

Der Areopagitikos des Isokrates in seinem Verhältnis zu den Eumeniden des Aischylos.

Von Martin Bock, Göttingen.

Trotz seiner von Platon grundverschiedenen Richtung findet auch Isokrates einmal den Weg zu Aischyleischen Gedanken in dem epideiktisch-politischen Logos, der das Heil des Staates von der Rückkehr zur *πάτριος πολιτεία* erwartet. Es wird sich freilich zeigen, welche Schichten das Urgestein überlagern. Jedenfalls hat man in den Hinweisen auf das *μεταπίπτειν* und die *μεταβολαί* im Dasein einzelner wie ganzer Völker (Isokr. VII 5ff.) das Mitschwingen eines tragischen Stimmungselementes¹ nicht bestritten². Vielleicht also beseelt verwandter Geist bei aller stilgerechten Dämpfung ein maritimes Bild des Verderbens³, und stellt er die Übertragung des der Tragödie angemessenen Typus heroisch-würdevoller Lebensform auf die Gesellschaft Alt-Athens⁴ in geistesgeschichtlich helleres Licht.

Um aber diese allgemeinen Gesichtspunkte solider zu unterbauen, bedarf es des Nachweises festerer Verknüpfungen. Insofern ist von einiger Bedeutung, daß der *laudator temporis acti* das „tragische Zeitalter“ der Hellenen und Athener vor dem Geiste seiner Hörer erstehen läßt. Dabei geht es ihm um eine Rückschau auf den archaischen Abschnitt jener Ära, der den Ruhm der Perserzeit in sich schließt (VII 75). Vor der Überschätzung eines solchen Momentes warnt jedoch die Gepflogenheit, sich den gegebenen Umständen rednerisch anzupassen, die in unserem Falle durch den Friedensschluß von 355 bedingt sind⁵. Der Ausbruch neuer Feindschaft mit dem Perserkönig und dessen Drohbrief erzwingen gleichsam den Mahnruf. Übrigens wird dessen zündende Kraft durch die jüngst mit überzeugenden Gründen empfohlene Rückdatierung der Areopagrede in das Jahr 357⁶ nicht beeinträchtigt, denn faktisch macht sich ja der persische Druck infolge des Ränkespieles des

¹ Aisch. Pers. 249ff., Ag. 1327ff.; Soph. Ai. 131f. v. Pind. Pyth. X, 20 *φθονεραῖς ἐκ θεῶν μετατροπαίαις*, dazu v. Wilamowitz, Pindaros (1922), 468 u. M. Treu, Das Camillusgebet bei Livius, Würzb. Jb. II, 1947, 66.

² G. Schmitz-Kahlmann, Das Beispiel der Geschichte im politischen Denken des Isokrates, Philol. Suppl. XXXI 4, 1939, 8f. u. 11, desgl. 17, W. Jäger, Paideia III 1947, 172f., 196. Daß das Gesetz vom ewigen Wechsel schon eine Entdeckung der archaischen Lyrik ist, zeigt B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, 1946, 71, 77. — Zu Aisch. Ag. 750ff. H. Bogner, Der tragische Gegensatz, 1947, 179f.

³ VII, 18 . . . *χρηθὲν δὲ διὰ τὴν μὴ τοιαύτης ἐπιδόσεως γιγνομένης τελευτῶντες εἰς τραχύτερα πράγματα ἐξοκείλωμεν* . . . — v. Aisch. Eum. 555ff.

⁴ VII 49 . . . *σεμνύνεσθαι γὰρ ἐμελέτων*, dazu Jäger a. O. 187; im abwertenden Sinne VIII 50 *σεμνύνομεθα καὶ μέγα φρονοῦμεν* . . . — *σεμνός* II 34 u. IX 44, dazu H. Gomperz, Isokrates u. die Sokratik, Wien. St. XXVII 1905, 184 u. Jäger 164. — v. Aristoph. Ran. 833 *ἀποσεμνύνεται πρῶτον* . . . in Bezogenheit auf Aischylos.

⁵ E. Drerup, Isocr. op. omn. I (1906), p. CLV, J. Mesk, Studien zu Isokrates, Wien. St. XXXVIII 1916, 17 u. 19, F. Kleine-Piening, Quo tempore Isocratis orationes quae *περὶ εἰρήνης* et *Ἀρεοπαγῆτικῶς* inscribuntur, compositae sint, Diss. Münster 1930, 62ff. u. 73; vgl. auch 17 u. 55f.

⁶ Jäger 173ff., 180f., 194.

Satrapen Maussolos¹ schon vor dem Kriegsausbruche in verhängnisvoller Weise geltend. Isokrates richtet sich also einfach nach dem ihm eigenen Grundgesetze des *ἀξίως εἰπεῖν τῶν πραγμάτων*², wobei er nur ein rhetorisches Muster befolgt, wenn er die Gewissen durch den Rückblick auf die Glorie der Persertage schärft³. Außerdem kehrt das Motiv auch in anderen Isokratischen Reden wieder⁴. Ist demnach die Beschwörung der Großtaten gegen den Erbfeind ein erprobter Lieblingsgedanke des Epigonen, so braucht ihm doch dieser Weckruf nicht aus der Seele zu dringen, da die Perser den griechischen Geist im 4. Jh. schon vor Alexander dem Großen lebhaft beschäftigt⁵, die Stimme des Isokrates also nur aus einem ganzen Chor zu uns herüberklingt. Gleichwohl duldet die spätere Einstellung des Redners keinerlei Zweifel an der Konfession⁶, die ihrerseits ein ernstes Bemühen voraussetzt, in die Stimmungen des 5. Jh. hinabzutauchen.

In dessen Tradition tritt Isokrates durch die Gleichsetzung der Perserschlachten mit den Ereignissen der Vorzeit, eine mythische Wertung⁷, die er mit der Bildkunst seit den Aigineten und Polygnot gemeinsam hat, und gleichermaßen mit Aischylos und Herodot⁸. Ermißt nun der Wahlatheuer die geschichtlichen Wirkungen der wunderbaren Siege an der Herrlichkeit des Reiches, so ist der Dichter namhafter Augen- und Blutzzeuge ruhmvoller Schlachten. Wer sich also in jene fernen Tage zurückschickt, kann in Gedanken nicht an Aischylos vorüber. Allerdings fehlt dessen Name bei Isokrates. Das ist erklärlich, weil der Geschmack des hochkultivierten Literaten kräftige Farben verschmätzt und ein Lesen zwischen den Zeilen verlangt, das die geistige Gegenwart des glorreichen Marathonkämpfers⁹ als konstante Größe einbezieht.

Die Staatsform, die bei ihren Trägern den Einsatz aller sittlichen Kräfte verbürgt, findet Isokrates in dem Volkstaate des Solon und Kleisthenes verwirklicht¹⁰. Diese Führerpersönlichkeiten aus altattischem Adel gelten ihm als schöpferische Repräsentanten demokratischen Geistes, den er laut anpreist (VII 17), um dem Verdachte oligarchischer Bestrebungen vorzubeugen¹¹. Zumal in Solon verehrt er ein Symbol staatsmännischer Weisheit, das auf

¹ U. Kahrstedt, RE XIV 2415.

² H. Wersdörfer, Die *Φιλοσοφία* des Isokrates im Spiegel ihrer Terminologie, Diss. Bonn 1940, 25f., Jäger 121.

³ K. Jost, Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren bei den attischen Rednern u. Geschichtsschreibern bis Demosthenes, Diss. Basel 1935 (= Rhet. St. XIX), 59, 102f.

⁴ H. Koch, Quomodo Isocrates saeculi quinti res enarraverit, Diss. Gießen 1914, 6ff., G. Mathieu, Les idées politiques d'Isocrate, Paris 1925, 56f. u. 202, Jost a. O. 131, Schmitz-Kahlmann a. O. 76ff., 114, Jäger 224.

⁵ H. Fuhrmann, Philoxenos von Eretria, Göttingen 1931, 89ff.

⁶ J. Kessler, Isokrates und die panhellenische Idee, Diss. München 1910, 57ff.; vgl. 18ff., Jäger 224; v. 127, 135, 140; Kahrstedt, Gesch. des griech.-röm. Altert. 1948, 86.

⁷ Perserkriege als *ἀδελφά* mit den mythologischen Beispielen verbunden IV, 71, dazu Schmitz-Kahlmann 74. — Im Areopagitikos VII, 75 werden *οἱ κίνδυνοι οἱ περὶ τὰ Περσικά γενόμενοι* den Kämpfen *πρὸς Ἀμαζόνιας* angereiht.

⁸ Schmitz-Kahlmann a. O.

⁹ Das instruktive Grabepigramm ist im 5. Jh. — wohl in Athen — entstanden (v. Wilamowitz, große Aischylosausg. 1914, 11, 33, Interpr. 233f.).

¹⁰ VII 16, dazu Kessler a. O. 33 u. 41, R. Poehlmann, Isokrates und das Problem der Demokratie, S. B. München, Philos.-philol.-hist. Kl. 1913, 1, 111, Münscher, R.-E. IX (1916), 2207f., Mesk a. O. 19, A. Burk, Die Pädagogik des Isokrates (= Stud. zur Gesch. u. Kult. Alt. XII, 3 u. 4), Preisschrift Würzburg 1923, 189, Jost 130f., Schmitz-Kahlmann 96; v. 116; Jäger 176 u. 189; v. 215.

¹¹ VII, 57f., dazu Münscher 2208 u. Jäger 181, 189.

fester Überlieferung beruht, deren Reflexe auch bei Platon deutlich sind¹. Für unsere Zwecke wird bedeutsam, daß sich der Redner politisch in das Athen des Aischylos zurückträumt, denn mit Solon verbindet den jüngeren Zeitgenossen des Kleisthenes der religiöse Glaube an die Idee des Rechtes². Demnach berührt sich auch die politische Zielsetzung in ihrer Ausrichtung an einem der typisierten Geschichte abgelesenen Verfassungsideal mit dem „König der Tragiker“.

Damit wird die Bahn frei für den Versuch, das Hauptproblem auf einen breiteren Grund zu stellen. Der Isokratische Areopag (VII 37f.) teilt Zug um Zug mit dem „nächtlichen Rate“ des Platonischen Gesetzesstaates³, einem geistesaristokratischen Tugendwächter und Ersatze des absoluten Philosophenregimentes, den der Denker (969b, 961c) als „götterähnliche Versammlung“ und „Anker des Staates“ bezeichnet. Nichtsdestoweniger verbieten chronologische Gründe einen Rückschluß auf Abhängigkeit des Isokrates von Platon⁴. Wie der Redner setzt der Xenophontische Sokrates seine ganze Hoffnung für die politische Zukunft Athens auf den Areopag, dessen geschichtliche Bewahrung er dem Defaitismus des jüngeren Perikles vorhält⁵. Diese Einstimmigkeit der beiden Autoren ist aber kein Zeichen wechselseitiger Beziehungen, sondern erklärt sich ohne weiteres aus dem Verlangen nach Regeneration und Paideia. Eine Anregung durch die *Πολιτεία Λακεδαιμονίων* des Xenophon, die vielleicht zu der polemischen Behauptung Anlaß gab, der Areopag sei das Vorbild der Gerusie⁶, bleibt an die Tendenzen des Panathenaios gebunden, fällt also aus dem Rahmen unserer Untersuchung.

Weiter führt uns die Flugschrift eines Therameneers vom Anfange des 4. Jh., die Aristoteles in der *Ἀθηναίων Πολιτεία* leicht überarbeitet⁷. Sie erhebt den Areopag zum Träger höchster Machtentfaltung⁸, um ihm neben

¹ R. Hirzel, *Ἄγραφος Νόμος*, Abh. Sächs. Ak., Phil.-hist. Kl. XX, 1, 1900 (bzw. 1903), 75ff., v. Wilamowitz, *Platon I* (1919), 17 A. 1, 589, L. Weber, *Platons Ἀτλαντικός* u. sein Urbild, *Klio XXI*, 1927, 274f.

² M. Pohlenz, *Gr. Tr. I* (1930), 139f., W. Schmid I, 1 (1929), 368, I, 2 (1934), 21 u. 266, W. Kranz, *Stasimon* (1933), 47, Jäger, *Paideia I* (1934), 310, 316f.

³ *Plat. leg.* X 908a, 909a, 909c, XII 951d, e, 952a, b, 961a ff., 969b, dazu Th. Gomperz, *G. D. II*³ (1912), 513, Poehlmann, *Gesch. der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt II*³ (1925), 222ff. u. Ders., *S. B. München a. O.* 117.

⁴ „Gesetze“ eine Nachlaßschrift, Gomperz a. O. 497, v. Wilamowitz a. O. 647f. Unbestimmter Christ-Schmid I⁶ (1912), 703 A. 2 wegen schlechter Bezeugung.

⁵ *Xenoph. Mem.* III, 5, 20: *Ἡ δὲ ἐν Ἀρεῶν πάγῳ βουλή, ὃ Περικλείης, οὐκ ἐκ τῶν δεδοκιμασμένων καθίσταται; . . . Οἶσθα οὖν τινας . . . κάλλιον ἢ νομιμότερον ἢ σεμνότερον ἢ δικαιότερον τὰς τε δίκας δικάοντας καὶ τὰλλα πάντα πράττοντας; . . .*

⁶ XII, 154, dazu Hirzel a. O. 77, Schmitz-Kahlmann 104 A. 1.

⁷ A. v. Mess, *Aristoteles Ἀθηναίων πολιτεία* und die politische Schriftstellerei Athens, *Rhein. Mus. N. F. LXVI* 1911, 364ff., 386, 389ff.; vgl. außerdem Jost 142, Schmitz-Kahlmann 89, Jäger, *Paideia III* 167, 179f., 181f.

⁸ *Aristot. Ἀθ. πολ.* III, 6, IV, 4, VIII, 2 u. 4. — Die Gleichung mit der Parteischrift des Therameneers unterläge einer erheblichen Modifikation, hätte die in der 2. Hälfte des 4. Jh. einsetzende Bewegung, die in hellenistischer Zeit zur Wiedererstarkung des Areopags führt (U. Kahrstedt, *Unters. zur Magistratur in Athen* (= *Stud. z. öffentl. Recht Athens II*), 1936, 120, 229f., 237), auf die Verfassungsschrift des Aristoteles abgefärbt mit der Wirkung, daß er Zustände seiner eigenen Zeit in die Vergangenheit projiziert hätte. Die Frage ist um so dringlicher, als in der Anekdote XXV, 3 ein mit der Regeneration des Areopags zusammenhängendes Gewohnheitsrecht auf das 5. Jh. übertragen ist (Kahrstedt a. O. 230 A. 1). — Da aber Isokrates, dessen Einstimmigkeit mit der Aristotelischen Schrift evident ist, den Therameneer voraussetzt, und da die oben gekennzeichnete Entwicklung erst in hellenistischer Zeit zu voller Auswirkung kommt, ist von einer Verallgemeinerung des in XXV, 3 beobachteten Einzelfalles abzusehen.

der demokratischen *βουλή* eine beherrschende Stellung zu verschaffen. Schon vor dem Auftreten der Perser umfassen seine Funktionen Verwaltung und Blutgerichtsbarkeit. Aber erst nach den Perserkriegen erlebt er seine eigentliche Glanzzeit, während der Athen auch wirtschaftlich gedeiht. Hier ist die Hoheit des Adelsrates, der sich die Ehrfurcht vor dem letzten Bollwerke der altväterlichen Verfassung gerade infolge seines Sturzes beugt, „in die Vergangenheit projiziert und mit wohlberechneter Tendenz gesteigert“¹. In dieser Idealisierung erblicken wir das klassische Beispiel eines politischen Schrifttumes, aus dessen Quellen Isokrates für seine Zwecke schöpft. Neben dem Ganzen des Inhaltes scheint das Abhängigkeitsverhältnis in sprachlichen Einzelheiten durch². In beiden Fassungen zeigt sich die Verknüpfung der Areopaggewalt mit einem wirtschaftlichen Aufstieg des Volkes³, die scharfe Betonung alles Autoritären und seiner positiven Folgen⁴, der Hinweis auf den Geistesadel der Ratsherren⁵ und auf den verhängnisvollen Eingriff in die Machtsphäre des altehrwürdigen Tribunals⁶.

Freilich behauptet die rein sachlich informierte Verfassungsgeschichte des therameneischen Parteigängers nicht, die Anwendung pädagogischer Mittel habe den geistigen Nährboden für das Ausreifen rechter staatlicher Verhältnisse bereitet. Doch deuten gewisse Spuren auf die Bewertung auch dieses Momentes in der Literatur seit der 2. Hälfte des 5. Jh., wie denn der Pythagoreer Damon seine Überzeugung von der erzieherischen Wirkung der Musik in einer fingierten Rede an die Areopagiten theoretisch begründet, weil er deren Kollegium als einen Leiter des Erziehungswesens erachtet⁷. — Danach steht der Areopagitikos in einer klar umrissenen Tradition, deren Eigenheit besonders in der gemäßigt-oligarchischen Parteischrift des Anonymus zur Geltung kommt, während die areopagophilen Widmungen musikpädagogischer Bücher nur eine Nebenrolle spielen.

Die Isokratische Darstellung basiert also bereits auf zweckbewußten Modifikationen des historischen Sachverhaltes, deren Absichten in ihr womöglich noch gesteigert werden. In Anbetracht dieses pseudologischen Verfahrens⁸ erübrigt sich vielleicht die Frage nach der Benutzung älterer und reinerer Quellen. Trotzdem bleibt zu prüfen, wie sich der Areopagitikos des Isokrates zu dem großartigsten Literaturdenkmal verhält, das dem Areopag im griechischen Altertume gesetzt wurde, den Eumeniden des Aischylos, denn selbst, wenn der höhere Wahrheitsgehalt einer so repräsentativen Urkunde der von ihm gepriesenen Epoche den Horizont des Schöngeistes unberührt ließe, trüge diese Klärung in sich selbst ihren Lohn, da durch sie noch mehr die

¹ v. Mess a. O. 389.

² Vgl. Aristot. XXIII, 2 *παρὰ τοῖς Ἑλλησιν ἐδοκιμήσῃσι* = Isocr. VII, 17. *παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐδοκιμήσαντες* . . .

³ Aristot. XXIV 1, XXV 1, Isocr. VII 31—35, dazu Schmitz-Kahlmann 103, Jäger a. O. 183f.

⁴ Aristot. III 6, IV 4, VIII 2 u. 4, Isocr. VII 37f., 46, 55.

⁵ Aristot. III 6 . . . *ἢ γὰρ αἰρεσις τῶν ἀρχόντων ἀριστίνδην καὶ πλουτίνδην ἦν, ἐξ ὧν οἱ Ἀρεοπαγῖται καθίσταντο* . . .; der Blut- und Geldadel ist ihm mit dem Geistesadel identisch; Isocr. VII 37 . . . *ἣς οὐχ οἶόν τ' ἦν μετασχεῖν πλὴν τοῖς καλῶς γεγενομένοι καὶ πολλὴν ἀρετὴν ἐν τῷ βίῳ καὶ σωφροσύνην ἐνδεδειγμένοις*, dazu Jäger 184f.

⁶ Aristot. XXV 2—4, XXVI 1, XLI 2; Isocr. VII 50f.

⁷ Philod. de mus. col. 34; (s. jetzt auch Mooren, Plutarchus' Leven van Pericles, Nijmegen 1948, S. 90f.).

⁸ Schmitz-Kahlmann 120f., Jäger 167.

sophistische Grundeinstellung¹ auch für eine durch ihren Reichtum an philosophischen Gedanken und politischer Einsicht ausgezeichnete Rede² bestätigt würde.

Dabei ist das Für und Wider zweifelhafter Anhaltspunkte sorgfältig abzuwägen. Dem Einwande, der Aischyleische „Rat“ sei lediglich Gerichtshof, begegnen wir mit der Feststellung, daß dieses Wort den Inbegriff des Rechtsstaates und seine religiöse Hintergründigkeit³ unterschätzt. Die Unstimmigkeiten⁴ fallen bei Berücksichtigung des mythologischen Sachverhaltes. Der Fall Orestes kann nur zur Stiftung des Blutgerichtshofes führen. Andererseits fordert dieselbe mythopoetische Situation den archaischen Areopag, d. h. also den Richter- und Staatsrat. Wenn also Aischylos den Richterrat einführt, und zwar nur diesen, dann geschieht das einfach aus mythopoetischer Zweckmäßigkeit. Sie schließt freilich den politischen Vorteil in sich, daß an keine Dinge gerührt wird, die, wenn sie auf der Bühne zur Sprache kämen, den Bürgerfrieden gefährdeten. Demnach bedeutet die bewußte Zurückstellung der seit 461 illegalen Hemisphäre des areopagitischen Machtbereiches nicht etwa zugleich deren ideelle Verwerfung. Vielmehr ergibt sich aus dem Ganzen, daß sie der Dichter für die Fabel stillschweigend voraussetzt, ohne aber durch ihre Herausstellung auf der Bühne politisches Ärgernis zu erregen.

Der aristokratische Gewährsmann der Aristotelischen Verfassungsschrift beansprucht ein Gefühl, das erst nach der Reform des Ephialtes und durch sie hervorbricht, schon für die beiden Jahrzehnte nach der Schlacht bei Salamis. Die Konstruktion seines Geschichtsbildes ruht also auf dem Grunde einer Stimmung, die wir aus dem kantonalen Teile der Aischyleischen Eumeniden kennen. Isokrates fühlt sich gleichfalls mit dem Anonymus in der Verurteilung der Vorgänge von 462 solidarisch⁵, während Aischylos das Blutgericht auf dem Hügel des Ares, das die Stürme überdauert hat, durch symbolische Aufnahme in die höhere und allgemeinere Rechtsordnung der Burgherrin adelt.

Auch über die Zusammensetzung des Rates denkt der Tragiker etwas anders als die beiden Jüngerer. Nach dem Therameneer sind die Mitglieder ehemalige Archonten, gehören also ausschließlich dem Blut- und Geldadel an, wodurch nach archaischer Auffassung die Herrschaft der geistigen Elite gesichert ist. Entsprechend urteilt Isokrates, hebt aber energischer die moralische Bewährung hervor. Darin nähert er sich dem Dichter, der die Auslese des sittlichen Adels aus der Bürgerschaft voranstellt (Eum. 487).

Noch dichter an die Tragödie reicht eine andere Eigenschaft des Isokratischen Staatsrates. Ihm wohnt nämlich eine Kraft inne, seinen Widersachern Furcht einzuflößen (VII 38). Der Epitaphios des Perikles bei Thukydides (II 37,3) veredelt den Begriff trotz des Wortes *δέος* im Sinne der Ehrfurcht. Auch bei Aischylos grenzen die einschlägigen Wörter begrifflich an *αἰδώς*⁶.

¹ Wilh. Nestle, Spuren der Sophistik bei Isokrates, Philol. LXX [= N. F. 24] 1911, 44 ff., Burk a. O. 29 u. Jäger 107; einschränkend Schmitz-Kahlmann 17.

² W. u. S. 250, 8.

³ M. Pohlenz, Gr. Tr. I (1930) 129 f.

⁴ Über sie, die immer wieder betont werden, zuletzt B. Daube, Zu den Rechtsproblemen in Aischylos' Agamemnon, 1938, 62 f.

⁵ VII, 50 f., dazu H. Rohde, De Atheniensium imperio quid quinto quartoque a. Chr. n. saeculo sit iudicatum, Diss. Göttingen 1913, 71, Koch a. O. 29, Schmitz-Kahlmann 105.

⁶ C. E. von Erffa, ΑΙΔΩΣ und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit, Philol. Suppl. XXX, 2, 1937, 103.

Wie aber Athena ihrem Volke kundtut, sollen *σέβας* und *δewόν* den Areopag immerfort umschweben (Eum. 690 ff., vgl. 516 ff.). Diese Vorstellung lebt weiter in einer Literatur, deren politischen Bestrebungen die Würde des mit allem Schimmer der Heiligkeit umgebenen Tribunales schmeichelt. Im Bereiche des Isokrates eröffnet sich also, soweit diese Einzelheit in Betracht kommt, die Wahrscheinlichkeit einer bewußten Konkordanz. Er könnte dergleichen ebensogut aus den Befugnissen des Rates schließen, die der oligarchische Publizist aufzählt. Aber der Dichter sagt es offener heraus und hämmert es mit bezwingender Sprachgewalt gebieterischer ein.

Dürfen wir demzufolge überdies die Wahl des Amazonenbeispiels in der Tatenreihe der Ahnen (VII 75) zum Teil aus den „Eumeniden“ herleiten? Dagegen erheben sich Bedenken, weil Isokrates dieses Motiv schon ein Vierteljahrhundert früher im Panegyrikos (68 ff.) breit entwickelt, um es in der Areopagrede mit einem Stichwort zu erledigen; noch skeptischer gegen die fragliche Provenienz stimmt uns die Verankerung des Exempels in der Epitaphienliteratur und den olympischen Festreden¹. Dennoch weist es im Areopagitikos wegen ideellen Zusammenhanges mit dem Titel und Inhalt der Rede anscheinend auf die Aischyleischen Athena-Verse zurück, die das mythische Geschehen ausdrücklich an die Stätte des Hochgerichtes knüpfen (Eum. 685 ff.) und mit den Bildern des Mikon wetteifern².

Diese Darlegungen enthüllen eine geistige Verbindungslinie, die über ein oder mehrere Zwischenglieder von Isokrates zu Aischylos hinführt. Existiert sie für das Bewußtsein des Redners? Zur Beantwortung dieser Frage genügt das Festgestellte nicht. Wir müssen die Einzelzüge des im Logos gekennzeichneten Staatswesens näher ins Auge fassen und ermitteln, ob sie Eigentum des Isokrates sind, oder wo ihre hohe Bewertung ihren Ursprung hat. Dabei ist nicht die Rede von organischen Bestandteilen einer Staatsform, die durchaus hinter dem Monopol des Areopagitenrates verschwinden. Vielmehr stehen materielle und geistige Grundbestände des Staatswohles auf der Tagesordnung. Zumal die staatsbürgerlichen Tugenden nehmen einen breiten Raum ein und ergänzen sich zu einem Gesamtbilde von solcher Vollkommenheit, daß wir ihrer Reihenfolge die Charakteristik des Amphiarao in den Septem (610) zugrunde legen dürfen.

Beginnen wir also mit der *σωφροσύνη*. Ihre absolute Geltung im Leben der Altvordern³ ermöglicht den Primat des Areopags, dessen Vertreter diese Kardinaltugend mustergültig betätigen (VII 37). Er ist geradezu ein Denkmal der *σωφροσύνη*, ein Vorbild für die Nachwelt (VII 38). Im Prooimion sind *σωφροσύνη* und *μετριότης* Korrelate. Davon abgesehen erscheint die Grundeigenschaft staatsbürgerlichen Verhaltens dem Isokrates als Wertmotiv im Idealbilde des jugendlichen Fürsten⁴, ein andermal als eine der geistigen *ἀρεταί*⁵ oder als Fundament der *εὐδαιμονία*⁶. Allerorten aber ist der *μέτριος*

¹ O. Schroeder, De laudibus Athenarum a poetis tragicis et ab oratoribus epidicticis excultis, Diss. Göttingen 1914, 61 f., Jost. 41 f., 193, auch 129, Schmitz-Kablmann 64 f.

² E. Loewy, Polygnot, 1929, Text 21 ff., H. Bulle, Ein Beitrag zur Kunst des Mikon und des Agatharchos, *Ἐφημ.* 1937, 473 ff. (nur im Separat, da für den 2., nicht erschienenen Teil vorgesehen).

³ VII 53 . . . *τιν' εὐδαιμονίαν ἐδοξίμα' ὄν . . . ἐκ τοῦ σωφροσύνης οἰκείν*, dazu H. Gomperz, W. St. XXVII 207; vgl. VII 48 . . . *μετὰ πολλῆς αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης*, dazu Jäger 188.

⁴ I 15, III 29 f. u. 36 ff., dazu Burk 173 A. 2, Wersdörfer a. O. 28, Jäger 149, 163.

⁵ IX 22 f., dazu Gomperz 184.

⁶ VIII 63, dazu Rohde a. O. 66, Gomperz 202.

βίος die köstlichste Frucht ihres Waltens (VII 4). Insofern erschließt sie den Wesenskern eines Redners, dem die Regel der goldenen Mitte als leitendes Prinzip im Denken und Handeln voranleuchtet, als *τέλος* seiner Existenz¹. Um die Tragweite dieser Lehre in Theorie und Praxis zu ermessen, denke man an ihre Gültigkeit für jede schriftstellerische Leistung, für das Gefüge jedes Satzes, die Anlage jeder Wortfolge, die Struktur jedes Wortes und das Klingen jedes Lautes². Für Isokrates ist sie also künstlerisches Grundgesetz, in Leben und Sitte verwandelt, Grundnote eines ästhetischen Lebensideales. In Anbetracht einer so tiefen weltanschaulichen Einbettung erübrigt sich die Ausschau nach geistigen Einwirkungen auf die Individuation des Redners. Er ist aber zweckdienlichen Bereichen der zeitgenössischen Sokratik zugänglich, deren Heros sich zur Mission im Dienste des maßsetzenden Gottes von Delphoi bekennt³. Wo also bestimmte Anzeichen über den moralisierenden Topos hinausweisen, ist die Annahme sokratischer Einflüsse methodisch berechtigt, wie denn die ursächliche Verknüpfung des Begriffspaars *σωφροσύνη-μετρίότης* mit der *ἐνδεια* auf Einschmelzung sokratisch-kynischen Gedankengutes hindeutet⁴.

Nun hat sich herausgestellt, daß die Mittentheorie der zünftigen Philosophen seit Demokrit einen durch die Vorsokratiker vorbereiteten Grundsatz der Medizin auswertet⁵. Da ferner Isokrates nachweislich von den Ärzten gelernt hat⁶, läßt sich nicht leugnen, daß ihm auch medizinische Anregungen die Mahnung zur Einhaltung von Maß und rechter Mitte zugeführt haben können. Hat er aber der ärztlichen Lebenssphäre die normhafte Bedeutung der rechten Mitte für Heilverfahren und Krankenbehandlung abgesehen, um sie sich auf sittlichem Gebiete — zu rein erzieherischen Zwecken oder in staatspädagogischer Absicht — anzueignen, dann ist der medizinische Raum nicht der einzige Quellbereich seiner *μέσων*-Lehre. Denn abgesehen davon, daß die geistesaristokratische Zurückhaltung der Fachphilosophen gegenüber volkstümlicher Lebensweisheit⁷ dem Rhetor nach dem Ausweis des Kontaktes mit der alten Gnomendichtung fernliegt, ist, wie oben bemerkt, das Ideal des *μέτριον* ein Ausfluß Isokratischen Wesens, unter dessen Zwange vor allem die Eingebungen der Vernunft und des gesunden Menschenverstandes Regel und Richtschnur vorschreiben (vgl. XII 7f.).

Es ist ja bedeutsam, daß das Denkbild der Wortprägung *σωφροσύνη-σαοφρόνη* schon bei Alkaios (?)⁸ begriffsgeschichtlich in eine medizinische

¹ H. Kalchreuter, Die *ΜΕΣΟΘΗΣ* bei und vor Aristoteles, Diss. Tübingen 1911, 32f., Wersdörfer 56f., 77f., Jäger 120; v. 420f. A. 134.

² F. Pfister, Kairos und Symmetrie, Festschr. Bulle (= Würzb. St. z. Altertumsw. XIII) 1938, 141f., Wersdörfer 24f., 62f., 77f., 109f., Pfister, Der Begriff des Schönen und das Ebenmaß, Würzb. Jb. I (1946) 346f., Jäger 123.

³ Plat. Ap. 20 Eff.

⁴ Gomperz 205.

⁵ Kalchreuter a. O. 35ff., 46f., 47, 57, 60ff. Insofern ist grundlegend, was Snell a. O. 136f. u. 156f. über die Gesundheit als Denkbild der *σωφροσύνη* bemerkt. — Vgl. außerdem Bogner a. O. 101f.

⁶ Pohlenz, Hippokratesstudien, N.G.G., Philol.-hist. Kl. N.F. (Fachgr. I) 1937, 4, 99f. u. Ders., Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin, 1938, 97. — Auch *μεταβολαί*, worin bei Isokrates a. O. (s. o. S. 226) ein tragisches Stimmungselement mitspielt, ist bei Hippokrates terminologisch für die Natursphäre belegt, Pohlenz (2) 100f. a. O.

⁷ Kalchreuter 62.

⁸ E. Diehl, Rhein. Mus. XCII 1943, 13, Alc. 24 B, 12, wo Snell 136 A. 1 *σαοφρόνην* ergänzt.

Richtung weist. Da nämlich der Begriff *σωφροσύνη* aus dem Denkbilde der Gesundheit entwickelt ist, erlangt er von sich aus eine Vorrangstellung im medizinischen Denken. Er wahrt aber seinen Ursprung auch in der moral-philosophisch gestimmten Reflexion. Wenn also obendrein fachmedizinische Anregungen auf die Entwicklung einwirken, so bekräftigen sie doch nur ein von Anfang an vorhandenes, immanentes Prinzip.

In der Anwendung des Begriffes der Maßhaltigkeit, der *σωφροσύνη* auf öffentliche Zustände macht sich noch eine andere Autorität geltend. Es ist die politische Wertwelt des Thukydides, der unter dorischem Einflusse die *ἀριστοκρατία*¹ mit dem Epitheton *σώφρων* kennzeichnet² und die *μετρία ἐς τοὺς ὀλίγους καὶ πολλοὺς ξύγκρασις* den Auswüchsen der Demokratie und Oligarchie entgegenhält³.

Auch an dieser Einzelbeobachtung bestätigt sich die Erkenntnis, daß Ewigkeitswerte der geistigen Mit- und Vorwelt an verwandte Saiten in der Brust des Isokrates rühren. Sie erfahren dann allerdings eine so weitgehende Verdünnung, daß sie oftmals das Beste ihres ursprünglichen Lebens einbüßen, weil sie im Banne der aller Dämonie abholden Natur mit dem rhetorischen *καιρός* und dem Stilgesetze in Einklang gebracht werden.

Außer der kynisch-sokratischen Protreptik, den Beziehungen zu Ärztekreisen und der Staatslehre des Thukydides eröffnet sich die Welt des Herodot und der attischen Tragödie. Die Präkonisation der bezeichneten Weisheit tönt nirgend so gewaltig wie im Drama des Aischylos. In den Persern bricht ein Weltreich zusammen, weil sein Herrscher das Nomos-Denken verlernt hat⁴, denn *ἔβρις* ist Grenzüberschreitung⁵. Sollte der Redner, dem die Perserzeit als höchstes Ruhmesblatt der vaterländischen Geschichte im Gedächtnis haftet, das Perser-Drama des Aischylos nur vom Hörensagen kennen? Für die Zwecke unseres Themas wiegt noch schwerer, daß auch die Eumeniden in monumentaler Sprache auf das *μέσον* dringen (525 ff.):

μήτ' ἀναρχτον βίον

μήτε δεσποτούμενον | αἰνέσσης.

παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὄπασεν, ἄλλ' ἄλλα δ' ἐφορεύει.

Andere Belegstellen würden das Bild nicht ändern⁶. Nur eines scheint uns beachtlich: Hinter der soeben ausgesprochenen Gnome steht der Vers

ξύμμετρον δ' ἔπος λέγω.

Da ist also der Symmetriebegriff auf die rechte Wahl eines dem Augenblicke angemessenen Wortes angewendet, als ob die Randbemerkung für einen Isokrates berechnet wäre⁷. — Das alles ist nicht beweiskräftig im Sinne einer Beziehung, solange man es isoliert betrachtet. Da aber die obengenannten Sätze des Isokrates gerade im Areopagitikos an exponierter Stelle stehen,

¹ = *ὀλιγαρχία* im gemäßigten Sinne.

² Thuk. III, 82,8 *ἀριστοκρατίας σωφρονος*, dazu Schmid I, 5, 1948, 64 A. 6 u. 120.

³ Thuk. VIII, 97,2; dazu Schmid a. O. 121 mit A. 4.

⁴ K. Deichgraeber, Die Perser des Aischylos, N.G.A., Philol.-hist. Kl. 1941, 8, 183f., 191, 199f.

⁵ Walter Nestle, Menschliche Existenz und politische Erziehung in der Tragödie des Aischylos (= Tüb. Beitr. XXIII), 1934, 59 ff.

⁶ S. auch Eum. 518f., 696f.; Ag. 471 ff. und die von Kalchreuter 21f. zusammengestellten Belege.

⁷ Wersdörfer 32, 72.

geben sie doch insofern, als sie durch den Tragiker mitangeregt sein könnten, ein wenig zu denken. Vielleicht sehen wir später etwas klarer.

Aus dem Postulat der *σωφροσύνη* und *μετριότης* ergibt sich zugleich die Warnung vor *πλεονεξία*, die der Areopag bei den Staatsbeamten durch Verhängung harter Strafen unterbunden hat (VII 55). Nicht weit von dieser Bemerkung sind *πλεονεξία* und *ὀλιγαρχία* einander benachbart und beifamungsverwandt (VII 60). Von den Alten heißt es, sie hätten ein öffentliche Amt nicht als Geschäft angesehen, sondern als Dienst am Volke (VII 25). *πλεονεξία* hat also an den zitierten Stellen abwertenden Sinn, genau wie in der Rede an Philipp (V 148) und im Plataikos (25); ein Synonymon in der Friedensrede (96) lautet *φιλαργυρία*, mit *ἐπιθυμία τῶν ἀλλοτρίων* geglichen. Überhaupt mißtraut der Areopagitikos (4) dem Besitz als solchem wegen der sittlichen Gefahren. Wie rhetorisch bedingt aber Wendungen der Art sind, erweist die plutokratische Grundstimmung in einem längeren Abschnitte der Rede (s. o. S. 229, 3). Auch das Wort *πλεονεξία* ist in der Isokratischen Diktion zweiseitig; dem bösen steht ein *πλεονεκτεῖν μετ' ἀρετῆς* gegenüber¹; am Schlusse des Panathenaios wird das Trachten nach dem *πλέον ἔχειν τῶν ἄλλων* im Geiste des Platonischen Kallikles gebilligt², und in *περὶ ἀντιδόσεως* ereifert sich der Redner geradezu gegen den Mißbrauch der Bezeichnung, deren positiven Gehalt er verteidigt³. Mag aber sonst die Eindeutigkeit des Wortes dem sophistischen Gleiten der Denkweise zum Opfer fallen, so spottet doch die sittliche Verwerfung der *πλεονεξία* im Areopagitikos aller Zweifel; und zwar tadelt Isokrates die Gewinnsucht und Machtgier. Deshalb warnt er vor den Versuchungen des *πλοῦτος*. Diesen Gedanken verweist die Kausalverkettung der *ἄνοια* und *ἀκολασία* mit dem *πλοῦτος* (VII 4) in die sokratisch-kynische Sphäre⁴, aus der die Abwertung der *πλεονεξία* unverkennbare Impulse empfängt. Wenigstens klingt die Gleichung *φιλαργυρία* ~ *ἐπιθυμία τῶν ἀλλοτρίων* wie ein Nachhall kynischer Scheltrede⁵.

Die schroffe Absage an die Überspannung des „Mehrhabenwollens“ rückt auch in unmittelbare Nähe des Platonischen Kritias, der den Untergang der Poseidonischen Welt mit der *πλεονεξία ἄδικος* der Atlantiden begründet (121 B). Der geistige Kontakt des Rhetors mit dem Dichter-Philosophen würde in diesem Falle wegen der retrospektiven Stimmung der Rede und des Dialoges glaubhafter erscheinen, wenn die absolute Datierung sicher und das Fragment der nachgelassenen Altersschrift nicht erst nach Platons Tode veröffentlicht wäre⁶. Trotzdem bleibt die Kritiasstelle eine gewiß instruktive Parallele.

Ferner ist Isokrates ein Gefolgsmann der klassischen Auslegung, die dem Machtgedanken in der politischen Geschichte durch Thukydides zuteil wird. Nach dessen geschichtlicher Erfahrung ist Machtentfaltung der Leitmotiv des historischen Handelns, weil *πλεονεκτεῖν* in der menschlichen Natur liegt⁷. Wird aber die Eigenschaft der *πλεονεξία* zum Übermaß gesteigert und

¹ III, 2; dazu Gomperz 186 u. W. St. XXVIII, 1906, 15, desgl. Jäger 150.

² XII, 244, dazu Gomperz, W. St. 1906, 24f.

³ XV, 275 u. 284, dazu Gomperz a. O. 15 u. W. St. 1905, 186, Jäger 222, 420 A. 131 u. 133.

⁴ Gomperz 205.

⁵ Gomperz 203.

⁶ v. Wilamowitz, Platon I (1919), 586.

⁷ Thuk. IV, 61,5; dazu Schmid 33 u. 40f.

hemmungslos für Sonderinteressen eingesetzt wie von den nachperikleischen Staatsleitern, wirkt sie zerstörend¹. Sie steht dann im Gegensatz zum νόμος² und ist mit ἔβρις verbunden³.

Ähnliche Gedankengänge durchziehen jedoch schon die Schrift eines oligarchischen Extremisten⁴, der auch die φιλαργυρία übel vermerkt (III 3). Die ironische Abrechnung über die Auswirkungen der Perikleischen Politik⁵ stellt uns in die Anfänge der Publizistik, der die für Isokrates und Aristoteles maßgebliche Verfassungsschrift eines dem Theramenes angeschlossenen Aristokraten zugehört.

Indessen findet die Begriffsreihe πλοῦτος — πλεονεξία — ἀκολασία [= ἔβρις] ihren stärksten Ausdruck als Quintessenz der Solonisch-Aischyleischen Weltanschauung⁶, mit der sich Herodot eins weiß. Der letztere erzählt die Kroisoslegende und raunt von dem Goldreichtum der Großkönige und ihrer dämonischen Begehrlichkeit. Gleichermaßen verdammen Solon⁷ und Aischylos das Übermaß des Reichtumes, weil es Unersättlichkeit im Schoße trägt. Im Agamemnon (381 ff.) singen die Greise:

οὐ γάρ ἐστιν ἑπαλξίς
πλούτου πρὸς κόρον ἀνδρῶν
λακτίσαντι μέγαν Δίκας
βωμὸν ἐς ἀφάνειαν.

Dieses Bild greifen die Eumeniden auf, um es in einem jambischen Finale noch eindringlicher zu exemplifizieren (540 ff., 553 ff.):

μηδέ νῦν [sc. βωμὸν Δίκας]
κέροδος ἰδὼν ἀθέω ποδὶ λὰξ ἀτίσης· ποινὰ γὰρ ἐπέσται . .

Ob Isokrates den tieferen Quellbezirken seines Gnomenschatzes wissentlich nachgeht oder nur dem Zuspruche zeitgenössischer Philosophie, Thukydeidischer Geschichtsinterpretation und politischer Tendenzliteratur Folge leistet, läßt sich erst sagen, wenn wir die Einzelgedanken im Areopagitikos als Teilerscheinungen eines sinnvollen Ganzen erfassen.

Da Selbstbeherrschung oder Zucht alles „rechtmäßige“ Tun und Lassen des Standesgenossen, Bürgers und Menschen, d. h. jedwede Verpflichtung gegen andere durchdringt⁸, und der wahre Richter die Mitte hält zwischen übermäßiger Strenge und Nachsicht, tritt zur σωφροσύνη die Gerechtigkeit als ebenbürtige Tugend, einerlei, ob sie der Beherrschung der Affekte zugesellt⁹ oder mit dem βίος μέτριος gepaart ist¹⁰. Sie bedeutet in der

¹ Thuk. III 82,8; dazu Schmid 109 mit A. 1.

² Thuk. III 82,6; dazu Schmid a. O.

³ Thuk. III 45,4; dazu Schmid a. O. u. 117 A. 1.

⁴ Ps. Xenoph. Πολ. Ἀθην. I 3 u. 15.

⁵ v. Wilamowitz, A. u. A. I (1893), 171 mit A. 72, Schmid I, 3 (1), 153 f.; vgl. v. Wilamowitz, Platon I (1919), 231. — Terminus post quem 443 a. C. [Ostrakismos des Thukydidēs] E Hohl, Zeit und Zweck der pseudoxenophontischen »A.henaion Politeia«, Class. Philol. XLV, 1950, 31 f.

⁶ v. Jäger 172.

⁷ Frg. I, 171 Diehl; 3,9; 3,34; 4,9; 5,9 f.; vgl. Theogn. 693 f.

⁸ E. Schwartz, Probleme der antiken Ethik, Ges. Schr. I, 1938, 15.

⁹ Isocr. I, 15 u. 31 ff., dazu Burk 173 A. 2 u. Wersdörfer 28, desgl. Jäger 149, 154, 162; IX, 22 f., XIV, 25.

¹⁰ VIII 93; dazu Gomperz 203, Rohde 66.

staatstheoretischen Panegyrik des Panathenaios ein konstitutives Element der archaischen Verfassung¹ und regelt ebenda das Verhalten der Vorfahren gegenüber ihren Mitbürgern². Ein ähnliches Loblied singt der Areopagitikos (26f.) auf die Gerechtigkeit der Alten. Sie bevorzugen bei der Ämterbesetzung die wirtschaftlich Starken und verschließen sich keineswegs der Notwendigkeit öffentlicher Ehrungen für Verdienste um das Gesamtwohl³, bestrafen aber pflichtvergessene Beamte und schuldige Privatleute ohne Ansehen der Person mit unerbittlicher Strenge, denn vor Gericht gilt allein und ausschließlich der Gehorsam gegen die Gesetze, während Beweggründe der Billigkeit nachgeordnet oder ausgeschaltet werden⁴. Doch bestimmen das Rechtsleben des vergangenen Idealstaates nicht die auf Stelen oder an Hallenwänden niedergeschriebenen Satzungen (VII 41); entscheidend ist vielmehr das Rechtsgefühl in der Brust des vollwertigen Staatsbürgers, der nur der Stimme der Gerechtigkeit in seinem Innern folgt⁵, ohne vom Wege des öffentlichen Rechtes abzuirren. Dieses „Gerechte in den Seelen“ unterscheidet sich in keiner Weise von dem *ἀγραφος νόμος*; und zwar ist der letztere in der genannten Weite des Begriffes durch Bindungen an die religiöse und politische Tradition des Volkes Wohnheitsrecht, wegen seiner Abstammung von Dike⁶ Gottesrecht⁷. Nun urteilt, sagt Demosthenes, der Areopag immer im Einklange mit den Normen ungeschriebener Gesetze⁸. Eben das bestätigt Isokrates in der Areopagrede (38), denn die *νόμιμα*, vor denen sogar die Unbotmäßigen bei der Gestellung auf dem Areshügel weichen, sind die *πάτρια*, d. h. *ἀγραφα*. Demnach formen das Gerechtigkeitsbild des Areopagitikos mehrere Faktoren: Der fundamentalen Bedeutung der Gerechtigkeit für jedwedes staatlich geordnete Leben (a) entspricht die Unabdingbarkeit des reinen Tatbestandes bei der Urteilsfindung, d. h. das *ὀπέροδικον* (b); den Ausschlag aber gibt die durch das sittliche Vorbild und sanktionierte Walten der Areopagiten verbürgte Vorherrschaft der *ἀγραφα* (c). Unter diesen drei Gesichtspunkten tasten wir nach Möglichkeiten der Beeinflussung.

Dabei zeigt sich, daß in der Isokratischen Abwandlung des Gerechtigkeitsbegriffes platonische⁹, sophistische (Protagoras)¹⁰ und Sokratische Elemente kynischen Einschlages¹¹ wirksam sind, die das politische Schrifttum

¹ XII 130, dazu Schmitz-Kahlmann 101.

² XII 124; dazu Schmitz-Kahlmann 112.

³ Vgl. dazu Jäger 178; Kahrstedt, Staatsgebiet und Staatsangehörige in Athen (= Stud. zum öffentl. Recht Athens I) 1934, 327 ff.

⁴ VII 33; dazu Hirzel 59.

⁵ „*ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς ἔχειν τὸ δίκαιον* . . .“, dazu Hirzel 51f. mit A. 3, Gomperz 206, Jäger 185, 188. — Vgl. IV 78 *ἡπίστατον γὰρ, ὅτι τοῖς καλοῖς κἀγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων οὐδὲν δεήσει πολλῶν γραμμάτων, ἀλλ' ἀπ' ὀλίγων συνθημάτων ἑαδίως . . . ὁμοιοῖσόντων*.

⁶ K. Reinhardt, Sophokles (1933) faßt ihn kosmisch; auch dann gehört er aber zu Dike (Heraclit B 94 Diels-Kranz).

⁷ Pohlenz, *Nomos*, Philol. XCVII, 1948, 137.

⁸ Demosth. (c. Aristocr.) XXIII 70, dazu Hirzel 26, 43f., 44 A. 1.

⁹ v. Wilamowitz, *Platon* I, 389 ff.

¹⁰ *Plat. Prot.* 322 C; dazu Hirzel 82 A. 2.

¹¹ Die apophthegmatische Zuspitzung, mit der Isokrates das *δίκαιον* den Seelen der sittlich Guten einseckt, klingt an den Ausspruch des Antisthenes ap. Diog. L. VI 5 Cobet p. 135 *ἔδει γὰρ . . . ἐν τῇ ψυχῇ αὐτὰ [scil. τὰ ὑπομνήματα] καὶ μὴ ἐν τοῖς χερσὶ καταγράφειν*. — Gegen prinzipielle Überschätzung des kynischen Elementes Burk 28 A. 1, Jäger 397 A. 18.

oligarchischer Observanz vervollständigt¹. Auch mag die hohe und strenge Rechtsauffassung des Demokritos einiges Licht verbreiten².

Doch haben auch ältere Kräfte, die sich unter dieser Oberfläche verbergen, den Areopagitikos auf dem abgesteckten Gebiete befruchtet. Näher bezeichnet werden sie durch Solon³ und die attischen Tragiker⁴. Die „Eumeiden“ bejahen mit Isokrates die Fundierung des politischen Kosmos auf der Basis des Rechtes, und dessen zentrales Organ ist hier wie dort der Areopag. Gleicherweise machen sie das Innere zur Richtschnur für gerechtes Tun (550f.)

ἐκ τῶνδ' ἀνάγκας ἄτερ δίκαιος ὄν
οὐκ ἀνόλβος ἔσται . .

Nicht Zwang von außen bestimmt demzufolge das gerechte Handeln, sondern die innere Stimme entscheidet, wie bei Isokrates (s. o. S. 236). Der Chorver (539) richtet also seinen Imperativ

βωμὸν αἰδεσθαι Δίκας

an den Menschen, der den Altar der Dike im eigenen Innern aufrichten soll⁵. Wenn nun Demosthenes und Isokrates dieses göttliche Gebot unter den Schutz des Areopags stellen, dann folgen sie dem Aischylos. Wiederholen doch die Worte des Gründungsmanifestes der Göttin an das Volk im Sinnzusammenhange mit dem Richterrat (Eum. 700)

.. ταρβοῦντες ἐνδίκως σέβας

das Postulat des Dikaliedes. Andererseits findet die Isokratische Opposition wider das Billigkeitsprinzip bei der Urteilsbildung eine Grenze an dem Stein der Aischyleischen Athena (Eum. 734ff.). Trotzdem führen genügend Punkte den Redner mit dem Dichter zusammen. Denken wir nur an die rechtliche Grundlegung des historischen Staates und den Vorrang des *ἄγραφος νόμος*, zumal die Verkettung beider mit dem Areopag! Vertieft wird diese Kongruenz durch gemeinsame Einschärfung eines *ἄγραφον*, das bei Solon *γεγραμμένον* ist⁶, der Pietät vor den Eltern⁷. Ist das alles äußerlich, oder

¹ Die heftige Abneigung gegen die Überbewertung des *ἐπιεικὲς* teilt Isokrates mit dem Anonymos der von Aristoteles leicht überfirnißten Parteischrift [Aristot. *Ἀθ. πολ.* III]. Der beißende Spott, mit dem der oligarchische Ultra in der Ps.-Xenophontischen Instruktion über den Athenenstaat die Relativierung des Rechtsbegriffes geißelt (Ps. Xenoph. *Πολ. Ἀθ.* II 20; III 12; I 13; dazu Schmid III 1940, 151 A. 3), deutet auf eine ältere und überdies radikalere Phase desselben Kampfmotives. — Thukydides ist als Jünger der Aufklärung überzeugt, daß die Gerechtigkeit *παρὰ φύσιν* ist (Thuc. I 76,3, VI 79,1, dazu Schmid V [1948], 37 mit A. 9), aber in den *νόμοι* und *τροποὶ* einen Rückhalt findet. An der unerschütterlichen Wahrheit ihres sittlichen Wertes hält er fest, so oft auch erfahrungsgemäß das *δικαίον* mit dem *ξίμφορον* streitet (I 42,1, III 40,4, V 105,4 [Melierdialog], dazu Schmid 35 mit A. 12).

² Dieselbe Schärfe, mit der Isokrates die unnachsichtliche Bestrafung des Unrechtes fordert, bei Democ. B 257—261 Diels-Kranz, wie Nestle, Philol. 70 (1911) S. 3 bemerkt. Wichtig Democ. B 256 wegen der Verinnerlichung des Gerechtigkeitsbegriffes wie bei Isokrates.

³ v. Sol. 3,14 Diehl. s. auch K. Latte, Der Rechtsgedanke im archaischen Griechenland, Antike und Abendland II 1946, 72, 75f. u. A. Lesky, Wertedenken in der frühen griechischen Dichtung, Universitas III 1948, 172f.

⁴ Zu Soph. Ant. 450ff. Hirzel 65, Pohlenz I 200, tiefschürfend und mit neuen Aspekten K. Reinhardt, Sophokles 86ff.; auch Bogner 1947, 130ff.

⁵ Pohlenz 131.

⁶ Hirzel 27 A. 7.

⁷ Eum. 545f.; desgl. schon Suppl. 707ff.; vgl. auch Isokr. VII 49; 55.

überschreitet es die Schwelle des Isokratischen Bewußtseins? — Nach dem zuletzt Bemerkten wäre wohl eine Antwort um so mehr möglich, als im Panegyrikos Athens vorbildliche Schöpfung des Rechtsstaates, die Abschaffung der privaten Blutrache und ihre Ablösung durch die staatliche Gerichtsbarkeit (IV 39f; vgl. XII 124), „in sichtlicher Anlehnung an die Eumeniden des Aischylos dargestellt“ wird¹. Nichtsdestoweniger stellen wir die Frage zurück, bis wir am Ziele sind.

Die Vereinigung der aufgezählten Qualitäten setzt einen Persönlichkeitsadel voraus, der auf der Stufe der Vollendung andere staatsbürgerliche Eigenschaften mit umfaßt. Deren vornehmste ist die Todesbereitschaft im Kampfe um die heiligsten Güter. Wem sie in Fleisch und Blut sitzt, ist von rechter Art. Sein Wesen bezeichnen *εὐφρία* und *εὐγένεια*, wie ja Pindaros die *ἀρετά* von der *φύα* abhängig weiß². Das dem rechten Manne Angeborene stammt von Eltern und Voreltern, die sich mit den Ahnen gleichwertiger Mitbürger zum autochthonen Urvolke zusammenschließen. Dessen Heros ist erdentsprossen. Darum hat Isokrates im Areopagitikos schöne Worte für die Erdgebundenheit des Manneswertes³. Schon im Panegyrikos bemißt er die Echtheit der Polisgemeinschaft nach der *εὐγένεια*, die auf Autochthonie gegründet ist⁴. Letztere gilt ihm als verpflichtendes Privileg der Athener, in deren Namen er die attische Erde *τροφός, πατρίς* und *μήτηρ* nennt. Der im Areopagitikos hervorgekehrte Primat an *εὐφρία, ἀνδρία* und *ἀρετή* hat also seinen tiefsten Grund in den Kräften des erdmütterlichen Bodens, der, wie er schon von alters her die stolzen Geschlechter erzeugt und getragen hat⁵, noch die Bürgergemeinde der demokratischen Polis mit dem Füllhorne seines Segens überschüttet. So prägen Abstammung und Heimaterde das Wesen des Mannes und der Staatsgemeinde. Noch der Panathenaikos betont den natürlichen Vorzug der alten Athener auf verschiedenen Gebieten gegenüber den Bürgern anderer Staaten⁶.

Bei der weiten Verbreitung der soeben angedeuteten Vorstellungskette lohnt sich nicht das Forschen nach einer bestimmten Quelle. Daß der Medizin abermals ein Anteil gebührt, beweist die Hippokratische Schrift, die den Zusammenhang des Volkstums mit der Umwelt, mit Landschaft und Klima „zum ersten Male grundsätzlich erfaßt und in die Wissenschaft eingeführt hat“⁷. Ebenfalls arbeitet der kritische Historiker, bei dem sich die Vorstellung der besonderen Physis einzelner Volksstämme oder Städte findet⁸, der Isokratischen „Anwendung des Physisbegriffes auf die geschichtlich-geistige Sphäre“ vor⁹. Gleichwohl leitet den Isokrates weniger die begriffliche Klärung des von früheren Geschlechtern längst Gefühlten als die normative Naturanlage des athenischen Volkes. Der erzieherische Appell an dessen besseres Selbst ist auf Erdfrömmigkeit gebaut, die sich seit mehr als einem

¹ Eum. 681 ff.; vgl. Schroeder a. O. 23; Jäger 138.

² H. Gundert, Pindar und sein Dichterberuf, 1935, 15ff.

³ VII 74f.; dazu Jäger 191; ganz ähnlich VIII 94. Über Schändung der *εὐγένεια* bei den Athenern VI, 76.

⁴ IV 23ff., dazu Jost 128f., Schmitz-Kahlmann 88.

⁵ Vgl. v. Wilamowitz, G.H. II, 1932, 17f.

⁶ XII 123ff., dazu Schröder a. O. 9, Schmitz-Kahlmann 112. — Mit Nachdruck spricht er von dem erdmütterlichen Ursprunge seines Volkes 125.

⁷ Pohlentz, Hippokrates 16 ff., 40 f., 42.

⁸ z. B. Thuk. II 41,1, IV 17,2.

⁹ Jäger 191, 412 A. 80.

Menschenalter in gewissen Formen äußert. Es genügt, an den Beispielen im Menexenos des Platon (237 B) und Epitaphios des Perikles bei Thukydides (II 36,1) die Richtung zu erkennen. Danach handelt es sich um einen rhetorischen Topos der laudes Athenarum, dessen Widerhall auch in den Aristophanischen Wespen (1076) aufklingt.

Machtvoller aber sind die Töne des Präludiums bei Solon und den Tragikern. Der erstere berührt schon die Muttervorstellung, wenn er der Knechtschaft und Befreiung der Heimaterde gedenkt (24,3ff.). Für Euripides, dessen Tragödien im Rahmen ihrer patriotischen Tendenzen das Autochthoniemotiv mit Vorliebe einspannen, zeugen am eindrucksvollsten die Worte der Praxithea im Erechtheus (N.² Frg. 360,7ff.).

Doch weiß schon Aischylos um den Urzusammenhang eines Staatsvolkes mit dem von ihm bewohnten Grund und Boden. Bereits in den Supplices verdichtet sich die Landbezogenheit des Dramas zu sakralen Urworten des Chorgebetes an die Landesgötter, unter denen die Erdmutter den Vorrang hat¹, und verkörpert der königliche Sproß des Autochthonen Palaichthon² die Erdverwachsenheit des Volkes und der Polis. Auch der Kampftruf bei Salamis in den Persern (405) erinnert mit seinem Hinweis auf die Ahnengräber an die bergenden Tiefen der vaterländischen Erde, deren streitbare Söhne ihres Geistes sind. Noch enger erscheinen diese Bindungen in den Septem, wo sich die Männer Thebens für die „Mutter Erde“, ihre „liebste Näherin“, zur Wehr setzen³. Es ist ein Zeichen desselben Glaubens, wenn der erdfromme Dichter durch Athenas Mund in den „Eumeniden“ (1030f.) Männernachwuchs als Segnung von den versöhnten Erdmächten seiner Heimat erfleht, oder (959) die Huldreichen selbst bei ihren allgewaltigen Schwestern wegen dieses Geschenkes an die geliebte Polis vorstellig werden. Hat Isokrates dergleichen Verse gelesen? In den Eumeniden (13 und 1011) begegnet ihm ja obendrein der Ruhmestitel der attischen Autochthonie, von dem er im Panegyrikos und sonst Gebrauch macht. — Dennoch läßt sich erst weiterkommen, wenn wir den Topos nicht mehr eidographisch isolieren, sondern den anderen Wertbegriffen zuordnen.

Sie erhalten ihre Krönung durch die *εὐσέβεια*, die in der Friedensrede sittlich gefaßt wird⁴. Zu einer erhabenen Geste verlockt den Rhetor die Zwiesprache mit dem fürstlichen Zöglinge (II 20), dem er die freidenkerische Lehre erteilt, gutes und gerechtes Handeln sei das schönste Opfer und der größte Gottesdienst. Im Panathenaikos (124), wo bei *δικαιοσύνη* das Soziale (*περὶ τοὺς ἀνθρώπους*), bei *εὐσέβεια* die Beziehung zu den Göttern (*περὶ τοὺς θεοὺς*) hervortritt, braucht die innere Fühlung des einzelnen mit den göttlichen Mächten nicht gemeint zu sein. Auch der Areopagitikos legt den Hauptton auf das Verhalten der Altvordern bei kultischen Veranstaltungen⁵;

¹ Aisch. Hik. 890ff. = 899ff.; dazu A. Dieterich, Die Entstehung der Tragödie, Kl. Schr. (1911), 431, J. Vürtheim, Aischylos' Schutzflehende, Amsterdam 1928, 209.

² Hik. 250f. u. 835, dazu v. Wilamowitz, Interpr. 17, W. Keuffel, Der Vaterlandsbegriff in der frühgriech. Dichtung (= Kieler Arbeiten zur klass. Philol. V), 1942, 47f.

³ Sept. 16ff. vgl. 416, 477, 548; dazu Dieterich, Mutter Erde² (1913), 38f., Deichgräber a. O. 196 A. 1, Keuffel a. O. 51f., Pohlenz, Der hellenische Mensch (1947), 130.

⁴ VIII 63, dazu Gomperz 202, Rohde 66; v. Burk 173 A. 2. — Die rigorose Interpretation des Isokratischen Begriffes *εὐδαιμονία* bei v. Wilamowitz, G.H. II 242 verweist freilich auch den sittlich tieferen Gehalt der angeführten Stelle in das Reich der Fabel.

⁵ VII 29f., dazu Burk 155 mit A. 1, Jost 144, Schmitz-Kahlmann 103, Jäger 182f.

er beschließt seine Gedanken über die *εὐσέβεια* mit einem Ausblick auf die dankbar begrüßte Huld der Götter bei Saat und Ernte. Ferner preist er (VII 66) die Verdienste des demokratischen Staates um die würdige Erstellung und Ausschmückung der heiligen Bauten.

Daraus geht zur Genüge hervor, was Isokrates unter *εὐσέβεια* versteht. Seine Stellungnahme zu Schicksal und Gottheit ist weltanschaulich etwas labil, aber meist optimistisch¹. An einer Stelle gibt er dem *εὐσέβεια*-Begriffe einen sittlich tieferen Gehalt, worin er mit der zeitgenössischen Sokratik zusammengeht. Für das Ahnenbild des Areopagitikos überwiegt aber die fromme Verehrung der Polisgötter im staatlich geregelten Kult; wesentlich ist dabei die konservative Haltung in der Schlichtheit der Begehungen und in der gewissenhaften Beobachtung des Festkalenders, während der angemessenen Repräsentation durch monumentale Ausgestaltung der Heiligtümer eine mehr randliche Bedeutung zukommt. Der Vermerk über den Segen der Götter bei der Feldarbeit und Ernte ist nicht gering anzuschlagen, weil er die agrarische Frömmigkeit stillschweigend voraussetzt. Sie schlägt eine Brücke zur Mysterienfrömmigkeit, die im Areopagitikos nicht zu Worte kommt, aber im Panegyrikos unverkennbar ist². Der altersschwache Greis fühlt ganz mit dem Volke, wenn er im Sendschreiben an König Philippos den Schauer vor den *Χθόνιοι* nicht verschweigt, den Himmlischen dagegen die Urheberschaft alles Guten im Staat und Einzeldasein zuschreibt. Doch ruht auch in diesen Worten das Hauptaugenmerk auf den kultischen Auswirkungen jenes Gegensatzes (V 117).

Die bisher gesammelten Erfahrungen lassen vermuten, daß Isokrates auch das *εὐσέβεια*-Motiv aus der Rhetorik bezogen hat. Das Richtige dieser Wahrscheinlichkeitsrechnung erweisen die Aussagen der Redner³. An der Beheimatung des Topos in der rhetorischen Tradition ist also kaum zu zweifeln⁴.

Es entsteht aber die Frage, ob die zitierten Stellen der Areopagrede außerdem auf unmittelbaren Eindrücken altattischer Frömmigkeit beruhen, denn deren bildliche und literarische Urkunden sind so übermächtig, daß sie ein geistig bedeutender Lobredner im 4. Jh. gewiß nicht übersieht. Bedenken wir nur die in der Vor- und Umwelt des Enkomiaisten lebendige Verbundenheit der Stadtgöttin mit ihrem Volk. Bei den Zeitgenossen und Landsleuten des Isokrates findet ja die offizielle *εὐσέβεια* ihren höchsten Ausdruck immer noch in der Verehrung der Athena: Das religiöse Grundgefühl der Bürger hat sich in dem Jahrzehnt vor der Geburt des Redners zum steingewordenen Hymnos auf die Herrlichkeit der Reichsgöttin verfestigt. Den

¹ Gegenüber XII 186 (*θεῶν . . . ἀμέλειαν . . .*) stehen XI 41 ff., V 150 ff.; VI 59, dazu Burk 157 A. 3—5. — Vgl. v. Wilamowitz, G. H. II 242 „Die Götter, einzeln oder als *θεοί, θεός, τὸ θεῶν*, kommen kaum vor und sind für das Handeln ohne Bedeutung“.

² IV 28 f.; vgl. Fr. Pfister, Philol. Woch. 1940, 106 f.

³ Daß z. B. der ängstliche Konservatismus, den der Areopagitikos bei den sakralen Manipulationen beobachtet wissen will, ein rednerischer Gemeinplatz ist, erweist Lysias, da er die Gründe für und wider althergebrachte Opfer oder neue in ausgebildeter Topik erörtert. (Lys. XXX 17 ff., dazu Jost 105, 138 f. A. 8.) Sodann ist die den Altathenern eigene *εὐσέβεια* als solche dem Motivschatze der Redner vertraut. — Preist allerdings Perikles in der Rechtfertigungsrede Thuc. II 64,2 die Ergebenheit der Vorfahren in den göttlichen Willen, dann projiziert der Historiker den Idealismus des bewunderten Staatsmannes in das Bild der Vergangenheit. Fester an die Tatsachen hält sich der Epitaphios II 38,1 mit dem rühmenden Hinweis auf die *θυσίαι διετίσιαι* des Perikleischen Athens.

⁴ S. auch Demosth. III 25.

Kernbau des Parthenon umschlingt das Band des Panathenäenfrieses, dessen Meister „die von allem Persönlichen und Zeitlichen abgelöste Idee des Festzuges“ gestaltet hat¹. Diese Manifestation attischer *εὐσέβεια* hat Isokrates vor Augen, wenn er an dem Stadtbilde der Perikleischen Demokratie die monumentale Pracht der Tempel hervorhebt. Ebenso kennt der Verfasser des Panathenäikos (17) die Preisamphoren. Aus ihnen spricht dasselbe kindliche Verhältnis der Polis zu ihrer Schirmherrin², das die Tragiker von den Eumeniden bis herab zur Taurischen Iphigenie verherrlichen, sei es in formelhaften, aber nicht erstarrten Wortverbindungen, sei es in frommen Liedern. Noch enger berührt unsere Frage die Tätigkeit des Adelsrates, der über die Unverletzlichkeit der Ölbaumkulturen wacht³, im Dienste der agrarischen Göttin. Wenn nun die Polias der „Eumeniden“ (482 ff., 681 ff.) denselben Rat für das Gericht auf dem Hügel des Ares aus der Elite ihrer Bürgerschaft erkiert, um den Rechtsstaat zu begründen, dann bestätigt Aischylos kraft eines *αἴτιον* staats-theoretisch den urzeitlichen Zweibund des Areopags und seiner Göttin. — So führen beide Wege von der Burg zum Dionysos Eleuthereus, in dessen Temenos aus heiligen Begehungen durch Energien des Polisgeistes und dichterische Tat die attische Tragödie erwächst.

Diese Ausführungen sollten am Beispiele der Athena veranschaulichen, welchermaßen im 5. Jh. die verschiedenen Traditionsmassen bezüglich der kultischen Frömmigkeit des schlichten Bürgers ineinandergreifen. Dabei ist deutlich geworden, daß die engen Verflechtungen zwischen dem monumentalen Zweige der Überlieferung und der Tragödie das eine ohne das andere schwer vorstellbar erscheinen lassen. Der Blick des Redners gleitet also vom Parthenonfries und den Panathenäenvasen spontan hinüber zum Drama, vom Ölbaumgiebel des Parthenon oder dem Erechtheion zum Areopag und von da zu der attischen Exodos der Orestie. Ergänzt wird die Synopsis durch die plastische Verklärung eines Weltentages im Ostgiebel, die den demonstrativen Mythos der Aischyleischen Apollonrede (Eum. 662 ff.) in die pheidiasisch geadelte Formensprache nationaler Bildkunst übersetzt⁴. Nunmehr bleibt zu ermitteln, ob in den Eumeniden Besonderheiten vorkommen, die bei Isokrates den Impuls zur Betonung der altattischen Frömmigkeit im Areopagitikos verstärkt haben.

Weniger kümmert uns dabei das Ganze, ohne Zweifel ein Denkmal tiefer Religiosität. Führt es uns doch von Apollon zu Athena, um die Mächte der Erde mit dem Himmel zur Harmonie des Zeus zu vereinigen, die ihren Abglanz hat in der staatlichen Ordnung der sittlich mündig gewordenen Bürgerschaft Athens. Wer am Faden des Mythos in dieser Richtung weiterspinnst, ist ein wahrhaft Frommer und erhebt als Kündler religiöser Werte Anspruch auf Prophetenwürde. Aber das geht uns nicht an, denn Isokrates redet nicht von frommen Tragikern, sondern Altathenern. Wir fragen also nach bestimmten Aussagen des Dramas über die *εὐσέβεια* der attischen Politen. An solchen Äußerungen fehlt es in Wahrheit nicht. Zum Beispiel bedienen sich

¹ G. Rodenwaldt bei Hege-Rodenwaldt, Die Akropolis (1930), 34.

² G. v. Brauchitsch, Die panathenäischen Preisamphoren, 1910, 158f., 163f., M. Schede, Die Burg von Athen (1922), 30, L. Deubner, Att. Feste, 1932, 34.

³ v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen I (1893), 240ff., G. Busolt, Gr. G. II² (1895), 150 mit A. I., Kahrstedt a. O. 16ff.

⁴ M. Croiset, Le rôle d'Apollon dans les Euménides, R.É.G. XXXII, 1919, 110.

die Erinyen im Dikaliede, wenn sie das *σέβας* vor dem Altar der Dike einschärfen, des Imperativs *αἰδεσθαι*¹, der die *αἰδώς* gebietet. Letztere gebührt dem Zeus, da Dike nach dem Ausweis der Choephoren (949f.) *Διὸς κώρα* ist. Im übrigen ersetzt das Dikamotiv einfach die Forderung der Götterehrerung im Rahmen der ungeschriebenen Gesetze (s. o. S. 237), und ihm entspricht in dieser allgemeineren Fassung das zweite Kardinalgebot des *ἄγραφος νόμος* in den Hiketiden (704ff.). Auch der gebieterische Ausspruch über Ehrfurcht vor den Fremden verwendet *αἰδόμενος* in der typischen Form partizipialer Periphrase². Zum zweiten Male also auf der Gesetzestafel des Gewohnheits- und Gottesrechtes wird *αἰδώς* vor dem Weltenvater laut, dem Hüter des Gastrechtes (Hik. 1ff.). Es ist nun bedeutsam und entscheidend, daß beide heiligen Satzungen vom Erinyenchor verkündet werden. Den Bürgern also auf den Bänken des Dionysostheaters legt der Chor *αἰδώς* vor Zeus ans Herz. Vorbild und Hort ist ihnen darin der Areopag, nach Athenas Worten *αἰδοῖον πόρορημα γῆς* (Eum. 705f.).

Ehrfurcht ist ein Gesinnungswert im tiefen Grunde der Seele. Aber auch die kultische Ehrerbietung vor den Göttern wird in der Dichtung des Aischylos gepriesen. Athen ist ihr die fromme Hochburg hellenischer Götterkulte, ein *φροῦριον θεῶν* (Eum. 919f.) und *ἰουσίβωμον Ἑλλάνων ἄγαλμα δαιμόνων*. Nicht nur die Olympier sind dort heimisch, sondern auch den besänftigten Töchtern der Nacht werden *ἔδραι τε καὶ κενθμῶνες ἐνδίκον χθονός* von Athena zugesichert, die ihrem Versprechen mittels des Ausdruckes *τιμαλφεῖσθαι* (807) eine besondere Feierlichkeit verleiht. In ihren Beschwichtigungsreden sagt die Göttin schlichter, die versöhnte Erinys werde in Athen *εὖ δρῶσα, εὖ πάσχουσα, εὖ τιμωμένη* sein (868).

Aus solcher Fülle sakralen Eifers kann nur Segen aufsprießen, der Dank der *κρείττονες*. In der Tat ist Götterhuld der Lohn, der die kultische Frömmigkeit und die Ehrfurcht vor Olympiern und Semnen vergilt, denn die *κώρα* Athens genießt die Vorrechte einer *θεοφιλεστάτη*³, und die Athener sind *παρθένου φίλας φίλοι*, unter den Fittichen der Pallas vom Vater gesegnet (1000ff.).

Die angeführten Belege ergänzen sich also zu einem reichen Bilde altattischer *εὐσέβεια*, das dem Isokrates recht gibt. Fast könnte es scheinen, er erinnere sich in der Anspielung auf die großen Tempel der Stadt an das *ἰουσίβωμον Ἑλλάνων ἄγαλμα δαιμόνων*, dem in der Perikleischen Bauperiode eine einzigartig glanzvolle Entfaltung beschieden war (s. o. S. 240f.).

Aber er denkt in Antithesen. Um sich her sieht er Verfall, der auch die Formen, in denen sich das Verhältnis der Mitbürger zu den Göttern äußert, in Mitleidenschaft zieht. Er erblickt ihn in der Üppigkeit, den Auswüchsen der Opferhandlungen und in der Willkür gegenüber der kalendarisch festgelegten Folge der alten Staatsfeste. Dieser Mangel an Indulgenz, der sich schon bei den rhetorischen Gewährsmännern des Nörglers bemerkbar macht, hat etwas Pfäffisches. Jedenfalls stellt er uns vor die Aufgabe, das Drama nach dem antithetischen Korrelat der Verfallssymptome zu befragen. Es ist demnach noch zu überprüfen, ob die „Eumeniden“ der Peinlichkeit kultischer Observanz gerecht werden, wie sie der Areopagitikos verlangt. Sie tun es

¹ Eum. 539, dazu von Erffa a. O. 93 u. 104. — Vergleichbar ist Eum. 680 *ὄρκον αἰδεῖσθε*, wo vielleicht eine Formel der attischen Gerichtssprache zugrunde liegt (von Erffa 95).

² Eum. 546f.; vgl. Hik. 701ff.

³ 869; zum Typischen dieses Wortgebrauches Schroeder 19.

im vollen Maße. Schon bei der Aufnahme des Orest in der Pallasstadt kommt in aller Schärfe zum Ausdruck, daß die Beseitigung der kultischen Befleckung *conditio sine qua non* ist. Die Unverletzlichkeit des Schutzflehenden auf der Burg wird ohne Federlesen respektiert; an ihr scheitert auch die Wut der Daimonen. Besonders peinlich ist die gottesdienstliche Sorgfalt gegenüber den Erinyen. Schwarze Schafe hat man geschlachtet (1006), damit die Prozession genau nach der Vorschrift *διὰ τομίων* (Plat. Leg. 753 D) einherschreite. Die *λιπαρόδρομοι ἐσχάραι* (Eum. 806) deuten auf Öl und Salben, jene weinlosen nächtlichen Spenden, deren sich der Schatten der Klytimestra rühmt (106 ff.). Erstlingsopfer für die „Ehren“ bei Hochzeit und Geburt gesunder Kinder sind ebenfalls vorgesehen (834 ff.). Der Gepflogenheit der chthonischen Kulte gemäß werden die Versöhnten mit *φουινκόβαπτα ἐσθήματα* beschenkt¹, und bewegt sich der Festzug unter mystischem Fackellicht zur Semmenhöhle, alles wie bei der nächtlichen Verrichtung für die Ehrfurchtheischenden in Athen². Auch herrscht das heilige Schweigen (1035 ff.), die ständige Begleiterscheinung des Hesychidenopfers³. — So würde die rituale Gewissenhaftigkeit bei den dargestellten Kulthandlungen das Wohlgefallen des Redners erregen, wenn er die „Eumeniden“ läse.

Ferner ist ein Letztes bemerkenswert: Der von Isokrates betonte Erntesegen, eine Feststellung mit agrarisch-zerealer Grundnote eleusinischer Färbung, ist Erfüllung der von den Eumeniden ausgesprochenen Segenswünsche (921 ff.)

ἄτ' ἐγὼ κατέχομαι
θεσπίασα πρενμενῶς, ἐ-
πιστότους βίον τύχας ὀνησίμους
γαίας ἐξαμβροῦσαι [Pauw]
φαιδρὸν ἄλιον σέλας

und (942)

μηδ' ἄκαρπος αἰανῆς ἐφερέτω νόσος . . .

oder des landesmütterlichen Wunsches der Athena (907 f.) *καρπὸν τε γαίας καὶ βοτῶν ἐπίρρυντον | ἀστοῖσιν εὐθνεοῦντα μὴ κάμνειν χρόνω . .*

Nach dem allen bieten die „Eumeniden“ einem Redner, den die Frömmigkeit der *πρόγονοι* beschäftigt, eine erstaunliche Mannigfaltigkeit an Anregungen. Außerdem ist deutlich geworden, daß man Fäden von dem Drama zum *elogium pietatis vetustae* im Areopagitikos ziehen kann. Dessen ungeachtet läßt sich der bündige Beweis, daß der Verfasser der Areopagrede in seinen Bemerkungen über die *εὐσέβεια* der Alten das Material in den Eumeniden des Aischylos frei benutzt hat, nicht erbringen, solange wir uns auf die Betrachtung der gepriesenen Eigenschaft beschränken. Erst die Zusammenschau mit den übrigen Wertmotiven ermöglicht eine approximative Beantwortung der Frage.

Die besprochene Wertreihe beschließt der Areopagitikos mit der Ermahnung zur *ὁμόνοια*, die er an zwei Beispielen aus der jüngeren Geschichte

¹ Eum. 1028; zu *φουινκόβαπτα ἐσθήματα* als Gewändern der Erinyen, der Demeter, Kora usw. sowie über die kultische Funktion purpurroter Kleider W. G. Headlam-G. Thomson, *The Oresteia of Aeschylus II*, Cambridge 1938, 316 f.

² J. Toepffer, *Att. Gen.* (1889), 170 ff., v. Wilamowitz, *Interpr.* 182 f., Deubner a. O. 214.

³ Toepffer a. O. 170 f., P. Stengel, *Opferbräuche* 132 f., P. Friedländer *RE VIII* 1330. — Vgl. außerdem O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Gießen 1919, 26 A. 1.

Athens erläutert. Das eine verweist auf den großmütigen Volksbeschluß, eine während der Herrschaft der Dreißig in Sparta aufgenommene Schuld gemeinsam abzutragen¹. Das zweite (82) lobt mit einem mißgünstigen Seitenblick auf die Strategie des Perikles zu Beginn des Archidamischen Krieges die opferwillige Einmütigkeit und Kriegstüchtigkeit der Vorfahren bei Salamis. Ein drittes (51) malt ein rosafarbenes Bild von der Areopagzeit vor dem Staatsstreich des Ephialtes, als die Athener untereinander Frieden wahrten und das Vertrauen anderer Hellenen genossen, aber den Landesfeind in Schach hielten. Überall ist es also dem Redner Ernst um die staatsbürgerliche Eintracht, die er zweimal (51 und 82) mit der Geschlossenheit gegen den Erbfeind gleichsetzt. Den unmittelbaren Beweggrund dieser Ausblicke beleuchtet die innerstaatliche Lage nach dem Bundesgenossekriege: Isokrates unterstützt die Politik des Eubulos, in deren Sinne er die Beruhigung des Staates und das einträchtige Zusammenleben seiner Bürger anstrebt². Wie sehr ihm jedoch von alters her daran liegt, daß die Athener zusammenhalten, lehrt die Gerichtsrede gegen Kallimachos kurz nach der Wiederherstellung der Demokratie³. Schon in jenen fernen Tagen kontrastiert er erfahrungsgemäß das Gut der *δύνοια* mit der Verwerflichkeit der *στάσις*.

Gegenüber der soeben gekennzeichneten Gruppe huldigt eine andere Reihe von Bekundungen dem Prinzip des bundesgenössischen Denkens. Sie verteilen sich auf *καροί*, die diese Haltung nahelegen wie im Symmachikos (VIII 96). Doch ist die Antithese *συμμαχικῶς οὐ δεσποτικῶς* bereits im Panegyrikos (104) geprägt, wo die Transposition des schlagwortartig präzierten Wunschbildes in die Thalassokratie des 5. Jh. ein Propagandamittel für die geplante Begründung des zweiten Seebundes⁴ bedeutet. Daß eine Rede, die den Feldzug aller Hellenen gegen Asien predigt, den *δύνοια*-Gedanken zu einem Leitmotiv erhebt, verlangt das fiktive Thema. Deshalb wird Sparta als zweiter Vorort aufgefordert, mit Athen die Hegemonie zu teilen (IV 17f.), auf die freilich das letztere aus politischen und kulturellen Gründen ein höheres Anrecht hat. Wie schnell der Rausch verfliegen ist, läßt das wachsende Mißtrauen gegen Theben im Plataikos (10) durchblicken, der in den Gefühlen der Schicksalsverbundenheit Athens mit der kleinen boiotischen Stadt auf die vertragsmäßig zugesicherte Autonomie der großen und kleinen Stadtgemeinden zu sprechen kommt.

Aus diesen Belegen, die fast ausnahmslos der symbuleutischen Beredsamkeit entnommen sind, geht hinreichend hervor, daß bei Isokrates der staatsbürgerlichen eine zwischenstaatliche Eintracht gegenübersteht. Die letztere wird gewissermaßen geadelt durch eine Idee, die man panhellenisch nennt⁵. Das bedarf insofern einer Einschränkung, als Isokrates vor allem Athener ist. Auch die jeweilig durch den historischen *καρός* bedingte Forderung bundesgenössischer oder wenigstens verträglicher Gesinnung gegenüber anderen

¹ VII 68f., dazu H. Kramer, Quid valeat *δύνοια* in litteris Graecis, Diss. Göttingen 1915, 22 A. 3. — An der zitierten Isokratesstelle fällt der Ausdruck *δύνοια*.

² Drerup p. CLVI, Mesk a. O. 19, Kleine-Piening a. O. 71 ff., Schmitz-Kahlmann 98.

³ XVIII 44, dazu Kramer a. O. 26.

⁴ v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen II (1893), 381, 384, Drerup, Epikritisches zum Panegyrikos, Philol. LIV, N. F. VIII, 1895, 639, 642f., 644, Münscher a. O. 2186, U. Wilcken, Philipp II. von Makedonien und die panhellenische Idee, S.B. Berlin, Philos.-hist. Kl. 1929, 293f.; grundsätzlich zustimmend auch Schmitz-Kahlmann 83 und Jäger 142f.

⁵ Keßler 6ff., Jäger 134, 147, 203f.

griechischen Gemeinden dient zunächst zum besten Athens und ist von Athen aus zu beurteilen. Noch im Areopagitikos fällt einmal das Wort von der Sendung Athens als Herrin nicht nur der Griechen, sondern der ganzen Welt¹. Freilich wandelt sich das Hochgefühl des geborenen Atheners zugleich in einen Bildungsstolz, aber auf die attische Kultur und Gesittung², deren Besitz erst andere Griechen zu Vollhellenen macht³. Hält also das Polisgefühl in der Brust des Atheners Isokrates den panhellenischen, geschweige denn kosmopolitischen Regungen die Waage⁴, so behauptet sich gleichermaßen das sittlich-politische Gebot staatsbürgerlicher Eintracht gegenüber demjenigen der bundesgenössischen Rücksichten im Rahmen der hellenischen Welt.

Bei der Erledigung der Quellenfrage ist die politische Gegenwart als Hauptimpuls für die rednerische Inanspruchnahme des *δμόνοια*-Motives in Betracht zu ziehen. Die unruhigen Zeitläufte erzeugen in breiten bürgerlichen Schichten eine Müdigkeit, die auch von den geistig und politisch führenden Kreisen Besitz ergreift. Durch die Gemüter geht eine Sehnsucht nach Frieden, deren monumentaler Ausdruck die Eirene des älteren Kephisodot auf dem Staatsmarkte in Athen ist, im J. 375 bei ihrer Aufstellung wohl ein Siegesdenkmal des Seebundes⁵, aber mehr noch ein Zeichen allgemeinen Friedensverlangens. Der Plutos auf dem Arme nähert sie geistig der Demeter, die im Peiraieus mit Homonoia eins ist⁶. Diese wird also seit dem letzten Jahrhundertviertel göttlich verehrt⁷, was nicht möglich wäre, hätte das Wort *δμόνοια* nicht schon früher einen machtvollen Klang gehabt. Insofern erweist sich der Lobredner der Verträglichkeit als Stimmführer einer ausgebreiteten Resignation, deren Ergebnis ein prinzipieller Pazifismus ist.

Zugleich entstammt der *δμόνοια*-Gedanke einschließlich seiner Wortprägung der rhetorischen und politisch-historischen Publizistik seit dem letzten Viertel des 5. Jh. Auch Thukydides verwendet das Abstraktum und dessen verbale Entsprechung, die letztere (VIII 75) im Berichte über den Treueschwur der attischen Marine bei Samos im J. 411, das erstere (VIII 93) anlässlich der *ἐκκλησία ἐν τῷ Διονυσίῳ περὶ ὁμονομίας* nach der Beilegung des oligarchischen Gewaltreiches. Stärker verpflichtet ist aber Isokrates den Sophisten, die seit dem dekeleischen Kriege in die Kontroversen zum Thema der *πατριος πολιτεία* publizistisch eingreifen und als Propagatoren der *δμόνοια* auftreten⁸.

¹ VII 66 ... *αὐτῆν* [sc. *τὴν πόλιν*] *ἀξίαν εἶναι μὴ μόνον τῶν Ἑλλήνων ἄρχειν ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων* ... , dazu Jäger 190, der diese Reminiszenz an den Imperialismus der Perikleischen Zeit bei der Rückdatierung der Rede einkalkuliert. — Vgl. auch VIII 142ff., dazu Jäger 195.

² Burk 195 mit A. 2.

³ J. Jüthner, Isokrates und die Menschheitsidee, Wien. St. XLVII, 1929, 29, Schmitz-Kahlmann 67f.

⁴ Wilcken a. O. 313 mit A. 8.

⁵ Waser, R.-E. V 2130f.

⁶ Kern, R. E. IV 2739.

⁷ Zwicker, R.-E. VIII 2266, v. Wilamowitz, G. H. II 308 A. 1.

⁸ So Thrasymachos. In einer symbolischen Musterrede mahnt er die Athener zur Eintracht (Thrasym. B 1 Diels-Kranz), dazu Kramer 20f., Jost 39, während Andokides in der Mysterienrede 106ff. seine Mitbürger an die mustergültige *δμόνοια* der *πρόγονοι* nach der Vertreibung der Peisistratiden erinnert; dazu Kramer 22ff., Jost 37ff. Sind beide in der Anpreisung der staatsbürgerlichen Versöhnlichkeit einig, so rühmt Gorgias in Olympia die zwischenstaatliche Eintracht (Gorg. B 8a Diels-Kranz), dazu Jost 39 mit A. 1, was bei seinem größten Schüler auf fruchtbaren Boden fallen dürfte.

Vor oder neben ihnen wirbt Demokritos (Frg. 255 D) für dasselbe Tugendideal mit dem sittlichen Appell an das soziale Gewissen der Reichen, die um der *δύμνοια* willen unbemittelten Bürgern durch Darlehen helfen sollen.

Das Gewicht dieses Materials¹ führt uns zu der Frage, ob sich die geistesgeschichtlichen Unterlagen für das *δύμνοια*-Denken des Isokrates nicht in Anregungen erschöpfen, die ihm aus sophistischem und verwandtem Schrifttum zufließen.

Indessen betonen schon ältere Dichterstellen in Athen den sittlich-politischen Wert einmütigen Zusammenstehens der Bürger mit solcher Leidenschaft, daß wir die Stimme dieser Zeugnisse auch dann nicht überhören, wenn sie die abstrakte Benennung der Tugend vermöge der später üblichen Wortkomposition vermissen lassen. Obschon der Partikularismus die Einheitsfront der Nation verhindert, wird doch das Erreichte in großartiger Form gewertet. Es geschieht bei Herodot und in den Persern des Aischylos (181 ff.), wo in der Traumvision der Atossa der weibliche Genius des Hellenentums in dorischer Gewandung erscheint, eine wortkarge, aber mächtige Verbeugung vor der spartanischen Waffenhilfe in den Perserschlachten². Tiefer in das Gewissen der Zuschauer und Hörer bohren sich freilich die Einschärfungen der Verträglichkeit, die dem unseligen Bürgerzwise wehren, um die Spannung zwischen dem tyrannischen Einzelwillen und der geistigen Macht der Polisidee auf das rechte Maß zurückzuführen³; in solchem Sinne des Ausgleiches erklingen die Verse der Eumeniden, am eindringlichsten in der antithetischen Gedankenfolge der Segenswünsche (976 ff.), sodann in einer der Beschwichtigungsreden (861 ff.). Doch bewährt sich der Zusammenhalt am herrlichsten in der waffenbrüderlichen Geschlossenheit der Bürger, sooft das Vaterland die wehrfähigen Jungmannen zu ehrenvollem Kampfe auf den Plan ruft (864 ff., 913 ff., 775 ff.). Aus diesen Urkunden leuchtet also, so düster sie den Fluch der Zwietracht malen, das Isokratische Ideal der bürgerlichen Eintracht, und noch dazu bei einem angesehenen Dichter der für den Redner so vorbildlichen Altathener. Hat letzterer die Verse im Gedächtnis? Das bleibt eine eitle Frage, bis wir ein weiteres Feld überblicken.

Wir versuchen deshalb, nunmehr in einer Zusammenfassung die Tatsachen kombinatorisch auszuwerten. — Es hat sich herausgestellt, daß der Areopag bei Aischylos und Isokrates eine zentrale Institution, ja der Inbegriff des Rechtsstaates ist. Er bekleidet ein behördliches Monopol, stellt nämlich alle anderen Verfassungsorgane dermaßen in den Schatten, daß sie den Blicken entswinden. Dieser exklusive Zentralismus bezüglich des archaischen Staats- und Richterrates ist eine den Tendenzen beider Autoren vorbehaltene Besonderheit, die wir in irgendeiner anderen Darstellung, geschweige denn in einer solchen mit Ansprüchen auf historische Glaubwürdigkeit wie etwa der verfassungsgeschichtlichen Parteischrift des Therameneers vergeblich suchen. Freilich ist der Areopag bei Aischylos (Eum. 682) vor allem anderen

¹ Auch Antiphon der Sophist schreibt *περί δύμνοιας*, dazu Kramer 14f. — Über *δύμνοια* bei Lysias Jost 108. — Bedeutend Plat. Rp. 462 A-B.

² Gegen diese Auffassung wendet sich Deichgräber a. O. 200 A. 1 mit der Bemerkung, dorisch sei die Kleidung der Athener der Aischyleischen Zeit. Wer aber 817 *πρός γῆ ἠλλαταίων Δωροίδος λόγῳ* berücksichtigt, wird zugeben, daß der athenische Zuschauer im J. 472 mehr heraushören mußte [vgl. auch Pohlenz I 50 u. Ders., *Der hellenische Mensch* (1947) 133].

³ Walter Nestle a. O. 79f.

Blutgericht, zugleich aber Summierung aller *δικαστήρια*, nach Wilamowitz¹ eine *ἡλιαία*, was jedoch mit der Funktion Athenas nicht ganz im Einklange steht²; der Rat waltet, als einziger in der werdenden Polis, der *δίκη*, die den Wesenskern aller staatlichen Ordnung bezeichnet. Isokrates schildert, so rücksichtslos sein pädagogischer Fanatismus das administrative Material in sich hineinsaugt, den Gerichtshof und Verwaltungsrat im ganzen, wie er vor 461 war³, läßt aber andere *ἄρχαι* wie die Ekklesie, den Kleisthenischen Rat der Fünfhundert oder die Heliaia von ihm völlig überschatten. Im Zusammenhange der Bemerkungen über staatliche Pflege der Eukosmie schimmert die Demenordnung durch (VII 46). Kaum wird dagegen etwas von irgendwelchen anderen Gliedern des Staatsbaues sichtbar. Innerhalb des *σύνταγμα τῆς πολιτείας* tritt nur die *προκρίσις* in das Gesichtsfeld⁴. Während die *κλήρωσις ἐξ ἀπάντων* das Gelingen dem blinden Zufall überläßt, befähigt die *προκρίσις* den Demos zur Besetzung der Staatsämter mit den Tüchtigsten und Besten. Ist schon das Letztere eine starke Beschönigung, so klingt der Gesamtpassus ziemlich summarisch. Doch geht aus dem Panathenaios sicher hervor, daß es sich um die Vorwahl der Archonten in den Demen handelt⁵. Isokrates reponiert also einen Zustand, der erst seit 487/6 rechtskräftig ist⁶, nach dem Vorgange seines oligarchischen Gewährsmannes⁷ in die Solonisch-Kleisthenische Epoche, um ihn später im Panathenaios sogar in die Königszeit zurückzuverlegen. Gegenüber der *προκλήρωσις* des 4. Jh., die eine doppelte Losung nötig macht⁸, erscheint ja die *κλήρωσις ἐκ προκρίτων* gleichsam als ein gemäßigtetes Verfahren, als eine konservative Idealform der Ämterbesetzung, die trotz ihres spezifisch demokratischen Charakters für den Redner um so tragbarer ist, als nach dessen Auffassung der moralische Einfluß des Areopags auf das Gesamtvolk die rechte „Vorwahl“ verbürgt. Ob sich freilich Isokrates dessen bewußt ist, daß er mit der *προκρίσις* als einer solchen die archaische Prüfung der Beamtenqualifikation berührt, die nach ansprechender Vermutung ursprünglich an dem alten Staats- und Adelsrate haftet⁹, muß dahingestellt bleiben.

Eine zweite Eigentümlichkeit des Areopags, die Dichter und Redner verbindet, ist das Fluidum, das ihn umgibt. Er gilt ihnen als ein *δευρόν*, erweckt also in der Polis *δέος* und *φόβος*. In sublimierter Form ist dasselbe Gefühl *αἰδώς*, zugleich eine Wurzel anderer positiver Eigenschaften. Mit dieser Einsicht ist der entscheidende Punkt erreicht, von dessen Beweiskraft die Beantwortung unserer Frage abhängt. Es handelt sich um eine ganze Reihe hoher sittlicher Güter in und neben dem Areopag. Ferner besteht ein Zusammenhang fast aller ethischen Werte in der Bürgerschaft mit dem

¹ Aristoteles und Athen II (1893) 334, Gr. Tr. II (1900) 311.

² H. Bengl, Staatstheoretische Probleme im Rahmen der attischen, vornehmlich euripideischen Tragödie, Diss. München 1929, 54.

³ Wie denn VII 43 ff. die Erinnerung an ein altes Recht des Areopags, Bürgern über ihre Lebenshaltung Vorschriften zu machen, durchklingt (Kahrstedt, Magistratur 199).

⁴ VII 22f., dazu v. Wilamowitz, A. u. A. I, 72, Busolt II² 275f. A. 3, Busolt-Swoboda, Gr. Staatskunde II, 1926, 842 A. 2, Schmitz-Kahlmann 102.

⁵ XII 145, dazu Busolt a. O., Busolt-Swoboda a. O., Schmitz-Kahlmann 102 A. 3.

⁶ Aristot. *Αθ πολ* XXII 5, dazu Busolt 276 mit A. 3 u. 417, Busolt-Swoboda 843, Ehrenberg RE XIII 1474f., Kahrstedt 49 u. 53.

⁷ Aristot. VIII 1.

⁸ Aristot. a. O., dazu Ehrenberg a. O. 1475, Kahrstedt 53.

⁹ Aristot. VIII 2, dazu Kahrstedt 55f.; vgl. aber Ehrenberg 1469.

Areopag. Sie gehen also von ihm aus oder sind mit ihm verkettet. Das ist Zug für Zug erweislich.

So greift die Aischyleische Athena in der Gründungsrede für den Richter- rat das *σωφροσύνη*-Motiv des Dikaliedes wieder auf, um den Bürgern das politisch-sittliche Ideal des *μέσον* vorzuhalten, dessen Wahrung durch das Dasein des Areopags verbürgt ist. Bei Isokrates ist das Wunschbild der *σωφροσύνη* für Athen gnomisch formuliert, Besonnenheit ein Merkmal sittlicher Vollkommenheit der Vorfahren und im alten Areopag am reinsten verkörpert.

Wer seinen Sinn in Zucht hält, trachtet nicht lüstern nach unrechtmäßigem Besitz; daher warnt das Dikalied der Eumeniden die Bürger vor frevelhafter Gewinnsucht, und rühmt Athena (704) vorausdeutend die Unbestechlichkeit der Areopagiten. In der Areopagrede des Isokrates heißt es, die Altvordern hätten nicht auf Geschäftemachen, sondern Leistung im Amt gesehen, und der Areopag habe die Athener von Geld- und Machtgier befreit.

Doch beruht auf den genannten Tugenden die *δικαιοσύνη*: Zum Beispiel sagt die Athena der Eumeniden (805) von der *χθών Ἀττική*, sie sei *ἔνδικος*, oder noch stolzer, die *γῆ* und *πόλις* der Athener sei *ὀρθοδίκαιος* (993f.) und sichert den Erinyen zu, sie würden in Athen *δικαίως* geehrt werden (891). Der Chor errichtet in den Herzen den Altar der Dike. Deren wahrer Hort ist aber in treuen Händen der Areopagiten, denn die sind *ὄρκιον περῶντες μηδὲν ἔδικον φρεσίν* (489). In der Wertung dieses Tribunales betrifft *αἰδοῖον* das Verzeihen¹, *ὀξύθυμον* das *ὑπέρικον*²; aus beiden gemischt entsteht das absolut Gerechte, ein den berufenen Hütern des *ἀγραφος νόμος* gemäβes Urteilen nach bestem Wissen und Gewissen; auch im Liede verlautet die Forderung gerechten Wirkens ohne äußeren Zwang, wie denn das Dikagebot auf der Tafel der ungeschriebenen Gesetze steht. Ebenso denkt Isokrates. Die von ihm gelobte Staatsform der Alten ist eine *δικαία δημοκρατία* (VII 27), in der gerechte Amtsführung ihren Lohn findet, wogegen Pflichtvergessenheit die strengsten Strafen gewärtigt. Auch hier ist der Areopag unausgesprochen irgendwie im Spiel; das ergibt sich aus der Wahrscheinlichkeit, daß er bis 461 *λόγοι* und *εὔθυνα* hatte³. In der Tat handhabt er, sooft ihm Fälle von „Akosmie“ gemeldet werden, nach einer späteren Stelle der Rede ein in verschiedenen Graden abgestuftes System von Erziehungsmitteln, sei es durch Ermahnung, sei es durch Drohung oder Strafe, je nach der Beschaffenheit und Schwere des Deliktes, so daß „die sich ergänzenden Prinzipien der Fürsorge und Ahndung zusammenwirken“⁴. Das Schwergewicht liegt aber auf dem gnomisch geformten Satze *ἐν ταῖς ψυχαῖς τὸ δίκαιον*, dem die spontane Befolgung der *ἀπλῶς κείμενα* bei den Wohlerzogenen entspricht (VII 41). Sie richten sich also von selbst nach den ungeschriebenen Gesetzen, deren Unantastbarkeit und Heiligkeit am Areopag den festesten Halt gewinnt; sind doch *τὰ ἐκεῖ νόμιμα* die *ἀγραφα*.

Desgleichen betonen Aischylos und Isokrates die *εὐανδρία* der Athener, und finden beide den erdgebundenen Manneswert ihres autochthonen Volkes am schärfsten ausgeprägt in den Vertretern des Areopags, die der Dichter *βέλτιστοι*, der Redner *καλῶς γεγονότες* nennt.

¹ v. Wilamowitz, A. u. A. II, 337, von Erffa 105.

² v. Wilamowitz a. O.

³ Kahrstedt 177f.

⁴ VII 46f., dazu Jäger 187.

Was aber wäre alle Bürgertugend ohne *εὐσέβεια*? Dieser stellen die Versöhnten in den Segensliedern das beste Zeugnis aus; dem *ὀνσίβωμον Ἑλλάνων ἀγαλμα δαιμόνων* lacht der Dank der Götter, denn die *χώρα* Athens ist *θεοφιλεστάτη*. Dieses Frommsein gipfelt in der unbegrenzten Ehrfurcht vor allem Göttlichen, die den Richterrat beseelt. Er ist Inbegriff des *σέβας*, daher *αἰδοῖον*, und *εὐδόντων ἑπὲρ ἐργηγορός* (Eum. 705 f.), was in die Grabes religion hineinspielt¹. Gleichermaßen beachtet Isokrates die gottesdienstliche Frömmigkeit seines Volkes, deren Echtheit er an den einfachen Kultformen der *πρόγονοι* zu rühmen weiß. Bürge gottesfürchtiger Gesinnung ist ihm aber der Areopag, der Wächter der *ἐκεί νόμιμα*, die *ἄγραφα* sind, also Gewohnheits- und Gottesrecht. Auch erhält die kultische Beflissenheit, die dem Redner besonders am Herzen liegt, nach zuverlässigen Quellen eine feste Stütze am Areopag, der selbst noch in der entwickelten Demokratie bei rituellen Verstößen des *βασιλεύς* und anderer Kultbeamten eingreift².

Das Endglied in der Kette staatsbürgerlicher *ἀρεταί* ist die *ὁμόνοια*, zu der das Segensgebet der Huldreichen aufruft, und die der Mund der Göttin fordert; das Beschreiten der rechten Straße zwischen Anarchie und Despotismus wird den Bürgerkrieg verhüten. Dieser Gedanke lenkt im Manifest der Athena die Blicke von selbst auf den Richterrat, der, da er *σέβας* und *φόβος* verbreitet, schon durch seine bloße Existenz die Manneszucht wachhält. Isokrates preist ebenfalls den Zusammenhalt und die waffenbrüderliche Kampfbereitschaft der *πρόγονοι*, d. h. das Ergebnis jener *εὐταξία*, die dem Erziehungswerke des Areopags verdankt wird³.

Der Rückblick auf die Reihe politisch-sittlicher Wertbegriffe, auf deren Zusammenordnung mit dem Areopag, zumal auf ihre ursächliche Verknüpfung mit der Zentralfunktion des Rates in der archaischen Polis hat eine singuläre Totalität des Konspektes aufzuweisen, einen Umfang der Synthese, der an die beiden Literaturdenkmäler gebunden bleibt. Zwischen dem Areopag und jener Wertgruppe bestehen Verflechtungen, die unter den Gesichtspunkt der *παίδευσις* fallen. Insbesondere die „Eumeniden“ durchwaltet eine erzieherische Macht politischen Charakters⁴, die sich an den passenden Stellen zu gnomischer Bestimmtheit verdichtet. Die theophore Inkarnation dieser Potenz ist Athena selbst, deren erzieherischer Wille den Areopag — formal in der Gestalt des Blutgerichtes — zum Wächter der staatsbürgerlichen Manneszucht ihres Volkes einsetzt. Wir sehen keinen Widerspruch zwischen Einengung der Befugnisse und Weite der politisch-sittlichen Wirkung, wenn wir den Aischyleischen Aspekt der Geschichtslage seit 461 bedenken: Was bisher der Areopag allein an Imponderabilien innehatte und hütete, verteilt sich jetzt auf ihn und die mündig gewordene Gemeinde der selbstverantwortlichen Politen. Würde er aber fallen, wäre es mit aller Zucht und Ordnung in Athen vorbei. Der Areopagitikos bietet Vergleichbares. Er ist das „Lehrbuch einer Staatslehre vom Standpunkt des Erziehers aus“⁵; dieser Einstellung gemäß wird in ihm die pädagogische Mission des Staats- und Richterrates, d. h. einer

¹ v. Wilamowitz 337.

² Kahrstedt 120, 214f., 229.

³ VII 82, *εὐταξία* ist Schlagwort der politischen Propaganda (v. Ps. Xenoph. *Πολ. Ἀθ.* I 5 *ἀκολασία . . . ἀταξία . . . ἀπαιδευσία*).

⁴ Jäger, *Paideia* I 309.

⁵ Burk 60.

moralischen Behörde und eines Hortes der Tugend, offen ausgesprochen¹. Wenn man behauptet hat, die Erziehungsgrundsätze seien dem Rhetor noch wichtiger als der Staat, der seine Einrichtungen jenen anzupassen oder unterzuordnen habe², dann dürfte die politische Zielsetzung zugunsten einer kulturellen verschleiert sein. Immerhin gilt es festzuhalten, daß für Isokrates und seine Zeit „die Idee der Paideia das eigentlich Lebendige und der letzte Sinn der menschlichen Existenz ist“³. Er hat den Wert der Erziehung als einer solchen mit vollem Ernst erfaßt und über sie eine Lehre begründet⁴, die dem Staate dienen soll⁵. Zweifellos ist bei Isokrates die Verbreitung sittlicher Güter in der Gemeinde durch die Erziehungsmaßnahmen des Areopags bedingt und daher die Kausalverkettung vollkommen. In den „Eumeniden“ waltet der Dichter, im Areopagitikos der Redner als Erzieher des Volkes⁶; beide exemplifizieren ihren erzieherischen Willen aus der Geschichte an der sittlich-politischen Vollkommenheit und Autorität des alten Areopags, weil von ihm erzieherische Kräfte ausstrahlen in die Bürgerschaft.

Ein so reiner Zusammenklang erklärt sich letzten Endes aus bewußter Anlehnung. Der Einwand, die Wertmotive des Areopagitikos seien keine Eigentümlichkeiten dieses Logos, sondern wiederholten sich oft wortgetreu in den moralischen Floskeln anderer Reden, ist dahin zu entkräften, es geschehe nicht in der angegebenen Vollständigkeit, geschweige denn in Verbindung mit dem Areopag. Auch das Fehlen zwingender Wortanklänge an die Tragödie des Aischylos spricht nicht gegen die Beziehung, da der abgemessene Ton des monochromen Universalstiles die Filtration erfordert.

Empfindlicher berührt unseren Standpunkt das Einströmen philosophischen Gedankengutes vorwiegend aus der Sokratic, das sich in keiner Rede breiter auswirkt als gerade im Areopagitikos, an dessen Staate man die stark platonische Konzeption schon mehrfach festgestellt hat⁷. Außerdem verleugnet der Redner in keinem Einzelfalle seinen Anschluß an die Tradition der historisch-politischen und rhetorischen Publizistik, wobei die Epitaphienliteratur und Panegyrik eine Sonderstellung einnehmen. Sollte aber in einer der letztgenannten Quellen die Reihe staatsbürgerlicher Kardinaltugenden ebenso komplex sein wie in der Rede des Isokrates, so gebrähe es ihr doch an der Koordination mit dem Areopag, deren einzigen Präzedenzfall das Drama des Aischylos darbietet. Neben den philosophischen Einwirkungen und den Einflüssen der rhetorischen Topik sind also hauptsächlich die „Eumeniden“ an den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen des Areopagitikos beteiligt. Vielleicht findet dessen philosophischer Charakter, der Reichtum dieser Rede an politischer Einsicht⁸, seine beste Erklärung in dem Umstande, daß dem

¹ VII 37f., 39ff., 43ff., dazu F. Blaß, Att. Beredsamkeit II² (1892) 307, Gomperz 206, Jost 130 u. 137, Schmitz-Kahlmann 104f.; Jäger, Paideia III 177, 184.

² Burk a. O.

³ Jäger a. O. 163f., 407 A. 67.

⁴ Burk, besonders 141f.

⁵ v. Schmitz-Kahlmann 106f.

⁶ v. Jäger 204f.

⁷ z. B. Hirzel 75 ff., Gomperz 204ff., wo aber eine gewisse Überbetonung des kynischen Elementes etliche Abstriche nötig macht, Poehlmann a. O., Schmitz-Kahlmann 96. — Jäger 177 betont den grundsätzlichen Unterschied, der in der Verlagerung der Menschenerziehung aus dem Bereich des geistigen Seins (Platon) in denjenigen der Erziehungsaufgabe (Isokrates) besteht.

⁸ z. B. Blaß a. O. 307f., Münscher 2207.

Isokrates die Weisheit aus einer Doppelquelle zuströmt: Außer dem Bereiche der Sokratik wirkt die Präkonisation ewiger Gedanken durch den tiefsinnigen Tragiker, einschließlich ihrer Ableitungen in den Fest- und Grabreden.

Gegenüber der Tatsache, daß auch die oligarchisch gestimmten Gelegenheitsschriften verfassungsgeschichtlichen Inhaltes das Augenmerk des Lobredners auf die Einrichtungen der *πάτριος πολιτεία* lenken, gilt spätestens seit den Fröschen des Aristophanes Aischylos als Inkarnation des Marathongeistes. Erweckt also diesen ein Literat zu neuem Leben, dann wird er die Gelegenheit ergreifen, seine Flugschrift mit ethisch-politischen Maximen aus Aischyleischer Poesie zu würzen.

Es wäre auch seltsam, ginge ein Geist wie Isokrates, der das Ziel verfolgt, die Dichter zu ersetzen und im prinzipiellen Wettkampfe womöglich zu überflügeln¹, und der den Homer und die alten Tragiker in der Auswahl seiner Muster bevorzugt, an den Eumeniden des Aischylos in einer Rede auf den Areopag achtlos vorüber, den jenes Drama unsterblich gemacht hat. Gestützt wird unsere Auffassung durch die Aischylos-Reminiszenzen anderer Reden, die dem Preise Altathens gewidmet sind: Unter dem notorischen Zeichen der „Eumeniden“ rühmt der Panegyrikos die Beseitigung der privaten Blutrache durch Hineingründung des Rechtes in die Polis und entnimmt ihnen das Attribut der „göttergeliebten“ Heimat, während der Panathenaikos (168 ff.) in der Version der Adrastossage den Spuren der „Eleusinier“ nachgeht. Der glühende Aischylosverehrer Gorgias von Leontinoi ist ja der rechte Lehrer, seinen Adepten auf den Tragiker zu verweisen.

¹ B. Keil, *Analecta Isocratea*, 1885, 3 f., Gomperz 192 (v. 195 über ausgesprochene Polemik gegen die Dichter), desgl. 177 A. 1, Burk 166 ff., Schmitz-Kahlmann 8 A. 1, Jäger 121 f., 146 f., 150 f., 161, 168, 201, 209, 404 A. 8 u. 10, 405 A. 29.