

# Der Ordensgedanke außerhalb des Christentums

Eine geschichtsphilosophische Studie.

Von J. Lortzing.

(Fortsetzung).

---

## Zweiter Abschnitt.

*Der Ordensgedanke auf abendländischem Boden, vorzüglich bei den Griechen.*

### *A. In der vorsokratischen Zeit.*

Wenn man von Indien nach Griechenland hinüberblickt, um nach Parallelen zu den ordensartigen Gebilden des fernen Ostens zu suchen, so fällt unser Auge zunächst auf die schon genannten orphischen Vereine, die gleichfalls unter dem Eindruck des Erlösungsgedankens und zugleich der Abkehr von der Welt standen. Sie hatten<sup>180)</sup> ein Empfinden von der Sündhaftigkeit und der Unreinheit der Seele, „die den Himmel, dem sie entstammte, verließ und sich in den dunklen Kerker des Körpers verschloß“. Die orphische Gemeinde, der das Leben zur Last geworden war, „so daß die Seele im Tode aufjauchzt und jubelt, entflohen zu sein dem Kreise, dem lastenden, trauererfüllten“, verehrte statt der olympischen Götter den leidenden Dionysos-Zagreus<sup>181)</sup>. „Das als unrein und sündhaft empfundene Leben fordert gebieterisch eine Erlösung nach der Wiedervergottung“, da ja das Menschengeschlecht nach ihrer Meinung der Gottheit entstammt und „in den Tropfen des Zagreusblutes einen Teil des dionysischen Götterblutes in sich trägt.“ „Die vom Orient übernommene Lehre von der Seelenwanderung gibt Gelegenheit genug, den langsamen Reinigungsprozeß der Seele im Rad der Geburten und Wiedergeburten (vgl. Jak. 3, 6) als

---

<sup>180)</sup> Nach Leisegang HG S. 253.

<sup>181)</sup> Näheres über den Dionysos-Mythos u. a. HPh II S. 10.

eine Notwendigkeit, als das gemeinsame Schicksal aller Lebendigen erscheinen zu lassen<sup>132</sup>).

Nach Rohde II, 110 bildeten die Orphiker geschlossene Konventikel, innerhalb deren „die Ideen der Reinheit, der Ablösung vom Irdisch-Vergänglichem, der Askese verwirklicht“ wurden. „Der Mensch soll sich freimachen von den Banden des Körpers, in denen die Seele gefangen liegt, wie der Gefangene im Kerker“ (S. 121). Die Askese als Grundbedingung fordert nicht die Uebung bürgerlicher Tugenden und sittliche Umbildung, sondern Hinwendung zum Gotte, Abwendung vom irdischen Dasein; gefordert wurde die Enthaltung von der Fleischnahrung (S. 125). — G o m p e r z I, S. 65 ff. spricht hauptsächlich von der orphischen Weltbildungslehre. Nach S. 80 trug ihre Seelenlehre einen Bruch in das althellenische Wesen, „der die Schönheit und Harmonie der griechischen Lebensansicht untergrub und ihre schließliche Zerstörung vorbereitete“. — Der Pessimismus der Orphiker steht zweifellos fest; ob sie nicht nur auf zeremonieller Grundlage standen, sondern auch sittliche Anforderungen stellten, ist strittig<sup>133</sup>). Nach Prümm I, 126 kam der

<sup>132</sup>) HG S. 253 f. — Die Orphik war durchaus Erlösungsreligion. Die Sekte der Orphiker erwählte Dionysos zu ihrem Führer und Erlöser; ihr lag die Läuterung des Menschengeschlechts am Herzen (RGr I, 268).

<sup>133</sup>) Ueber den orphischen Pessimismus s. Lehmann S. 44 f. Nach Howald HPh I, S. 11 u. 13 hätte schon die bloße Zugehörigkeit zur Gemeinde und die Teilnahme an den Zeremonien der „Geweihten“ die Garantie geboten, „im Jenseits gut behandelt zu werden“. Vgl. hierzu Rohde II, S. 125. Die orphische Askese „fordert nicht Uebung bürgerlicher Tugenden, nicht Zucht und sittliche Umbildung des Charakters ist notwendig; die Summe der Moral ist hier Hinwendung zum Gotte, Abwendung nicht von den Verfehlungen und Vorgängen im irdischen Dasein, sondern vom irdischen Sein selbst“ (also auch hier die Doppelaufgabe: Abkehr von der Welt und Hingabe an die Gottheit). Wesentlich günstiger urteilen Nekyia (S. 65 ff.; 78 ff.) und Leisegang. Letzterer schreibt (HG I, S. 254): Die Auffassung der Gottheit als Geist, der alles durchdringt, erzeugt ein Gemeinschaftsgefühl, das alle die verbindet, „die zusammen dem Mysterium beiwohnen, in demselben Glauben sich eins fühlen und sich zu religiösen Genossenschaften zusammenschließen, verbunden durch ein gemeinsames Band, das dem christlichen „Geist der Gemeinde“ nicht allzufern steht“ (?). Meyer sagt a. a. O. S. 689: „der Gläubige soll sich heiligen, sein ganzes Leben soll sich durchdringen mit der göttlichen Offenbarung, er muß rein sein und bleiben, wenn er der Erlösung sicher sein will“. Daher die orphischen Bußübungen, Fasten etc. Beloch I, 241 führt als Bedingungen zur Erlangung der Seligkeit sittlich reinen Lebenswandel und Beobachtung ritueller Vorschriften an. Nach RGr II, 208 thronte nach orphischer Anschauung Dike (das „Recht“) neben Zeus, und ihre Eltern waren Nomos (= „Gesetz“) und Eusebeia (= „Frömmig-

Orphik eine wohl auf trüben Erfahrungen in Krieg und Frieden beruhende schwermütige Stimmung unter den Griechen des 6. Jahrhunderts entgegen, durch welche „die Wertschätzung der irdischen Güter erschüttert, der Blick auf den inneren Wert des Menschen gelenkt, alte Erinnerungen an eine gottgleiche Natur des Menschen und den höheren Ursprung der Seele wieder zu neuem Leben gebracht“ wurden. — Zur Orphik verhält sich der aus ihr hervorgegangene, ebenfalls bereits erwähnte Pythagoreismus wie das orientalische Denken und Streben zum hellenischen. Die Lehre von der Seelenwanderung, die schon Xenophanes<sup>184)</sup> bezeugt, stammt wohl sicher aus dem Orient, und seine Zahlentheorie mag auf babylonische Ueberlieferungen zurückgehen. Der Trieb, „alle Geschehnisse der Welt nach einem bestimmten Gesetze geordnet vorzustellen“, dieses „uralte griechische Streben“<sup>185)</sup>, weist ebenfalls nach Babylonien, wie denn ja auch „an der Möglichkeit der Herkunft des pythagoreischen Lehrsatzes aus Babylonien“ nach Stenzel (HPh I, S. 44) „nicht zu zweifeln“ ist. Aber das alles rückten die Pythagoreer in das helle Licht des beweglichen, klaren, heiteren, tatenfrohen griechischen Geistes; als echten Hellenen lag ihnen nicht minder als die Lebensführung des Einzelnen die richtige Ordnung des Staates am Herzen<sup>186)</sup>, und der Unsterblichkeits- und Jenseitsglaube, die Anschauung, daß die Seele zur Strafe an den Leib gebunden sei und sich aus diesem Kerker nicht eigenmächtig befreien dürfe, ließ ihnen den Grundsatz der Vervollkommnung der Seele als wesentlichste Lebensaufgabe erscheinen (Zeller I, 1, S. 451, 458), führte aber in keiner Weise zum Pessimismus oder zur Weltverneinung. Ihre asketischen Anforderungen

keit“). In diesen Personifikationen wird hier ein Beweis dafür erblickt, „wie sehr die Moral bei den Orphikern in den Vordergrund tritt“. Nach Prümm I, 128 entgeht man dem Zwang des Kreislaufs der Geburten durch Weihen und Reinigungen, aber auch durch die „orphische Lebensführung“ (den ὀρφικὸς βίος). Pr. macht noch auf zwei besondere Punkte aufmerksam: 1) Aus der Erschaffung des Menschen aus der Asche der Titanen, die den spielenden Dionysos verschlungen hatten, ergibt sich die Doppelnatur des Menschen, der Dualismus der titanischen und der dionysischen Elemente (S. 127 f.). 2) Die Zwiespältigkeit der menschlichen Natur ist also ursprüngliche Anlage, nicht Folge einer Willenstat, kann daher auch nur durch Auflösung zur Erlösung kommen. Die persönlichen Verschuldungen sind ein hinzutretendes Hindernis der Befreiung des Göttlichen im Menschen (S. 128).

<sup>184)</sup> HPh II, S. 10.

<sup>185)</sup> S. 44.

<sup>186)</sup> Zeller, PhG I, 458; vgl. HPh II, S. 106.

waren sehr bescheiden. Ihr erhabener Grundsatz „der Gottheit folgen und ihr ähnlich zu werden suchen“<sup>187)</sup> war eine auf menschlicher Grundlage beruhende Vorwegnahme des übernatürlichen Begriffes der „Nachfolge Christi“, auf die das christliche und besonders das franziskanische Ordensleben sich gründet. „Die Lehre vom Menschen als dem Eigentum Gottes“, so schreibt *W i n d e l b a n d* (Geschichte etc. S. 28), „vom Gegensatz zwischen Leib und Seele, von der Seelenwanderung und der Auffassung des irdischen Lebens als Vorbereitung eines besseren jenseitigen“ bilden „die Voraussetzungen der an die Orphiker anknüpfenden pythagoreischen Lehren“. „Ein Gott wohlgefälliges Leben führen, um dadurch von der als göttliche Strafe empfundenen steten Wiedergeburt befreit zu werden, ist auch die Forderung des Pythagoras, aber er geht dadurch über die Orphik hinaus, daß er das Bedürfnis einer Begründung dieser Anschauungen fühlt“. An die Stelle des mystischen Weges der Orphiker setzt er den rationalen. Jedenfalls ist das christliche Ordensideal, ein gottgeweihtes Leben im Diesseits als Vorbereitung für das jenseitige Leben, von den Pythagoreern dunkel geahnt, auch insofern, als die Erreichung dieses Zieles in einer festen Organisation erstrebt wurde. Wie ferner später in den Klöstern Mystik und Wissenschaft gepflegt wurden, so waren die Pythagoreer die ersten „exakten“ Forscher und zugleich „die ersten und einflußreichsten Mystiker“ des Abendlandes (*G o m p e r z* I, S. 88). — Wie in christlicher Zeit die Orden meist dem Reformeifer einzelner ihre Entstehung oder ihre Wiederbelebung verdankten, so war schon der Pythagoreismus (nach *Z e l l e r* PhG I S. 483) „ein sittlich religiöser Reformversuch“. Nach den ältesten Zeugnissen sah man in P. weniger den Staatsmann als den Propheten und sittlichen Reformator, der „mit Hilfe der Religion eine Reform des sittlichen Lebens zu bewirken“ suchte (S. 328 f.). Der pythagoreische Bund wies übrigens neben dem orphisch-mystischen auch entschieden spartanisch-dorische Züge auf (S. 484), und wegen dieses seines Doppelcharakters — strenge Zucht neben mystischer Einstellung — erscheint er uns als ein heidnischer Vorläufer der „Mönche des Abendlandes“. — Aus ganz anderem Holz waren die *K y n i*-

<sup>187)</sup> *Rhode* II, S. 163, Note 4 (*ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ*; nach *Ambrosius*, de *Abraham Patriarcha* I, 2 gehörte die Forderung *sequere Deum* = „folge Gott“ (vgl. *Eph.* 5,1) zu den Aussprüchen der sieben Weisen.

ker<sup>138)</sup> geschnitten. Sie waren gewissermaßen die „Bettelmönche des Altertums“, die in einem ärmlichen und primitiven Aufzuge — „ein dicker Prügel vom wilden Oelbaum, ein lumpiger verdoppelter Mantel ohne Unterkleid, der auch Bette bei Nacht war, ein Bettelsack für die nötigen Lebensmittel, ein Becher zum Wasserschöpfen“ genügte ihnen (Hegel 18, S. 164) — als Wanderprediger umherzogen und durch ihren derben Mutterwitz Eindruck auf das Volk zu machen verstanden. Mit den Fakiren hatten sie ihre asketische Lebenshaltung, mit den buddhistischen Mönchen die Verwerfung der Volksreligion und das Mitleid mit dem menschlichen Elend, mit den christlichen Bettelmönchen, die übrigens ihre Kulturfeindlichkeit und ihre Schwärmerei für den Naturzustand<sup>139)</sup> nicht teilten, das Eintreten für die persönliche Freiheit gegenüber der Zeitströmung<sup>140)</sup> gemeinsam. Ein Vergleich des Antisthenes, ihres Stifters, oder seines Schülers Diogenes mit dem hl. Antonius oder dem hl. Franz zeigt uns indes die Tiefe des Abstandes zwischen kynischer und christlicher Abkehr von der Welt, und ihr farbloser Monotheismus (besser Deismus)<sup>141)</sup> kann sich nicht messen mit dem Bekenntnis zu dem Gott der Liebe, dem die christlichen Ordensleute dienen. Ihre grundsätzliche Menschenfreundlichkeit<sup>142)</sup> dagegen war ein sympathischer Zug, der auch den christlichen

---

<sup>138)</sup> Ueber die Kyniker s. Zeller § 37; PhG II, 1, 280 ff. — Aug. Messer, *Gesch. der Philosophie des Altertums und des Mittelalters* § 12, S. 40 ff.: LAND 56 ff.; Ueberweg I, 159 ff. („die ältere Kynische Schule“); Windelband, *Geschichte etc.* S. 104 ff.; Kaerst II, 100 ff.; Gomperz II, 118 ff. Hegel 18, S. 159 ff. — Die kynische Roheit erinnert an die indischen „Hundeasketen“, „die nach Art der Hunde ihre Nahrung nehmen“ (RAI S. 10).

<sup>139)</sup> Gomperz II, S. 117 f. In dieser Hinsicht waren sie Vorläufer Rousseaus. S. 123 heißt es nach einer treffenden Zeichnung ihres äußeren Auftretens „Von Scharen solcher philosophischer Bettelmönche war selbst das üppige Alexandrien zu Kaiser Trajans Zeiten erfüllt, und noch als Kaiser Julian auf dem Throne saß, ja noch hart am Ende des 4. Jahrhunderts war die Bewegung noch nicht erloschen“, so daß also die christlichen Anachoreten diesen ihren heidnischen Vorfahren noch begegnen konnten.

<sup>140)</sup> S. 121, vgl. S. 124 unten die Verse eines Kynikers:

„Nimmer gebeugt vom Joche der Lust und nimmer geknechtet,  
Ehren sie eine allein, die unsterbliche Königin Freiheit“.

Allerdings war diese Unabhängigkeit im Sinne der Autarkie, der Selbstgenügsamkeit, gemeint; sie entsprang dem „felsenfesten Glauben an die Selbstherrlichkeit und an das Allgenügen der Vernunft“ (ebenda).

<sup>141)</sup> S. 134.

<sup>142)</sup> S. 136.

Bettelmönchen eigen ist. K a e r s t<sup>143)</sup> findet, daß die von den Kynikern aufgestellte Regel eines gleichmäßigen bedürfnis- und leidenschaftslosen Lebens „etwas einer Ordensregel Verwandtes hat“. Doch fehlte ihnen der Trieb zur Gemeinschaft. Und wie weit sticht dieses Leben seinem innersten Beweggrund nach vom christlichen Ordensleben ab! „Die Entbehrungen, die der Weise um seiner Freiheit willen aufsucht, die Armut und das ruhmlose Leben (Adoxie) werden in gewissem Sinn zu Mitteln seiner Selbstverherrlichung“ (S. 101). Der „Weise“ findet ja überall „nur sich selbst“ (87). Auch der pessimistische Zug der kynischen Auffassung von der Herrschaft der Unvernunft in der Welt (102) ist dem christlichen Ordensleben fremd. In der spezifisch kynischen Tugend der Menschenfreundlichkeit (S. 106) berühren sich, wie gesagt, andererseits diese Asketen mit den Bettelorden ebenso wie in ihrem Umherziehen als Wanderprediger und in ihrer Popularität (S. 107). Man möchte den Diogenes, „jenen Sonderling, welchen seine unzerstörbare Originalität, sein derber Humor, seine auch in der Uebertreibung noch bewundernswerte Charakterstärke, seine frische, ursprünglich gesunde Natur zu der volkstümlichsten Figur des griechischen Altertums gemacht hat“ (Z e l l e r PhG II, 1, S. 283 f.), einen heidnischen Kapuziner zu nennen versucht sein. Z. nennt die Kyniker nach einer vorzüglichen Charakteristik (S. 335) „die eigentlichen Kapuziner des Altertums“ und nimmt (Note 1) sogar eine durch den Kynismus der Kaiserzeit, die neupythagoreische Askese und den jüdischen Essenismus vermittelten nachweisbaren Zusammenhang zwischen den christlichen Mönchen und dem Kynismus an, der nach ihm erst durch die Stoa „ins große fruchtbar“ wurde. Das ist sicher zu weit gegangen. Mit den Stoikern teilten die Kyniker übrigens auch „den moralischen Hochmut“ und das ganz unhellenische Weltbürgertum; ihr Eintreten für die absolute Monarchie veranlaßte sie, die für die Griechen so ruhmreichen Perserkriege als „Wahn“ zu bezeichnen. Ihr Auftreten war wohl zugleich wie das der Franziskaner im 13. Jahrh. eine Gegenwirkung gegen die Ueberkultur wie gegen die zunehmende soziale Ungleichheit und zugleich eine Nachwirkung der sokratischen Bedürfnislosigkeit, freilich auch ein Beweis für die große Anziehungskraft des Entsagungsgedankens, dem selbst die so lebens- und daseinsfrohen Griechen sich nicht ganz entziehen

<sup>143)</sup> II, S. 103.

konnten. Schon die Hellenen des 6. Jahrh. kannten die „Abkehr von den Freuden der Welt.“ „Wahrscheinlich,“ so schreibt ein Kenner<sup>144)</sup>, „ist Tantalus — — — ein Bild des genießenden Menschen, der sich im Taumel der Lust im Himmel wähnt, dem aber dieser Wahn eine Quelle neuer Qual wird, weil er — nur in der Sinnenwelt lebend — mit umso ängstlicherem Grauen an den beständig drohenden Tod denkt“. Eine ähnliche Tendenz dürfte den Legenden von Sisyphus und vom Faß der Danaïden zugrunde liegen. — Ganz indisch klingt es, wenn wir zu Anfang des 6. vorchristlichen Jahrhunderts Sätze wie den folgenden über die Erlösung hören: „Wer die Persönlichkeit in sich ertötet, ist erlöst; er gelangt zu leidenschaftslosem Ansehen der reinen ewigen Wahrheit.“ Zwar drang dieser Grundsatz nicht durch, unterhöhlte aber dauernd die alte Religion<sup>145)</sup>. Die Tragödiendichter verhielten sich gegen den Weltfluchtgedanken im ganzen ablehnend, aber er verlor nicht seine Macht über die Gemüter<sup>146)</sup>. Ein pessimistischer Zug zeigt sich auch bei einigen der älteren Philosophen; so bei Heraklit, dem „Dunklen“; er lehrt die Nichtigkeit aller Dinge und hält (ganz wie die indischen Weisen) die Geburt für ein Unglück, der Tod ist ihm die Rückkehr ins „Urfeuer“ und somit in das wahre Leben. Nach der Legende zog er sich ins Heiligtum zurück und nährte sich von Kräutern und Früchten; man hat ihn „den ersten Weltflüchtigen des Abendlandes, den Vater der Mönche und einsamen Geister“ genannt<sup>147)</sup>. Auf seine Mystik werden wir weiter unten noch einzugehen haben. Seinem geistvollen Zeitgenossen P a r-

<sup>144)</sup> Gruppe, *Griech. Mythologie u. Rel.-Gesch.* II, § 286, S. 1023 (im „Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft“, herausg. von Iwan Müller, München 1906, V, 2).

<sup>145)</sup> § 287, S. 1031.

<sup>146)</sup> § 288, S. 1045. Euripides hatte die eleusinischen Weihen empfangen und hielt hoch davon. Man darf ihn nach Gompez II, S. 8 den Pessimisten unter den Tragikern nennen. Sophokles stand in der Mitte zwischen dem Optimisten Aischylos und dem Pessimisten Euripides „als der Frömmsten einer“, der die Härten des Weltlaufs im Großen und Ganzen gelassen hinnahm und dabei doch auch das Wort aussprechen konnte:

„Nicht geboren zu sein, ist der Güter größtes“.

Euripides aber machte seiner trüben Lebensauffassung in folgenden Versen Luft:

„Den Neugeborenen grüße dumpfer Klang  
Der Trauer ob der Pein, die ihn bedroht;  
Zur Gruft allein, erlöst ihn einst der Tod,  
Geleit' ihn heller, froher Festgesang“ (S. 9).

<sup>147)</sup> Karl Joël, *Geschichte der antiken Philosophie* I, S. 141 f.

menides (um 500 vor Chr.) nötigte der Zwiespalt von Sein und Schein das Bekenntnis ab, daß die Geburt etwas Trauriges sei: „Besser wär's, im Schoß des Einen begraben zu werden.“ Seinem Schüler Melissos war „die farbenbunte Welt des Diesseits... ein bloßes Trugbild, ein Schatten, ein leerer Schein“<sup>148</sup>). Nach Empedokles (490—430 vor Chr.) ist die Seele vor ihrer Geburt durch einen Fall in eine Verstrickung mit der Sinnlichkeit, d. h. mit dem Leibe, der ihr Kerker ist, geraten; sie muß daher verschiedene Geburten durchmachen und sich durch Askese wie durch Waschungen zu reinigen suchen, bis sie zur Gottheit zurückkehren kann<sup>149</sup>). Parmenides und Heraklit fanden, ein jeder in seiner Weise, in der Vernunft, im Logos<sup>150</sup>) das Unveränderliche, Unwandelbare, Heraklit außerdem im Vertrauen auf die göttliche Weltordnung, die Zufriedenheit (Euaréstesis), die er<sup>151</sup>) für das höchste Gut erklärt haben soll. Er war den „unheiligen Weihen der Mysterien“ gram<sup>152</sup>). Darin verrät sich der klare griechische Geist, der die Natur denkend erfaßt und ihre Gesetzmäßigkeit und Harmonie erkennt. Der „Kampf“ war ihm nicht nur der „Vater“, sondern auch der „König aller Dinge“, der nicht ein Chaos, sondern Ordnung schafft: „aus dem Gegeneinanderstreben der Gegensätze wird die schönste Harmonie“<sup>153</sup>). Auch beim Menschen findet sich nach ihm der Gegensatz des reinen Feuers und der niederen Stoffe, aus denen der an sich völlig wertlose Leib sich bildet, wogegen die Seele aus Feuer besteht und sich immer wieder aus dem Urfeuer, der Weltvernunft, erneuern muß<sup>154</sup>). Das ist ein

<sup>148</sup>) Gomperz I, S. 135.

<sup>149</sup>) Messer S. 26; Lehmann S. 27; nach Zeller S. 25 f. entlehnte er „die Lehre vom Herabsinken der Seelen ins Erdenleben, von ihrer Wanderung durch menschliche, tierische (daher die Verwerfung der Fleischnahrung) und Pflanzenleiber und von der Rückkehr der geläuterten Seelen zu den Göttern“ von den Orphikern und Pythagoreern, bei denen (nach RGr I, S. 269) die Lehre von der Seelenwanderung ein Hauptdogma war.

<sup>150</sup>) Allerdings unterscheidet sich der Logos des Parmenides wesentlich von dem des Heraklit; es fehlt ihm die Feuernatur. Nach Windelband, Einleitung S. 35 hat H. den Ausdruck Logos = „Vernunft“ wahrscheinlich zuerst gebraucht.

<sup>151</sup>) Nach Zeller S. 70 Mitte.

<sup>152</sup>) Messer S. 17.

<sup>153</sup>) Windelband, Einleitung S. 34.

<sup>154</sup>) S. 36. Wir werden diese Anschauung vom Kampf um die innere Harmonie bei Platon wiederfinden; nur daß es sich bei diesem um einen Kampf innerhalb der Seele handelt. In der Geringschätzung des Leibes berührt sich Platons Phaidon mit Heraklit.



asketischer Zug, aber von ganz anderer Art wie die indische Askese. Unter dem heiteren Himmel von Hellas mußte ja auch die Askese eine heitere Form annehmen. Die Griechen waren zu Asketen und Fakiren nun einmal nicht geboren<sup>155</sup>). Aber sie liebten die Schönheit, und Schönheit ist Ebenmaß und Harmonie; so erklärt sich ihre Hochschätzung der Sophrosýne, des Maßhaltens, der Selbstbeherrschung<sup>156</sup>). „In allem das Maß“, das war hellenischer Grundsatz, und das Maßhalten ist ja die Grundlage der Askese. Auf den Turnplätzen lernten die Jünglinge Geist und Körper in ein harmonisches Verhältnis bringen. Auch die strenge soldatische Zucht der Spartaner war eine Art Askese, wie sie dem griechischen Geist entsprach, eine Erziehung zur Selbstbeherrschung, zur Unterordnung aller Triebe unter einen gemeinsamen Zweck, den Dienst für den Staat. Auf der anderen Seite kannte aber das Griechentum auch die Sehnsucht nach dem Jenseits, die zuerst in der Orphik und dann in den Mysterien, vor allem in den eleusinischen, Befriedigung suchte<sup>157</sup>). Gegen die Uebernahme bestimmter Verpflichtungen tauschte der Myste, der Geweihte, ein Wissen vom Jenseits und die Gewißheit eines besseren Loses nach dem Tode ein. Die Orphiker und die Teilnehmer an den Mysterien bildeten Gemein-

<sup>155</sup>) Vgl. Rohde II, S. 125: „Der grimmige Ernst, mit dem die Bűßer Indiens den eigenen Willen vom Leben abreißen, fand unter den Griechen, dem Volke des Lebens, auch bei weltverneinenden Asketen keine Stelle. Die Verschmähung der Fleischnahrung war die stärkste und auffallendste Enthaltung der orphischen Asketen“.

<sup>156</sup>) Nach RGr II, 260 ist die Sophrosýne z. Zt. der Perserkriege „als des wahren Hellenentums Wesen und Inhalt nicht entdeckt, aber lebhaft empfunden“ worden.

<sup>157</sup>) Ueber die eleusinischen Mysterien wird sehr ausführlich gehandelt REKAW Bd. 16, 1935 S. 212 f. Vgl. Nekyia S. 64 f.; RGr II, 182—214 Rohde I, S. 279 ff. Er zitiert die Worte des homerischen Demeter-Hymnus: „Selig der Mensch, der diese heiligen Handlungen geschaut hat; wer aber ungeweiht ist —, der wird nicht gleiches Los haben nach seinem Tode“ (S. 281). Kein Zusammenhang mit der Orphik (S. 285, vgl. S. 294); keine moralischen Verpflichtungen (S. 299, Note 1). Nur den Geweihten steht das Heil in Aussicht (S. 294). Kein Pessimismus: „Wenn auch unter dem Volke Homers der lebensfeindliche Gedanke auftauchte, daß Sterben besser sei als Leben . . ., die Mysterien von Eleusis sind daran unschuldig“. Nach RGr S. 207 dagegen wurden in Eleusis wie in Delphi nicht nur kultische Vorschriften gegeben, sondern auch sittliche Forderungen gestellt. Ueber den echt hellenischen, freudigen Geist von E. heißt es S. 198 f.: „Nicht die Hölle hat E. seinen Gläubigen . . . vorgemalt, sondern in seligem Schein ein seliges Leben nach dem Tode, ein ewiges Tanzen, Musizieren und Jubilieren auf den goldenen Auen“.

schaften rein geistiger Art; sie wurden zusammengehalten durch die gemeinsame Hoffnung auf das jenseitige Leben und durch den damit verbundenen Sühnegedanken, der zumal in den eleusinischen Mysterien stark hervortrat<sup>158</sup>.

Doch diese ganze mystische Einstellung durfte und sollte nicht das Leitmotiv der hellenischen Geistesentwicklung werden; nur als ein Unterton durfte diese Saite mitschwingen, als das klare griechische Denken in der Philosophie die bisherigen engen Schranken durchbrach. Aber gerade dann, als es in der platonischen Philosophie dem Adler gleich seine Flügel entfaltete, nahm es die mystisch-orphische Gedankenwelt in sich auf und wurde so erst ganz das, was es nach dem Willen der Vorsehung sein sollte, eine Hinbewegung zur christlichen Aera, die das Hellenentum in seiner Weise angebahnt hat, wie die Propheten Israels sie in ihrer Weise angekündigt und vorbereitet haben.

Wenn das Griechentum als das Reinmenschliche die Vorstufe des Christentums, d. h. des Gottmenschlichen, gewesen ist, dann muß seine geistige Entwicklung zum Christlichen gedrängt und sich damit auch auf den so echt christlichen Ordensgedanken hinbewegt haben. Es konnte aber erst eine wirklich rein geistige Macht werden und sich der Welt mitteilen, seit Sokrates ihm neue Wege gewiesen hatte.

## B. Sokrates.

### 1. Der Beruf.

Diesem athenischen Weisen, von dem Cicero sagt, er habe die Philosophie vom Himmel zur Erde herabgerufen, lag gewiß nichts so fern als mystische Spekulationen, und doch wird uns ein tieferes Eingehen auf sein Lehren und Wirken an die Wurzeln des Ordenslebens führen. Ist es doch eine wunderbare Erscheinung, daß in den christlichen Klöstern die Wissenschaft nicht minder eine Heimstätte fand als der Enthusiasmus, und daß aus ihnen Männer hervorgegangen sind, die ebenso scharfe Denker wie feurige Enthusiasten waren. Und den Sokrates nennt ein neuerer Bewunderer<sup>159</sup>) einen „Enthusiasten der

<sup>158</sup>) REKAW Bd. 16, 2, 1935, S. 1228. — <sup>159</sup>) Gomperz II, S. 36.

Nüchternheit“, der „ein heißes Herz unter einem kalten Kopfe“ trug. „Er hat,“ so meint er, „nach Reinheit der Begriffe gedürstet mit derselben Inbrunst, mit welcher ein mystischer Schwärmer nach der Vereinigung mit der Gottheit lechzt.“ Sodann aber ist ja für das Ordensleben der Begriff des Berufes von grundlegender Bedeutung, da einerseits die großen Ordensstifter sich eines speziellen Berufes bewußt waren, andererseits der Eintritt in einen Orden den Beruf zum Ordensleben voraussetzt. Nichts hat von jeher den Orden mehr geschadet als der Eintritt Unberufener; sie nehmen schweren Schaden, sobald sie nicht mehr Gemeinschaften Berufener sind. Bei Sokrates nun begegnet uns auf abendländischem Boden zum ersten Mal das klare Bewußtsein eines an ihn von einer überweltlichen Macht ergangenen Berufes. Er sah den Berufenden zunächst in Apollo, auf den er den bekannten Delphischen Orakelspruch zurückführte; aber hinter diesem stand für ihn doch wohl zugleich ein höherer und allgemeinerer Begriff von der Gottheit. Allein auch ohne diese Annahme bleibt das Bewußtsein eines höheren Berufes bestehen. Er hat sich darüber in seiner Verteidigungsrede, deren Wiedergabe in Platons „Apologie“ wir hier zugrunde legen, ganz unzweideutig ausgesprochen<sup>160</sup>). Er beruft sich

<sup>160</sup>) Daß Pl. sich gerade in dieser Schrift eng an seinen Lehrer angeschlossen hat, leuchtet an sich schon ein (anders Gomperz S. 81 ff.; S. 87), wird aber außerdem bestätigt durch die hier vorgetragene Ansicht vom Leben nach dem Tode, die nach dem *Phaidon* von Pl.s eigener Lehre grundsätzlich abweicht. Ueber die Glaubwürdigkeit der Apologie hat sich Horneffer a. a. O. und zwar in positivem Sinn ausführlich ausgesprochen. Helmut Kuhn a. a. O. scheint mir mit sicherem Takt das Sokratische aus Pl.s Werken herausgeschält zu haben. Er schreibt S. 122 über den fraglichen Punkt: „Das Göttliche . . . leitet und legitimiert als die Kraft eines höheren Auftrages das Tun des Sokrates in der griechischen Welt“. Er handelt „in der Vollmacht des Gottes“, ohne doch Vollstrecker eines göttlichen Ratschlusses zu sein. Aber das starke „Selbstbewußtsein“, von dem K. spricht, wurde doch getragen von seinem Glauben an den Orakelspruch, von dem Bewußtsein, im göttlichen Auftrag zu handeln, mit dem K. S. 123 richtig auch das „Daimonion“ in Verbindung bringt. Nur in einem Punkt greift K. fehl: Die Metaphysik der griechischen Philosophie ist älter als Sokrates (vgl. HPh, 1, *Die Metaphysik des Altertums*). Ueber das persönliche und literarische Verhältnis Pl.s zu S. spricht eingehend, überzeugend und mit positivem Ergebnis Friedländer I, S. 146 ff. Nach dieser Stelle fragte sein Freund Chairephon in Delphi an, ob jemand weiser sei als S., und diese Frage wurde von der Pythia verneint. Sonst ist, nach K. Prantl, *Platons Apologie*, 5. Aufl., Note 8, der Spruch in folgender Form überliefert: „Weise ist Sophokles, weiser Euripides, von allen Männern der weiseste aber ist Sokrates“. So nach dem Scholiasten zu Aristophanes (s. Dr. Albert

(Kap. 5, 20 E 21 A) auf den Ausspruch des Delphischen Orakels<sup>161)</sup> und damit auf die Autorität des Apollo. „Mir ist“ — so hören wir ihn Kap. 22 (33 C) sagen — „diese Tätigkeit (d. h. seine Unterredungen mit Leuten aus allen Ständen) von dem Gott und auch durch Träume und auf jede Weise, in welcher dann und wann das göttliche Schicksal (Moirä) auch einem anderen Menschen irgendeinen Auftrag gibt, vorgeschrieben.“ Der Gott hat ihn (nach Kap. 17, 28 E, 29 A) dazu verordnet, ein philosophisches Leben zu führen, und er darf diesen Posten ebensowenig verlassen wie früher den zu Amphipolis und bei Delium im Kriege. Er wird dem Gott mehr gehorchen als den Athenern, wenn sie ihn unter der Bedingung der Aufgabe seines Berufes freisprechen (29 C D). Er wird in der Ausübung seines Berufes fortfahren, „denn das befiehlt der Gott, ihr wißt es wohl, und ich glaube, daß es für euch in der Stadt kein größeres Gut gibt als mein Dienstverhältnis zu dem Gott“<sup>162)</sup> (30 A). Nur bei den Propheten Israels, bei den Aposteln und bei den christlichen Ordensstiftern findet man solch ein klares Bewußtsein eines besonderen göttlichen Berufes. Den großen Ordensstiftern, die jeweilig von Gott „frei berufen werden, haftet etwas von einem neutestamentlichen Prophetentum an“ (Thalhammer S. 38). Und jeder von ihnen kennt den besonderen Beruf, der ihm verliehen wurde, in seiner Eigenartigkeit, in seiner Größe und in seiner Beschränkung. Er folgt dem speziellen, nur ihm geltenden „Anruf“ der göttlichen Gnade (S. 45).

Bamberg, *Platons Apologie und Kriton*, in „Sammlung griechischer Schulausgaben“, Kommentar S. 8). E. Hoffmann (EAW S. 30) greift mit der Behauptung, daß der Vorgang so, wie Pl. ihn in der Apologie erzählt, „eine Fiktion“ sei, „die beinahe wie ein übermütiger Scherz aussieht“, sicher fehl. Gomperz I S. 85 hält die Verwertung des Spruches in der Apologie für ungeschichtlich; nach S. 86 ist sie ein Werk „planvoll waltender Kunst, wie wir sie Platon zuschreiben dürfen“. Im vollen Gegensatz hierzu schreibt Horneffer S. 103: „Jeder religiöse Prophet erlebt die Stunde seiner >Berufung<, warum nicht auch Sokrates? Er sagt es in der Apologie ausdrücklich und unmißverständlich. Sind wir nicht gehalten, ihm das einfach zu glauben?“ Allerdings beweist H. S. 92 ff., daß S. anfangs nur im „engeren Kreise“ (vgl. S. 89) wirkte und erst späterhin sich als Volksmann und als Volkserzieher an alle wandte. H. bringt diese Berufung des S. mit der „inneren Stimme“ (dem Daimonion) in Verbindung: „Ein Orakel hat S. zu seinem Berufe bestimmt, ein Orakel begleitet ihn von Jugend auf“ (S. 43 unten).

<sup>161)</sup> Nach RGr II; 276 war der Gehorsam gegen Apollon die vornehmste Vorschrift der delphischen Sprüche.

<sup>162)</sup> Ueber den gottbefohlenen Dienst des S. s. Kuhn S. 121 f.

Der sonst so bescheidene hl. Franz ließ sich selbst von dem ihm so nahestehenden Bischof von Ostia nicht dreinreden, wenn es sich um seine berufsmäßige Tätigkeit handelte. Jeder Ordensstifter und Wegweiser des asketischen Lebens, vom hl. Antonius an, war sich deutlich der ganz bestimmten Richtung und Zielsetzung, die ihm von obenher zugewiesen war, bewußt und ließ sich durch nichts und durch niemanden beirren. Jedoch nicht nur in der Ueberzeugung des S. von dem an ihn ergangenen Ruf, sondern auch im Gehorsam gegen diesen, in seiner restlosen Bereitschaft glich der athenische Weise den Ordensstiftern. Ein Ordensmann (Thalhammer S. 45) schreibt über diese Bereitschaft: Gott gegenüber „ist für den Berufenen nur eine Haltung denkbar: auf seine Stimme in gespannter Aufmerksamkeit hinzuhorchen und bereit zu stehen, jeden Einsatz der Natur zu wagen“. Und diese Bereitschaft wird im Ordensstand Lebensnorm. Im Ordensstand stellt sich „die verkörperte Bereitschaft des begnadeten Menschen gegenüber jedwedem Anruf Gottes dar“ (S. 46). Auch der Eintritt in einen Orden erforderte von jeher einen Ruf. Vor der Wahl „dieses ehrwürdigen und erhabenen Lebensstandes“ (der Jungfräulichkeit) sollte man „schärfste und ungeschminkteste Selbstkritik üben, wissend, daß gerade hier nur echte Berufung zu einer echten, überzeugenden Darbietung des gewählten Berufes führen kann, die sich „in bereitem Heldentum“ erweist“ (Edmund Kronesberger, „Schönere Zukunft“ vom 13. 8. 39, S. 1183 b). Es ist bezeichnend, daß die Benediktinerregel mit den Worten „Merke auf, mein Sohn“ beginnt. Das „Aufmerken“ setzt ein Angeredetsein, einen Ruf, voraus. Wie später der hl. Benedikt in einer Zeit allgemeinen Niederganges die Besten dazu aufrief, dem billigen Gewohnheitschristentum zu entsagen und Christen im vollen Sinn des Wortes zu werden, so hörte Sokrates nicht auf, in einer Zeit, wo das Hellenentum von seiner Höhe herabgesunken war, die Menschen, und vor allem die Jugend, vom gewohnheitsmäßigen, oberflächlichen Denken abzuziehen und sie zu zwingen, über sich selbst nachzudenken, nach Grundsätzen zu handeln und ihrem Leben eine neue Richtung auf das Gute zu geben. Damit tat Sokrates, der dem Ordensgedanken scheinbar so fern stand, den ersten Schritt zu seiner Verwirklichung. Denn das gesamte Ordensleben läßt sich zusammenfassen als eine Vereinigung von Einsamkeit und Gemeinschaft, und auf beides war die Tätigkeit des Sokrates gerichtet.

## 2. Sokrates ruft die Menschen in die Einsamkeit.

„Immer schneller wird das Tempo, in dem der Mensch lebt und seine Tage durchheilt, immer größer der Lärm um ihn und der Betrieb. Immer weniger und seltener werden die Stunden der Stille, in denen der Mensch nachdenkt über sich selbst und sein Leben, über dessen Sinn und Wert, über Woher und Wohin, über Zweck und Ziel seiner Lebensfahrt. Es ist zu viel Lärm um den Menschen unserer Tage, und in allem Lärm verliert er sich selbst. Aber weithin will der Mensch den Betrieb, will die Hast, will nicht die Stille und nicht das Nachdenken über sich und das Leben und seine Werte.“ Diese Worte, die in neuester Zeit ein Christ niedergeschrieben hat, könnte schon Sokrates gesprochen haben. Es war eine Fügung der Vorsehung, daß er ein Zeitgenosse des Perikles war und die Glanzzeit seiner Vaterstadt, dieser wirklich einzigen Stadt nicht nur der griechischen, sondern der Weltgeschichte, erlebte; daß er mitten in dem bewegten politischen und geistigen Leben stand, in dem die große Zeit der Perserkriege noch nachwirkte, wo die feste, sichere Hand des Perikles alle Gegensätze zu überwinden und alle Fäden in seiner Hand zu vereinigen verstand, wo der jüngere Sophokles den Händen des älteren Aischylos die Palme der Dichtung entwand. Aber gerade inmitten dieser glänzenden Entwicklung wurde er zuerst selbst zum Einsamen. Er, der fähig war, mitten in der Unruhe des Lagerlebens von einer Morgenröte bis zur andern nachsinnend auf demselben Fleck zu stehn, wurde nicht von dem gewaltigen Strom der Zeit fortgerissen, er ließ ihn, am Ufer stehend, an sich vorübergleiten, und das heraklitische „alles fließt“ gewann ihm eine neue Bedeutung, aber auch die Anschauung dieses von ihm geschätzten Philosophen von der Täuschung der Sinne, die an den Strom des Werdens und Vergehens gebunden sind, und von der Vernunft, dem Logos, dem Gemeinbesitz aller Menschen, der aus dem Urfeuer stammt und die Wahrheit erkennen kann, diesem „Gemeinsamen“, dem man — die Menge verachtend — folgen soll<sup>163</sup>). Nicht erst der peloponnesische Krieg öffnete ihm die Augen für die Vergänglichkeit der ganzen Herrlichkeit seiner Vaterstadt, denn, wie wir aus der hernach zu besprechenden Lobrede des Alkibiades erfahren, hatte dieser schon vor dem Kriege einen überwältigenden Ein-

<sup>163</sup>) Fischer S. 38—40.

druck von der Persönlichkeit und der Lehre seines Meisters gewonnen. Diesem mochten beim Anblick dieser Größe und des stolzen Selbstbewußtseins seiner Mitbürger die Verse in den Sinn kommen, die Aischylos in den „Persern“ dem Darius in den Mund gelegt hatte:

„Dem Staubgebor'nen niemals ziemet Uebermut,  
Denn wo die Hoffahrt aufblüht, trägt als Aehre sie  
Betörung, deren volle Ernte Tränen sind.  
Hoffahrtsgedanken straft ein schwerer Richter, Zeus“<sup>104)</sup>.

Er allein erkannte, daß dem stolzen Bau der tragfähige Untergrund fehlte. Er kannte den leichten Sinn der Athener, die zwar durch die Tragödien ihrer großen Dramatiker tief bewegt und gerührt wurden, denen man aber hinterher ein Satyrspiel geben mußte, um sie gewissermaßen dafür zu entschädigen, daß sie einige Stunden in „Mitleid und Furcht“ verlebt hatten. Sokrates wurde ein Einsamer wie alle großen Geister, die weiter und tiefer blicken als ihre Zeitgenossen. Alle anderen schauten um sich, er allein schaute in sich und fand in dem Wissen von seinem Nichtwissen den Anfang und die Grundlage eines geistigen Neubaus für sich und andere. Das bedeutete eine *Abkehr von der Welt*, die letztlich jedoch eine liebevolle Hinkehr zu ihr war. Denn er zog sich nicht wie die indischen Büsser in die Einsamkeit zurück, er glich dem Buddha darin, daß er auch andere dazu anhielt, einsam zu werden durch die Innenschau, bei sich selbst reinen Tisch zu machen, um auf den Trümmern des vermeintlichen Wissens ihr Leben ganz neu aufzubauen. Sein Ziel jedoch war ein anderes als das des großen indischen Lehrers, von dem er sich ebenso unterschied wie das indische Denken vom hellenischen. Er zeigte den Menschen nicht den Weg aus dem Weltleben hinaus, sondern er leitete sie an, das Leben von einer sicheren Grundlage aus zu meistern. Das verstand zwar auch Perikles, aber in einem ganz anderen Sinn. Dieser größte aller griechischen Staatsmänner verstand es, sich die Dinge und die Menschen dienstbar zu machen, indem er durch seine gewaltige Persönlichkeit Menschen und Ereignisse mit Geschick und Weitblick, mit kluger Berechnung und Voraussicht, mit der Sach- und Menschenkenntnis des Genies für seinen

<sup>104)</sup> Dieses Zitat fand ich bei Oskar Jäger, *Geschichte der Griechen* 3. Aufl., 1877.

Lebenszweck, die Größe seiner Vaterstadt, nutzbar zu machen wußte. Das Ziel des Sokrates dagegen war der Mensch, war der einzelne, den er zum Einsamen machte, um ihn durch die Innenschau, durch Selbstprüfung und Selbsterkenntnis auf eine Höhe zu führen, die die Höhe des größten Staatsmannes ebenso überragte wie die Weisheit die Klugheit überragt. Er machte die Menschen klein in ihren eigenen Augen, um sie zur sittlichen Größe zu führen; er übertraf den Perikles, wie das Gebiet des Sittlichen dasjenige der Politik, das Gebiet der Wahrheit das Gebiet des Wirklichen.

Die sokratische Einsamkeit war also keine Daseins- und Lebensverneinung, sie war nicht eine äußere, sondern eine innere Abkehr von der Welt und ihrer Art, keine räumliche Entfernung von ihr, sondern eine geistige, bewußte Gegensätzlichkeit zu ihr. Auf diesem innerlichen Geschiedensein von der Welt, das er von sich selbst forderte und zu dem er andere anleitete, lag der Nachdruck. Hierin liegt zugleich seine Verwandtschaft mit den christlichen Ordensstiftern, die Gott aus der Welt herausgerufen hat (Thalhammer S. 30), damit sie den gleichen Ruf an andere ergehen ließen. Er forderte ein Sichherauslösen aus dem allgemeinen Schlendrian des Altgewohnten, der Selbstzufriedenheit, des Sichberuhigens, des Sichbegnügens mit dem „was heute gilt, weil's gestern ist gewesen“. Er verstand es, durch sein unerbittliches Fragen die Menschen in Unruhe zu versetzen, nachdem er selbst ein Unruhiger geworden war, dem die allgemeine Unwissenheit seiner Mitbürger und die delphische Antwort keine Ruhe ließen. Es war etwas in ihm von der Unruhe, in welche die Ordensstifter Tausende zu versetzen wußten, denn „in ihr liegt der seelische Ursprung des Ordensstandes“. Sie kamen „aus der Unruhe um Gott“ und brachten ihren Zeitgenossen zunächst Unruhe „anstatt des faulen Friedens einer satten Bürgerlichkeit“ (S. 38). Sokrates glich den Sophisten durch das Aufrüttelnde seiner Tätigkeit, aber er unterschied sich von ihnen durch seinen Ernst; und das „die Sache ernst nehmen“, zu dem er anleitete, das ja auch einen hervorstechenden Zug des Ordenslebens bildet, war ein Sich-selbst-ernst-nehmen. Zu diesem Zweck verfuhr er wie ein Gärtner, der das alte Holz über der Wurzel abschneidet, damit die Pflanze aus der Wurzel wieder ausschlage. Er schnitt den ganzen Komplex von Vorstellungen, Meinungen, Ueberzeugungen, in denen der Partner bisher gelebt hatte, schonungslos ab, damit sich aus der Wurzel des „Wissens



vom Nichtwissen“ in geistiger Einsamkeit eine neue Lebensanschauung und Lebensführung entwickle. Es war ein geistiges Sterben und Wiederleben, auf das sein Dialog hinzielte; es war das Alleinsein mit sich selbst zur Rechenschaftsablage vor sich selbst, die der Mensch so sehr fürchtet, mehr als die Einsamkeit der Wälder, der Wüste, der abgelegenen Täler und Schluchten; es war die Einsamkeit der Absonderung von „den andern“, des Anders-seins; damit hatte er allerdings das Wesen der mönchischen Einsamkeit naturgemäß noch nicht erfaßt. Denn diese bleibt nicht bei der Einsamkeit des Menschen mit sich selbst stehen, sondern schreitet fort zur Einsamkeit mit Gott. Des Ordensmannes „innerstes Selbst bleibt“ mehr noch als das der anderen Menschen „aufbewahrt für die Gemeinschaft und das Einswerden mit Gott“. Der Mensch muß den Menschen zurücklassen, wo er mit seinem Persönlichsten zu Gott . . . gehen will“ (Thalhammer S. 86). Doch in einem anderen Punkte stand Sokrates ganz auf dem Standpunkt der christlichen Ordensstifter: Er war, wie die Gründer der strengsten Orden, unerbittlich in seinen Forderungen an sich selbst und an andere, aber es war nicht die Unerbittlichkeit strenger Askese. Er selbst war kein Asket und hatte nichts Asketisches an sich. Er war „ein guter Waffenkamerad und Zechgenosse“<sup>165)</sup>, aber seine Richtschnur und „Ordensregel“ war die echt-hellenische Haupttugend der Sophrosyne, des Maßhaltens in allen Dingen („Gorgias“, Kap. 63, 507 D), der Grundsatz „in allem das Maß“ war auch der seinige, er berührte sich in diesem Punkt mit der Ordensregel des hl. Benedikt, die ihrer Diskretion bezüglich der Askese einen Teil ihrer schnellen und weiten Verbreitung verdankte. „Das Idealbild, das Platon von seinem Lehrer zeichnet, vereint beides in sich, Lebensfreude und Lebensstrenge. Er weilt gern im fröhlichen Kreise und nimmt auch an Trinkgelagen teil — —, aber er bleibt (auch darin einsam) immer der Aufrechte und Nüchterne, auch wenn alle anderen erliegen. Andererseits zeigt

<sup>165)</sup> Kuhn S. 76. Vgl. Dr. W. Nestle bei Zeller S. 107: „Ein liebenswürdiger Gesellschafter, fein und geistreich, von unzerstörbarer Heiterkeit und Gemütsruhe. Man möchte sagen, S. verhalte sich wegen dieser seiner liebenswürdigen Hinkehr zu den Menschen zu den strengen Asketen wie etwa der hl. Franziskus zum hl. Romuald oder zum hl. Norbert. — Ueber des S. mehrfach verdächtige Sittenreinheit s. Rick, S. 249 ff. (Nr. III), wo ihm eine gründliche Rechtfertigung zuteil wird. Sehr ungünstig lautet das Urteil Howalds (*Platons Leben*, bei Leisegang PDG S. 40). Er steht wohl ziemlich allein, wenn er ihm „pathologische Rechthaberei“ vorwirft.

er sinnlichen Reizen gegenüber eine bewunderungswürdige Selbstüberwindung, er besitzt eine vollkommene Gleichgültigkeit gegen irdischen Besitz und eine außerordentliche Fähigkeit, Entbehrungen und Strapazen aller Art zu ertragen<sup>166</sup>). „Volle Enthaltensamkeit und gänzliche Unterdrückung irgendeines sinnlichen Triebes entspricht den sokratischen Idealen nicht“. Dieses ist vielmehr, „den Genuß nicht zu verschmähen, aber im Genuß die Freiheit und Herrschaft des Geistes zu behaupten“<sup>167</sup>). Einen „Asketen“ darf man Sokrates nur nennen, wenn man das Wort „Askesis“ im ursprünglichen Sinn = „Uebung“, „Training“ faßt; man könnte ihn dann als „eine Art Trainingsmeister der Seele“ bezeichnen, der „zur planmäßigen Uebung in der Tugend“ anleitete<sup>168</sup>). Er erklärte das geordnete Leben für besser und glücklicher als das zügellose (Gorgias Kap. 48, 494 A). Die Geringschätzung der irdischen Güter teilte er mit dem hl. Franz; lebte er ja doch in Armut und konnte seinen Richtern gegenüber erklären, daß die Ausübung des dem göttlichen Auftrag entsprechenden Philosophenberufs ihn zur Vernachlässigung seiner häuslichen Angelegenheiten geführt habe. „Ich lebe“ — so durfte er sagen — „in unendlicher Armut um der Dienstpflicht willen, die ich dem Gott schulde“ (Apol. 9, 23 B C), und er durfte noch besonders darauf hinweisen, daß er seine Lehrtätigkeit unentgeltlich an jung und alt, reich und arm ausübe (Kap. 21, 33 B). Sagt doch sein Gegner Eupolis von ihm: „ich hasse den S., den müßigen Bettler, der sich um andere Dinge sorgte, die Frage seines Lebensunterhaltes dagegen gänzlich vernachlässigt hat“<sup>169</sup>). Das war in der Tat etwas von der Sorglosigkeit des Armen von Assisi und seiner Brüder. Wenn ferner S. auch nichts weniger war als ein Einsiedler, so betrachtete er es doch für den Philosophen als angemessen, sich vom öffentlichen Leben (wie seine Zeit es verstand und übte) zurückzuziehen. Die innere

<sup>166</sup>) LAND S. 51.

<sup>167</sup>) S. 50 f. Die Seele soll das den Körper Beherrschende sein (Kuhn S. 89). S. forderte Bedürfnislosigkeit, Abhärtung, Mäßigkeit, Enthaltensamkeit: „Nichts bedürfen ist göttlich, möglichst wenig bedürfen steht dem Göttlichen am nächsten“ (Professor Dr. R. Richter, *Sokrates und die Sophisten* in „Große Denker“ von E. v. Aster. I, S. 85). Dazu Horneffer S. 97: „S. war anspruchslos, er lebte gänzlich bedürfnislos, kynisch, wenn man so will“.

<sup>168</sup>) Dr. Gertrud Herzog-Hauser, *Schönere Zukunft* Nr. 18 vom 30. 1. 38, S. 453 b.

<sup>169</sup>) Bamberg a. a. O. S. 10 oben.

Stimme, die ihm als übernatürlich galt (das bekannte Daimónion), warnte ihn vor der Betätigung im öffentlichen Leben (Kap. 19, 31 C D); er stellt daher die Regel auf, daß derjenige, der in Wahrheit für das Rechte kämpft, sich ins Privatleben zurückziehen und das öffentliche Auftreten vermeiden muß, wenn er sich auch nur kurze Zeit halten will (32 A). Der Gedanke einer äußeren Trennung von der Welt zur Wahrung der inneren wird also wenigstens gestreift und in beschränktem Maße ins Auge gefaßt. Der Nachdruck liegt freilich auf dieser letzteren. Keine Klostermauer trennte ihn von der Welt, keine Zelle schloß ihn gegen sie ab, und doch zog er einen deutlichen Trennungsstrich zwischen sich und der Welt. Noch deutlicher aber war die Grenzlinie, die ihrerseits die Welt zwischen sich und ihm zog. S. war für seine Mitbürger eine fremdartige, unerklärliche Erscheinung. Der allgemeine Eindruck — das bezeugt die Lobrede des Alkibiades — war derjenige der Atopie, des Auffälligen, Außergewöhnlichen, Sonderbaren seiner äußeren Erscheinung und seiner Tätigkeit. Wohl zog er einzelne an sich, vor allem die Jugend, die das Außergewöhnliche liebt, aber doch sehen wir ihn bei seiner Verteidigungsrede auf einsamer Höhe stehen, umklüfft von kleinlichen Geistern, wie seine Ankläger und Richter es waren, denen er am Schluß ironisch zuruft: „Nachdem ich euch dies (nämlich daß nach ihm andere und unangenehmere Kritiker auftreten würden) gewahrsagt habe, empfehle ich mich“ (Kap. 30 a. E., 39 D E). Auf einsamer Höhe stand freilich auch Perikles, aber diesem gelang es, die Menge zu sich heraufzuziehen und so ihr Führer zu werden. Warum mußte S. ein Einsamer bleiben? Weil er sich nicht wie P. damit begnügte, sich die Größe der Stadt zum Ziel zu setzen, weil er sich nicht auf politischem, sondern auf ethischem Gebiet bewegte und das von den Menschen forderte, woran sie zu allerletzt und am ungernesten denken, woran sie nicht erinnert sein wollen, die Sorge für die Seele. Diese beiden Umstände ließen S. den Einsamen bleiben, dem zuletzt seine Einsamkeit verhängnisvoll wurde, weil er sie auch nach seiner Verurteilung nicht fahren ließ und nicht fahren lassen durfte, wenn er sich selbst treu bleiben wollte. Wir betrachten jetzt:

### 5. Die ethisch-psychologische Richtung seiner Philosophie. Die Sorge um die Seele<sup>170)</sup>.

Die Tätigkeit und die Art des S. liegt für eine oberflächliche Betrachtungsweise vom christlichen Ordensgedanken weit ab. Wenn man aber vom Aeußeren absieht und unter einem Orden den Zusammenschluß Gleichgesinnter zur Erreichung möglicher sittlicher Vollkommenheit zwecks Schaffung des eigenen Seelenheils versteht, dann treten beide sich innerlich nahe. — Die „absolute Entscheidung“<sup>171)</sup>, vor die S. die Menschen stellte, war nicht die, ob Lebensgenuß oder Lebensverneinung, ob innere Abkehr von der Welt oder äußere Zurückziehung von ihr; diese Fragen lagen in einer Ebene, die ihm fremd war; für ihn lauteten die entscheidenden Fragen: Willst du ein möglichst angenehmes oder ein möglichst gutes Leben führen? Willst du um Ehre, Reichtum und andere Dinge besorgt sein oder um deine Seele? Willst du Ernst oder Oberflächlichkeit? Er fordert „absolute Entscheidung“ für das klar erkannte Gute um jeden Preis gegenüber einer doppelten Oberflächlichkeit, nämlich derjenigen der Konservativen vom Schlage seiner Ankläger und derjenigen der Sophisten mit ihren blendenden logischen Scheinmanövern. Diese ethische Einstellung ließ ihn auch in einen Gegensatz treten zu der bisherigen Philosophie mit ihren Spekulationen über die Entstehung und Entwicklung der Welt, über Sein und Werden. All diese Fragen berührten ihn nicht (Kap. 3, 19 B—D); er zielte auf den Menschen (Theaitet 174 B) als frei wollendes sittliches Wesen und auf seine Erziehung zum Guten (Kap. 4, 19 D E, 20 A—C). Der Grundeindruck, den man von seiner Verteidigungsrede gewinnt, ist der, daß uns hier zum erstenmal in der Profangeschichte die Macht der sittlichen Per-

<sup>170)</sup> Gomperz I, 86 f. will von einer auf das „Seelenheil“ zielenden sokratischen Wirksamkeit nichts wissen; die Lehre vom „Tugendwissen“ sei damit unvereinbar. Aber die Klärung der sittlichen Begriffe hatte doch den Zweck, das Bewußtsein vom Sittlichguten zu wecken. G. muß doch selbst zugeben, daß „der Reiz seiner (des Sokrates) Gespräche“ auch widerstrebende „von den Aeußerlichkeiten des Lebens ab- und zur Beschäftigung mit den höchsten und tiefsten Fragen hingelenkt“ habe. Wenn aber Sokrates diese Wirkung seiner Fragestellungen erkannte, wie sollte er sie nicht beabsichtigt haben? M. E. bricht man der sokratischen Methode das Herz heraus, wenn man das Bemühen um das Seelenheil daraus entfernt. Platon hätte bestimmt nicht einen so überwältigenden Eindruck von der Person und von der Lehrweise des S. empfangen, wenn dieses wichtige Element gefehlt hätte. — <sup>171)</sup> Kuhn S. 66.

sönlichkeit<sup>172)</sup> entgegentritt, ein Held des Gewissens, ein Märtyrer der Berufstreue (Kap. 16, 28 B—D; vgl. Gorgias Kap. 76—78, 521 A ff.). Fast noch mehr als aus der Apologie gewinnen wir diesen Eindruck aus seinem Gespräch mit Kriton. Denn in jener hebt sich seine sittliche Hoheit nur von der Denkungsart beschränkter, kleinlicher Geister ab, hier aber zeigt sich die überragende sittliche Größe des Meisters einem ergebenen und begeisterten Schüler gegenüber. Dort stand S. übelwollenden Feinden, hier wohlwollenden, aber kurzsichtigen Freunden gegenüber. Und das will doch gewiß noch mehr sagen. In dieser ethischen Einstellung stand S. dem h. Benedikt nahe. Diese beiden Männer waren sich ähnlich in der Zeitlage, in welche die Vorsehung sie hineinversetzte, in der Aufgabe, die sie ihnen stellte, und in der Art, wie sie diese lösten. Vor St. Benedikt lag der Trümmerhaufen, den die Völkerwanderung zurückgelassen hatte und zugleich die Aufgabe, aus und auf diesen Trümmern die geordnete Welt des Mittelalters aufzubauen. Sokrates stand (nach Horneffer S. 56) „in der geistigen Krisis des Griechentums. Um ihn herum brach alles zusammen. Er aber stand fest. Er wußte und fand einen Ausweg, eine neue Lebensführung von innen her . . ., weil er sittliche Ehrfurcht in sich trug.“ Sein Weg war derselbe, den später der Patriarch der Mönche des Abendlandes einschlug, der Weg der sittlichen Erneuerung durch die Sammlung und Erziehung Hochstrebender und Bereitwilliger zu neuer, ethisch fundierter Gemeinschaft. Benedikt hielt seinen Mönchen das Ideal der christlichen Vollkommenheit vor, des übernatürlichen Gegenstücks zu dem natürlichen Vollkommenheitsbegriff des S. Denn diesem lag nicht nur daran, die Menschen und die Bürger und in erster Linie die jungen Leute zu bessern (Kap. 12), sondern daran, dafür zu sorgen, daß sie möglichst gut seien (Kap. 12 a. A.,

---

<sup>172)</sup> Das war etwas wesentlich Neues. „Die ältere griechische Zeit sieht das höchste Gut im Gemeinwohl. Selbstzweck ist weniger der einzelne als das Ganze, und dieses Ganze ist der Staat“ (LAND S. 50). Freilich heben auch die Sophisten das Recht des einzelnen hervor, aber im Sinne des auflösenden, zersetzenden Subjektivismus, der frivolen Emanzipation von allen überlieferten Normen, nicht im Sinne der sittlichen Verantwortung. „Aus dieser Doppelstellung des S. im Kampf für das Alte mit neuen Waffen erklärt sich die Verschiedenartigkeit der Beurteilung seiner Persönlichkeit und seiner Lehre“ (Richter S. 80). Vgl. übrigens EAW S. 32: „Des Sokrates Problem ist der Mensch als moralisches Vernunftwesen“. Was er entdeckte, war „das ethische Subjekt, das sittliche Ich, die sollende Einzelvernunft“.

24 B D). Nicht als wollte er ihnen diese Sorge abnehmen; er wollte nur die Gewissen schärfen, um andere zu dieser Sorge für ihr bestes Teil, die Seele, anzuregen, sie ihnen als Aufgaben ins Gewissen zu schieben, während er selbst nur Geburtshelferdienste tat. Ironisch redet er den Durchschnittsathener (Kap. 17. 29 D E, 30 A B) an: „O du trefflichster unter den Männern, der du ein Athener bist, ein Bewohner der größten und glücklichsten Stadt, was Weisheit und Macht betrifft, schämst du dich nicht, dich um das Geld zu sorgen, um möglichst viel davon zu besitzen, und um Ruhm und Ehre; um Einsicht und Wahrheit dagegen und um deine Seele, daß sie möglichst gut sei, dich nicht zu sorgen, noch dich darum zu kümmern? Und wenn einer von euch den Anspruch erhebt und behauptet, sich darum zu sorgen, so werde ich ihn durchaus nicht sogleich gehen lassen noch mich von ihm entfernen, sondern ihn fragen, ausforschen und widerlegen, und wenn er mir keine Tugend erworben zu haben und das dennoch zu behaupten scheint, so werde ich ihm vorwerfen, daß er das Wertvollste am geringsten, das Minderwertige aber höher achtet. So werde ich verfahren bei jung und alt, wem immer ich begegne, bei den Fremden wie bei den Einheimischen, in erster Linie aber bei den letzteren, sofern ihr mir artmäßig nähersteht. — Denn keine andere Beschäftigung betreibe ich bei meinen Rundgängen als die, daß ich eure Jungen und eure Alten berede, für den Leib und für das Geld nicht eher und nicht in demselben Grade zu sorgen wie für eure Seele, daß sie möglichst vortrefflich sei.“ Das ist Sokrates, wie er leibt und lebt, der Meister, der eben deshalb, weil es ihm nur um die Seele und ihr Gutsein zu tun war, der große, Vielen so lästige Frager werden mußte, der bestimmt voraussah (Kap. 28, 37 E 38 A), daß er auch in der Verbannung nicht würde schweigen können, weil er es als das größte Gut für die Menschen betrachtete, „Tag für Tag sich über die Tugend zu unterhalten“, indem er sich selbst und andere ausforschte; der das ungeprüfte Leben für einen Menschen für nicht lebenswert hielt. Damit stehen wir bei dem Kernpunkt seiner Philosophie und zugleich bei dem eigentlichen Hauptziel des christlichen Ordenslebens, der Sorge für das Seelenheil. Denn niemals hat es einen christlichen Orden, der diesen Namen verdiente, gegeben, der diese Sorge nicht als die Hauptsache angesehen hätte. Man wird an obige Sätze des Weisesten unter den Griechen erinnert, wenn man unter den

Anweisungen der Benediktinerregel für den Abt<sup>173)</sup> folgendes zu hören bekommt: „Vor allem vernachlässige er nicht oder schätze er nicht gering das Heil der ihm anvertrauten Seelen dadurch, daß er sich mehr um vergängliche, irdische und hinfällige Dinge kümmert, sondern immer bedenke er, daß er Seelen zu leiten übernommen, über die er auch Rechenschaft ablegen wird.“ Schon nach der Regel des P a c h o m i u s , der ägyptischen Vorläuferin der Benediktinerregel, leitete den Mönchsvater die Sorge für die ihm anvertrauten Seelen, wenn er den Mönchen die wirtschaftlichen Sorgen abnahm, „damit sie ihre Gedanken ganz ausschließlich auf die himmlischen Dinge richten könnten“ (H e u s s i S. 123). Und wenn der hl. Benedikt im folgenden auf Mtth. 6,33 hinweist („zuerst suchet das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und dies alles, d. h. das Irdische, wird euch zugegeben werden“) und auf Ps. 33 (34), 10 „nichts mangelt denen, die ihn fürchten“, so stimmt das wohl zu dem, was S. am Schluß der obigen Stelle seiner Apologie (30 B) ausspricht: „Nicht entsteht Tugend aus Vermögen, sondern Vermögen und alle sonstigen Güter entstehen im Privatleben wie im öffentlichen Leben aus der Tugend.“ Wenn ferner Benedikt die *Conversio*, die Bekehrung, zu den drei unerläßlichsten Forderungen rechnet, so war der Zweck, den S. bei seiner Kunst des Ausfragens verfolgte, das Geständnis des anderen: „Du mußt dein Leben ändern.“ „Wer sich auf ein Gespräch mit ihm einläßt, der wird von ihm ohne Ruhe so lange herumgeführt, bis er Rede stehen muß über sich selbst und sein bisheriges Leben<sup>174)</sup>. Wenn S. zugegen ist, so ist bald nicht mehr von diesem oder jenem, sondern von dem Partner selbst die Rede<sup>175)</sup>. S. beschämt den andern, er versetzt ihn in den Zustand der Aporie, der Ratlosigkeit, aber eben hierdurch zwingt er ihn zur Innenschau, zum Blick auf das eigene Selbst<sup>176)</sup>. Dahin mußte S. den Partner führen, denn da er auf den Menschen als sittliches Wesen zielte und es sowohl bei sich selbst mit dem Menschsein ernst nahm als auch andere dazu anleitete, sich selbst ernst zu nehmen, mußte für ihn mit der rechten Selbsterkenntnis der rechte Weg beginnen, d. h. mit der Erkenntnis desjenigen Menschen, den

<sup>173)</sup> *Die Regel des hl. Benedikt*, ausgewählt und übertragen von P.M. Rothenhäuser O.S.B., Paderborn 1923, Ferd. Schöningh. S. 21.

<sup>174)</sup> Kuhn S. 86 f.; LAND S. 49 nach dem „Laches“.

<sup>175)</sup> Kuhn S. 87.

<sup>176)</sup> Ebenda u. S. 89 u. 85 f. („Die sokratische Selbstbesinnung“, Eibl S. 31).

man wirklich kennen kann, des eigenen Selbst, der eigenen Seele. „Mensch“ und „Seele“ werden im „Alkibiades“ einander gleich gesetzt<sup>177</sup>). Die Sorge um die Seele ist also Sorge um uns selbst und zwar geht es hierbei „um das Gutsein der Seele“<sup>(178)</sup>). Nach Kap. 26 (36 C) ist Sokrates darauf ausgegangen, einem jeden einzelnen seiner Mitbürger die größte Wohltat zu erweisen, indem er jeden einzelnen zu überreden versuchte, „für keine einzige seiner Angelegenheiten zu sorgen, bevor er für sich selbst gesorgt habe, daß er möglichst gut und verständig werde“. Noch zum Schluß wirft er (Kap. 30, 39 B) seinen Verurteilern vor, daß sie nicht recht leben noch recht gesinnt seien, während doch ein jeder sich dazu anschicken sollte, „möglichst gut zu sein“. Es sei noch einmal betont, daß dieses Ziel des möglichst Gutseins die natürliche Vorstufe des übernatürlichen Vollkommenheitsstrebens der christlichen Ordensleute ist. — Zum Gutsein der Seele gehört aber nach S. unbedingt, daß man unter keinen Umständen Unrecht tut. Er bezeugt (Kap. 20, 32 D) von sich selbst, daß ihm am Tode nicht das Geringste, alles aber daran gelegen sei, „nichts Unrechtes oder Unheiliges zu vollbringen“. Damit befolgt er seinen eigenen (Gorgias Kap. 35) ausgesprochenen Grundsatz „das größte Uebel ist die Ungerechtigkeit und das Unrechtun“, und den anderen (Gorgias Kap. 24, 469 B C), daß Unrecht leiden dem Unrechtun vorzuziehen sei (vgl. Kuhn, S. 106). Das Gute ist das Ziel aller Tätigkeit (Gorgias, Kap. 54, 499 C). Nur vom Ethischen aus ist S. zu verstehen. Er ist vom Ethischen, von dem bei ihm so stark ausgebildeten sittlichen Bewußtsein, dem Gewissen, das er in den Begriff des Daimonion wenigstens mit einschloß<sup>179</sup>), ausgegangen. Das scheint mir aus seinen Erzählungen Apol. Kap. 20 deutlich hervorzugehen. Das Ethische trieb ihn dann fort zur klaren Begriffsbildung, und diese hinwiederum ließ ihn zu dem Satz gelangen, daß die Tugend ein Wissen sei, nicht umgekehrt. Es kann nicht so gewesen sein, daß er zuerst ein begriffliches Erkennen forderte und dann die auf dialektischem Wege gefundene Begriffsbildung auf die ethischen und religiösen Fragen anwandte<sup>180</sup>). Was aber den Satz

<sup>177</sup>) Kuhn S. 89. — <sup>178</sup>) S. 91.

<sup>179</sup>) L. Breitenbach, *Einleitung zu Xenophons Memorabilien*, S. 24, Note, bezeichnet das Daimonion als „die feine und individuelle in S. ausgebildete Stimme des Gewissens“. Vgl. dazu den Exkurs S. 27 ff. Zeller PhG II, 1; S. 74 ff.

<sup>180</sup>) Zeller S. 105.



betrifft, daß die Tugend ein Wissen sei, so wird Barth<sup>181)</sup> recht haben, wenn er schreibt: „Die Sokratik will jenes praktische Wissen erzeugen, in dem Wissen und Wollen eine Einheit sind; sie will eine Erkenntnis schaffen, die zufolge ihrer praktischen Bedeutung sich selbst gestaltend auswirken muß. Allein Voraussetzung aller positiven Auswirkungen ist die läuternde Krisis der Verneinung (d. h. der Erkenntnis und des Geständnisses des Nichtwissens), die sich in der sokratischen Frage kundgibt“<sup>182)</sup>. Wenn S. anderseits das Nützliche und das Beglückende (die Eudaimonie) dem Guten gleichsetzen konnte, ist das so gemeint, daß die Tugend das wahrhaft Nützliche und Beglückende sei, weil sie den Zustand der inneren Ausgeglichenheit<sup>183)</sup>, der seelischen Gesundheit herbeiführt. Und da seine Philosophie durchaus diesseitig eingestellt war, konnte es sich bei ihm nur um eine diesseitige Glückseligkeit handeln. Aber er wußte zwischen dem Guten und dem Angenehmen sehr wohl zu unterscheiden (Gorgias, Kap. 52, 497 A). Um des Guten willen muß alles, auch das Angenehme, geschehen, nicht das Gute um des Angenehmen willen (Kap. 54, 499 E, 500 A). Es handelt sich für ihn allein um das Gutsein oder Schlechtsein der Seele (K u h n, S. 115). In dieser ethischen Richtung berührt er sich einerseits mit dem Buddhismus, anderseits mit der Regel des hl. Benedikt, aber wenn man den Unter-

<sup>181)</sup> *Das Problem des Ursprungs in der platonischen Philosophie* S. 7.

<sup>182)</sup> Dem steht die Behauptung des S., daß das sittliche Verhalten nicht vom Wollen, sondern vom Erkennen abhängt (Richter a. a. O. S. 84) nicht entgegen. S. vertrat eben den Primat des Erkennens, indem er voraussetzte, daß, wer das Gute wirklich wisse, es auch wolle, „daß“ — wie Eibl S. 33 sagt — „der Wille notwendig nach dem erkannten Ziele strebe“. — Vgl. zu der Frage EAW S. 33: „Nicht dem logisch korrekten Wissen folgt automatisch ein Wollen, sondern umgekehrt, im echten Wissen ist von vornherein ein überrationales Moment enthalten“.

<sup>183)</sup> S. sieht den wahren Nutzen und die Glückseligkeit „in einer anderen Richtung . . . als die Menge und die Sophisten, nicht in dem nämlich, was lediglich Behagen schafft, sondern in dem, was den Geist in Einklang hält mit sich selbst, in der Einheitlichkeit und Selbständigkeit seiner Persönlichkeit, gegründet auf das begriffliche Wissen, das von dem Schein, wie er von der unmittelbaren Lage und Umgebung kommt, unabhängig macht“. (So Siebeck, *Aristoteles*, in Frommanns „Klassiker der Philosophie“ S. 93 f.). Diese Unabhängigkeit deuteten die Kyniker als ein Sichhinwegsetzen über die herrschende (auch die gute) Sitte. Uebrigens verbindet sich bei S. (nach Ueberweg I, S. 144) mit der Glückseligkeit auch ein dauerndes Glücksgefühl. Das εὖ (das „Angenehme“) tritt stark hervor.

schied von natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit beiseite läßt, näher mit der letzteren durch die Aktivität gegenüber der buddhistischen Leidenschaftslosigkeit und Passivität. — Hier ist nun der Ort, zwei bisher übergangene eng zusammengehörige Seiten der Sokratik ethisch auszuwerten:

#### 4. Die sokratische Demut und Tapferkeit

In der Apologie (Kap. 6 ff., 21 B—23 B) spricht sich S. darüber aus, wie ernsthaft er der wahren Bedeutung des delphischen Spruches nachgegangen und wie er zu dem Ergebnis gekommen sei, der Gott habe sagen wollen: „Der ist der Weiseste, der wie Sokrates erkannt hat, daß er hinsichtlich der Weisheit in der Tat nichts wert sei“. Dieses „Nichtwertsein“ zeigt uns, daß H o w a l d<sup>184)</sup> im Recht ist, wenn er das sokratische Nichtwissen als Selbsterkenntnis, Bescheidenheit, D e m u t deutet, für die nach ihm der Sokratiker Antisthenes das Wort „Nichtaufgeblasenheit“<sup>185)</sup> geprägt hat. Gegen diese Deutung kann nur der sich sträuben, dem die Demut nichts anderes ist als eine Art Selbstverneinung, verbunden mit hündischer Unterwürfigkeit, während — wie H.<sup>186)</sup> richtig erklärt — die sokratische Demut die Uebernahme der Pflicht ist, „gegen sich selber ehrlich zu sein, sich selber gegenüber nichts zu verschönern und zu verbrämen“. Ueber sein eigenes Nichtwissen in Betreff der Tugend spricht Sokrates sich sehr klar im „Menon“ (80 C D) aus. Er sagt hier auch, daß er selbst ratlos sei, während er andere in Ratlosigkeit (Aporie) versetze, sie gewissermaßen „lähme“. Die sokratische Demut ist eine genaue Kenntnis dessen, was man soll und was man nicht soll, dessen was man vermag und nicht vermag. Er sagt (Theaitet 150 C): „Zur Geburtshilfe zwingt mich der Gott (Apollon), aber zu gehären hat er mir versagt; so bin ich denn selbst aller Weisheit bar, auch habe ich kein Fünkeln Ent-

<sup>184)</sup> HPh S. 29. H. übersieht allerdings die positive Seite der sokratischen Ethik, die Begriffsbildung, die das bewußt sittliche Handeln ermöglicht; das Nichtwissen war mit nichts „der einzige Wert der Sokratik“.

<sup>185)</sup> ἄνοπλα; der oft ausgesprochene Satz, daß die Antike den Begriff der Demut nicht gekannt und kein Wort dafür gehabt habe, ist also nicht haltbar. S. bekämpfte den hoffärtigen Satz des Protagoras, daß „der Mensch das Maß aller Dinge“ sei und bereitete so seinem Schüler Platon den Weg, der mit deutlicher Anspielung auf Protagoras Gott als das Maß aller Dinge bezeichnete (Stenzel HPh I, S. 91 f.).

<sup>186)</sup> S. 30.

deckungsgabe von der Art aufzuweisen, daß sie das Erzeugnis meiner Seele wäre“. Er fordert die Loslösung von allem Triebhaften. Der gefährlichste Trieb ist ihm und seinen Anhängern aber nicht die Sinnlichkeit, sondern Ehrgeiz, Ruhm- und Gefallsucht. S. fand nach seiner eigenen Schilderung überall ein eingebildetes Wissen, ein Sichweisedünken, das den Tatsachen nicht entsprach, und er suchte seinen Partnern auf dem Wege der Selbsterkenntnis zum Wissen von ihrem Nichtwissen zu verhelfen. Es wäre merkwürdig, wenn ihm die Inschrift des Apollotempels zu Delphi „Erkenne Dich selbst“ hierbei nicht auf die Sprünge geholfen hätte; vielleicht auch der Buchstabe „E“ an der Front des Heiligtums, wenn dieser sich wirklich auf den Gott bezogen und „Ei“ = „Du bist“ bedeutet hat (Sinn: Du allein, wir alle sind nichts). Dann wäre die Demut im sokratischen Sinn altgriechisches Erbgut; fürchteten doch die Griechen nichts so sehr als die Hybris, die Selbstüberhebung und Selbstüberschätzung, die den Zorn und die Strafen der Götter herbeizieht. Im unbewußten Gegensatz zur indischen Selbstvernichtung, freilich auch in bewußtem Gegensatz zur Aufgeblasenheit der Sophisten verkündigt Sokrates die richtige Selbsteinschätzung, die richtige Wertung des eigenen Wissens und Könnens. Und darum steht sein Demutsbegriff nicht in Verbindung mit dem der Feigheit, sondern mit dem der Tapferkeit. Schließt doch die echte Demut die Tapferkeit eigentlich schon in sich. Denn es gehört Mut dazu, sich von aller Täuschung dem eigenen Selbst gegenüber zu befreien; die wahre Selbsteinschätzung ist eine mutige, eine befreiende Tat, die „endgültig frei und selbstbestimmend“ macht<sup>187)</sup>. Wie die Blüte den Fruchtansatz, so trägt die echte Demut den Keim der Tapferkeit in sich. Derselbe Sokrates, der seinen Richtern gegenüber sein Nichtwissen als die eigentliche Quintessenz seiner Weisheit kennzeichnet, kapitulierte nicht vor ihnen, sondern behauptete „die Freiheit der Seele“<sup>188)</sup>, und ging freiwillig erhobenen Hauptes in den Tod. Die „sokratische Kraft“<sup>189)</sup>, von der Antisthenes sprach, wurzelt ebenso in der Demut wie die Tapferkeit der Märtyrer; es war „der Mut der Demut“, der diese und später die Ordensleute beseelte, denn nicht nur die Demut ist eine alte Mönchstugend, sondern auch ihre Tochter, die Tapferkeit. Man

<sup>187)</sup> Howald HPh III, S. 31.

<sup>188)</sup> S. 34.

<sup>189)</sup> Σωκρατική ἰσχὺς, ebenda.

beobachte nur den hl. Franziskus, den demütigen Diener Gottes und der Menschen, der eben wegen seiner Demut, die ihn von allen Hindernissen der Eigenliebe freimachte, Furcht überhaupt nicht kannte. Die Geschichte bietet zahlreiche Beispiele von der Standhaftigkeit und dem Freimut der Ordensleute auch gegenüber den Höchstgestellten in Staat und Kirche wie gegenüber den Zeitströmungen. Man denke nur an die tapfere ritterliche Art, in der die Cluniazenser sich dem allgemeinen Verfall wie eine Mauer entgegenstellten, nicht zuletzt durch ihre Arbeitsamkeit, durch die sich die abendländischen Mönche, vorzüglich die Söhne des hl. Benedikt, von den rein kontemplativen buddhistischen Ordensleuten auszeichneten. Auch in diesem Punkt hat S. vorbildlich gewirkt. Er hatte für den sittlichen Wert der von den Griechen verachteten Arbeit, zumal der Handarbeit, ein Verständnis, das selbst Platon und Aristoteles vermissen lassen<sup>190</sup>). Ganz entgegen den Anschauungen seiner Zeit führte er gern das Wort Hesiods im Munde, von dem „Schweiß, den die unsterblichen Götter als Kampfpfeil der Güter ausgesetzt haben“.

In die Einsamkeit ruft S. die Menschen und damit zur Selbsterkenntnis, zur Sorge für die Seele durch wahre Sittlichkeit. Wir erkannten oben bereits, daß das Ordensleben den Ausgleich von Einsamkeit und Gemeinschaft darbietet. Dasselbe gilt nun auch von der Sokratik.

##### 5. Sokrates führt die Menschen zu neuer - Gemeinschaft.

„Für alle echte Sokratik ist es bezeichnend“ — so schreibt der Geschichtsschreiber des Hellenismus<sup>191</sup>), „daß sie in der Gemeinschaft den Mittelpunkt ihres ethischen Denkens findet“. Auch S. selbst<sup>192</sup>) „ging entschieden darauf aus, die Sittlichkeit des einzelnen in einem wahren Gemeinschaftsleben zu verankern.“ Das war das Ziel der sokratischen Gesprächsführung: „Die Begründung des tugendhaften Handelns auf das eigene vernünftige Erkennen des Individuums sollte dem Zweck der Verwirklichung dieser wahren Gemeinschaft dienen“.

Wir sahen bisher, wie die sokratische Philosophie sich in dem Prinzip der Berufung, in dem Grundsatz der „Auslese“, in

<sup>190</sup>) LAND S. 52, Zeller S. 115 Mitte.

<sup>191</sup>) Kaerst I, S. 89. — <sup>192</sup>) S. 92.

dem „die Sache ernst nehmen“, in der ethischen Einstellung, in der Richtung auf das Gutsein, in dem Ringen nach Vollkommenheit, nach dem „Möglichst gut sein“ in dem Besorgtsein für das Seelenheil, in der Innenschau, in einer gewissen gemäßigten Abkehr von der Welt, in einem bewußten Gegensatz zu ihrer Art, verbunden mit hingebendem Wirken an ihr, in der Strenge gegen sich selbst, in der Selbstbeherrschung, in der Demut, in der Tapferkeit, in der Schätzung der Handarbeit mit den christlichen Ordensgrundsätzen, speziell mit den benediktinischen, berührt. Jetzt aber richten wir unsern Blick auf eine von uns noch nicht erörterte Seite des sokratischen Gedankenkreises, auf S. als den Begründer eines ganz neuen Gemeinschaftsprinzips, und wir werden uns überzeugen, wie sein Streben auch in diesem Belange dem Ordensgedanken vorgearbeitet hat. Um aber diesen Nachweis zu führen, müssen wir das Verhältnis des S. zum Staate, zur Polis, ins Auge fassen. Die Griechen waren davon durchdrungen, daß das Gute sich vollkommen nur in der Gemeinschaft verwirklichen lasse. Und diese Gemeinschaft war ihnen die Polis. (S. v. S. 311, 314 f.) S. war zu sehr Hellene, um das nicht zu erkennen. „Ein Sohn seines Volkes, erfüllte er nicht allein seine Bürgerpflicht im Frieden wie im Felde unerschrocken — — —, auf jede Gefahr hin, sondern er verleugnete auch in seinem ganzen Wesen und Benehmen wie in seinen Ansichten nicht den Griechen und Athener“<sup>193</sup>). Er lebte in der Polis und für die Polis. Die Stadt mit ihren den einzelnen erst möglich machenden Gesetzen galt ihm geradezu „als die erste methaphysische Realität“ (Stenzel a. a. O. S. 92). Aber er besaß zugleich zuviel Einsicht, um übersehen zu können, daß das Staatswesen in seiner gegenwärtigen Verfassung im Stadium des Zerfalls begriffen war, der schon seit dem peloponnesischen Kriege begonnen hatte (Kaerst II, S. 80 ff.). „Was früher eine Gelegenheit war, Gerechtigkeit zu bewähren“, — die Bekleidung eines Staatsamtes — „ist jetzt eine Versuchung zur Ungerechtigkeit für den, der weiter im Staate zu leben gedenkt“. „Jene Art der (bürgerlichen) Gerechtigkeit wurde (früher) konkret etwa in der Aufsicht über das Hauswesen, uneigennütziger Verwaltung der Aemter, Besonnenheit in der Volksversammlung, in Handel und Wandel auf mannigfache Art. Aber jetzt, wo all die geschriebenen und ungeschriebenen Gesetze, die das Tun auf all diesen Gebieten regelten, abgestorben sind, woran soll sich da

<sup>193</sup>) Zeller S. 107 f.

der Gerechte bei seinem Gerechtheitsein noch halten<sup>194</sup>? S. liebte seine Vaterstadt, über die er, abgesehen von seinen Feldzügen, wohl kaum hinausgekommen ist; aber beförderte er nicht durch seine „ausfragende“ Methode den Individualismus, bedeutete sie nicht eine Befreiung des einzelnen von den überlieferten Bindungen, eine Herauslösung des Individuums aus dem Verbande der Polis, wie die sophistische Aufklärung sie betrieben hatte<sup>195</sup>); bot sie für den einzelnen nicht die Veranlassung, auf eigene Hand sich die Grundsätze zu schaffen, nach denen er sein Leben zu gestalten hatte? Seine Ankläger und sonstigen Gegner glaubten es und hielten seine Philosophie für ein Element der Zersetzung und Zerstörung. In der Tat mußte S. mit der Stadt in ihrem derzeitigen Bestande in Konflikt kommen, denn das ihn beherrschende Gemeinschaftsideal stand im Gegensatz zur Demokratie (K a e r s t I, 93). Und nicht er allein; in dem Zusammenstoß der Polis mit ihm trafen zugleich zwei Weltanschauungen aufeinander. Die durch das sokratische Gespräch Wachgewordenen konnten in der Polis nicht mehr „die wahre Form des menschlichen Lebens“ erblicken<sup>196</sup>). Aber dieser Zusammenstoß war eine geschichtliche Notwendigkeit. Die Vorsehung hatte den Griechen für eine nicht mehr ferne Zukunft eine ganz neue große Aufgabe zgedacht, für deren Erfüllung die kleinen städtischen Gemeinwesen viel zu enge waren. Sie plante das Emporkommen des Barbarenvolkes der Makedonier zur Schaffung eines Weltreiches, dessen geistigen Kern das Weltgriechentum in der Form des Hellenismus bilden sollte. Die griechische Polis hatte sich überlebt; die Griechen sollten die politische Rolle, die sie bisher gespielt hatten, mit einem Weltberuf vertauschen. Das Griechentum befand sich in der Lage einer ausgereiften Pflanze, deren Samenkapseln auf dem Punkte stehen, ihre Hülsen zu sprengen, um die Samenkörner weithin auszustreuen. Es sollte sich der Kulturmenschheit mitteilen oder vielmehr die Bildnerin einer neuen Kulturmenschheit

<sup>194</sup>) Kuhn S. 117; über den politischen und sittlichen Verfall in Platons Jugend, dessen VII. Brief, 325 C bis 326 B.

<sup>195</sup>) K a e r s t II, S. 81.

<sup>196</sup>) Vgl. Kuhn S. 117 f. Das sokratische Gespräch, das sich um das Seelenheil des einzelnen dreht und auf das „Guthandeln“ zielt, mußte bei gleichzeitigem Verfall zu der Frage führen, „wie diese Gerechtigkeit ein ganzes Leben tragen kann . . . , wie der mit der Stadt und ihrer Ungerechtigkeit Zerfallene . . . doch noch in der Stadt leben kann, deren Bürger er zu sein nicht aufhört“.

werden, und so seine Wirksamkeit über die alte Zeit und das Mittelalter hinaus bis in die neuere Zeit, ja, bis ans Ende der Tage erstrecken. Zu diesem Zwecke mußten die Hülsen der Polis gesprengt werden. Aber nicht S. war es, der sie sprengte, sondern seine Ankläger und Richter. S. wollte der Polis helfen, indem er ihr tüchtige Bürger heranbildete, um sie nach sittlichen Grundsätzen neu aufzubauen. Seine Tätigkeit an der Stadt war eine reformatorische. Mochte seine Gesprächskunst auch von der Negation (von der Erkenntnis des Nichtwissens) ausgehen, so verfolgte sie doch einen positiven Zweck, nämlich „die Bürger besser zu machen“ (Gorgias, Kap. 58, 501 E), den Seelen seiner Mitbürger Gerechtigkeit und Besonnenheit einzupflanzen, Ungerechtigkeit und Zuchtlosigkeit von ihnen fernzuhalten (Kap. 60, 505 D E). Gerechtigkeit und Besonnenheit, diese alten Griechentugenden, durch die der Hellene sich vor den Barbaren auszeichnete, bildeten für ihn das Lebensziel nicht nur des privaten, sondern auch des staatlichen Lebens (Kap. 63, 507 D). Ehrbarkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit waren ihm gemeinschaftsbildende Tugenden, die Himmel und Erde, Götter und Menschen zusammenhalten und eine Ordnung, einen Kosmos, schaffen. Indem die Stadt durch ihre verblendeten Richter ihn verurteilte und ihn hinderte, sein großes Reformwerk auszuführen, sprach sie sich selbst das Todesurteil. Und S. wußte, daß jede andere griechische Stadt, wo er sich etwa niederlassen könnte, ihn ausweisen würde (Apol. Kap. 27, 37 D E). In der Tat war das Urteil, das ihn traf, nicht nur das einer einzelnen Polis, sondern der griechischen Polis überhaupt. Das Todesurteil des athenischen Gerichtshofes mußte die Polis sprengen und hat sie gesprengt. An ihre Stelle trat die geistige Gemeinschaft Gleichgesinnter, für die nicht mehr die nationale Zugehörigkeit, geschweige die Zugehörigkeit zu einer einzelnen Stadt, maßgebend war. Nach Salin (S. 52) war nach Auflösung der Polis „kein anderer Bund antiker Kräfte denkbar als eine Gemeinschaft von geistig und leiblich durchgeformten Menschen. Gemeinschaftsschulen von Philosophen waren die einzige Form, in der antike Menschen jenseits von Stamm und Polis sich zusammenfügen konnten“. Die Philosophenschulen, die nach dem Tode des S. aufblühten, wurden fortan die geistigen Mittelpunkte des Griechentums und der antiken Welt, in der sie eine ähnliche Stellung einnahmen wie später in der Christenheit die Orden. Ja, „nicht wenige

antike Philosophen“ — so schreibt Dr. Gertrud Herzog-Hauser a. a. O. S. 454a — „wollten mit ihren Schulen zugleich etwas wie Orden oder Klöster schaffen. Sie erkannten, daß es nicht nur auf Glauben und Wissen des einzelnen ankam, sondern auch auf seine Bewährung in einer äußerlich und innerlich geordneten Gemeinschaft“. Hieran dachten wohl die Väter, wenn sie vom Mönchtum als einer Philosophie sprachen. Nicht nur zu gemeinsamem Denken und Forschen, sondern auch zu gemeinsamem Streben schloß man sich in den Philosophenschulen zusammen. Freilich war ihr Einfluß ein beschränkter und wurde durch ihren Mangel an Volkstümlichkeit wie durch ihre Zersplitterung noch mehr gemindert.

In dieser Bewegung „vom Ich zur Gemeinschaft“ berührt sich S. in sehr merkwürdiger Weise mit dem hl. Augustinus, den die Gnade zur Einkehr rief, der vom Selbstbewußtsein, von den „Bewußtseinstatsachen“ ausging, von da aus aber zur großen Gemeinschaft der Kirche geführt wurde, den dann sogleich sein Freundschaftsbedürfnis zur Sammlung eines engeren Freundeskreises trieb. Die Regel, durch die er späterhin das Zusammenleben mit seinem Klerus ordnete, wurde im Mittelalter die Grundlage mehrerer Orden. Auch S. fand den Weg vom Ich zur Gemeinschaft in doppeltem Sinn, indem einerseits die Aufrichtung einer neuen geistigen Gemeinschaft im großen, einer Umgestaltung der Polis, das eigentliche Ziel bildete, andererseits ein kleiner Kreis Gleichgesinnter gewissermaßen als Keimzelle dieser neuen Gemeinschaft diente.

Um jedoch die schmale Verbindungslinie zwischen sokratischer Gemeinschaft und Ordensgemeinschaft, die übrigens auch schon andere bemerkt haben<sup>197)</sup>, zu verstärken, müssen wir eine schon vielfach verwandte Parallele ziehen und uns an einen Größeren als S. erinnern, der 430 Jahre nach dessen Tode eine kleine Schar von Jüngern um sich sammelte, die ihm begeistert anhing, der er das Gesetz des neu zu gründenden Gottesreiches verkündigte, der die Menschen erst in stiller Einkehr einsam werden ließ, aber nur, um sie alsdann einer neuen Gemeinschaft anzugliedern, der gleich dem athenischen Weisen mit den verblendeten Häuptern seiner „Polis“ zusammenstieß, zuletzt

---

<sup>197)</sup> Nach K. Holl und Ad. Harnack knüpft das christliche Mönchtum an Sokrates an, was nach Heussi, S. 43, „mit gewissen Einschränkungen fraglos richtig“ ist.



sich dem Urteil ungerechter Richter fügte, um nach seinem Tode und seiner Auferstehung der von ihm zusammengeschlossenen Gemeinschaft ewige Dauer zu verheißen und die von ihm Erwählten in alle Welt hinauszusenden, nicht zur Verbreitung religiöser Lehren allein, sondern zur Gründung des Reiches Gottes auf Erden, das ein Abbild des himmlischen Urbildes, der ewigen Stadt Gottes, war, dessen zur wahren Tugend erzogenen Bürgern als Lohn eine ewige Glückseligkeit winkte, die Sokrates (nach Apol. 40 E f.) dunkel geahnt hatte. Denn der Stifter dieser irdisch-himmlischen Gemeinschaft verhiess den Seinen in einem höheren Sinne als der athenische Weise (36 D E), sie „glücklich zu machen“. So zogen denn seine Boten hinaus in die Heidenwelt, welche die göttliche Vorsehung in zwiefacher Weise auf das Kommen des Gottesreiches vorbereitet hatte, durch die Gründung des römischen Imperiums, das die Bestimmung hatte, den äußeren Rahmen für die Ausbreitung der göttlichen Botschaft zu bilden, und durch die Philosophie, welche die Menschen daran gewöhnt hatte, daß Gleichgesinnte sich zu gemeinsamer Forschung und gemeinsamem Streben nach Wahrheit und Tugend zusammenschlossen. Als aber die weitere Ausdehnung und Ausbreitung des Gottesreiches, sein Wachstum in die Weite, die ursprüngliche Enge der Gemeinschaft aufzuheben drohte, da erwachte mit Macht aus der Tiefe seines innersten Wesens der ursprüngliche Trieb zu engstem Zusammenschluß durch die Ordensgründung.

Wenn wir nun aber in dieser Weise das Werk und die Person des S. scheinbar einseitig für die Entwicklung des Gottesreiches als der höchstmöglichen Gemeinschaft auswerten, so dürfen wir nicht verschweigen, daß wir auch der politischen Deutung ihr Recht lassen. Denn beide Deutungen haben nicht nur nebeneinander Platz, sondern sind notwendig, wenn wir sowohl im Sinne des Sokrates als in dem der Vorsehung denken wollen. Denn zwar ist die Gemeinschaft, die dem S. vorschwebte, eine religiös-sittliche, die auf dem rechten Wissen um das Gute, um die Tugend, beruht; und wenn wir uns in der Geschichte nach der Verwirklichung dieses seines Ideals umsehen, fällt unser Blick unwillkürlich auf die Kirche, die ja eine „Gemeinschaft der Heiligen“ sein will, und gewiß zielte die Vorsehung auf diese hin. Aber S. konnte sich diese Gemeinschaft doch immer nur als Polis vorstellen, besonders da diese nach griechischer Auffassung ohne religiös-kultische Grundlage nicht denk-

bar war<sup>198</sup>). Es besteht ein innerer Zusammenhang der griechischen Polis-Auffassung mit der sokratischen Lehre. Wenn Sokrates Selbsterkenntnis, Innenschau, Selbstbesinnung forderte, so findet der einzelne als Ergebnis seiner Selbstbeobachtung „gerade das, was ihn an die anderen bindet, was Gemeinschaft stiftet“<sup>199</sup>). Das sokratische Gespräch, der Dialogos, ist gemeinsames Suchen und Forschen; der Logos ist für Sokrates „die zutage liegende Kraft der Gemeinschaft“<sup>200</sup>). Nicht die Bürger formen ja den Staat, sondern der Staat formt die Bürger. Der einzelne ist ein Spiegelbild des Ganzen, der Gemeinschaft<sup>201</sup>). „Für den Griechen steht zwischen ihm und Gott die göttlich begründete Gemeinschaft“<sup>202</sup>). S. konnte als Hellene die ihm vor Augen stehende ideale Gemeinschaft begrifflich nicht scheiden von der Polis als gegebener konkreter Größe. Sein Gemeinschaftsbegriff ist daher wie der platonische doppelsinnig, er schließt beides in sich; und darum ist beides, die ausschließlich kirchlich-religiöse und die ausschließlich politische Deutung einseitig und deshalb unrichtig. Man wird S. nur gerecht, wenn man beide Deutungen anerkennt. Wir konnten es nicht unterlassen, das ausdrücklich zu bemerken, wenn wir uns unserem Thema entsprechend an die erstere halten und bei der engeren Gemeinschaft des sokratischen Jüngerkreises an den Jüngerkreis des Heilandes und vorausschauend an seine Nachbildung durch die christlichen Ordensgemeinschaften denken, die den sokratischen Grundgedanken der Einsamgemeinsamkeit durch die Hinzunahme der christlichen Liebe vertieften und unendlich bereicherten. Denn „die Gemeinschaft und das Einswerden mit Gott“ in der Einsamkeit mit ihm, „diese letzte Zweieinheit des Menschen mit Gott ist Urbild aller anderen Vergemeinschaftungen auf Erden“ (Thalhammer S. 86). Aber auch schon die sokratische Einsamkeit als die Hinkehr des Menschen zu sich selbst mußte gemeinschaftbildend wirken, denn wer sich selbst gefunden hat, der fühlt sich getrieben, auch andere diese edle Kunst zu lehren; und wer sich selbst gefunden hat, der findet sich von selbst auch zu den andern hin, und die „Gefundenen“ schließen sich fast zwangsläufig zusammen.

Sokrates sammelte Anhänger um sich, die bei Xenophon „Gefährten“, „Genossen“ oder auch „Schüler“ heißen; eine

<sup>198</sup>) Stenzel REKAW, 2. Reihe, Halbband 5, 1927, Spalte 811—890 (Artikel „Sokrates“ 823 ff.: S. und die Polis; Spalte 826).

<sup>199</sup>) Sp. 827. — <sup>200</sup>) Sp 830. — <sup>201</sup>) Sp 834. — <sup>202</sup>) Sp. 831.

Schule bildete er nicht, aber er „machte Schule“, indem er einen Kreis hochstrebender Jünglinge an sich zog, und so wurde er, ohne es zu beabsichtigen, der Vater aller Philosophenschulen, und wenn wir ihn als geistigen Führer in der Nähe betrachten, so tauchen in der Ferne die Bilder jener großen Menschheitsführer, die christlichen Ordensstifter, vor uns auf. Der Leser wird diesen Eindruck selbst gewinnen, wenn wir ihm

6. Die Lobrede des Alkibiades auf Sokrates.  
(zum ersten Mal: Soldat und Philosoph)

am Schluß des „Gastmahls“, in die Platon zweifellos zugleich seine eigenen Eindrücke von der überragenden Persönlichkeit seines Meisters eingeflochten hat, im Wortlaut vorführen<sup>203</sup>), aus der uns zum ersten Mal das Doppelbild „Soldat und Philosoph“ entgegentritt, das uns im zweiten Teil dieser Abhandlungen noch eingehend beschäftigen wird. „Wenn ich es versuche, ihr Männer, den S. zu loben, so werde ich mich hierzu der Bilder bedienen. Er freilich wird vielleicht glauben, das geschähe ‚Spases halber‘“. Indes wird das Bild in den Dienst der Wahrheit und nicht der Komik treten. Ich meine nämlich, daß er am meisten den Silenen (= Satyren, Waldgottheiten) gleicht, die in den Bildhauerwerkstätten aufgestellt sind. Die Künstler stellen diese mit Hirtenflöten und Pfeifen dar. Diese haben eine doppelte Oeffnung (der obere Teil kann vom unteren abgehoben werden, sie dienen daher als Behälter), und es zeigt sich (wenn man die obere Hälfte von der unteren abhebt), daß sie inwendig Kleinodien der Götter enthalten. Und weiterhin behaupte ich, daß er dem Satyr Marsyas gleicht. Daß du ihm durch dein Aeußeres ähnlich bist, o Sokrates, das wirst du selbst wohl nicht abstreiten; wie du ihm aber auch sonst gleichst, das höre ‚weiter‘. Du bist ein Uebermütiger. Oder nicht? Wenn du es nicht zugestehst, kann ich mit Zeugen aufwarten. Aber kein Flötenspieler? Na, ein viel wunderbarer als jener! Er bezauberte die Menschen durch Instrumente, durch die Gewalt seines Mundes, und auch jetzt noch (tut er das), wenn man in seiner Art die Flöte spielt. — — — Du aber unterscheidest dich von ihm, so-

<sup>203</sup>) Kap. 32 ff., p. 215 ff.; abgedruckt auch von Bamberg a. a. O. S. 1–9; wo ich mich bei meiner Uebersetzung nach seinen im „Kommentar“ beigegebenen Anmerkungen gerichtet habe, wurde das im Text durch Anführungsstriche bemerkbar gemacht.

fern du ohne Instrumente lediglich mit Worten dasselbe tust. Uns wenigstens geht es so: Wenn wir einen anderen sprechen hören oder einen vorzüglichen Redner über andere Gegenstände reden hören, läßt uns das — ‚möcht‘ ich behaupten‘ — ganz kalt. Wenn aber jemand dir selbst oder einem anderen, der deine Worte wiedergibt, zuhört, wenn der Redende auch ganz unbedeutend ist, so sind wir — mag dir nun eine Frau, ein Mann oder ein Bürschlein zuhören — ganz erschüttert und gefesselt. — Wenn ich nicht den Schein schwerer Bezechtheit zu erwecken fürchten müßte, so würde ich euch, ihr Männer, eidlich versichern, welch einen Eindruck ich selbst von seinen Reden empfangen habe und noch empfangen. Denn so oft ich sie höre, klopft mir das Herz mehr als dem Korybanten (= Verzückten), und es kommen mir die Tränen, und wie ich sehe, geht es sehr vielen ebenso. Hörte ich dagegen den Perikles und andere gute Redner, so fand ich, daß sie gut sprachen; einen derartigen Eindruck aber empfand ich in keiner Weise, meine Seele war weder bestürzt noch unwillig darüber, sich in der Stimmung sklavischer Abhängigkeit zu befinden. Aber von diesem Marsyas hier wurde ich oft in diese Stimmung versetzt, so daß ich so, wie ich bin, nicht weiter leben zu können glaubte. Und du, Sokrates, wirst mich nicht Lügen strafen wollen. Ja, auch jetzt noch bin ich mir bewußt, daß, wenn ich ihm mein Ohr leihen wollte, ich nicht standhalten, sondern denselben Eindruck verspüren würde. Nötigt er mir doch das Geständnis ab, daß ich, obwohl mir so vieles fehlt, mich selbst vernachlässige und wie ein Athener lebe. Also halte ich mir zum Schutz gegen die Sirenen gewaltsam die Ohren zu und mache mich auf und davon, um nicht „auf dem Fleck“ sitzenbleibend in seiner Gesellschaft zu altern. Ferner widerfährt mir allein diesem Menschen gegenüber etwas, was wohl niemand als Charakterzug bei mir vermutet, daß ich mich irgend jemandem gegenüber schäme; und doch schäme ich mich vor ihm allein. Denn ich bin mir bewußt, seinen Anforderungen an unsere Handlungsweise nicht widersprechen zu können, aber wenn ich fortgegangen bin, der Wertschätzung vonseiten der Menge zu unterliegen. Ich nehme aber Reißaus vor ihm und flüchte, und so oft ich ihn sehe, schäme ich mich meines Geständnisses, ja, oft würde ich es gern sehen, wenn er gar nicht unter den Menschen existierte. Doch weiß ich genau, daß mein Kummer noch größer sein würde, wenn dies geschehen könnte, so daß ich nicht weiß, was ich mit diesem Menschen anfangen

soll. — — — Doch hört noch etwas anderes von mir, nämlich wie ähnlich er denjenigen ist, mit denen ich ihn verglichen habe, und über was für eine erstaunliche Gewalt er verfügt. Wißt ihr doch genau, daß keiner ihn kennt; so will ich's euch denn klar machen, da ich einmal den Anfang gemacht habe. Ihr seht ja, daß Sokrates den schönen Menschen gegenüber erotisch eingestellt ist<sup>204</sup>), sich ständig in ihrer Gesellschaft aufhält und leidenschaftlich empfindet „nach seinem äußeren Gebahren“. Ist das nicht silenenhaft und zwar in starkem Maße? Denn das ist nur seine Außenseite, wie es bei den gemeißelten Silenen der Fall ist. Doch wenn man ihn öffnet, glaubt ihr wohl, ihr Zechbrüder, von wie großer Mäßigkeit er erfüllt ist? Wisset, daß es ihn ganz gleichgültig läßt, wenn jemand schön ist oder einen anderen Vorzug derer besitzt, welche die Menge glücklich preist; ja, daß er ihn in einem Maße verachtet, das niemand für glaublich halten wird. Vielmehr hält er alle diese Güter für wertlos und uns selbst für nichts — ich versichere es euch —, ja er verstellt sich und treibt sein Leben lang immerfort seinen Spott mit den Menschen. Aber wenn er Ernst macht und sich auftut, so weiß ich nicht, ob jemand schon die Kleinodien da drinnen gesehen hat. Ich aber habe sie wohl schon gesehen, und sie erschienen mir als so göttlich und goldig, als so überaus schön und wunderbar, daß „einfach alles“, was S. befiehlt, ausgeführt werden zu müssen schien. In welcher geistigen Verfassung also glaubt ihr wohl, daß ich mich „seitdem“ befinde, da ich mich einerseits entehrt glaube, andererseits seinen Charakter, seine Mäßigung und Tapferkeit bewundere, nachdem ich einem derartigen Menschen begegnet bin, dem ich hinsichtlich der Einsicht und der Ausdauer niemals zu begegnen angenommen hatte? So sah ich denn einerseits keine Möglichkeit, ihm zu zürnen und dem Umgang mit ihm zu entsagen, andererseits sah ich keinen Weg, ihn zu gewinnen. Denn ich wußte genau, daß er alleweil durch Geld noch viel unverwundbarer sei als Aias durch Eisen; und durch das, wodurch allein ich ihn fangen zu können glaubte (die Schönheit), hatte er sich von mir nicht „fangen lassen“. So war ich denn ratlos und ging einher, unterjocht von diesem Menschen, wie es noch niemandem von jemand geschehen ist. — Dies alles war mir schon widerfahren, als wir späterhin (431 v. Chr.) gemeinsam am Feldzug gegen Potidaia teilnahmen und Tischgenossen

<sup>204</sup>) Das Wort „erotisch“ hat hier wie das folgende zeigt keinen verfänglichen Sinn.

waren. Vor allem war er in der Ertragung von Strapazen nicht nur mir, sondern auch allen anderen überlegen. Als wir sodann irgendwo abgeschnitten waren und — wie das ja im Kriege vorkommt — uns zum Fasten gezwungen sahen, da war in Bezug auf die Ausdauer gar kein Vergleich zwischen ihm und den übrigen; und dann wieder war er allein beim Wohlleben imstande, nur zu essen und zu trinken, wenn er dazu gezwungen war; hierin war er allen überlegen, und das wunderbarste war, daß niemals jemand den S. bezechet gesehen hat, und der Beweis dafür scheint mir eben jetzt (bei dem Gastmahl) erbracht werden zu sollen. Wenn es aber ferner Winterkälte zu ertragen galt — denn dort ist der Winter streng —, so leistete er auch ganz Wunderbares, vorzüglich aber, als einmal stärkster Frost herrschte und alle sich entweder gar nicht hinauswagten, oder wenn jemand hinausging, man sich sonderbar einmummte und die Füße in Filzschuhe und Schafpelze einhüllte und einwickelte; da ging er unter ihnen hinaus in seiner gewöhnlichen sonstigen Kleidung, unbeschuhet, und stapfte durch das Eis leichter als die anderen mit Sandalen, während die Soldaten ihn verstohlen ansahen, als mißachtete er sie. So erging es hierbei. Wie aber der standhafte Mann weiterhin dort gelegentlich des Feldzuges folgendes vollbrachte und aushielt, das ist hörens-wert. Als ihm nämlich ein Gedanke eingefallen war, blieb er von Tagesanbruch an in Betrachtung versunken auf derselben Stelle stehn, und als es ihm nicht vonstatten ging, ließ er nicht ab, sondern blieb forschend stehen. Schon war es Mittag, als Leute darauf aufmerksam wurden und es verwundert einer dem andern mitteilten, daß S. seit Tagesanbruch in Gedanken dastehe. Und zuletzt, als es Abend war, trugen einige von den jüngeren Leuten nach der Abendmahlzeit — es war nämlich zur Sommerzeit — ihre Pritschen hinaus und schliefen im Freien, zugleich aber beobachteten sie den S., ob er auch die Nacht über stehen bleiben werde. Der aber blieb stehn, bis der Tag anbrach und die Sonne aufging. Dann richtete er ein Gebet an Helios und machte sich davon. — Wenn ihr es aber wünscht, so hört, wie er sich in der Schlacht benahm; denn es ist billig, ihm hiermit Dank abzustatten. Denn als die Schlacht stattfand, in deren Folge mir die Befehlshaber sogar den Preis der Tapferkeit verliehen, hat kein anderer Mensch als dieser hier mir das Leben gerettet. Ich war nämlich verwundet, und er wollte mich nicht meinem Schicksal überlassen, sondern rettete mich selbst und zugleich meine Rüstung.

Und ich, o Sokrates, forderte damals die Befehlshaber auf, die Auszeichnung dir zu verleihen, und darum wirst du mich nicht tadeln, noch mich Lügen strafen. Da indes ja die Befehlshaber meine Ehrung im Auge hatten und die Auszeichnung mir verleihen wollten, da war er noch eifriger als die Befehlshaber darauf bedacht, daß ich die Auszeichnung empfinde. Ferner aber, ihr Männer, war es der Mühe wert, den S. zu beobachten, als das Heer (im Jahre 424 v. Chr.) fluchtartig Delion räumte; denn ich war beritten dabei, er aber nur bewaffnet. Als nun die Mannschaften sich schon zerstreut hatten, befand er und mit ihm Laches sich auf dem Rückzug. Ich komme von ungefähr dazu und spreche den beiden Mut ein mit der Versicherung, sie nicht im Stich zu lassen. Da beobachtete ich denn den S. in noch günstigerer Weise als in Potidaia — — —. Zuerst nämlich (beobachtete ich), wie sehr er dem Laches an Geistesgegenwart überlegen war; sodann erschien mir auf die Art, wie er sich dort (vor Potidaia) wie hier (bei Delion) durchschlug, dein Wort, o Aristophanes, anwendbar „in stolzer Haltung und die Augen zur Seite werfend“. In Ruhe beobachtete er Freund und Feind, und jedem wurde es schon von weitem klar, daß dieser Mann, wenn man ihn angreifen sollte, sich sehr mannhaft zur Wehr setzen werde. So kamen sie denn auch beide, er und der andere, unbeschädigt davon — — —. Freilich könnte man auch noch anderes „zum Lobe und zur Bewunderung des Sokrates vorbringen“. Während man jedoch „auf dem Gebiet der anderen Tätigkeiten“ auch über einen anderen dergleichen berichten könnte, so ist das Eine aller Bewunderung wert, daß er keinem anderen Menschen der Vergangenheit oder der Gegenwart ähnlich ist. Denn für die Bedeutung Achills könnte man Brasidas und andere, und weiter für die des Perikles Nestor und Antenor zum Vergleich heranziehen — — —. Wenn aber jemand von den Zeitgenossen oder ein Angehöriger der älteren Generationen untersuchen wollte, was es mit der Seltsamkeit dieses Menschen hier, mit seiner Persönlichkeit wie mit seinen Reden, für eine Bewandnis hat, so würde er es auch nicht annähernd ausfindig machen, es sei denn, daß man ihn mit denjenigen vergleiche, mit denen ich ihn verglichen habe, d. h. mit keinem unter den Menschen, sondern mit den Silenen und Satyrn, ihn selbst und seine Reden. Denn ich habe zu Anfang (unter anderem) auch dies übergangen, daß auch seine Worte den geöffneten Silenenfiguren gleichen. Denn

wenn jemand die Reden des S. zu hören sich vornehmen sollte, so dürften sie ihm anfangs ganz lächerlich erscheinen, derartig umhüllen sich, von außen betrachtet, „die Ausdrücke und Wendungen“, wie etwa die Haut eines übermütigen Satyrs. Denn er spricht von Lasteseln, von Schmieden, Schustern und Gerbern, um dauernd dasselbe mit denselben Worten zu sagen (vgl. Gastmahl 221 D, Xen. Memor. I, 2, 37; IV, 4, 6), so daß jeder unkundige und gedankenlose Mensch seine Reden verlachen möchte. Allein wenn jemand sie geöffnet besieht und in sie eindringt, wird er zuerst nur finden, daß sie einen Sinn in sich schließen, dann aber, daß sie göttlich sind, die vorzüglichsten Kleinodien der Tugend bergen und sich weithin erstrecken oder vielmehr auf alles, worüber der nachsinnen muß, der ein vortrefflicher Mensch zu werden vorhat.“

„Ein vortrefflicher Mensch zu werden“, das ist ja auch das Ziel des christlichen Ordenslebens. Und das Bild der edlen Wahrheitsliebe, der Volkstümlichkeit, der Selbstbeherrschung, der Unerschrockenheit, das uns aus dieser Schilderung entgegentritt, kehrt ja so oft in der Geschichte der christlichen Orden wieder; bei der soldatischen Tapferkeit des Sokrates erinnert man sich nicht nur an den jüdischen Orden der Asidäer, der sich geschlossen am Kriege gegen die Syrer beteiligte (1. Macc. 2, 42), sondern auch an die christlichen Ritterorden, die im Kampf gegen die Ungläubigen Heldentaten verrichteten. S. erscheint hier als Held im soldatischen Sinn. Noch höher freilich ist der moralische Mut einzuschätzen, den er bewies, als er allein gegen die ungerechte Bestrafung der 10 Feldherren nach der siegreichen Schlacht bei den Arginusen i. J. 505 v. Chr. zu stimmen wagte (Apol. Kap. 19, 32 A—C; Xen., Helenica I. 7, 15; nach Xen. Mem. I, 1, 18 nahm er hierfür den Zorn seiner Mitbürger und die Drohungen der Machthaber auf sich) und seine Furchtlosigkeit den „dreißig Tyrannen“ gegenüber (Apol. 32 CD). Die gleiche Furchtlosigkeit begegnet uns bei den Vätern der Wüste. Bei Heussi S. 264 heißt es von dem Abt Theodor: „Und wenn Himmel und Erde zusammengeraten, Th. fürchtet sich nicht.“

Wie oft bewiesen christliche Ordensleute den gleichen Mut! Sie teilten mit Sokrates trotz aller Gebundenheit an eine feste Regel jene innere Freiheit und Unabhängigkeit, die selbst den Tod nicht fürchtet. Wie oft setzten sie sich wie S. der Zeitströmung entgegen, das Gegen-den-Strom-schwimmen war ihnen



ebenso natürlich wie dem athenischen Weisen. Man denke nur an den Kampf der Cluniazenser gegen die zunehmende Verweltlichung der Kirche und das Verderben im Klerus. Bei dem Sichversenken des S. in einen Gegenstand des Nachdenkens, das (nach „Gastmahl“ Kap. 3; 175 A B) eine Gewohnheit dieses Denkers war, wird man an die konzentrierte Kontemplation erinnert, die ein indisches Lehrgedicht<sup>205</sup>) den Brahma vom Brahmanen fordern läßt:

„An reinem Orte festen Sitz sich selber auserwählend dann,  
— — — auf Eins nur richtend sein Gemüt, Gedanken zähmend,  
Sinn und Werk, dort sitzend üb' Vertiefung er zu seiner eignen  
Reinigung. Und so den Leib, den Kopf, den Hals dort unbeweglich tragend fest, auf seine Nasenspitze schauend, nach Osten nicht sich sehend um, mit ruhigem Geist und ohne Furcht im Brahmakultgelübde fest, das Herz bezähmend, mein gedenk, sitz' er „vertieft“, in mich versenkt, so ühend der Vertiefte stets sich mit gebändigtem Gemüt, zu in Auflösung gipfelnder Ruh kommt er, die in mir besteht. Wenn den gezähmten Gedanken er richtet auf sich selbst allein, unangereizt von jeder Gier, dann wird „Vertiefter“ er genannt.“ Einfacher drückt dasselbe ein anderer indischer Spruch (bei Eberhardt S. 95) aus: „Wenn schwere Lasten du erhebst, dann ziehst du allen Atem ein. Willst du die Welt begreifen, Freund, dann mußt du tief gesammelt sein.“

Dieses Vertieftsein, dieses Gesammeltsein, ist auch vom christlichen Ordensstand nicht zu trennen. Es sei hier hingewiesen auf ein Ereignis aus dem Leben des hl. Bernhard. Auf einer Wanderung war er mit anderen Mönchen mehrere Stunden lang an einem See entlang gegangen; als am Abend von diesem See die Rede war, fragte er, was für ein See das sei. Er war so „vertieft“ gewesen, daß er ihn gar nicht bemerkt hatte. Freilich war diese Vertiefung noch mehr eine Eigenheit der morgenländischen als der abendländischen Mönche; das zeigen

---

<sup>205</sup>) Bagarad Gita bei Leisegang HG S. 10; Lehmann S. 30; nach Ioëil a. a. O. S. 815 berichtet Plinius von den indischen Gymnosophisten, daß sie „den ganzen Tag hinaufstarren zur Sonne, von ihrem Aufgang bis zu ihrem Untergang“. Als solch ein „weltentrückter Grübler“ erscheint uns bisweilen auch S., der im „Symposion“, „beim frohen Mahle erwartet, am Tore stehen bleibt und sich durch keinen Anruf stören läßt“ (ebenda). Das ist derselbe S., der hernach im Mittelpunkt einer heiteren Trinkgesellschaft steht.

uns die Styliten, die „Säulenheiligen“, und die sogenannten Hesychasten. Auch bei den Anachoreten der Skethis spielt die Konzentration eine große Rolle und „der Mönch muß . . . unter großer Selbstbewachung sich zu konzentrieren suchen“. Zerstreuung ist der Anfang des Uebels. „Wenn der Mensch nicht in seinem Innern sagt: „Ich allein und Gott sind in der Welt,“ so wird er zu keiner Ruhe gelangen“ (Heussi S. 219; vgl. Thalhammer S. 78). Wenn Silvanus seine Zelle verlassen mußte, bedeckte er sein Gesicht: „Was will ich dieses Licht sehen, das nur zu dieser Zeitlichkeit gehört und keinerlei Nutzen hat?“ (Heussi S. 232). Unter „Theorie“ verstanden diese Väter nicht mystische Gottesschau, sondern nur „die ständige Konzentration der Gedanken auf Gott“ (S. 267). In dieser Beziehung der inneren Sammlung auf Gott liegt die Ueberlegenheit der mönchischen Konzentration über die sokratische und die indische. — Jedenfalls ist die Beschaulichkeit vom christlichen Ordensleben nicht zu trennen. „Der Ordensmann ist zutiefst ein kontemplativer, d. i. ein gottvoller Mensch, oder er ist überhaupt kein Religiöse. „Die Theorie“ der der Beschauung . . . bleibt für alle Zeiten der tragende Grund des Ordensstandes, gleichgültig, ob es sich um den tätigen oder beschaulichen Typ im engeren Sinne handelt. Als Abbild und Vorwegnahme des künftigen Lebens ist jeder Orden in seiner Wurzel kontemplativ“ (Thalhammer S. 78). Zugleich aber berührt sich Sokrates im Gegensatz zu der passiven Haltung der östlichen Asketen mit der weitgreifenden reformatorischen Tätigkeit der großen christlichen Ordensstifter des Abendlandes, denen er auch darin gleicht, daß er das Sichversenken mit umfassender Wirksamkeit an seinen Zeitgenossen verband, und daß er mit der Reform bei sich selbst den Anfang machte. Diese beiden Vorzüge neben der Macht der Persönlichkeit über die Gemüter und seinem klaren Blick für die Uebelstände seiner Zeit und die rechten Mittel zu ihrer Hebung befähigten ihn dazu, die große Reformation des griechischen Denkens einzuleiten, die sich an die drei großen Namen Sokrates, Platon, Aristoteles knüpft. Gleich jenen großen Reformatoren, die aus dem Kloster hervorgingen, suchte er den einzelnen, richtete aber stets seinen Blick auf das Ganze, die Polis, wie jene auf die Kirche, zu deren Erneuerung sie berufen waren. Wir werden noch sehen, wie Platon gerade in diesem

Punkte seinem Meister die Treue bewahrt hat<sup>206</sup>). — Wenn wir endlich ein Weltkind wie den Alkibiades ganz im Banne des Sokrates sehen, so denken wir unwillkürlich an die großen Ordensstifter, in erster Linie an Benedikt, Franziskus und Bernhard, die auch leichtlebige Weltkinder in ihren Bann zu ziehen verstanden. S. war sich dieser seiner Macht wohl bewußt. Er war überzeugt, daß er überall, wohin er sich auch wenden würde, den geistigen Mittelpunkt strebsamer Jünglinge bilden und eben deshalb nirgends Duldung finden werde; daß diese Jugend, wenn er sie abwies, aus Rache hierfür seine Austreibung bei der älteren Generation durchsetzen würde, während im anderen Fall die Väter und Verwandten der jungen Leute ihn verbannen würden (Apol. Kap. 27, 37 D E). Er erkannte richtig das Anziehende seiner Persönlichkeit und seiner Philosophie, das Gemeinschaftbildende seiner religiös-ethischen Denkweise und Methode, die zu einer ganz neuen rein ethisch-religiös eingestellten Gemeinschaft drängte<sup>207</sup>).

Und dieser tiefgründige Philosoph tritt uns hier nun zugleich als tapferer Soldat entgegen; zum ersten Mal in der Geschichte begegnet uns die harmonische Vereinigung zweier scheinbar unvereinbarer Stände: Soldat und Philosoph. Sokrates erscheint hier als „Wächter“ im eigentlichen Sinn, als Verteidiger seiner Vaterstadt mit der blanken Waffe, und gleichzeitig als tiefer Denker. Unwillkürlich blitzt in uns der Gedanke auf: Der Meister hat dem größeren Schüler Modell gestanden zur Zeichnung seiner Kriegerkaste, zu dem Wächterstande des platonischen Idealstaates, der das Schwert von Stahl ebensogut zu führen weiß wie das des Geistes. Mag Platon immerhin die spartanische Kriegerkaste vorgeschwebt haben, so hat ihm gleichzeitig wohl auch das Bild seines Lehrers vor Augen gestanden. Und weiter schweiften unsere Gedanken aus der Aera der Vorbereitungen in das Zeitalter der Erfüllung: wir sehen die Söhne

<sup>206</sup>) S. verband, wie die christliche Mystik sich ausdrückt, das tätige (vita activa) mit dem beschaulichen Leben (v. contemplativa). Nach RGr II, 206 ergänzten sich Eleusis und Delphoi so, das E. seinen Gläubigen die Kontemplation darbot, der pythische Apollon seine Frommen zum tätigen Leben aufrief.

<sup>207</sup>) Kuhn nennt es S. 134 einen wahren und fruchtbaren Gedanken, daß im sokratischen Logos gemeinschaftsbildende Kräfte wach wurden; er zitiert allerdings nicht in zustimmendem Sinn J. Stenzel, der den sokratischen Satz vom Nichtwissen so versteht: „Niemand weiß als einzelner etwas“ und den S. lehren läßt, daß alles Wissen nur als Geist der Gemeinschaft Sinn und Wert habe“ (*Platon als Erzieher* S. 67).

des heiligen Benedikt oder des heiligen Bernhard wie ein Kriegsheer in militärisch straffer Zucht und Ordnung sich lagern oder ausziehen, um das Reich Christi auszubreiten, und zuletzt bleibt unser Auge haften auf den glänzenden Gestalten der geharnischten Ritter im Ordensgewande, in denen das Ideal der Vereinigung von Philosophen- und Soldatenstand sich verwirklicht zu haben schien. — Doch kehren wir zu Sokrates zurück. Er erscheint uns hier im Dienste der Musen und zugleich im Dienste seiner engeren Heimat, der Polis. Und dies ist uns eine Anforderung, zum Schluß dem Thema

### 7. Sokrates und die Polis

nochmals unsere Aufmerksamkeit zu schenken.

Es ist gewiß, daß er über die Polis nicht hinausgedacht hat. Er wollte von dem Weltbürgertum, wie es die Stoiker vertraten, nichts wissen. Wer sich keiner bestimmten Stadtgemeinde anschloß, der wurde nach seiner Ansicht überall als ein „Fremder“ angesehen und mußte sich als solcher fühlen<sup>208</sup>). Er wollte seiner Vaterstadt Bürger mit bewußt religiös-sittlicher Grundanschauung und Lebenshaltung heranbilden und glaubte ihr dadurch besser zu dienen, als wenn er Staatsämter bekleidete. Der Gehorsam gegen die Gesetze erschien ihm als heilige Pflicht (Memor. IV, 6, 6). Das „Gerechte“ ist ihm gleichbedeutend mit dem „Gesetzmäßigen“ (IV, 4, 12); er billigt die Verpflichtung auf den Gehorsam gegen die Gesetze durch den Bürgereid (IV, 4, 16) und er selbst wurde das Opfer seines Gehorsams, da er sich zu fliehen weigerte, weil dies den Gesetzen seiner Stadt gegenüber ein Unrecht sein würde (Kriton, Kap. 11 ff., St. 50 ff.)<sup>209</sup>). Er dachte

<sup>208</sup>) Xenophon, *Memorabilien* II, 1, 13 ff.

<sup>209</sup>) Wilhelm Wundt, *Ethik* Bd. II, 1912, S. 20 geht irre, wenn er behauptet, S. sei nicht dem kategorischen Imperativ, also der Pflicht folgend, in den Tod gegangen, sondern weil ihm das Leben ohne den von ihm gewählten Beruf „nicht mehr lebenswert schien“, sodaß sein Tod nur eine Bestätigung des von ihm gelehrtens Eudaimonismus gewesen sei. Im „Kriton“ hebt S. klar hervor, daß er seiner Lehre getreu (46 B), entschlossen sei, niemandem Unrecht zu tun (48 B-D; 49 A), auch dann nicht, wenn ihm Unrecht geschehen sei (49 C); daß aber seine Flucht ein Unrecht und eine Undankbarkeit gegenüber den Gesetzen des Vaterlandes sein würde (50 C—51 C ff.). Aus dieser Erwägung heraus zieht er den Tod der Flucht vor (52 C). Erst in zweiter Linie kommt die Erwägung in Betracht, daß die Flucht ihn in eine unwürdige, unmögliche Lage bringen würde (53 A ff.; Kap. 15). S. war ohne Zweifel ein Märtyrer seines Gehorsams gegen die Gesetze, wobei er dessen gewiß war, daß „der Gott“ (d. h. Apollon) ihn hierzu anleite (Schluß); vgl. auch Stenzel HPh I, S. 92.

an eine Reform der Polis auf religiös-ethischer Grundlage<sup>210</sup>), und die ablehnende Haltung der Stadt, die ihn verurteilte, konnte ihn in dieser Hoffnung nicht irre machen. Er sagte voraus, daß nach seinem Tode zahlreichere und unbequemere Kritiker aus den Reihen der Jugend erstehen würden (Apol. Kap. 30; 39 C D). Er glaubte an die Unsterblichkeit seines Gedankens. Wenn dieser in der griechischen Polis sich nicht verwirklicht hat und sich nicht verwirklichen konnte, wenn viel-

<sup>210</sup>) Das Religiöse als Grundlage des Ethischen tritt besonders in den Memorabilien hervor. Es gibt nach IV, 4, 19 in allen Ländern gültige ungeschriebene Gesetze, die nicht von Menschen stammen, sondern von den Göttern gegeben sind (dahin gehört die Verehrung der Götter und die Ehrfurcht der Kinder vor den Eltern), deren Uebertretung sich rächt. Xenophon begründet (I, 1, 19) das mutige Verhalten des S. in der Frage der Verurteilung der 10 Feldherrn durch seinen Glauben an die Allwissenheit und Allgegenwart der Götter. Gewiß sah S. auch in seinem „Daimonion“ eine warnende Götterstimme. Ueberaschende Auseinandersetzungen über das fürsorgliche Verhalten der Götter findet man I, 4, 10 ff. Nach § 17 sehen sie auch das Innere der Seele, und X. bekennt (§ 19), aus diesen Darlegungen gefolgert zu haben, daß S. die Anwesenden dadurch überzeugt habe, man müsse sich, auch wenn man unbeobachtet sei, des Unheiligen, des Ungerechten und des Schändlichen enthalten in der Ueberzeugung, den Göttern nicht verborgen zu sein. Nach Mem. IV, 3, 1 f. suchte S. seine Partner in erster Linie zur Mäßigung anzuleiten, und zwar machte er den Anfang damit, „sie bezüglich der Götter verständig zu machen“. Die Ethik des S. war mithin entschieden religiös begründet; Frömmigkeit und Sittlichkeit bedingten sich gegenseitig; das widerspricht dem sokratischen Handeln nach festen Ueberzeugungen und Grundsätzen durchaus nicht. Zur Durchführung dieser Grundsätze unter allen Umständen bildet der Glaube an die Allgegenwart und Allwissenheit der Götter ein wichtiges Hilfsmittel. Allerdings ist damit noch nicht gesagt, daß S. ein Verehrer der athenischen Staatsgötter gewesen ist. Es bleibt — wie Gomperz II, S. 69 richtig bemerkt hat — auffällig, daß der Teil seiner Verteidigungsrede, der sich mit dem Vorwurf der Götterleugnung beschäftigt, auffallend schwach ist. Derselbe Forscher macht darauf aufmerksam, „daß die Einzelgötter, zu denen Platon ihn beten oder sonst in Beziehung treten läßt, keine andern sind als Apollon, der Herr des delphischen Heiligtums, des Sitzes überlegener Weisheit und höherer sittlicher Kultur, anderseits Sonne und Mond, also Naturfaktoren, die auch für Platon und Aristoteles stets unzweifelhafte göttliche Wesenheiten geblieben sind“. Es würde gut zu Xenophons Art passen, wenn er der edlen Anschauung des Sokrates vom göttlichen Walten seinen eigenen Glauben an die Götter der Mythologie unbewußt untergeschoben oder den Sokrates im Sinne dieses naiven Glaubens verstanden hätte. Wenn man dann freilich wieder den sterbenden S. seine Freunde daran erinnern hört, daß man dem Asklepios die Opferung eines Hahnes schuldig sei, so wird man zweifelhaft. An eine bloße Anpassung an den Volksglauben angesichts des Todes darf doch kaum gedacht werden. Vielleicht hat S. selbst geschwankt und hat die Götterfrage ebenso wie die Unsterblichkeitsfrage auf sich beruhen lassen.

mehr, wie gesagt, deren Zeit vorüber war, nachdem sie sich selbst ihr Urteil gesprochen und damit, wie Sokrates (Kap. 18, 30 C D) richtig erkannte, nicht ihn, sondern sich selbst geschädigt hatte, so hat er sich in diesem Punkte geirrt, aber damit zugleich eine weit über die Polis hinausgehende Bedeutung erlangt. So sollte und mußte es kommen. „Sein Tod hob den Staat de facto (tatsächlich) aus den Angeln. Wäre S. nicht aus dem Staat herausgefallen (besser: hätte der Staat ihn nicht gerichtet), hätte Platon seinen Staat nicht in das Reich des Geistes gründen müssen“ (Reinhardt S. 22). . . . Der alte Staat spaltete sich. Seine eine Descendenz (?) läuft in das Reich des Geistes über Sokrates zu Platon (S. der einzig wahre Träger des Staates, „Gorgias“ 521 D), seine andere in das bürgerliche Epigonentum, den Weg von Alkibiades zur patriotischen Demokratie des attischen rhetorischen Jahrhunderts“ (S. 23). Die Vorsehung zielte auf eine religiös-ethische Gemeinschaft, die alle Nationen umfaßte; dieser neuen Gemeinschaft sollte zunächst der Hellenismus, dann aber die Zusammenfassung der gesamten antiken Kulturwelt im Römerreich die Wege ebnen. Das Ziel war folglich eine universale weltanschauliche Gemeinschaft innerhalb eines universalen Imperiums. Die Philosophie durchbrach die Enge des hellenischen Lebens. „Der Vernunftmoral ist der Kultus des Weltbürgertums alsbald nachgefolgt. Hinter diesem sieht man ein Weltreich, hinter dem Weltreich eine Weltreligion entstehen“ (Gomperz II, S. 94). So dürfen wir denn auch mit Willrich (S. 300) in dem Hochkommen der Makedonier einen Segen für Hellas und für die Menschheit erblicken, denn das Reich Alexanders war die Vorstufe des Römerreiches. Während sich infolge der Wirksamkeit des S. im Griechentum der Gedanke Bahn brach, daß eine wahre Gemeinschaft nur noch auf weltanschaulicher Grundlage möglich sei, während sich hier die Polis ihrem alten Bestande nach auflöste und die Philosophenschulen die Kristallisationspunkte für einen Zusammenschluß von rein geistiger Art bildeten<sup>211</sup>), wurde

<sup>211</sup>) Vgl. EAW S. 55 Note 1: „Bei Platon kulminiert — die Erkenntnis in demjenigen Begriff, der das Thema der gesamten Sokratik gebildet hatte. Auch die Gemeinschaft des sokratischen Kreises hatte auf ihm beruht: Echte Philosophierende sind diejenigen, die das Gute zu wissen streben; daher sind sie durch gemeinsame Blickrichtung geeint, und das ist der Grund ihrer Philia (Freundschaft). In diesem Sinne nennt sich Sokrates in Xenophons *Gastmahl* »Meister der Kuppellei«. Hierauf beruht es, daß es erst von den Sokratikern an Philosophenschulen als Gesinnungsgemeinschaften geben konnte“.

am Tiber das Ziel, dem zuerst Athen durch sein Kolonialreich, dann Sparta durch seine Hegemonie vergeblich zugestrebt hatte, verwirklicht: Die Gründung eines Imperiums, das sich um den Mittelpunkt einer Stadt zusammenschloß. Rom war die neue Polis, die Weltstadt, die Hauptstadt des Imperium Romanum. Und in diese erweiterte Polis trat als ganz neues Element die geistig-sittlich-religiöse Gemeinschaft der Kirche ein, die der Aufgabe gewachsen war, welche die Philosophenschulen nicht hatten erfüllen können: Der Durchdringung dieses aus dem städtischen Gemeinwesen erwachsenen Reiches mit einer neuen Geistigkeit. Aber auch diese Durchdringung gelang erst wirklich, nachdem der Reichsgedanke von den Germanen neu aufgenommen war, und ein neues Imperium als Heiliges Reich auf den Trümmern des alten erstand. Innerhalb der großen Gemeinschaft der Kirche aber kam nun auch die Institution der griechischen Polis wieder zu Ehren in den festgefühten M ö n c h s r e p u b l i k e n<sup>212)</sup>. Denn innerhalb der großangelegten, völkerumspannenden Gemeinschaft mußten sich notwendigerweise engere Kreise bilden, die die hohe Aufgabe der Durchdringung der einzelnen mit dem Geist der Gemeinschaft mit sokratischem Ernst auf sich nahmen und die, welche die Sache ernst nahmen, an sich zogen. So wurde die straff organisierte Ordensrepublik des Abendlandes mit ihrer strengen Zucht und Ordnung eine Art Wiederbelebung des so echt menschlichen und daher so fruchtbaren griechischen Polis-Gedankens<sup>213)</sup>. Es offenbarte sich eben im christlichen Bereich dasselbe Gesetz der Geschichte, das uns bei den Griechen entgegentritt, daß jede geistige Bewegung, die Erfolg haben soll, von einer „Auswahl“ den Anfang nehmen, und wenn sie einen bestimmten Grad der Ausbreitung erreicht hat, aufs neue eine Auswahl aus sich hervorgehen lassen muß. Das Christentum wie das Griechentum verdankten einer „Auswahl“ ihren Ursprung, das letztere mit dem Beruf, das Rein-menschliche in der denkbar vollkommensten Art darzustellen, das erstere mit dem Beruf, das Göttliche im Menschlichen zu gestalten. Das Griechentum begann sich unbewußt zum Christlichen hinzubewegen, als das Allgemeinmenschliche in ihm die Schranken der Polis durchbrach und den

<sup>212)</sup> Im hohen Mittelalter auch in den Städten, besonders in Deutschland und Italien.

<sup>213)</sup> Der Betrieb eines gut verwalteten Benediktinerklosters, wie ihn Bogler S. 290 ff. beschreibt, erinnert in der Tat an die Organisation der griechischen Polis.

Weltberuf übernahm, dieses Allgemein-menschliche der antiken Kulturwelt als Gemeinbesitz zuzuführen, um alsdann der Ausgestaltung des Göttlichen im Menschlichen durch das Christentum die natürlich-menschliche Grundlage zu bieten. Die Aufgabe des Sokrates war es, auf dieses Rein-menschliche im Griechentum, auf das Bewußt-ethische als die eigentliche Hauptsache, hinzuweisen. Die Polis aber sorgte gerade durch seine Verurteilung dafür, daß sie selbst zerbrach und dadurch jenes Rein-menschliche von der Bindung an sie befreit und zum Gemeinbesitz der Alten Welt wurde. Das Gesetz der Auswahl aber, das schon in der Bildung eines Freundeskreises um S. hervorgetreten war, offenbarte sich nach seinem Tode in der Gründung der Philosophenschulen, vor allem in der Gründung der Akademie durch seinen geistvollsten und größten Schüler, der die Gedanken und Anschauungen, die in der Sokratik der Anlage nach bereits vorhanden waren, sich aufs reichste entfalten ließ.

(Fortsetzung folgt.)