

Die Autorität der göttlichen Offenbarung, Glauben und Wissen bei Platon.

Von Friedrich Pfister, Würzburg.

Über die Abhängigkeit der älteren griechischen Philosophie von orientalischen Lehren ist seit Aristoxenos von Tarent, dem Schüler Aristoteles, und dann seit dem 2. vorchristlichen Jahrhundert (Aristobulos) und seit dem Auftauchen des Glaubens an eine *αἰώνιος φιλοσοφία* (philosophia perennis) bei Clemens von Alexandria viel bis in die neueste Zeit geschrieben worden¹, und in der Gegenwart wird zumal das Verhältnis Platons und der älteren Akademie zum Orient lebhaft diskutiert. Eine zusammenfassende Behandlung dieser Fragen gibt jetzt Jula Kerschensteiner, Platon und der Orient (Stuttgart 1945, Kohlhammer, 235 S.).

In diesem Buch werden zunächst der Dualismus Platons, seine Gottesidee und seine Mythen besprochen, dann die Frage behandelt, wieso es bereits im Altertum zu der Annahme eines Zusammenhangs zwischen Platon und dem Orient kommen konnte, also auch das Verhältnis der alten Akademie zum Orient erörtert. Als Ergebnis wird zusammengefaßt (S. 192), „daß Platon weder in seinem Denken entscheidend durch den Orient beeinflusst wurde noch wesentliche Züge seiner Mythen fremder Quelle verdankt. Wo etwa mehr als vage Anklänge mit orientalischen Mythen sich zeigten, erklärten sie sich durch ein Fortleben von Geistesgut des ägäischen Substrats im griechischen Volksglauben, besonders in der Orphik.“ Von der Orphik wird gesagt (S. 36f.), daß hier orientalische Einflüsse nicht abzuweisen seien und auch die Möglichkeit bestehe, daß etwa die ägäische Unterschicht bzw. die unteritalisch-sizilische Urbevölkerung Einwirkung ausübte. Aber doch wird wieder betont: „Als ungriechisch kann man diese Lehren nicht bezeichnen, außer man schafft sich von „genuin-griechisch“ ein Bild, das von unhistorischen Postulaten bestimmt ist. Auch die Mysterien ... gehören zum hellenischen Wesen wie die Nacht zum Tag.“

Gewiß, es gehört zum Wesen des „Einflusses“, mit dem „Eigenen“ des aufnehmenden Volkes eine enge Verbindung einzugehen, und gerade die Griechen waren Meister darin, Fremdes zu empfangen und Eigenes zu gebären. Es handelt sich also darum, diese von außen in das Griechentum eingedrungenen Elemente nachzuweisen und zu zeigen, was daraus in griechischer Kultur und Gesinnung geworden ist, in welchem Maß und in welcher Art dies Fremde hellenisiert worden ist. So wird ja auch der Kenner des Ostens, wie Goethe vom West-östlichen Divan sagt, in dieser Dichtung „die Quellen und Bäche

¹ Literatur bei Pfister, Religion der Griechen und Römer (Bursians Jahresber. Suppl. 229, 1930) 235f.; 261, 268f., 331f., 342f. Dazu neuere Arbeiten von Fr. Dornseiff etwa zu Hesiod, Philol. 89, 1934; L'ant. class. 6, 1937; Echtheitsfragen antik-griechischer Literatur, 1939.

leicht bezeichnen, deren erquickliches Naß“ der deutsche Dichter auf seine Blumenbeete geleitet hat. Wie der West-östliche Divan trotz dieser östlichen Quellen und Bäche eine deutsche Dichtung ist, so ist auch die Orphik ein Stück griechischer Religion, wenn sie auch ihrem Ursprung und ihrer Gedankenrichtung nach nicht griechisch von Hause aus war, und wir finden orphische Elemente in der griechischen Philosophie des Westens, bei den Pythagoreern und Eleaten und bei Empedokles und dann auch bei Platon. Der athenische Philosoph hat die Orphik genauer erst bei seinem Aufenthalt im Westen kennengelernt, und erst die Dialoge, die nach der ersten sizilischen Reise verfaßt sind, zeigen diesen Einfluß. Nur im Gorgias, der früher um (393 oder bald danach) anzusetzen ist, begegnet bereits ein Stück eines orphischen Mythos, den Platon wohl aus schriftlicher Überlieferung kannte; aber er wird hier nur am Schluß des Dialogs (523 Aff.) erzählt, ohne daß er für Platons Lehre hier von besonderer Bedeutung ist oder ihm besondere Autorität zugewiesen wird. Nur die allgemeine Lehre, die dieser Logos illustriert, hält Sokrates für allgemein verbindlich: daß wir *τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκοῦντες* leben und sterben sollen, ein Satz, den ja Sokrates im Vorausgegangenen schon begrifflich zu beweisen unternommen hat. Von einer Offenbarungswahrheit dieser Erzählung, die von Sokrates als *λόγος* „oder wenn du lieber willst“ als *μῦθος* eingeführt wird¹, ist noch keine Rede. Sokrates nimmt nur für sich in Anspruch: *ταῦτα πιστεύω ἀληθῆ εἶναι* (524 A) und *ἐπὶ τούτων τῶν λόγων πέπεισμαι* (526 D). In späteren Dialogen wird in ganz anderer Weise von Offenbarungslehren Gebrauch gemacht.

Nun ist die Orphik ganz gewiß nicht aus griechischem Geist entstanden. Sie taucht zuerst im Westen auf und ist der älteren griechischen Literatur Joniens und des Mutterlandes ziemlich fremd; auch Pindar hat sie erst drüben kennengelernt. Und so sind auch die charakteristischen Merkmale der Orphik unhellenisch: Die sagenumwobene wundertätige Gestalt eines Religionsstifters, des Orpheus, des nichthellenischen Dichters und Sängers aus Thrakien, der den Märtyrertod stirbt; ein festes, im Kult wurzelndes Dogma, die Lehre von der Seele, die in die irdische Welt gebannt ist, im Körper wie in einem Grab eingeschlossen ist; die Lehre von der Seelenwanderung, von den Mysterien, deren Weißen ein seliges Leben im Jenseits, deren Mißachtung eine Strafe nach dem Tod in der Hölle verspricht, überhaupt die Verlegung von Lohn und Strafe für diesseitige Taten ins Jenseits; religiöse Lehren, die das Leben, den *Ὀρφικὸς βίος* bestimmen, Vorschriften über bestimmte Übungen (*ἀσκήσεις*), auch Fastengebote enthalten und die Mitglieder zu einer religiösen Sekte auch äußerlich zusammenschließen; heilige Schriften, in denen diese Lehren niedergelegt waren und die autoritative Geltung hatten; Missionsdrang und Propagandatätigkeit, wodurch die orphischen Lehren verbreitet und Anhänger geworben wurden, und wobei die Unterscheidung von Eingeweihten und Nichteingeweihten und die Intoleranz gegen Andersgläubige betont wurde, die keinen Anteil am Glück im Jenseits haben. Auch die orphische Kosmologie enthielt ungriechische Elemente, wenn auch ihre ältere Form auf Hesiod zu beruhen scheint. Dies alles ist ungriechisch, aber in die Religion der Griechen eingedrungen und auch bei manchen ihrer Philosophen wirksam geworden.

¹ Ähnlich Legg. 872 D. Anders Plat. Protag. 230 C, 324 D, wo auf den Mythos der Logos folgt.

Woher in letzter Linie die Orphik stammt, ist mit Bestimmtheit nicht zu sagen; man kann an die vorgriechische Urbevölkerung denken, vielleicht aber auch an phoinikisch-karthagische Einflüsse, die in Sizilien und Unteritalien wirksam waren; im Altertum betrachtete man Thrakien als Heimat des Orpheus und seines Vaters Oiagros.

Wir wollen hier diese Wirksamkeit der Orphik in der griechischen Philosophie an einem Beispiel betrachten, das uns zeigt, daß ihr Ansehen und ihre Bedeutung im 4. Jahrhundert so groß war, daß sie in der Wissenschaft sogar in einem der Wissenschaft unzutraglichen Sinn gewirkt hat: sie hat in die Philosophie Platons eine außerwissenschaftliche Autorität eingeführt, auf die der Philosoph sich in entscheidenden Fragen beruft, um durch den Hinweis auf ein autoritatives Buch, auf eine göttliche Offenbarung, eine Lösung und Entscheidung herbeizuführen, die eigentlich der autonomen Vernunft zökummt; so wurde der religiösen Glaubensgewißheit als einem mitbestimmenden Faktor Einlaß in das Gebiet der Wissenschaft gewährt. Wir ziehen hier solche Stellen der platonischen Dialoge bei, an denen ausdrücklich durch diesen Hinweis autoritativ die Entscheidung gegeben wird; dabei sehen wir von einer erneuten Behandlung der großen Mythen ab¹.

Ganz allgemein schreibt der Fünfundsiebzigjährige im Brief an die Freunde des vor kurzem (354/3) ermordeten Dion (Ep. VII 335A), man müsse immer den alten heiligen Schriften Glauben schenken (*πειθεσθαι τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις*), die uns offenbaren, daß die Seele unsterblich sei, daß sie Richter habe und die härtesten Strafen abbüße, wenn sie sich vom Körper getrennt habe. Kern hat diese Stelle mit Recht unter die orphischen Fragmente (Frg. 10) aufgenommen.

Aber bereits über dreißig Jahre früher sagte er im Menon (81 A ff.): Hinsichtlich der göttlichen Dinge (*θεῖα πράγματα*) habe ioh von weisen Männern und Frauen eine, wie mir scheint, wahre und schöne Überlieferung (*λόγος*) gehört, von Priestern und Priesterinnen. So sagen Pindar und viele andere von den Dichtern, die göttlich sind (vgl. Rep. II 366 AB: *οἱ θεῶν παῖδες ποιηταί*), die Seele des Menschen sei unsterblich und bald höre sie auf zu leben, was sie „sterben“ nennen, dann aber werde sie wieder von neuem, aber niemals werde sie vernichtet, und deshalb müsse man ein möglichst frommes Leben führen; und dann werden Verse von Pindar zitiert (Frg. 133).

Und bald darauf wird er im Phaidon (69 C) die Begründer der Mysterien (*οἱ τὰς τελετὰς καταστήσαντες*) als Zeugen für das Leben im Jenseits aufrufen: Wer uneingeweiht in den Hades kommt, wird dort im Schlamm liegen, wer aber rein und geweiht dort eingeht, wird bei den Göttern wohnen (vgl. Rep. II 363 CD). Und hinsichtlich der Weihen sprechen sie: *ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι*. Das sind aber meiner Meinung nach, so sagt Sokrates, diejenigen, die sich in richtiger Weise der Philosophie widmeten. Und gleich darauf (70 CD): Jene alte Überlieferung, von der wir eben sprachen (*παλαιὸς λόγος*), sagt weiterhin, daß die Seelen aus dem Hades kommen und wieder dorthin zurückkehren. So müssen wir also daran festhalten (72 A), daß die Lebenden von den Toten kommen und die Toten von den Lebenden

¹ Sie sind auch von Kerschensteiner besprochen; ältere Literatur bei Pfister a. a. O.; dazu P. Stöcklein, Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen (Philologus, Suppl. 30,3, 1937).

und daß es also einen Ort geben muß, wo die Seelen der Verstorbenen sich aufhalten und aus dem sie wieder hervorgehen; dies vollzieht sich wie in einem Kreislauf (*κύκλω*). Das ist der *κύκλος γενέσεων* von dem auch die orphischen Goldplättchen aus Unteritalien sprechen.

An mehreren Stellen platonischer Dialoge wird die orphische Autorität¹ angerufen für den Satz, daß die Seele im Körper als in ihrem Grab wohne (*σῶμα, σῆμα*). Zuerst in einem Werk, das noch vor der ersten Reise verfaßt ist, im Gorgias (493A). Da sagt Sokrates, anknüpfend an den Vers des Euripides (Frg. 638 N²): „Wer weiß, ob das Leben nicht Tod ist und der Tod das Leben!“, er habe von den Weisen (*τῶν σοφῶν*) gehört, daß wir jetzt tot seien und daß der Leib für uns das Grab sei. Und dann fügt er die etymologische Ausführung bei, die er auf einen Ungenannten, *ἴσως Σικελικός τις ἢ Ἰταλικός* (damit ist möglicherweise Philolaos aus Kroton gemeint; vgl. Philolaos, Frg. 14 Diels), zurückführt: Der Teil der Seele, in dem die Begierden sind, und der sich leicht umstimmen lasse (*ἀναπίθασθαι*) und nach allen Seiten wandle, bezeichnete dieser als „Faß“ (*πίθος*), indem er dies Wort von *πιθανός* ableitete, und die *ἀνόητοι* würden von ihm als *ἀμύητοι* bezeichnet; denn jener Seelenteil gleicht einem durchlöcherten Faß und ist wie dieses unersättlich und durchlässig und kann nie gefüllt werden. So zeigte dieser Mann, daß von den Bewohnern des Hades die *ἀμύητοι* die unglücklichsten sind und daß sie in das durchlöcherte Faß Wasser in einem Sieb tragen. Das Sieb aber bedeutet die Seele und jener Mann verglich die Seele der *ἀνόητοι* mit einem Sieb, da sie durchlöchert ist und nichts zu bewahren vermag wegen ihrer Unzuverlässigkeit und Vergeßlichkeit. Auch in Rep. II 363 D sagt Platon, mit Berufung auf orphische Vorstellungen, daß im Hades die *ἀνόσιοι* und die *ἄδικοι* im Schlamm leben und gezwungen würden, in einem Sieb Wasser zu tragen. Diese Strafe, die später (zuerst Ps.-Plat. Axiochos 371 E) auf die Danaiden übertragen wurde, war auch auf Polygnots Unterweltbild dargestellt, wo die Verächter der eleusinischen Mysterien als *ἀμύητοι* von ihr betroffen sind (Paus. X 31,9ff.; Waser, R.-E. IV 2089f.; Roschers Lex. s. Unterwelt 83f.). Die Gleichung *σῶμα-σῆμα* nimmt Platon noch einmal im Kratylos (400 BC) auf und hier werden ausdrücklich *οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα* hierfür zitiert. Und schließlich im Phaidon (61 DE) wird Philolaos der Pythagoreer genannt, der den Selbstmord verbietet, und dann (62 B) wird fortgeföhren mit Berufung auf den *ἐν ἀπορορήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος*, daß wir Menschen gleichsam in einem Gefängnis² seien, und daß wir uns daraus nicht selbst befreien dürfen. Nun besitzen wir noch ein anderes Zeugnis über Philolaos (Frg. 14 Diels), wo das Zeugnis der *παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες* dafür angerufen wird, daß die Seele zur Strafe mit dem Körper verbunden und in ihm wie in einem Grab geborgen sei.

Und schließlich wird auch in Platons Alterswerk, den Gesetzen, die Glaubensgewißheit an Stelle der wissenschaftlichen Beweisführung gesetzt,

¹ Die Beweisführung von Thomas, *Ἐπέκρουα*, Diss. München 1938, S. 50ff., der sich gegen orphischen Ursprung dieses Satzes ausspricht, wie ich aus Kerschensteiner 118,1 ersehe, kann ich nicht nachprüfen, ebensowenig die Einwände von W. Nestle, Gnomon XVI 1940, 134; s. auch K. Ziegler, R.-E. XVIII 1373f.

² Vgl. *δεσμωτηρίον εἰκόνα* Plat. Kratyl. 400 C, Pythagoreer Euxitheos bei Athen. IV 157 C, Cic. Tusc. I 74, Somn. Scip. 3. Die Menschen und alle Lebewesen als *θεῶν κτήματα* Plat. Phaidon 62 B, Legg. X 902 B.

wiederum in der Lehre von der Seele. So heißt es Legg. XI 927 A: Die Seelen der Verstorbenen haben noch eine gewisse Macht (*δύναμις*), vermöge deren sie sich noch um die menschlichen Angelegenheiten kümmern können. Darüber gibt es wahre, aber langwierige Darlegungen (*λόγοι*); wir wollen aber der reichhaltigen und sehr alten Überlieferung (*φήμαις πολλαῖσιν καὶ σφόδρα παλαιαῖς*) Glauben schenken und den Gesetzgebern, daß dies sich so verhält, und auf dieser Grundlage wird dann das Folgende aufgebaut. Ganz ähnlich sagt Sokrates in seiner zweiten Rede im Phaidros (246 A): Wir wollen über die Gestalt der Seele sprechen; wie sie ist, das darzulegen wäre Sache einer göttlichen und langen Ausführung; wem sie aber gleicht, Sache einer menschlichen und kurzen. Und dann gibt er den „Mythos“ vom Seelenwagen und von der Himmelfahrt der Seele. — Weiterhin heißt es in den Gesetzen (IV 713 Cff.): Wir haben eine alte Überlieferung von dem seligen Leben unter Kronos (*φήμην παραδεδόμεθα*). Dieser erkannte, daß die menschliche Natur nicht zur selbständigen Regierung und Verwaltung geeignet sei, und deshalb setzte er die Dämonen als Herrscher in den Städten ein und so lebten sie im Glück. Und auch jetzt sagt dieser Spruch, daß für die Städte, über die nicht ein Gott, sondern ein Sterblicher herrsche, es keine Rettung vor Leid und Mühe gibt. Wir müssen daher mit allen Mitteln das Leben unter Kronos nachahmen und was an Unsterblichkeit in uns ist, dem gehorchen und danach unser privates und staatliches Leben ordnen, indem wir diese *τοῦ νοῦ διανομίην* als *νόμος* bezeichnen. — Vergleichen wir dies mit dem berühmten Satz in der Rep. 473 D und im 7. Brief 326 AB, daß die Philosophen die Herrscher des Staates sein müssen, sonst höre das Unheil unter den Menschen nicht auf, so sehen wir, hier wie dort, den Gedanken der Theokratie: Unter Kronos die Herrschaft der *δαίμονες*, im platonischen Staat die Herrschaft des göttlichen Teils des Menschen, des *νοῦς*, der ja auch als *δαίμων* bezeichnet wird. Und so beginnt die Präambel (*προοίμιον*), die den Gesetzen vorausgeschickt wird, mit den Worten (Legg. IV 715 E f.): Gott, wie die alte Überlieferung (*ὁ παλαιὸς λόγος*) sagt, der Anfang, Ende und Mitte von allem Seienden hält, durchwaltet das All und ihn begleitet die *δίκη*, die Strafe vollziehend an denen, die dem göttlichen Gesetz nicht folgen (die *δίκη*, die auch in einem Einzelfall nach dem Spruch der *παλαιοὶ ἱερεῖς* als *τιμωρὸς* und *ἐπίσκοπος* bezeichnet wird, Legg. IX 872 E, vgl. 717 D; Ps.-Demosth. XXV 11); und wer glücklich sein will, hält sich an sie und folgt demütig und gehorsam; wer aber im Glauben, keines Führers zu bedürfen, sondern selbst andere führen zu können, im Übermut sich überhebt, der bleibt von Gott verlassen und stürzt sich und andere ins Unglück. Also muß das Streben jedes Menschen sein: *συνακολουθεῖν τῷ θεῷ*. Welcher Zustand entspricht nun dem Zustand dessen, der Gott lieb ist und ihm folgt? Da gibt es einen *ἀρχαῖος λόγος*, der besagt: *ὁ ὅμοιος τῷ ἑμοίῳ φίλος*. Platon zitiert ihn des öftern, zuerst im Lysis (214 AB), wo er ihn auf *ποιηταὶ* zurückführt, *πατέρες τῆς σοφίας καὶ ἡγεμόνες*, auf *συγγράμματα τῶν σοφωτάτων*, dann im Gorgias (510 B), wo *οἱ παλαιοὶ καὶ σοφοί*, und im Symposion (195 B), wo *ὁ παλαιὸς λόγος* zitiert wird, schließlich an unserer Stelle¹. Also Gott, so sagt Platon, ist das Maß aller Dinge und nicht, wie man sagt, der Mensch². Und so ist dem Ähnlichen, das maßvoll ist

¹ Vgl. auch Plat. Protag. 337 C, wo der Satz von Hippias ohne Autoritätsangabe genannt wird.

² So Protagoras; vgl. Plat. Kratyl. 385 E; Theaet. 152 A, 161 C, 178 B.

und als Maß dienen kann, das Ähnliche lieb, und wer ihm lieb werden will, muß ihm ähnlich werden und so ist der *σώφρων* Gott lieb, weil er ihm ähnlich ist. Und so ist dementsprechend auch der *λόγος*, den man für den schönsten und wahrsten halten muß, dieser: Und nun gibt Platon die Bestimmungen, die im Hauptproimion der Gesetze stehen müssen und die im wesentlichen dem Proimion der Gesetze des Zaleukos nachgebildet sind¹.

Bevor Platon die „Gesetze“ verfaßte, schrieb er im Timaios (40 Df.): Über die übrigen Götter und ihre Entstehung zu sprechen übersteigt unsere Kraft; wir müssen da der Überlieferung Glauben schenken, *πειστέον τοῖς εἰρηκόσων ἔμπροσθεν*, die selbst von Göttern abstammen, wie sie sagten, und genau über ihre Vorfahren Bescheid wußten; und so ist es unmöglich, den Göttersöhnen nicht zu glauben, wenn sie auch gleich ohne augenscheinlichen und zwingenden Beweis es darlegen, sondern man muß glauben, daß sie, folgend dem Gebot, es verkünden: Von Ge und Uranos stammen Okeanos und Tethys ab, von diesen Phorkys, Kronos und Rhea und die andern (Titanen), von Kronos und Rhea aber Zeus und Hera und deren Geschwister und von diesen andere mehr. Dies schöpft Platon aus einer orphischen Theogonie (s. Kern S. 88) und gleich darauf (41 D; vgl. 35) spricht er von dem Mischkrug (*κρατήρ*), in welchem die Seelensubstanz gemischt wird, ebenfalls nach orphischen Vorstellungen².

An allen diesen Stellen wird eine alte, in Büchern niedergelegte Überlieferung, die als göttliche Offenbarung gilt, und die Wahrheit enthält, der man glauben muß, als Autorität entscheidend angerufen und an die Stelle eines wissenschaftlichen Beweises gesetzt; überall handelt es sich um die orphische Überlieferung und um die Probleme von Gott und Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Die Dialoge, in denen Platon sich auf solche orphische Schriften autoritativ beruft, stammen alle aus der Zeit nach der ersten Reise, die ihn nach Großgriechenland, in das Stammland der orphischen Sekte, geführt hatte. Betrachten wir im Gegensatz hierzu die Ausführungen in einem älteren Werk Platons, in der Apologie (40 Cff.), so sehen wir zwar auch hier für den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an ihr jenseitiges Leben die alte Überlieferung (*τὰ λεγόμενα*) genannt, aber nicht in einer das Problem entscheidenden Weise, sondern lediglich zur Wahl gestellt, wobei man sich selbst frei entscheiden kann: Entweder ist der Tod, so heißt es hier, wie der Schlaf ein Zustand ohne Bewußtsein oder die Seele ist *κατὰ τὰ λεγόμενα* unsterblich und wandert an einen andern Ort, wo sie mit den andern Seelen der Verstorbenen weiterlebt, *εἴπερ γε τὰ λεγόμενα ἀληθῆ ἐστίν*. Eine Entscheidung wird hier nicht getroffen, der alten Überlieferung kommt keine autoritative Bedeutung zu. Das ist die Meinung des Sokrates, von der sich Platon später entfernt hat.

Dieser Glaube an die Überlieferung und Offenbarung wird von Platon durch *πίθεσθαι* und *πιστεῖν* wiedergegeben³. Das Gegenteil, was als unmöglich ausgeschlossen wird, ist *ἀπιστεῖν* (Tim. 40 D). Damit verläßt Platon

¹ Stob. IV 19 p. 123 sqq.; vgl. Diod. XII 20. Pfister, Annuaire de l'Inst. de Philol. et d'Hist. orient. (Mélanges Em. Boissacq) VI 1938, 173ff.

² Vgl. Ziegler, R.-E. XVIII 1411.

³ Vgl. etwa Plat. Epist. VII 335 A; Legg. XI 927 A; Tim. 40 Df. In Asts Lex. Plat., das mir nicht zugänglich ist, wird man noch mehr Stellen finden.

den Grundsatz der altgriechischen Wissenschaft, wie er etwa im Vorwort des Hekataios von Milet dargelegt war, Kritik an der Überlieferung (*λόγοι τῶν Ἑλλήνων*) zu üben und nur zu sagen, was ihm als wahr erscheine, oder wie es Epicharm aussprach, der ausdrücklich das *ἀπιστεῖν* forderte. Er verläßt vor allem aber auch den Grundsatz seines Lehrers Sokrates, dem er selbst im Kriton (46 B) die Worte in den Mund legt: *ἐγὼ οὐ νῦν πρῶτον ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλω πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ, ὃς ἂν μοι λόγιζομένῳ βέλτιστος φαίνεται*. Er habe es nicht nur jetzt, sondern immer so gehalten, daß von dem, was in ihm sei, er allein dem *λόγος* (Grundsatz) folgte, der nach reiflicher Überlegung ihm als der beste erschien, also keinem *λόγος*, der ihm etwa von einer Autorität überliefert wurde.

Dieses *πείθειν* und *πείθεσθαι* spielt auch in den „Gesetzen“ eine große Rolle¹. Platon trifft hier die Einrichtung, daß das Gesamtgesetzwerk ein Hauptprooimion enthält, wie auch jedem Einzelgesetz ein Prooimion vorausgeschickt werden soll. Diese Präambeln sollen die Gesetze vorbereiten und da der Zweck des Staates und der Gesetze die *ἀρετή* der Bürger ist, so muß der Gesetzgeber wünschen, daß sie *ὡς ἐδευδίστατοι πρὸς ἀρετήν* werden (718 C; vgl. 880 A), und sie dazu zu machen, dazu dienen die Prooimisa. Man solle also nicht lediglich mit Gewalt und Drohung (*βία* und *ἀπειλή*) einfach die Strafe festsetzen, sondern zuerst durch *πειθῶ* und *παραμυθία* zu wirken suchen (718 B, 719 E f.). Das Prooimion dient der Peitho, der eigentliche Nomos der Bia; aber so habe noch kein Gesetzgeber vor Platon gehandelt (722 B ff.). Dies letztere ist zwar nicht richtig; denn bereits die Gesetzgeber des Westens, Zaleukos und Charondas, hatten solche Prooimia vorausgeschickt und auch Demokrit, den ja Platon niemals erwähnt, sondern mit grimmigem Haß verfolgte, hatte sich in diesem Sinn bereits geäußert (Fig. 181): Besser wird offenbar derjenige zur Tugend erziehen, der Aufmunterung und Überredung (*προτροπή* und *λόγον πειθῶ*) gebraucht, als derjenige, der nur das Gesetz und den Zwang (*νόμος* und *ἀνάγκη*) zur Anwendung bringt. ... Denn durch die Peitho wird man auf den Weg zur Pflicht geführt. So hatte auch bereits Alkman (Fig. 44 Diehl) von der Peitho als der Schwester der Eunomia gesprochen. So sind diese Prooimia der Gesetze Platons, in denen es sich ja auch in der Regel um religiöse Darlegungen und Begründungen handelt, gewissermaßen *ἱεροὶ λόγοι*, denen man unbedingt glauben (*πείθεσθαι*) muß. Platon bezeichnet daher einen solchen heiligen Vorspruch gelegentlich auch mit dem sakralen Ausdruck *πρόρρησις*². Die Einweihung in die Mysterien begann mit der Katharsis; dabei wurden die Unreinen und Unberechtigten vor der Teilnahme an der heiligen Handlung durch die *πρόρρησις* gewarnt und aufgefordert, sich zu entfernen³. Darauf spielt auch Aristophanes (Ran. 354ff.) an: *εὐφημεῖν χρηὶ καὶ ξίστασθαι τοῖς ἡμετέροισι χοροῖσιν, ὅστις ἀπειρος τοιῶνδε λόγων ἢ γνώμη μὴ καθαρεύει. ... τούτοις αὐδῶ καὶ θις ἀπανδῶ καὶ θις τὸ τρίτον μάλ' ἀπανδῶ ἐξίστασθαι μύσταισι χοροῖς*. So heißt es auch bei Platon (Legg. X 907 D): *προαγορεύων ἐξίστασθαι πᾶσι τοῖς ἀσεβεῖσι τρόπων τῶν αὐτῶν εἰς τοὺς ἐδσεβεῖς*.

¹ Außer den oben genannten Stellen vgl. etwa nach Legg. 774 A, 854 C, 866 A, 870 E, 880 A, 907 D, 917 B, 927 C, 938 A, 941 C, 959 A.

² Legg. X 888 A; *προρρητέον* Legg. 854 A, 874 E; *προαγορεύειν* Legg. IV 719 E, X 907 D.

³ Vgl. R.-E. Suppl. VI 157; Philol. Wochenschr. 1940, 106.

Diese Stelle führt uns zum 10. Buch der Gesetze¹, in dem das Asebie-Gesetz besprochen wird. Zunächst wird ausführlich diskutiert, was im Prooimion zu sagen ist (885 B—907 C), dann folgt die Erörterung des Gesetzes selbst mit den Strafandrohungen. Wenn jemand, so meint Platon, an Götter glaubt, wie es das Gesetz vorschreibt, so handelt er freiwillig nicht gottlos oder gesetzeswidrig, weder in Worten noch in Taten. Solcher Frevel wird nur begangen unter einer von drei Voraussetzungen: wenn jemand nicht an Götter glaubt oder wenn er zwar an sie glaubt, aber meint, die Götter kümmern sich nicht um die Menschen, oder drittens, wenn jemand meint, die Götter ließen sich durch Opfer und Gebete bestimmen und bestechen. Das Prooimion des Asebie-Gesetzes, das wiederum mit „Gott“ beginnen soll (885 B: *θεοὺς ἠγνούμενος εἶναι*), muß also über diese drei Punkte handeln, die in drei Abschnitten (885 C—899 D, wo die „Gottesbeweise“ gegeben werden, 899 D—905 D und 905 D—907 B) besprochen werden. Und zum Abschluß dieses Teils heißt es (907 C): So haben wir also das Prooimion des Asebie-Gesetzes gut gegeben. Diese Präambel soll abgeschlossen werden mit der Aufforderung (*λόγος προαγορεύων*, d. h. der sakralen *πρόρρησις*) an alle Gottlosen zur „Ekstasis“, d. h. aus ihrem bisherigen (gottlosen) Zustand herauszutreten² (*ἐξίστασθαι τρόπων τῶν αὐτῶν*) und sich der Schar der Frommen zuzugesellen, d. h. sich zum richtigen, orthodoxen Glauben zu bekehren. Wer aber nicht gehorcht (*τοῖς μὴ πειθομένοις*), für den soll das Asebie-Gesetz mit seinen Strafandrohungen gelten, dessen Bestimmungen nunmehr folgen. Der Frevel der Asebie beruht auf einer von jenen drei Irrlehren. Unter den Anhängern einer jeden der drei genannten Ketzereien lassen sich zwei Gruppen unterscheiden: diejenigen, die aus Unwissenheit ohne sonstige schlechte Gesinnung ihr verfallen sind; diese sollen für mindestens fünf Jahre in einer Zucht- und Besserungsanstalt (*σωφροιστήριον*) untergebracht werden und dann, wenn sie sich gebessert haben (*σωφρονεῖν*), entlassen werden; wenn aber keine Besserung eintritt, sollen sie mit dem Tode bestraft werden. Die zweite Gruppe besteht aus denen, die böse propandistisch auftreten und aktiv sich mit Totenbeschwörungen und Zauberei gegen Lohn befassen und dadurch Einzelne, ganze Familien und Staaten zugrunde richten. Diese sind zu lebenslänglichem Gefängnis (*δεσμωτήριον*) zu verurteilen und nach ihrem Tod werden ihre Leichen ohne Begräbnis außer Landes gebracht.

Auch der alte attische Gesetzgeber, Solon, hatte eine Art von Prooimion für seine Gesetze gegeben, die große Staatslegie, die uns noch erhalten ist. Er verkündet da, daß nach dem Willen des Zeus und der andern Götter Athen niemals zugrunde gehen werde, denn Pallas Athena werde schützend ihre Hand über der Stadt halten. Aber die Hybris der Bürger und ihrer Führer stürzten die Stadt ins Verderben, da sie unersättlich nach Reichtum streben und die Gesetze verachten. Nur auf der Eunomia könne ein Staat aufgebaut werden. Und die zweite Säule, auf die der attische Staat sich stützt, ist die Eusebeia, das richtige Verhältnis des Staates zu seinen Göttern: den Göttern nach der Väter Sitte zu geben, was ihnen zukommt, die Staatskulte in der gebührenden Form darzubieten. So war die griechische Religion der Polis eine Staatsreligion; die praktische Ausübung der Religion, der

¹ Das 10. Buch der Gesetze wird auch von Kerschensteiner S. 68ff. behandelt, aber von anderen Gesichtspunkten aus.

² Vgl. Pfister, Pisciculi, Festschr. f. Dölger (1939), 178ff.

Kultus, war eine Funktion des Staates und ihre sorgfältige Beachtung lag in seinem Interesse, um die Gunst der Götter sich zu erhalten. Der religiöse Glaube des Einzelnen wurde davon nicht berührt. Es stand ihm frei, am Kult teilzunehmen oder nicht, an Götter zu glauben oder nicht. Nur in einem Fall des Unglaubens sah der Staat sich genötigt einzugreifen: wenn der Unglaube das Fundament des Staates, die Eusebeia, zu bedrohen schien, wenn durch Propagierung des Unglaubens dieser in weitere Kreise kam und so die Gefahr bestand, daß der Staatskult bei Zunahme des Unglaubens nicht mehr richtig durchgeführt würde. Denn in diesem Fall war zu befürchten, daß die Götter ihre Hand von der Stadt abzögen. In solchen Fällen ist der Staat gelegentlich mit einer Klage wegen Asebeia eingeschritten, so zum erstenmal nach dem Gesetz von 432 gegen Anaxagoras, ferner gegen Protagoras, gegen Diagoras von Melos und gegen Sokrates. Neben dem Staatskult bestand die Religion lediglich als Privatangelegenheit. Denn es gab ja kein Dogma in der altgriechischen Religion, an das zu glauben jemand verpflichtet gewesen wäre, es gab keine organisierte Priesterschaft, keine Bibel, keine Kirche.

Platon weicht in seinem Alterswerk von dieser altgriechischen Religion ab. Er kennt autoritative heilige Schriften, er kennt einen orthodoxen Glauben und er setzt Strafen für den Unglauben des Einzelnen fest. So gibt es nach Platon ein Wissen, das aus göttlicher Offenbarung kommt, von alten Weisen und Dichtern verkündet, und ein Wissen, das der menschlichen Vernunft entstammt, Glaubenswahrheiten und Vernunftwahrheiten, wie wir es nennen können. Aber ein Unterschied zwischen beiden wird nicht gemacht und die Unterscheidung von „Glauben“ und „Wissen“ fehlt hier. Aber es gibt ja Stellen in den platonischen Schriften, an denen „Glauben“ und „Wissen“ voneinander geschieden werden, *πίστις* und *ἐπιστήμη*. Aber dieser Gegensatz bezieht sich nicht auf die Unterscheidung von Glaubens- und Vernunftwahrheiten. So wird im Gorgias (454 DE) dargelegt: Man muß unterscheiden zwischen objektivem Wissen (*μάθησις, μεμαθηκέναι*) und subjektivem Fürwahrhalten (*πίστις, πεπιστευκέναι*). Jenes bezieht sich auf das, was wahr ist, dieses auf Wahres und Falsches, die *μάθησις* ist *ἀληθής*, die *πίστις* kann *ἀληθής* oder *ψευδής* sein. Aber beide, diejenigen, die etwas wissen, und die, die etwas für wahr halten, sind *πεισμένοι*, d. h. sie lassen sich durch irgend etwas zu ihrer *μάθησις* oder *πίστις* überzeugen. Es gibt nun zwei Arten der *πεινώ*, zwei Wege, auf denen man, auf dem einen zur *πίστις ἀνευ τοῦ εἰδέναι*, auf dem andern zur *ἐπιστήμη* gelangen kann, der eine Weg ist die Rhetorik, *πειδοῦς δημοιοργός πιστευτικῆς*, der andere die Dialektik, die wirkliche Belehrung geben kann¹.

So gibt es also nach Platon wirkliches Wissen, das entweder aus der heiligen Überlieferung oder aus der menschlichen Vernunft durch die Dialektik kommt, und demgegenüber die subjektive Meinung, *δόξα* oder *πίστις*, zu der die Rhetorik führt. *Πίστις* in diesem Sinne des Dialogs Gorgias ist also nicht Glaube im religiösen Sinn, auf Transzendentes sich beziehend, sondern hier beziehen sich sowohl *πίστις* wie auch *μάθησις* auf das Gleiche, etwa auf den Begriff der Gerechtigkeit, nur der Grad der Zuverlässigkeit ist verschieden. Das „Wissen“, das aus der heiligen Überlieferung stammt, bezieht sich auf

¹ Siehe etwa noch Plat. Theaet. 186ff.

die menschliche Seele und auf Gott, und es wird von Platon da beigezogen, wo seine Dialektik versagt, wo überhaupt die Möglichkeit der Vernunft-erkenntnis aufhört.

Anhangsweise sei noch eine Stelle des 2. Buches des „Staates“ besprochen, aus der man gelegentlich eine Verachtung Platons gegenüber den Orphikern hat herauslesen wollen. Wir müssen dieses ganze Stück genauer betrachten¹, die Rede des Adeimantos (Rep. II 362 E—367 E), die auf die Ausführungen seines Bruders Glaukon folgt. Sie ist gut disponiert und enthält in den ersten Abschnitten, die uns hier angehen, folgendes:

1. Im Gegensatz zu dem, was der Vorredner gesagt hat, werden Zeugnisse angeführt, die die Gerechtigkeit loben und die Ungerechtigkeit tadeln; sogar die Götter belohnen die Gerechten. Dies, daß dem Frommen und Gerechten Gutes von den Göttern gegeben wird, bezeugen zunächst die zwei ältesten Stellen, die auch wir noch dafür anführen können:

A. Hesiod, Opp. 233f.

B. Homer, Od. XIX 109ff.

Dazu wird weiter gestellt:

C. Musaios und sein Sohn. Wer mit diesem Sohn gemeint ist, ist unsicher². Plutarch (Comparat. Cim. et Lucull. 1) hat aber wohl recht, wenn er sagt, daß damit *οἱ περὶ τὸν Ὀρφέα* bezeichnet werden. Im gleichen Sinn werden von Platon (Protag. 316D) *οἱ ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαίων* genannt. Dieser *λόγος* des Musaios und seines Sohnes verkündet für die Frommen im Hades ewige Trunkenheit als schönsten Lohn für die Tugend, und auch auf die Nachkommen der Frommen und Eidestreuern³ erstreckt sich der Lohn. Die Gottlosen und Ungerechten aber liegen im Hades im Schlamm und müssen Wasser im Sieb tragen und schon zu Lebzeiten haben sie üblen Ruf. Wie der Vergleich mit den oben besprochenen Stellen im Phaidon (69 C) und Gorgias (493 AB) zeigt, handelt es sich hier um orphische Vorstellungen.

2. Daran schließt sich ein *ἄλλο εἶδος λόγων* über die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit an, wie es in Prosa und von Dichtern ausgesprochen wird.

A. Einstimmig wird gesagt, daß die Tugend zwar etwas Schönes sei, aber beschwerlich, das Laster aber angenehm und nur der Meinung nach und nach dem Gesetz schändlich. Auch die Götter teilen oft den Guten ein schlechtes Los zu und umkehrt.

B. Gaukler und Wahrsager (*ἀγόρται καὶ μάντιες*), die vor die Türen der Reichen gehen, behaupten, daß sie von den Göttern die Kraft erhalten hätten, wenn einer oder auch einer seiner Vorfahren ein Unrecht begangen habe, dies durch Weihehandlungen und Besprechungen (*θυσίαις καὶ ἐπωδαῖς*) zu sühnen unter freudigen Festen, und wenn jemand einem Feind ein Leid zufügen wolle, so könnten sie ihn, den Gerechten ebenso wie den Ungerechten,

¹ Literatur bei Kern, Orph. Fragg. p. 81 sqq.; dazu die ausführliche, aber meines Erachtens nicht richtige Behandlung bei P. Boyancé, Le Culte des Muses chez les Philosophes Grecs (Bibl. des écoles franç. d'Athènes et de Rome, Fasc. 41, 1937); vgl. Philol. Woch. 1940, 542ff.; Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I 1941, 647, 659.

² Orpheus wird nie Sohn des Musaios genannt, wohl aber Musaios gelegentlich Sohn oder Schüler des Orpheus.

³ Im Anklang an II. XX 308 und vielleicht auch, wie das Scholion z. d. St. meint, an das Glaukos-Orakel bei Herod. VI 86; vgl. auch Solon Frg. 1,31f.

um geringes Entgelt durch Beschwörungen und Bannungen (*ἐπαγωγᾶς τιῶν καὶ καταδέσμοις*) schädigen, indem sie die Götter, wie sie sagen, überreden, ihnen zu helfen. — Dafür berufen sie sich auf folgende Zeugnisse:

a) auf Hesiod, Opp. 287 ff. dafür, daß der Weg zum Laster leicht ist, der zur Tugend mühevoll.

b) auf Homer, II. IX 497 ff., dafür, daß die Götter sich durch Opfer und Gebet beeinflussen lassen;

c) auf zahlreiche Bücher des Musaios und Orpheus: Nach deren Vorschriften nehmen sie ihre Weihehandlungen vor, indem sie nicht nur Privatleute, sondern auch Städte überreden, es gebe Befreiung und Reinigung von Freveltaten durch Opfer und freudige Spiele sowohl für Lebende als auch für Verstorbene. Und das nennen sie Weihungen (*τελεταί*), die uns von der Pein im Jenseits befreien; wer aber keinen Gebrauch davon macht, den erwartet Schreckliches dort.

3. Solche verschiedenartige Lehren müssen verwirrend auf die Jugend wirken. Insbesondere hinsichtlich der Götter wird man so sprechen müssen: Wenn sie nicht existieren oder wenn sie sich um die Menschen nicht kümmern, haben auch wir kein Interesse daran, ihnen mit unsern Taten verborgen zu bleiben. Wenn sie aber existieren und sie kümmern sich um die Menschen, so wissen wir von ihnen nur aus Prosaschriften und aus den genealogischen Dichtungen. Diese aber sagen uns, daß die Götter sich durch Opfer und Weihgaben beeinflussen lassen. Denen muß man entweder in beiden Beziehungen glauben oder überhaupt nicht. Wenn man ihnen glauben muß, so kann man freveln und man opfert dann etwas von dem, was die Freveltat eingebracht hat. Was aber den Einwand betrifft, daß wir für böse Taten im Hades entweder selbst oder unsere Nachkommen bestraft würden, so vermögen hier viel die Weihungen (*τελεταί*) und die erlösenden Götter (*λύσιοι θεοί*), wie die größten Städte bezeugen und die Göttersöhne, die Dichter und Propheten geworden sind, uns verkünden, daß dieses sich so verhält.

In diesem Teil der Rede des Adeimantos, dessen Inhalt im Vorstehenden gegeben ist, treten uns drei verschiedene Komplexe entgegen, die man scharf auseinanderhalten muß:

1. (Oben Nr. 1 C = Rep. 363 C—E.) Hier wird die Lehre der orphischen Sekte wiedergegeben. Sie wird angeführt für den Satz, daß die Guten belohnt und die Bösen bestraft werden.

2. (Oben Nr. 2 B = Rep. 364 B—365 A.) Hier handelt es sich um Winkelpriester, Wunderdoktoren, Zauberer. Sie werden als Zeugnis dafür beigezogen, daß die Götter den Guten ein schlechtes Los, den Bösen ein besseres zuteil werden lassen. Das sind also andere als die Angehörigen der orphischen Sekte, aber sie berufen sich auch auf Schriften des Musaios und Orpheus, auf die ja mannigfache *ἐπωδαί* und *χρησμοί* (Brauchsprüche) und *δρκοι* (Zaubersprüche) zurückgeführt wurden, so wie derartige Praktiker auch Sprüche gebrauchten, die dem Zalmoxis, dem Abaris und andern Autoritäten zugeschrieben wurden¹; oder wie heutige Medizinmänner etwa das 7. Buch Mosis heranziehen.

¹ R.-E. Suppl. IV 339f. Von Philochoros im Schol. Aristoph. Ran. 1033 werden dem Musaios *περιλύσεις* (die Konjekturen *παράλύσεις* ist nicht nötig; vgl. die vielen mit *περι* zusammengesetzten Ausdrücke für Reinigung R.-E. Suppl. VI 149f.) *καὶ τελεταί καὶ καθαρμοί* zugeschrieben.

3. (Oben Nr. 3 = Rep. 366 AB). Hier wird das Zeugnis der größten Städte und der alten Dichter, die Göttersöhne sind, dafür angerufen, daß die *τελευταί* und die *λύσιοι θεοί* vor den Strafen im Hades schützen können¹. Hiermit sind die großen Mysterien, die von Staats wegen gefeiert wurden, wie etwa die Mysterien von Eleusis und die dionysischen Mysterien gemeint. Schon im homerischen Demeterhymnos (480ff.) wird der Eingeweihte glücklich gepriesen; wer aber unteilhaftig der Weihen ist, den wird kein gleiches seliges Leben im Hades erwarten. Alle diese Mysterien pflegten ja mit dem *εὐδαιμονισμός* oder *μακαρισμός* zu schließen².

So wird also hier auf drei ganz verschiedene Vorstellungskreise verwiesen: auf die Lehren der Orphiker, auf die Praktiken der Winkelpriester und auf die offiziellen Mysterien und die staatlichen Kulte der „erlösenden Götter“. Hinsichtlich der Wertschätzung besteht insofern ein Unterschied, als die Winkelpriester als tadelswert erscheinen, die die Götter veranlassen können, auch dem Gerechten Schaden zuzufügen. Und doch werden ihre Praktiken mit dem gleichen Wort *τελευταί* bezeichnet wie die Weihen der offiziellen Mysterien. Auch von diesen Vertretern wird eine *δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη* für sich in Anspruch genommen, wie sie dem echten Weihepriester als eine *θεία δόσις* zukommt. So gibt es also Weihen und Afterweihen, und diese deutlicher zu scheiden, dazu verhilft uns die Betrachtung des Sokrates im Phaidros.

Wir können, so heißt es hier, zwei Arten des „Wahnsinns“ unterscheiden: die *ὀρθή μανία*, den wirklichen Wahnsinn als eine Krankheit, und die *θεία μανία*, ein Göttergeschenk. Von letzterer gibt es vier Arten: die *μανία μαντική*, der Wahnsinn des Propheten, ein Geschenk des Apollon; die *μανία τελεστική*, der Wahnsinn des Weihepriesters, von Dionysos kommend; die *μανία μουσική*, der Wahnsinn des Dichters, der von den Musen herrührt; die *μανία ἐρωτική*, die Liebe, eine Gabe der Aphrodite und des Eros. Und wie es eine doppelseitige *μανία* gibt, eine schlechte und eine gute, so gibt es auch eine „linke“ und eine „rechte“ Hälfte von jeder der vier genannten Unterarten; es gibt einen schlechten Eros, wie er in diesem Dialog in der Rede des Lysias dargestellt wurde, und einen guten Eros, wie ihn Sokrates in seiner zweiten Rede pries. Und so muß es auch eine zweiseitige *μανία τελεστική* geben. Der rechtsseitige Wahnsinn des Weihepriesters wird so (265 B) geschildert: „Von den größten Krankheiten und Leiden, welche infolge alten Götterzorns unvermutet das oder jenes Geschlecht befielen, hat der Wahnsinn, welcher hinzutrat und göttlichen Spruch gab, Befreiung gefunden für die, denen es not tat, indem er zu Gebeten und Götterdienst seine Zuflucht nahm: daraus schöpfte er die (Kenntnis der) Sühne- und Weihemittel und machte den, der an ihm teilnahm, gesund für die Gegenwart und die Folgezeit, indem er für den wirklich Wahnsinnigen und Besessenen Befreiung von seiner Not fand.“ Als „linksseitige“ *μανία τελεστική* ist die *δύναμις* der Winkelpriester im „Staat“ (364 Bff.) aufzufassen.

¹ Lysios ist vor allem Beiname des Dionysos; Kruse, R.-E. XIV 41f.; A. Tresp, Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller, RGVV XV 1914, 185.

² Philol. Wochenschr. 1940, 106f. Auch der Zauberer wird durch die *τελετή* zu einem *μακάριος μύστης τῆς ἱερᾶς μαγείας*, Zauberpap. I 127; Philol. Wochenschr. 1932, 922f.

Man vergleiche die Darstellung dieser zwei Seiten der *μανία*:

Linke Seite: Rep. 364 BCE

Rechte Seite: Phaidros 244 DE

1. δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη.
2. ἀδίκημα αὐτοῦ ἢ προγόνων.
3. ἀκεῖσθαι. ἀπολύειν τῶν ἐκεῖ κακῶν. λύσεις καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων.
4. θυσίαι καὶ ἐπωδαί.
5. τελεταί.

1. μανία ἐκ θεοῦ γιγνομένη, ἐπίπνοια Διονύσου.
2. νόσοι καὶ πόνοι, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηριμάτων ποθὲν ἦν ἔν τισι τῶν γενῶν. ὀρθὴ μανία.
3. ἐξάντη ποιεῖν. ἀπαλλαγὴ.
4. θεῶν εὐχαὶ καὶ λατρεῖαι, καθαρμοί.
5. τελεταί.

Dieser Vergleich bezieht sich auf die Kraft derer, die die Handlung vornehmen (1), auf den kranken Zustand des Behandelten (2), auf den Zweck der Handlung (3), auf die Mittel (4) und auf die allgemeine Bezeichnung der Handlung als *τελεταί*¹ (5). Platon unterscheidet also die kultische Praxis der Weihepriester von den Zauberhandlungen der Braucher, so wie die katholische Kirche den Unterschied zwischen dem kirchlichen Exorzismus und dem Geisteraustreiben der Wunderdoktoren macht. Der aufgeklärte Arzt aber, der Verfasser der im hippokratischen Corpus stehenden Schrift *περὶ ἱερῆς νόσου* verwirft jegliche Art des Exorzismus² und läßt die Heilung allein Sache des Arztes sein. Der dritte Standpunkt ist der volkstümliche, von dem aus kein Unterschied zwischen kultischer und magischer Handlung gemacht wird, von dem aus man nach Bedarf seine Hoffnung auf den Priester des Dionysos Lysios oder auf den *ἀγύρτης* setzte.

¹ Über *τελετή* im Zauber s. Philol. Wochenschr. 1932, 922 ff.

² Vgl. Handwörterbuch d. d. Ab. Art. Exorzismus; R.-E. Suppl. VII Art. Daimonismos.