- δοῦναι καὶ λαβεῖν* S. 127, 1. 191.
- Drakon S. 240. 345f. 347ff. 357,
1 u. 5. 369, 4. 371. 419.
- Dreiheit des Rechts S. 150. 153.
- Drobisch S. 410, 3.
- Dulden und Handeln S. 401.

E.

- Echeneos S. 366.
- edictum perpetuum S. 341.
- égalité S. 240. 266.
- Ehe S. 268, 1. 321ff. 333. 355.
422.
- Ehe durch Eid befestigt S. 350.
- Eherecht S. 322, 2.
- Ehescheidung S. 326, 2.
- Ehrenrechte der Götter S. 221.
- Eid der Thesmotheten S. 351.
- Eide S. 349ff. 373, 6.
- Eidespflicht S. 424.
- Eigenthum s. Besitz.
- Eileithyia S. 16, 3.
- Eleusinien S. 333. 335. 344f.
- Eleusinienfeier S. 400, 1.
- Eleusinischer Cultus S. 346, 4.
- Eleusis S. 343, 3.
- ἐλευθερία* S. 253ff.
- ἐλεύθερος* S. 253ff.

ἐλεύθερος Etymologie S. 255, 8.
 Emerson S. 410, 1.
 Empedokles S. 310f. 389, 1 u. 2.
 390, 1.
ἔμψυχος νόμος S. 393, 8.
ἐνδίκως S. 112, 2.
 Engländer S. 233. 365.
ἐννομος S. 367, 1.
ἐπαγγέλλειν S. 336, 3.
 Ephebenschwur S. 333, 4. 340, 2.
 351, 3.
 Ephialtes S. 339, 3.
ἐπεικεία S. 184. 230, 1. 279.
ἐπεικίε S. 122. 230, 1.
 Epiker S. 365f.
ἐπικληρος S. 322, 2. 329, 3.
 Epikur S. 83, 1. 214, 2. 317, 8.
 397. 399, 2.
 Epikureer S. 214, 2. 217, 4.
 Erdkarten S. 310.
 Erinyen S. 142ff. 221. 222. 224, 1.
ἔρις S. 83.
 Erlaubte, das S. 48.
 Eteokles S. 248, 4.
ἐτεός S. 109, 1.
ἐτήτυμος S. 109, 1.
ἔθιμος S. 385, 7.
ἔθνος S. 374, 2. 379.
ἔθος S. 378ff.
ἔθος und *ἔθνος* S. 374, 2.
ἔθος und *νόμος* S. 359, 5.
ἔθος und *φύσις* S. 359, 5 u. 6.
 360, 1. 388, 3.
ἦθος S. 379.
ἦθος πόλεως S. 293, 2. 358. 363.
 425.
ἔτυμος S. 109, 1.
 Eucken S. 391, 6. 409, 1.
ἐνδίκιη S. 16, 3 vgl. *ἐπ' ἐνδίκιη*
βότοιο C. I. A. III 1171, 1.
 Euenos S. 359, 6.
 Eumolpiden S. 343, 3. 346, 4.
Εὔνομος mythischer Sänger
 S. 242, 4.
 Eunomia S. 16, 1. 18, 4. 242, 4.
 245, 1. 367, 1.
 Euripides S. 303. 305, 2. 308.

314. 315f. 317, 6. 329, 3. 334, 1.
 402, 3. 403, 4.
 Eupatriden S. 347, 2.
εὐσέβεια S. 20, 2.
 Euthyphron S. 184, 1.
 Ewiges Recht S. 357.
ἐξαγωγή S. 84, 3.
ἐξουσία S. 129.

F.

Familien S. 268, 1. 375.
 Familienhaftigkeit S. 369, 4.
 fas S. 2, 2. 51, 1. 157ff. 161, 2.
 Faustrecht S. 178, 3. 185, 5.
 Fichte S. 197. 289, 4.
 Fische S. 215, 2.
 Fixirung, schriftliche S. 343.
 376, 4.
 Fluch S. 351.
foedera naturae S. 227, 1. 398.
 Forster, Georg S. 310, 3.
 Franken S. 365, 3.
 Franzosen S. 233.
 Frauen als Beraterinnen S. 412.
 Freiheit S. 253ff.
 Freiheit, Geschichte der S. 261.
 Freiheit, gesetzliche S. 258, 1.
 Freiheit, moralische S. 260.
 Freiheit, politische S. 256. 260.
 Freiheitsbegeisterung S. 255, 2.
 Freiheitsschwärmer S. 260f.
 Freiheit und Gleichheit S. 262.
 Freiwillige Nothwendigkeit
 S. 427.
 Freundschaft S. 297.
 Frömmigkeit S. 180.
 Fünzfahl S. 145, 1. 150.

G.

Gaia S. 17, 1. 18, 4.
 Geborenwerden eine Schuld
 S. 154, 4. 244f.
 Gebot S. 415.
 Gegensatz von Reich und Arm
 S. 247, 1.

- Gehorsam gegen die Gesetze S. 199ff.
- Geistliches Recht S. 160.
- Geld S. 239.
- genius S. 196, 1. 424.
- γενναϊος* S. 259f.
- Gentz, Fr. S. 405, 4.
- Geometrische Gleichheit S. 251, 3. 252, 1. 277ff. 297ff. 308. 317.
- γέρα* S. 247, 1 u. 2.
- Gerechtigkeit S. 63. 162ff. 184ff. 384.
- Gerechtigkeit austheilende s. *justitia distributiva*.
- Gerechtigkeit berichtigende S. 202.
- Gericht jüngstes S. 418.
- Gerichtsverfahren kostenfreies S. 414.
- Geronten des Achilles-Schildes S. 69f.
- Geschichtschreibung S. 381.
- Geschlechter S. 375.
- Geschlechterstaat S. 331, 4.
- Geschwisterehe S. 329, 3.
- Gesetz S. 54, 5. 241, 2. 244. 295, 3. 335, 4. 34Sf. 418.
- Gesetz Definition S. 335, 4. 352, 1 u. 2.
- Gesetz strafend und lohnend S. 354.
- Gesetz Ursprung S. 354, 4.
- Gesetz ein Vertrag S. 357, 5.
- Gesetze der Götter S. 429f.
- Gesetze, geschriebene S. 22. 343, 3.
- Gesetzeseifer S. 385, 2.
- Gesetzesfanatiker S. 384f.
- Gesetzesformel S. 326, 1. 343, 2.
- Gesetzgeber Ideal eines solchen S. 353.
- Gesetzessucht S. 404, 1.
- Gesetzmacherei S. 370. 377, 1.
- Gewohnheitsrecht S. 359ff.
- Giganten S. 210, 10.
- Gioberti S. 406, 1.
- Glaukos S. 187. 203, 1.
- Gleichgewicht S. 227, 1. 248, 4. 250, 3. 266, 1. 267. 309f. 311. 317ff. 397.
- Gleichgewicht der Bildung S. 267, 3. 271.
- Gleichgewichtspolitik S. 267, 3. 397.
- Gleichheit S. 175f. 228ff.
- Gleichheit des Besitzes S. 244. 271.
- Gleichheit des Stimmrechts S. 265.
- Gleichheit in der Natur S. 308ff.
- Gleichheit ursprüngliche der Menschen S. 234, 1.
- Gleichheit, Gegner der S. 275ff.
- Gleichheitsapostel S. 262, 1.
- Gleichheitsstolz der Griechen S. 232.
- Gleichheitsstreben S. 233f. 240. 301, 3.
- Gliederung des Rechts S. 162. 165.
- γνώσις* S. 136, 2.
- Goethe S. 67, 5. 76, 2. 172, 3. 229, 5. 301, 3. 404, 1.
- Götterblick neidischer S. 306, 2.
- Göttergesetze s. u. Gesetze der Götter.
- Götterneid S. 301ff.
- Götterstaat S. 212. 246, 1. 428ff.
- Götterwelt S. 210ff. 299. 308. 428ff.
- Göttlicher Ursprung des Rechts S. 158f. 208. 362. 392.
- Goldenes Zeitalter S. 219, 1. 269.
- Gomperz S. 224, 1. 406, 2.
- Gottesfriede S. 336.
- γόμματα* S. 346, 1.
- γράφειν* S. 345, 1. 349, 2.
- γραπτό* neugriechisch. S. 51, 1.

H.

- Haller S. 218, 1.
- Harmodios S. 248, 3. 262, 2.
- Hausthiere S. 216f.
- Heerdenkönige S. 30, 1. 166.

- Hegel S. 294, 2. 306, 4.
 Hegung des Gerichts S. 342.
εἰμαρμένη S. 378. 397. 402, 2.
 Heimweh S. 425f.
 Heine, Heinrich S. 320.
 Hekataios S. 310.
 Helios S. 400, 1. 423.
 Henker S. 138. 147.
 Herakles S. 183. 190, 5. 193, 2.
 258, 1. 301. 303. 400, 2.
 Herakleides aus Syrakus S. 346, 2.
 Heraklit S. 145, 3. 222. 281, 3.
 283, 4. 311. 313, 2. 360. 384, 4.
 392f. 403. 427.
 Herder S. 225, 1. 226, 5. 290, 3.
 292, 3. 306, 4. 318. 319, 2. 405, 4.
 Here S. 327, 4. 400, 2. 412f.
 Herkommen S. 59. 126. 341, 3. 369 ff.
 Herkommen Entstehung S. 361, 2.
 Hermarchos Epikureer S. 216, 2.
 Herodot S. 226, 6. 248, 4. 302, 5.
 303. 310. 346, 1. 363, 1.
 Heroen S. 276.
 Herolde S. 73f. 81, 1.
 Herrenmoral S. 169.
 Herrscherideal der Griechen S.
 132.
 Hesiod S. 178. 218. 220. 225. 236, 2.
 300. 324f. 366 ff. 371f. 379. 385f.
 387. 419.
 Hestia S. 11, 4.
 Hobbes S. 206, 2. 217, 2. 234, 1.
 236, 3. 256, 4. 364, 1. 378, 2.
 409, 6. 425.
ἱερῶ ἐνὶ κτήλει S. 35, 5. 342.
 Hieronymus, heiliger S. 400, 2.
ἱερὸς γάμος S. 329, 3.
Ἰκασία S. 5. 7, 2.
 Himmelskunde S. 405, 3.
 Hippokrates S. 390, 1.
ἴστωρ S. 65.
 Homer S. 371. 379. u. 8.
 Homerische Welt S. 234 ff. 239, 1.
 429.
ὁμόνοια S. 297, 9. 424.
ὁμοῖος S. 234, 3.
ὁμοιος S. 231, 3. 232, 2. 239, 4.
 247, 3. 251f. 421 ff.
- ὁμότιμος* S. 239, 4. 246, 1. 423.
 Horaz S. 379, 1.
 Horen S. 16, 2.
Ὄρχια S. 5. 7, 2.
ὄσιον S. 20, 2. 43, 2. 160. 208. 429.
 Hostimentum S. 107, 1.
 Hume S. 409, 6.
ὕβρις S. 131, 1. 145, 3. 166. 177.
 218.
 Hyllos S. 337, 4. 365.
 Hyperdemokratie S. 268, 2.
- I.**
- Iasion S. 327, 3.
 Ideal der menschlichen Gesellschaft S. 245, 1.
 Ideal eines Gesetzgebers S. 353.
 Idee des Rechts S. 185. 200.
 Ideen Platons S. 391.
 Ihering S. 292, 3. 364, 1.
 Immermann S. 426.
 Inachos S. 428.
 Inder S. 111, 3.
 Individualseele S. 425.
 infitiator S. 186, 3.
 iniuria S. 222, 5.
 Ionier S. 365.
 Iphitos S. 343, 3.
 Iris S. 11.
ἰσηγορία S. 231. 238. 248, 4.
 263, 8. 426.
Ἰσοδαίτης S. 272.
ἰσογονία S. 242, 3. 266. 269, 2. 422.
 Isokrates S. 248, 4. 363, 1.
ἰσοκρατίη S. 248, 4. 266, 1.
ἰσομοιρία S. 243, 1.
ἰσονομία S. 227, 1. 240 ff. 263. 273.
 317, 7. 397. 422.
 Isopolitie S. 267.
ἴσος S. 251f. 273f. 421 ff.
ἰσοτέλεια S. 266.
ἰσότης S. 200, 2. 273 ff.
ἰσοτυμία S. 265, 2. 269, 2. 314, 6
 Italiener S. 233, 3.
ἰθεῖα δίχη S. 95 ff. 178, 1.
- J.**
- Josua S. 400, 1.
 Juden 385.

Jüngstes Gericht S. 418.
 Julians Tod S. 306, 2. 407, 3.
 jus S. 126ff. 157ff. 206, 5. 230f.
 Justinianus S. 412.
 justitia distributiva S. 195. 202.

K.

Kadmos S. 187, 1.
 Kampfrichter S. 177, 1.
 Kant S. 76, 2. 111, 3. 139. 184, 3.
 200, 2. 208, 5. 262. 290, 3. 294, 2.
 318, 1. 319, 2 u. 3.
 Karneades S. 403.
 Kekrops S. 333f.
 Keller, Gottfried S. 184, 1. 317, 8.
 360, 2.
κέλομαι S. 55.
 Kelten S. 278, 1.
κέρδος S. 169, 5. 187, 2. 192, 1.
 203. 414.
 Kinadon S. 275, 5.
 Kleantes S. 403, 2.
 Klearchos S. 334, 1.
Κληδόνες S. 55.
 Kleisthenes S. 227, 1. 249f. 252, 1.
 262. 373ff.
κλεπτοσύνη S. 169, 5. 173.
 Kluge, Fr. S. 425.
 König-Richter S. 64, 4. 75f.
κοσμοπολίτης S. 284.
κόσμος S. 225. 274. 281ff. 294.
 296, 1. 313. 405, 1. 423.
 Kosmos-Idee S. 294ff.
 Kostenfreies Gerichtsverfahren
 S. 414.
 Kratinos S. 346, 1.
 Kriegerrecht S. 390, 2.
κρίνειν S. 34, 3.
κρίσις S. 94.
κριτής S. 85, 3.
 Kritias S. 301, 2.
 Kroisos S. 414. 420.
Κρόνια S. 269, 2.
Κρόνιοι νόμοι S. 430.
 Kronos S. 112, 3. 272. 323, 2. 414.
 Kunstwerk S. 290. 424.
 Kyklopen S. 26ff. 166. 174, 2.

Kyniker S. 403.
κυνός διζή S. 216, 3.
 Kypselos-Lade S. 80, 1.

L.

Lacedämonier S. 363, 2. 365.
 Landauftheilung S. 262.
λαός S. 86, 5. 263, 8.
 Lassalle S. 289, 4.
 Legitimierung des Neides S. 300, 2.
 301. 305, 2. 307, 2.
 Leibniz S. 163. 172, 2. 290, 4.
 319, 2. 389, 3. 409, 6.
 Leist S. 406, 2.
 Leopardi S. 300, 1.
 Lessing S. 33, 1. 91, 2. 122, 4.
 154, 4. 420.
 Leukipp S. 389, 2.
 Libanios S. 405, 1. 407, 3.
 Liberalismus S. 261, 3.
λιπαρά θέμιστες S. 39.
 Lösegeld S. 190. 192, 1.
 Löwe S. 219, 3.
 Löwenrecht S. 276.
λόγος S. 376, 5. 393, 8.
λόγος ὀρθός S. 376, 5. 383.
 Lohn und Strafe S. 354.
 Lokrer S. 339. 345, 4.
 Loos S. 298.
 Lotze S. 311, 4. 364, 1. 388, 1.
 Lucrez S. 398f. 403, 4.
 Luther S. 196, 3. 229, 5. 364.
 Lykophron S. 207, 5.
 Lykos S. 421.
 Lykurg S. 280, 1. 345. 351, 5. 357,
 1 u. 5.

M.

Machiavell S. 286. 288.
 Machtstreben S. 256, 4.
 Maiandrios S. 247, 1.
 Maifeld S. 428.
 Majestät des Gesetzes S. 352.
 Mandirung der Gewalt S. 72.
 77, 1.
 Marcioniten S. 306, 2.

Mathematiker S. 277. 421.
 Maximus Tyrius S. 396.
 Megakles S. 322, 2.
 Megariker S. 111, 4.
 Menekrates S. 396, 3.
μηνις der Götter S. 222.
μεσσωτήρ S. 89.
 Metaphern dem Seelchen entlehnt S. 393, 3.
 Metren S. 381.
μητροφών S. 345, 3.
 Mimnermos S. 111, 4.
 Minos S. 23, 1. 24. 35, 5. 64, 3. 76, 5. 78, 4. 132. 138, 4. 148. 164.
 Mitleid S. 272f. 417.
 Möser Justus S. 294, 2.
 Moira S. 220, 4. 378. 395. 399.
 Mommsen, Theodor S. 292, 3.
 Monogamie S. 334, 1.
 Montesquieu S. 388. 409, 6.
 Moses' Gesetzgebung S. 292, 3. 373, 6.
mos patrius S. 362, 2.
 Müller Max S. 406, 2.
 Musterehe S. 327, 3 u. 4. 329, 3.

N.

Nacht verlängert S. 400, 2.
 Namen S. 167f. 266.
 Nationalgefühl S. 255.
 Naturbetrachtung S. 308.
 Naturgesetz S. 386ff.
 Naturgesetz und Herkommen S. 361, 4.
 Naturgesetze Unerschütterlichkeit S. 391, 3. 403, 4.
 Naturrecht S. 388.
 Naupaktos S. 339.
 Neid S. 299ff.
νέμεσις S. 306f.
 Nemesis S. 16, 1.
 Neoptolemos S. 430.
 Nereus S. 115.
 Nestor S. 57, 2. 64, 3. 68, 3. 115. 169, 2.
 Neuplatoniker S. 396f.
 Nicander S. 396, 3.

Niederschrift, Bedeutung der S. 349.
 Nietzsche S. 205. 276, 1. 425.
νόμιμον S. 230, 1. 356, 1. 378.
νόμιμος S. 384 f.
νόμιον S. 384, 4.
νόμοι des Hauses S. 369, 4.
νόμοι der Wissenschaften und Künste S. 381 ff.
νόμος S. 199. 220, 6. 335, 4 u. 5. 337, 3. 338f. 345, 4 u. 5. 346, 1. 356, 1 u. 2. 357, 5. 359ff. 428ff.
νόμος Definition S. 335, 4. 352, 1 u. 2. 353, 3. 357, 2. 376, 3 u. 5. 378, 2.
νόμος ἀρχαῖος S. 361, 3.
νόμος als *δεσπότης* S. 380f.
Νόμος Lobeshymnen auf ihn S. 386. 412.
νόμος und *ἀνάγκη* S. 353, 3. 389, 6.
νόμος und *λόγος* S. 376, 5.
νόμος und *φύσις* S. 391f.
νόμος und *πόλις* S. 374.
νόμος ἐλευθερίας S. 258, 1.
νόμος καὶ δίκη S. 164. s. Nachträge.
νομοθέτης S. 356, 1. 382.
 Nonnos S. 355, 4.
 Normen für die Richter S. 346. 348. 349, 3.
 Nothwendigkeit freiwillige S. 427.
νοῦς und *νόμος* S. 389.

O.

Obligation S. 191.
ὀχλοκρατία S. 263, 8. 429.
 Odin S. 124, 2.
 Odyssee, Schluss der S. 323.
 Odysseus S. 400, 2. 401. 426.
 Oedipussöhne S. 248, 4. 297, 2.
 Oeffentlichkeit des Gerichtsverfahrens S. 69.
οἰκουμένη S. 405, 1.
 Oligarchie S. 241, 1. 263, 8. 298.
 Orakel S. 7ff. 21. 37. 343, 3. 420.
 Ordnung der Familie S. 268, 1.

Orest S. 430.
ὄργη S. 138. 416f.
ὄρνιθων νόμοι s. Nachträge.
 Orpheus S. 412.
 Orphiker S. 140. 154. 395, 2. 412.
ὄρθή δική S. 98, 1.
ὄρθός λόγος s. *λόγος ὄρθός*.
 Ὅσσα S. 55.
 Ostersprünge der Sonne S. 400, 1.
 Ostrakismos S. 299ff. 305f.
 373, 6.
 Ὄξύλον νόμος S. 345, 5.
ὄν θέμις S. 48ff. 429.

P.

Pairie S. 240. 428. 429.
παρδίως S. 112, 2.
 Papinian S. 409.
πάρεδρος S. 5. 6. 4. 11. 58. 132.
 140. 151, 7. 412ff.
 Paris, Gaston S. 323, 1. 404, 1.
 Parmenides S. 116, 2. 119, 6.
 140, 3. 223. 310. 389, 1 u. 2. 394.
πάτρα S. 329, 3. 330, 2.
πάτρια Ἐνμολπιιδῶν S. 343, 3.
 Patriarchalisches Regiment S.
 27ff.
πάτριοι θεοί S. 362, 2.
πάτριον S. 360, 4. 362. 369ff.
 vgl. Cedrenus Hist. Comp. p. 306 B
 Migne νόμος γὰρ ἀνόμοις τὰ
πάτρια δοκεῖ.
πάτριος γλῶσσα S. 362, 2.
πάτριος νόμος S. 362, 2.
πάτριος πολιτεία S. 363. 372f.
 425.
πατρίς S. 362, 2.
πατρονομούμενοι S. 27, 3.
 Paulus, Apostel S. 385, 4.
 Peisistratos S. 240. 249, 1. 290, 2.
 372f.
πειθῶ S. 353. 376, 5. 389, 6.
 Periander S. 287f.
 Perikles S. 280, 1. 302, 3. 402, 3.
 Peripatetiker S. 214, 2.
 Persephone S. 149, 2. 150, 2.
 Perserkriege S. 196. 255.

Persönlichkeit, Werth dersel-
 ben S. 238.
 Petalismos S. 299, 2.
 Pflanzen S. 186, 1. 217, 1.
 Phaleas S. 271. 298.
φεύγων S. 90.
Φήμη S. 55.
 Philon S. 376, 5. 380, 1. 396.
 Philotas S. 377, 1.
 Phokier S. 413.
 Phokylides S. 173.
 (Phokylides) S. 305, 5.
 Phoroneus S. 211, 6. 428.
 Phratrien S. 375.
 Phyleneintheilung S. 252, 1.
φύσεως νόμοι S. 391.
φύσεως νόμος S. 388.
φύσις S. 222, 5. 427.
 Pindar S. 118. 122, 1. 133. 303.
 403, 4.
 Pisistratiden S. 255. 372, 4.
 Pittakos S. 190, 4. 194, 5. 195, 5.
 289, 4. 402, 1. 419.
 Pittheus S. 413.
 Platon S. 133. 163. 197. 207.
 295, 3. 296, 1. 297f. 305. 313f.
 365. 369f. 376. 380, 3. 390f. 396.
 401. 403, 1. 405, 3. 427.
 Platons Staat S. 424.
 Plutarch S. 214, 2.
 Plutos S. 327, 3.
πόλις S. 374f. 379. 393f. 397.
 423ff.
πολιτεία S. 282, 3. 283, 2. 292, 4.
 293, 2. 361, 3. 365, 3. 423ff.
 Politische Theorie S. 286ff.
 Polybios S. 380, 1.
 Polydektos S. 415.
 Polykrates S. 302, 3.
 Polyneikes S. 248, 4. 426.
 Polyphem S. 26, 4. 27, 1. 29f.
 Polytheismus S. 429.
 Poseidon S. 428.
 Präcedenzfälle S. 32. 36. 356, 2.
 Prätores S. 341.
πραγματικοί S. 58.
Πραξιδική S. 137. 149, 2. 150, 2.
 154, 2.

Preller S. 406, 2.
πρέπον S. 33, 2. 42, 1. 48.
 primus inter pares S. 251.
 Privatrecht S. 163. 279, 3. 297.
 Privatverkehr S. 297.
 Prodikos S. 382f.
 Prometheus S. 221.
πρόνοια der Stoiker S. 402, 2.
 Properz S. 379, 1.
 Protagoras S. 119, 6. 382f.
 Prudentius S. 409, 7.
πρυτανεία S. 420f.
ψηφίσματα S. 377, 1.
 Psithyros S. 414. 420.
 Publication der *θεσμοί* S. 347.
 Puchta S. 364, 1.
 Pufendorf S. 425.
 Pythagoreer S. 118. 119, 5. 150f.
 153f. 193ff. 214, 2. 215, 1. 225.
 229. 277f. 283, 4. 311, 4. 314, 1.
 315f. 322, 2. 359, 1.
 Pythisches Orakel S. 33.

Q.

Quadratzahl Symbol der Gerechtigkeit S. 229.

R.

Rache S. 190ff. 418. 421.
 radgebo S. 23, 1.
 Rath S. 14f. 23, 1. 30, 3. 34. 38, 5.
 53. 327, 1.
 ratio status S. 288, 5.
 Realpolitik S. 129f. 257, 6.
 Recht Gliederung desselben S. 162.
 165.
 Recht u. Vortheil S. 203f.
 Recht der Unterthanen S. 370.
 Recht des Stärkeren S. 133. 205.
 428.
 Rechtsgleichheit S. 241, 2. 248.
 251, 3.
 Rechtsordnung S. 341.
 Rechtsordnung personifizirt S. 1.
 Rechtsorganismus S. 203, 3.
 Rechtsprechung eine Gnade
 S. 419f.

Rechtsprechung in Athen S. 347.
 Rechtsprincip S. 386.
 Rechtsschutz S. 241, 2.
 Rechtsstreit S. 86ff. 174, 6.
 Rechtsweisung S. 58ff. 65. 68.
 82.
 Redner S. 75.
 res judicata S. 416.
 responsa S. 35. 59, 1. 412.
ῥαβδοῦχος S. 93, 3. 100, 1.
 Rhadamanthys S. 22, 1. 94, 1.
 148. 164. 171, 1. 224. 278. 413f.
 Rhythmen S. 381.
 Richelieu S. 354, 4.
 Richter S. 21f. 32, 3. 64. 65ff.
 170ff. 179. 204, 2. 274. 278f.
 340, 2. 417.
 Richter = König S. 76.
 Richter als Gesetzgeber S. 166.
 Richter in Athen S. 67. 77f.
 Richter, Gleichheit vor dem
 S. 249.
 Richtereid S. 417.
 Richtergebühren S. 421.
 Richtersprüche S. 34. 64.
 Richterstab S. 75ff. 81.
 Richter-Thesmos S. 348.
 Rousseau S. 174, 4. 386, 5.

S.

Sakuntala S. 304, 3.
 Salomos Urtheil S. 108.
 Sappho S. 400, 1.
 Sarpedon S. 57, 2. 64, 3. 132.
 407, 3.
 Satzungen der *Δίκη* S. 141, 1. 153, 1.
 Satzungen der Themis S. 153, 2.
 Schicksalsgöttinnen, Schreiben
 der S. 51, 1. 349, 2.
 Schiedsrichter S. 33. 83ff. 145f.
 211, 6. 417. 428.
 Schiedsrichterinnen S. 412.
 Schiller S. 226, 4. 319. 406, 1.
 408, 1.
 Schleiermacher S. 48, 4. 195, 5.
 409, 1.
 Schmäuse der *δικαστοί* S. 414f.

- Schmoller S. 364, 1.
 Schöffen S. 58f. 69ff. 82.
 Schopenhauer S. 103, 2. 107, 6.
 111, 3. 131, 1. 154, 4. 218, 1.
 Schrift, Nutzen der S. 343, 3.
 Schuld der Natur S. 225, 1.
 Schuldverhältniss S. 191, 3.
 200. 225.
 Schuldverpflichtung S. 424.
 Schutz der Bedrängten S. 90, 1.
 171.
 Schwert S. 80, 1. 86, 5. 144, 1.
 Schwören der Thiere S. 216, 1.
 Sklaven S. 269.
 Sklaverei, Ursprung S. 269, 2.
 Seelenwanderungslehre S. 218, 2.
 Seeraub S. 175.
 Seneca S. 396. 403, 2.
 Seneca Rhetor S. 411, 1.
 Shakespeare S. 406, 1. 419.
 Sigwart S. 409, 4.
 Simonides S. 111, 4. 186ff. 402, 1.
 Sitte S. 60. 125f. 355f. 376.
 Sittengesetz S. 403.
σοῦδος S. 84, 4.
 Snell S. 409, 4.
 Sokrates S. S. 118. 121. 295, 3.
 364, 2.
 Sokratik S. 219, 1.
 Solon S. 133. 177, 1. 178, 1. 195.
 204, 1. 240. 253f. 286, 2. 292.
 322, 2. 331, 4. 341, 2. 345, 4.
 346ff. 351, 5. 356ff. 372ff.
 Solons Gesetzgebung S. 352.
 solstitium S. 400, 1.
σῶμα πόλεως S. 405, 1. 424.
 Sophisten S. 382f.
 Sophistenzeit S. 418.
 Sophokles S. 135f. 141. 151ff.
 295, 3. 304f. 306, 2. 309. 311, 5.
 317. 338.
σωφροσύνη S. 170. 180f. 195, 6.
 317. 405, 3.
 Sparta S. 275. 275, 5. 296. 360, 4.
 Spartanische Verfassung S. 292, 4.
 295f.
 Spinoza S. 234, 1. 236, 2. 387. 425.
- Sporteln S. 420.
 Sprichwörter S. 173, 2. 184.
 402, 1. 423. 427.
 Springer, Anton S. 357, 3.
 Staat S. 244f. 246. 247, 1. 283.
 290ff. 301, 2.
 Staatsorganismus S. 196. 294.
 Staatspersönlichkeit S. 424.
 Staatsrecht S. 177. 205f. 232.
 Staatsseele S. 425.
 Staatsverfassungen S. 285.
 Staatsvertrag S. 295.
 Staatswille S. 293, 2.
 Stab S. 100ff.
 Stahl, Julius S. 315, 3.
 Steffens S. 244, 3. 268, 1. 318, 1.
 Stein, Freiherr vom S. 77, 1. 262, 1.
στηριγμός der Planeten S. 400, 1.
 Stier S. 219, 3.
 Stillstehen der Sonne S. 400, 1.
 Stoiker S. 7, 5. 146. 214, 2. 376, 3.
 385. 393, 1. 395. 402, 2. 403. 416.
 Stoische Theologie S. 212, 2.
 Strafe S. 417. 418f. 421.
 Strafen Drakons S. 348. 349. 352.
 Strafgesetz S. 195, 3. 354, 4.
 Strafschätzung S. 417.
 Strattis S. 316, 1.
 Sueben S. 303, 2.
 Sühnegeld S. 190, 5.
sum cuique S. 190, 1. 198. 200, 2.
 378, 2.
 Symbol des Stabes S. 71ff.
 Symmetrie S. 311.
συμπάθεια S. 425.
 Sympathie der Natur S. 407f.
 Symposien S. 12ff.
συνάλλαγμα ἀκούσιον S. 191, 3.
σύννοδος S. 330f.
 Synoikismus S. 332.
 Synonyma, Häufung derselben
 S. 228, 5.
 Syssitien S. 247, 4.
 Szepter S. 22. 23, 1. 71ff.
- T.**
- τάλαντα δίκης* S. 89, 2. 97, 1.
 228.

- Talion S. 193f. 201. 202, 6. 20S.
419.
- Tantalos S. 245, 2. 307, 2.
- Tanzen der Gestirne S. 400, 1.
- Tapferkeit S. 181.
- Tartaros S. 309.
- Tertullian S. 386. 387. 409, 7.
- τέθμιον S. 340, 2.
- τεθμοί S. 337. 345, 4. 365.
- Theages S. 150, 2. 229, 3.
- Θέμιδες S. 5, 9. 25, 1. 143, 6.
- Θέμις 18ff. 125. 209ff. 321, 6. 355.
414f.
- Θέμις indeclinabel S. 44, 3.
- Θέμις Παμφυλιακή S. 39, 2.
- Themis S. 1ff. 143, 6. 155. 211, 1.
325. 413.
- Themis Göttin des Rechtsstudiums
S. 1. 46.
- Θέμις καὶ δίκη S. 43, 2. 44, 3.
(Julian or. 2 p. 88D). 125. 157ff.
166f. 209f. s. Nachträge.
- Themisrecht S. 3, 4.
- θεμίσασθαι S. 31.
- Θέμιστες Gerichtsgebühren S. 414.
- Θέμιστες Richtersprüche S. 32ff.
341, 3. 347, 1.
- Θεμιστιος S. 168, 5.
- Themistokles S. 167.
- θεμιστοπόλοι S. 26. 39, 2. 41, 3.
- θεμιστοσύνη S. 168.
- Θέμωσε S. 54.
- Theognis S. 173. 178. 371.
- Theophrast S. 368, 3.
- Θέρμα S. 337, 1. 343, 3.
- Thersites S. 237. 25S.
- Theseus S. 183, 1. 250, 3. 265, 1.
266, 2. 273. 333. s. Nachträge.
- Θέσις S. 332.
- Θέσμια S. 338, 4. 340ff.
- Θέσμιος S. 384, 4.
- θεσμοί, Dauer der S. 356ff.
- θεσμοί des Cultus S. 350.
- Thesmophorien S. 332f.
- θεσμοφύλακες S. 335, 3. 344.
- θεσμός S. 30, 3. 44, 2. 45, 1. 46ff.
51, 1. 320ff.
- θεσμός αἰώνιος S. 357, 1.
- θεσμός als Beamteninstruktion
S. 348.
- θεσμός Sangesweise S. 326, 1.
- θεσμός und Sitte S. 355f.
- Thesmotheten S. 340ff. 343, 3.
- Thesmotheten-Eid S. 351. 373, 6.
- θεσμοθέτις S. 341, 1.
- Θέσφατον S. 50.
- Θέθμιον S. 339. 340, 3. 345, 4.
- θεθμός S. 341, 2.
- Thetis S. 42S.
- Thiere S. 178. 212ff. 419.
- Thierfabel S. 218.
- Thierfreundlichkeit der Athe-
ner S. 216, 2. 269, 1.
- Thiersprache S. 219, 1.
- Thierstaat S. 219, 2.
- Thränenlosigkeit der Götter
S. 430.
- Thrasylbul Tyrann von Milet
S. 287.
- Thukydidēs S. 283, 1. 298. 379.
- Thyestes-Sage S. 399, 6.
- Timoleon s. Nachträge.
- Τιτανομαχία S. 405, 3.
- τληναι S. 401, 5.
- Tod eine Strafe S. 154, 4. 223.
225, 1.
- Todesgottheiten S. 147. 149.
- Todtenrichter S. 117, 2. 148.
183, 1.
- τολμᾶν S. 401, 5.
- Treitschke S. 299, 2. 300, 1.
318, 3.
- Tribonian S. 412.
- Triptolemos S. 325, 5. 331, 4.
343, 3.
- τρόποι τῆς πόλεως S. 358, 3.
- Tyche S. 16, 1.
- Tyndareos S. 322, 2.
- Tyrannis S. 286ff.
- τύραννος S. 289. 301, 5. 372, 3.

U.

- Uebermenschen S. 276.
- Ungleichheit S. 236f.
- Unparteilichkeit des Richters
S. 417f.

Unterwelt S. 148.
 Unterweltsgottheiten S. 156, 2.
 Ursprung der Gesetze S. 333.
 Ursprung des Rechts S. 103, 2.
 253, 2.

V.

Verbindlichkeit des νόμος
 S. 376, 4.
 Verbindlichkeit des πάτριος
 νόμος S. 362, 2.
 Verbindlichkeit der θεσμοί
 S. 348ff.
 Vergeltung S. 126. 178. 189f.
 224.
 veritas S. 415f.
 Verlängerung der Nacht S. 400, 2.
 Vermenschlichung des Rechts
 S. 161. 209.
 Verneinung des Gesetzes S. 52, 3.
 Verträge, Dauer S. 357, 5.
 Vertrag S. 174f. 176, 2. 177. 182.
 188. 205ff. 227. 274f. 295f. 357.
 verum S. 416.
 Volksseele S. 363. 425.

W.

Waage s. *τάλαντα*.
 Wahrhaftigkeit S. 96, 2. 110, 4.
 Wahrheit S. 108ff. 135. 415f.
 Wahrheit und Freundschaft
 S. 119, 1 vgl. Platon Phaidon
 p. 91C.
 Weise S. 61f.
 Weisung S. 23, 1. 58f. 82.
 Weltbetrachtung, religiöse
 S. 394f.

Weltenrichter S. 226.
 Weltgesetzgeber S. 409, 6.
 Welt-Harmonie S. 313.
 Weltlauf, Ergebung in den
 S. 402.
 Weltregierung S. 226.
 Weltstaat S. 284. 398. 423.
 Wille freier S. 403.
 Willensfreiheit S. 261, 4.
 Wirkliche, das S. 110.

X.

Xanthos Achills Ross S. 220.
 Xenokrates S. 343, 3.
 Xenophon S. 121, 5. 125. 163.
 403, 1. 405, 3. 427.
 (Xenophon) Vom Staate der
 Athener S. 288f. 291. 293, 1.
 297f.
 ξένεδροος S. 412.

Y.

Z.

Zaleukos S. 194. 345. 351, 5.
 357, 1.
 Zauberkünste thessalische S.
 403, 4.
 Zauberstab S. 101, 2.
 Zehn Gebote S. 354, 3.
 Zeus S. 324. 403, 4. 428f.
 Zeus Herkeios S. 331.
 Zeus als *τύραννος* S. 301, 5.
 Zeus, der äschyleische S. 315, 5.
 Zeus der allein Freie S. 257.
 Zeus und Here S. 322, 2. 327, 4.
 Zitelmann S. 409, 2.
 ζῶον S. 423ff.

Druckfehler.

- S. 71 Z. 17 v. o. l. „Herrenvolk“ statt „Herschervolk“.
S. 216 Z. 6 v. u. l. „συνθῆκαι“ statt „συνθήκαι“.
S. 263 Z. 8 v. u. ist nach „Protagoras“ ein Komma statt des Punktes
zu setzen.
S. 334 Z. 1 v. u. l. „maked.“ statt „makad.“.
S. 339 Z. 11 v. o. l. „θῆθμιον“ statt „θῆθμον“.
-



JUL 22 1986

University of California
SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
405 Hilgard Avenue, Los Angeles, CA 90024-1388
Return this material to the library
from which it was borrowed.

INTERLIBRARY LOANS

JUL 17 1997

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY



A 000 632 315 8



UC IRVINE LIBRARIES



3 1970 01770 8873

