

ALBIN LESKY

Καθηγητοῦ τῆς Κλασσικῆς Φιλολογίας
ἐν τῷ Πανεπιστημίῳ τῆς Βιέννης

DER KAMPF UM DIE RECHTSIDEE IM GRIECHISCHEN DENKEN

Es wäre eine verwegene Behauptung zu sagen, die Griechen hätten sich im inneren Leben ihrer Staaten oder in deren gegenseitigen Beziehungen in besonderem Maße als Wahrer der Gerechtigkeit erwiesen. Und doch hat Goethe keinen griechischeren Satz geschrieben als jenen, der im Schema zur «Natürlichen Tochter» steht:

Nach seinem Sinne leben ist gemein,
Der Edle strebt nach Ordnung und Gesetz.

Das große Vermächtnis der Hellenen ist nun einmal nicht, wie der Neuhumanismus glaubte, ein paradigmatisch vorgelebtes Stück Geschichte, es ist uns vielmehr in den Ideen gegeben, die durch die geistige Arbeit dieses Volkes in den Blick der Menschheit gelangten und ihm seitdem nicht mehr entschwunden sind. Nicht nur daß die Griechen Erkenntnisse von absoluter Gültigkeit gewonnen und der Nachwelt als fertiges Gut übermittelt haben. Auch das ist ihnen da und dort gelungen, aber es bleibt die Ausnahme. Das Eigentliche ihrer Leistung ist darin beschlossen, daß sie entscheidende Fragen menschlicher Existenz nicht allein als solche begriffen, sondern in der ganzen Weite ihrer Problematik gesehen und zur Diskussion gestellt haben. Man darf und soll die Ergebnisse griechischen Forschens als Marksteine auf dem geistigen Wege der Menschheit preisen, Schöpfer der abendländischen Wissenschaft sind sie aber recht eigentlich dadurch geworden, daß sie über all diese Fragen die Debatte eröffneten, ein Gespräch, das seitdem nicht mehr verstummte. Darum kommen wir von ihnen auch nicht los: aus dem einfachen Grunde, weil ihre Fragen noch immer die unseren sind.

Nirgendwo anders wird dies in solchem Maße deutlich wie bei dem

Ringens griechischen Denkens um die Idee des Rechtes. So entschlossen, ja so leidenschaftlich und verbissen ist dieses Ringen gewesen, daß sich eine griechische Geistesgeschichte als Geschichte dieses Kampfes schreiben ließe. Alle seine Wendungen, die verschiedenen Ansätze und Überschneidungen der von ihnen ausgehenden Linien im Rahmen einer Vortragsstunde auch nur anzudeuten ist unmöglich. Wir müssen es machen wie die griechischen Chorlyriker, wenn sie einen Mythos größeren Umfanges erzählen. Sie greifen aus der Reihe der Geschehnisse einzelne Punkte heraus und stellen sie ins Licht. Alles, was dazwischenliegt lassen sie im Schatten und deuten es mit wenigen Worten an. Wir werden für viele Abschnitte unseres Themas nicht einmal dies zu leisten vermögen, hoffen aber durch das Ausgewählte die Vielfalt der mit unserem Gegenstande verbundenen Problematik wenigstens teilweise sichtbar zu machen.

Nur mit einem Blick können wir die Situation unseres Gegenstandes innerhalb der homerischen Dichtung streifen. In die Mitte tritt der schwierige Begriff der *Themis*, ein Wort, das wir mit 'Satzung' oder 'Gesetztem' nur sehr unvollkommen wiederzugeben vermögen. Uns liegt daran, zwei Dinge festzuhalten, die für alles Folgende wichtig sind. Einmal wird es hier, wo wir am frühesten griechische Rede über Dinge des Rechtes hören, sogleich deutlich, wie alle Teilaspekte dieses Gegenstandes im Rahmen einer großen, das Ganze des menschlichen Lebens umfassenden Ordnung gesehen werden. *Themistes* können Normen sein, die zu einem bestimmten Verhalten, etwa dem Gastfreund gegenüber, verpflichten. Wilde wie die Kyklopen kennen derlei nicht. *Themis* ist dann auch der einzelne Rechtsspruch, der einen Streitfall entscheidet und so Ordnung stiftet. Das Wort reicht jedoch viel weiter. *Themis* — wir dürfen vielleicht sagen 'gesetzt' ist es, daß man bei Tisch den Göttern opfert, auch sonst kultische Vorschriften einhält und den Gastfreund durch Geschenke ehrt. *Themis*, «gesetzt» ist es aber auch, daß der Sohn den heimkehrenden Vater liebevoll begrüßt oder daß die Frau nach dem fernen Gatten weint. Ja, auch die Vereinigung der Geschlechter ist *themis*, ist 'gesetzt', und am seltsamsten mutet uns eine Stelle im homerischen Apollonhymnos (541) an, wo es von der Hybris, von dem Frevelmute der Menschen heißt, daß er *themis* sei. Man hat sich mit recht gekünstelten Ableitungen bemüht, der Bedeutung des Wortes auf den Grund zu kommen, wird sich aber wohl dabei bescheiden müssen, es auf eine Ordnung zu beziehen, die zwar nicht als Ganzes in den Blick gefaßt, wohl aber in den verschiedensten Bereichen als vorhanden erkannt wird. Es wäre verfehlt, hier nach den Begriffen unserer Logik von einer Abstraktion zu sprechen, die von den einzelnen Phänomenen abgezogen ist. Das Richtige trifft ein bedeutsames Wort Hermann Fränkels: «Frei von den Schranken einer systematischen Sonderung und Vereinzelung der Wirklich-

keitsgebiete, wie sie unseren Blick beengen, umgreifen solche archaischen Konzeptionen ebenso sinnvoll wie kräftig weite Lebensbereiche und zeigen sie unter einem einheitlichen Aspekt».

Ein zweites scheint uns wichtig. Die adeligen Herren, die *basilēes*, in deren Händen die Rechtssprechung lag, haben dieses ihr Amt und mit ihm auch die Satzungen von dem höchsten der Götter, von Zeus. Wir möchten in diesem Zusammenhange nicht allzu viel Gewicht auf die seltsame Stelle im 19. Gesange der Odyssee legen (178), in der Minos, der König von Knossos, Gesprächsgenosse des großen Zeus genannt wird. Da kann Kretisches mit im Spiele sein. Aber im 9. Gesange der Ilias (98), um nur dies anzuführen, spricht Nestor wie von etwas Selbstverständlichem davon, daß Zeus dem Agamemnon Szepter und *themistes* überantwortet hat. Diese sind also göttlichen Ursprunges — wie es denn auch im Olymp eine Göttin *Themis* gibt — und durch ihre Herkunft der Willkür entzogen. Das heißt, sie sollten es sein, wenn alles an seinem richtigen Platze stünde. Aber die Wirklichkeit sah anders aus. Eine Stelle der Ilias, eine einzige — Nilsson hat sie einen Aufschrei aus der Tiefe genannt — läßt uns wie im Lichte eines niederfahrenden Blitzes die Willkür erkennen, mit der adelige Herren die *themistes* in ihren Händen mißbrauchten, wenn es ihnen gefiel (16, 386). Wie so oft blicken wir durch einen Vergleich in das Jahrhundert des Dichters. In der Patroklie wird das Hinstürmen der troischen Rosse mit einem Unwetter verglichen, das Zeus in herbstlicher Regenzeit über die Menschen schickt, die krummes Recht gesprochen und so die Götter mißachtet haben. Ein neuer Erweis der göttlichen Legitimation richtiger, gerader Rechtssprüche. In diesen Versen tritt ein Gegensatzpaar hervor, mit dem wir uns einen Augenblick beschäftigen wollen, weil wir so ohne Zwang den Weg zu dem ersten großen Kündler der Rechtsidee, zu Hesiod finden. Die Männer, die bei Homer das Recht durch krumme Sprüche schänden, sind adelige Herren, von denen es heißt, daß sie ihren Willen '*biēi*', mit Gewalt durchsetzten. Eben durch die '*biē*' aber haben sie '*dikē*', das Recht, aus dem Gemeinwesen vertrieben. Damit ist das Wort gefallen, das in den Erga des Hesiod von Askra mit neuer Macht erklingt. Vielschichtig ist das Werk dieses Mannes, der unter böotischen Bauern lebte, als einer von ihnen, und doch die Gaben der Musen empfangen hatte und in der Sprache des Epos bald von den Göttern und bald wieder von Not und Arbeit des kleinen Mennes erzählte. Es war eine Zeit, in der die Hand 'gaben-gefräßiger' Könige schwer auf den Bauern Böotiens lag. Tiefer Pessimismus spricht sich vor allem in der Schilderung der bis zur Zeit des Eisens absteigenden Weltalter aus. Aber Zeus hat über diese Welt voll Mühe und Kummer ein Licht gesetzt, das die Menschen bewahren müssen, soll nicht alles zu Grunde gehen. Hören wir Hesiod selbst (276)

Zeus hat solchen Brauch gesetzt
 Fischen und Tieren des Waldes und den gefiederten Vögeln:
 Eines den andern zu fressen, da unter ihnen kein Recht ist.
 Doch den Menschen gab er das Recht, den höchsten der Werte.

In der ältesten Fabel, die wir aus der griechischen Literatur besitzen, zeigt uns Hesiod die Widersacherin des Rechtes. Ein Habicht trägt in seinen Fängen eine Nachtigall durch die Lüfte. Hart fährt er die klagende Sängerin an: siehst du nicht, daß du in der Macht eines Stärkeren bist? Der wird nach seinem Willen mit dir verfahren, da hilft kein Jammern! Hesiod mag dieses Habichtswort in seiner Welt nicht selten vernommen haben, aber es vermochte ihm nicht den tröstenden Glauben zu nehmen, daß letzten Endes doch das Recht stärker bleibt als alle Willkür. Zwar die Menschen hätten weder die Macht noch den Willen, es durchzusetzen, aber das Recht kommt aus der Welt der Götter und hat von dort die Kraft und die Sendung, an sein Ziel zu gelangen. *Dike* kommt nicht nur von den Göttern, sie ist selbst eine Gottheit, die unter den Menschen zwar Gewalt leiden kann, die sich aber schließlich doch in ihrer Macht offenbart. Ohne die Anschaulichkeit des homerischen Gleichnisses, wohl aber mit einer tiefen Kraft der Überzeugung erzählt uns der Dichter, wie sich der Eid, den die Richter verletzten, auf die Spur des krummen Rechtsspruches setzt, und wie gewaltiger Lärm entsteht, wenn bestechliche, gabelhungrige Männer *Dike* vom geraden Wege zu zerren versuchen. Die Göttin des Rechtes aber erhebt laute Klage und in Nebel gehüllt sucht sie die Städte der Menschen auf, um denen Unheil zu bringen, die sie aus ihrer Gemeinschaft, vertrieben. Es bedürfte einer auf das Einzelwort eingehenden Analyse, um zu zeigen, wie hier die Vorstellungen ineinander übergehen: *Dike* bedeutet den einzelnen Rechtsspruch, den Prozeß und das Recht als umgreifende Daseinsmacht, dann wieder ist *Dike* die Göttin, von der wir an einer anderen Stelle (256) hören, daß sie sich als des Zeus jungfräuliche Tochter an den Thron des Vaters setzt und Sühne heischt, wenn man ihr Gewalt angetan hat.

Wir würden archaisches Denken gründlich verfehlen, wollten wir hier von einer Personifikation sprechen, wie wir das etwa bei den Allegorien des Sophisten Prodikos tun, der Tugend und Laster als entsprechend gewandete Frauen den Herakles am Scheidewege umwerben läßt. In dieser archaischen Welt ist noch alles in sehr unmittelbarer Weise von göttlichen Kräften erfüllt; diese werden bald als Erscheinung an den Dingen, bald wieder in göttlicher Gestalt geschaut, ohne daß solche Grenzlinien zu ziehen wären. So können wir auch die Auffassung jener nicht teilen, die meinen, eine Göttin *Dike* sei dadurch entstanden, daß man die absolute Gerechtigkeit, die auf Erden nir-



gends zu finden war, in den Olymp versetzte. Ebenso wenig ist Hesiods *Dike* aber das Ergebnis eines Prozesses der Abstraktion, sondern die gestalthafte Verdichtung dessen, was man im geraden Recht als lebenerhaltende Macht erkannte.

Hesiod wendet sich an verschiedenen Stellen seiner Dichtung als Mahner an seinen Bruder Perses. An einer dieser Stellen (274) zieht er alles, was er zu sagen hat, in den kräftigen Ausruf zusammen: «Dies sollst du, Perses, festhalten, auf das Recht, die *dikē*, sollst du hören und ganz und gar der Gewalt, der *biē*, vergessen». Hier finden wir jenen Gegensatz als schärfste Antithese wieder, dem wir schon im homerischen Gleichnis begegneten: Gewalt und Recht als die unversöhnlichen Widersacher, *dikē* und *biē* als die Gegenmächte, zu deren einer sich der Mensch bekennen muß.

Es ist nun ein erstes, sehr bezeichnendes Zeugnis für die Spannweite griechischen Denkens, daß uns dieselben Wörter, die wir soeben in unversöhnlicher Gegenstellung fanden, noch innerhalb des archaischen Denkens in einer Verbindung ganz anderer Art begegnen.

Die Stellung Solons in den sozialen Kämpfen seiner Epoche ist für alle Zeiten denkwürdig. Als ihn 594 das Vertrauen seiner Mitbürger zum Schiedsmann mit besonderen Vollmachten bestellte, befand sich Attika in einer seiner schwersten sozialen Krisen. Die freien Lohnarbeiter und die Kleinbauern, diese vor allem, waren unter die Räder einer Entwicklung geraten, die alle wirtschaftliche Macht in steigendem Maße in den Händen des Adels vereinigte. Ein unmenschlich hartes Schuldrecht hatte viele Freie in die Sklaverei geführt und den bauerlichen Boden mit Hypotheken überlastet. Daß Athen katastrophale Eruptionen erspart blieben, wie sie für Megara oder für kleinasiatische Städte bezeugt sind, das dankt es Solon. Ohne Überhebung, aber mit berechtigtem Stolz spricht er in den erhaltenen Gedichten von seinem Werke. Er ist den in der Geschichte so seltenen Weg der gesunden Mitte gegangen. Keiner der beiden Parteien hat er die Herrschaft über die andere gewährt, sondern gerechten Ausgleich angestrebt. Die natürliche Folge war, daß er Anfeindung von allen Seiten zu ertragen hatte. In einem prächtigen Bilde vergleicht er sich selbst dem Wolfe, der, von Hunden eingekreist, nach allen Seiten zu kämpfen hat. In demselben Gedichte (fr. 24) spricht er in einfacher Fassung das Geheimnis seines Erfolges aus, und hier kehren die beiden Ausdrücke wieder, die uns schon mehrfach beschäftigten: *dikē*, das Recht, und *biē*, die Gewalt. Aber in welcher gänzlich verschiedenen Verbindung sind sie gesetzt, wenn Solon sagt: «Dies habe ich vollbracht, Gewalt und Recht in eins verschlingend». Hier spricht nicht der Bauer und Rhapsode von Askra, der viel Gewalt als Trägerin des Unrechtes in der Welt sehen mußte und nur auf die jungfräuliche Tochter des Zeus hoffen konnte, daß sie all der Gewalt

ein Ende setze und Recht Recht werden ließe. Hier spricht der Staatsmann, dem man zu seiner Verantwortung auch die Macht gegeben hatte und der verstehen lernte, daß Recht in dieser Welt nun einmal ein schwaches Ding ist, wenn es sich notfalls nicht auch mit heilsamer Gewalt durchsetzen kann. Die Griechen haben Solons Wort nicht vergessen. Wir haben aischyleische Verse (fr. 734 M.) erhalten, in denen es heißt: «Denn wo die Macht sich mit dem Recht vereint, | Wo wäre ein Gespann, das diesem gleicht an Kraft?». Auch Platon war dieser solonischen Weisheit voll. Als er seinen Idealstaat baute, in dem die Gerechtigkeit das Gefüge der drei Stände zusammen halten soll, da meinte er, so viel an heilsamem Zwang einsetzen zu müssen, daß ihn manche Kritiker unserer Zeit zum Anwalt des absoluten Staates machen wollten.

Solons Denken vollzieht sich durchaus noch im Bereiche archaischer attischer Frömmigkeit. Über Hesiod aber ist er um einen entscheidenden Schritt hinausgekommen. Wo der böotische Dichter von dem Segen über der gerechten und dem Unsegen über der ungerechten Stadt spricht, da handelt es sich um Lohn und Strafe, wie sie die Gottheit von außen verhängt. Bei Solon aber sind das Glück des gerechten und das Leid des ungerechten Gemeinwesens Folgen einer immanenten Gesetzmäßigkeit, ursächlich zu tiefst mit der inneren Struktur der Polis verbunden.

Wir haben auf der bislang verfolgten Wegstrecke bemerkenswerte Differenzierungen des griechischen Rechtsdenkens feststellen können, doch ist dem gegenüber die größere Bedeutung des Gemeinsamen nicht zu verkennen. Zwei Dinge blieben unbezweifelt: daß gerades Recht, wo immer es erscheint, in einer großen, umfassenden Ordnung steht, die dem Menschen in den verschiedensten Bereichen entgegentritt, und zum zweiten, daß diese Ordnung von göttlichen Mächten gestiftet und selbst göttlicher Kräfte voll ist. Wir haben von dem Philosophen Heraklit ein Wort erhalten (fr. 114), das Teil einer großarteten denkerischen Konzeption ist, andererseits aber ganz unmittelbar aus dem abgeleitet werden kann, was wir soeben über den archaischen Menschen sagten. Folgendes verkündet Heraklit: «Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze von dem einen göttlichen». Wir nehmen das Wort dieses Denkers, der um 500 auf der Höhe seines Lebens stand, gleichsam als die epigrammatische Verdichtung einer Überzeugung, um die in der Folgezeit ein erbitterter Kampf ging. Er bildet ein Teilstück jener Gigantomachie um das Sein, von der Platon im 'Sophistes' spricht. Doch sei, ehe wir seinen Ablauf verfolgen, an ein weiteres Wort des Heraklit erinnert, das uns Gelegenheit gibt, ein Problem anderer Art wenigstens zu streifen. Von der Bahn der Sonne sagt der ephesische Denker (fr. 94): «Helios wird seine Maße nicht überschreiten; sonst werden ihn die Erinyen, der *Dike* Schergen, ausfindig machen». Hier finden wir die Überzeugung von einer durch *Dike* verbürgten und unter

göttlicher Sanktion stehenden Ordnung auf den Kosmos übertragen. Dabei ist unser Fragment für die Richtung von Bedeutung, in der diese Übertragung vor sich gegangen ist. Noch ein Gelehrter vom Range eines Theodor Gomperz hat die Ansicht weitergegeben, den Griechen wäre im Hinblick zum gestirnten Himmel der Begriff einer vom Schimmer des Göttlichen verklärten Ordnung aufgegangen. Dies ist jedoch keinesfalls der Weg gewesen, auf dem die Griechen zu dem Glauben an ein von der Gottheit legitimates Recht und zum politischen Ordnungsbegriff gekommen sind. Ein schwieriges und reizvolles Problem ist in der Frage beschlossen, wie die Griechen zur Erfassung des Gesetzmäßigen in der Natur gelangten. Das Anfangsstück dieses Weges liegt im Bereiche der ionischen Naturphilosophie, und Wichtiges wäre von den Pythagoreern, später von den Ärzten zu sagen. Das alles muß hier beiseite bleiben. Es genüge die Feststellung, daß die von Gomperz vertretene Ansicht eine unerlaubte und romantisierende Vereinfachung ist. Weit eher wird man sagen dürfen, daß das Verständnis für Recht und Gesetz in den zwischenmenschlichen Beziehungen und die Einsicht in das Gesetzmäßige innerhalb der Natur im griechischen Denken mit Notwendigkeit konvergierten. Das zweite der erwähnten Fragmente Heraklits kann eine Etappe auf diesem Wege bezeichnen.

Dort wo der ephesische Denker von dem großen göttlichen Gesetz spricht, von dem alle menschlichen ihre Kraft und Würde haben, gebraucht er das Wort '*nomos*'. Damit begegnen wir nach '*themis*' und '*dike*' einer dritten Benennung dessen, was man als rechtens erkennt und durch eine Gesetzmäßigkeit normiert findet. Ohne daß wir auf die Frage nach der Differenzierung dieser drei Wörter, eine Frage, für die bereits ausgezeichnete Arbeit geleistet wurde, näher eingehen könnten, sei nur soviel gesagt, daß '*nomos*' die bei einer Gruppe von Lebewesen geltende Ordnung bezeichnet. Dabei wird die Ordnung, die man '*nomos*' nennt, in vielen Fällen als der in einer Gemeinschaft geltende Brauch, als ihre traditionelle Lebensform verstanden. '*Nomos*' kann dann im Attischen ganz einfach das vom Staate erlassene Gesetz heißen, es ist jedoch für unsere Betrachtung wichtig festzuhalten, daß dem Worte von seinem Ursprung an die Bedeutung des Hergebrachten anhaftet, dessen, was wir Konvention nennen. Anders als '*themis*' oder '*dike*' ist es dafür anfällig, daß man an ihm das von Menschen so und nicht anders Gemachte verspüre. Und — dies dürfen wir hinzufügen — stärker als die beiden anderen Begriffe ist das, was '*nomos*' heißt, der rationalen Kritik ausgesetzt.

Deren erste Regungen bedeuten in dem geistesgeschichtlichen Drama, aus dem wir einige Wendepunkte herausgreifen, das erregende Moment. Doch ist zunächst noch von einem Vorspiel zu sprechen, das dieser Bewegung vorausgeht. Als die griechische Kolonisation weit über die Länder des Mittel-

meeres und an die Küsten des Pontus griff, lernten zunächst die Seefahrer, dann die Siedler und schließlich auf Erkundung ausziehende Reisende wie Hekataios und Herodot die *nomoi* zahlreicher anderer Völker kennen. Damit war die Erkenntnis bedeutender Verschiedenheiten verbunden, die sich nicht selten zur vollen Gegensätzlichkeit dessen steigerten, was da und dort '*nomos*' war. Es bedarf keines Wortes, wie leicht sich von solchem Wissen aus der Weg zur Relativierung des *Nomos* überhaupt, auch des in der eigenen Gemeinschaft gültigen, öffnen konnte. Es spricht anderseits in eindrucksvoller Weise von der Festigkeit des tradierten *nomos*, wenn wir sehen, wie die Reaktion auf Erkenntnisse dieser Art zunächst eine ganz andere gewesen ist. Eine Geschichte im 3. Buche Herodots, die man gelegentlich gründlich mißverstand, kann dies in einzigartiger Weise erhellen. Dareios ließ Griechen zu sich rufen und fragte sie, um welchen Preis sie wohl ihre Eltern, wenn diese stürben, verzehren statt verbrennen wollten. Die Befragten versicherten, daß nichts in der Welt sie zu einem solchen Tun zu bringen vermöchte. Dann fragte der König die Vertreter eines indischen Stammes, der die Toten zu verzehren pflegte, was man ihnen geben müßte, damit sie die Verstorbenen dem Feuer eines Scheiterhaufens überantworteten. Auch hier dieselbe entrüstete Ablehnung! Für uns Heutige ist da der Ansatz zur Relativierung des *nomos* ganz deutlich erkennbar. Bei Herodot steht die Erzählung jedoch in einem Zusammenhange, aus dem gerade das Gegenteil hervorgeht. Er schließt unsere Geschichte nämlich an den Bericht über das Treiben des Kambyzes in Ägypten an, der dort in rücksichtsloser Weise Gräber aufbrechen ließ und Heiligtümer schändete. Nach Herodots Ansicht war Kambyzes wahnsinnig, denn nur ein Verrückter könne sich so gegen den *nomos* eines Volkes vergehen. Würde jemand aus den *nomoi* der ganzen Welt die Menschen die auswählen lassen, die ihnen die schönsten schienen, sie würden doch immer nur nach den eigenen greifen. So könne denn wahrhaft nur ein Wahnsinniger derartiges zum Gelächter machen wollen. Die Geschichte also, die uns den Schluß so nahe zu rücken scheint, daß das, was nur zu seiner Zeit und an seinem Orte gilt, Anspruch auf unbedingte Geltung überhaupt nicht besitze, wird bei Herodot zum Beweis für Macht und Würde des *nomos*. Mit der Erzählung des Historikers läßt sich ein Pindarfragment zusammenstellen, für das man geradezu von einer Krankengeschichte der Erklärung gesprochen hat. Pindar berichtet von dem Raube der Rinder des Geryones durch Herakles. Ein einfacher Raub, denn Herakles hat keinerlei Anspruch auf die Herde. Aber es ist ein ehrwürdiger Mythos, der von der Fahrt des Zeussohnes, des Retterheros nach dem fernen Westlande erzählt. Pindar ist kein Xenophanes, der mit ethischem Eifer an der mythischen Tradition zu rütteln wagte, ihm ist sie etwas Ehrwürdiges, mit dem er nie und nimmer die Vorstellung von

Unrecht und Frevel zusammenzubringen vermöchte. Die Macht aber, die für ihn das schwer Begreifliche deckt und rechtfertigt, heißt der *nomos*. Von ihm sagt er in den erhaltenen Versen, daß er der König über alle sei, über Götter und Menschen, und daß er die gewaltsamste Tat mit erhabener Hand zum Recht zu machen vermöge. «*Nomos hapantōn basileus*»: die Griechen haben das Wort noch oft zitiert und ihm jedesmal einen besonderen Sinn gegeben.

Es ist also keineswegs so, daß die Erkenntnis der Vielfältigkeit der *nomoi* und ihrer gelegentlichen Fragwürdigkeit unmittelbar zu einer Relativierung und damit zu einer Entwertung des Nomos - Begriffes überhaupt geführt hätten. Die Voraussetzungen für diesen Vorgang waren vorhanden, für seinen tatsächlichen Ablauf aber war das Einsetzen einer neuen, die Tradition zersetzenden Bewegung nötig, war es ferner nötig, daß innerhalb dieser Bewegung dem *nomos* eine Gegenspielerin von größtem Gewicht erstand. Dieses Neue brachte die Sophistik, jene Bewegung der griechischen Aufklärung, die eine der folgenreichsten im gesamten abendländischen Geistesleben gewesen ist. Sie hat auch in die Problematik, der unsere Betrachtung gilt, dramatische Erregung gebracht. Am Anfange steht auch für unseren Überblick Protagoras mit dem bekannten Satze von dem Menschen als dem Maß aller Dinge. Unmöglich auf alle die Fragen einzugehen, die man an diesen Satz gerichtet hat. Ob er den Menschen als Individuum oder als Kollektivum, die Dinge als Gegenstände oder Qualitäten oder Geltungen meine, ob er nur erkenntnistheoretisch zu verstehen oder auch auf das Gebiet der Ethik zu beziehen sei. Ich gestehe, daß ich mit all diesen Fragen den Satz, der zunächst den Protest gegen die eleatische Scheidung von sinnlicher Wahrnehmung und einem absoluten, nur dem Denken zugänglichen Sein ausspricht, für überfordert halte. Andererseits scheint mir ein Zweifel daran nicht möglich, daß dieser Satz den Ausgangspunkt für eine Relativierung alles dessen, was Norm und Tradition war, zumindest bilden konnte. Damit war auch der *nomos*, der in einem weiteren Sinne alles Hergebrachte umgreifen, in einem engeren die Gesetze der Polis bezeichnen konnte, schwerster Gefährdung ausgesetzt. Protagoras hat in seinen *Antilogiai* die folgenschwere Behauptung ausgesprochen, daß über jede Sache zwei '*logoi*' möglich seien, wobei das griechische Wort ebenso 'Rede' wie 'Auffassung' meint. Nun mußte die Vielfalt der einander widersprechenden '*nomoi*' in einem neuen Lichte erscheinen. Wir haben in einer Schrift des ausgehenden 5. Jhdt.s, die sich mit sophistischen Doktrinen auseinandersetzt, und die man seit Stephanus *Dialexeis*, besser aber nach den Anfangsworten '*dissoi logoi*' benennt, ein köstliches Zeugnis für den Eifer, mit dem man ethnologisches Material sammelte, um das Widersprüchliche der '*nomoi*' hervortreten zu lassen. Da wird spartanisches Mäd-

chentrainig zu ionischer Dezenz in Gegensatz gebracht; die Thraker lieben Tatauierung, bei anderen gilt dergleichen als Schande. Die Makedonen gestatten den Mädchen vor der Ehe freien Geschlechtsverkehr, die Griechen verwerfen ihn als unsittlich, und, um noch dieses Beispiel als schönes Zeugnis griechischer Humanität anzufügen: die Skythen fertigen sich aus den Schädeln erschlagener Feinde Trinkgefäße und spenden daraus den Göttern; bei den Griechen möchte man mit einem, der solches tut, nicht einmal dasselbe Haus betreten. Unser Anonymus läßt in seiner Polemik auch deutlich die relativistische Einebnung aller Werte erkennen, wofür Beobachtungen solcher Art als Grundlage dienten. Schön und häßlich, gerecht und ungerecht und andere antithetische Begriffe sind in Wahrheit gar nichts Verschiedenes, sie sind ein und dasselbe, das nur dem einen so, dem anderen anders erscheint.

Es ist nun interessant zu sehen, wie Protagoras den Weg, zu dem er das Tor aufgestoßen hat, selbst nicht bis zum Ende gegangen ist. So ist es auf dem Felde der Religion, wo er in den Agnostizismus flüchtet: «Über die Götter allerdings habe ich keine Möglichkeit zu wissen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind...» Besonders dringlich aber mußte für ihn wie für seine Hörer die Frage sein, ob und in welcher Weise die *nomoi* und mit ihnen jede rechtliche Ordnung in der Gemeinschaft vor dem Menschen Bestand haben könnte, der nun zum Maß aller Dinge geworden war. Wir vernehmen seine Antwort in jenem Mythos von der Entwicklung menschlicher Kultur, den ihn Platon in seinem Protagoras erzählen läßt, wobei wir die Ansicht der meisten Interpreten teilen, daß Platon hier im wesentlichen die Lehre des Sophisten wiedergibt. Danach hat Epimetheus, als er die Lebewesen begabte den Menschen im Vergleich zu den mannigfaltigen Schutz- und Kampfmitteln der Tiere nackt und hilflos gelassen. Prometheus springt ein und bringt dem Menschen die '*entechnos sophia syn pyri*', also die Technik. Aber — und dies ist eine Weisheit von großer Tiefe — damit allein ist es nicht getan. Die Menschen versuchen, sich durch das Zusammensiedeln in Städten gegen die Gefahren der Wildnis zu schützen, aber das mißlingt, weil ihnen die '*politikē technē*', die Fähigkeit zur Gemeinschaftsbildung, noch durchaus fehlt. Da sendet ihnen Zeus '*aidōs*' und '*dikē*', das sittliche Empfinden und das Recht, und nun erst kann sich menschliches Leben entfalten. Wenn wir die mythischen Zutaten, die Protagoras ausdrücklich als solche bezeichnet, entfernen, bleibt ein von starkem Optimismus getragenes Bild der menschlichen Kulturentwicklung, das zu Hesiods so pessimistisch gesehener Abfolge der Weltalter in einen eindrucksvollen Gegensatz tritt. Aber während Hesiod *Aidos* und *Dike* im Bereich göttlicher Mächte ansiedelt, läßt sich bei Protagoras keine Möglichkeit denken, woher der Mensch, der nun das Maß aller Dinge ist, die absolute und daher unbedingt verpflichtende Norm für das nehmen soll,

was 'aidōs' und 'dikē' als Forderung bedeuten. In der Tat sehen wir aus wichtigen Stellen des platonischen Theaitet (167 c; 172 b), daß die Lösung, die Protagoras für diese Fragen suchte, den Charakter eines Kompromisses trägt. Der Nomos der Gemeinschaft wird für verpflichtend erklärt, weil kein Volk ohne Gesetze existieren kann. Aber dieser Nomos hat keine andere Legitimierung als die der praktischen Notwendigkeit. Er gilt auch nur für die einzelne Gemeinschaft, die ihn aufgestellt hat, und auch dort nur so lange, wie es dieser Gemeinschaft beliebt. Protagoras hat es so vermieden, die staatliche Ordnung und mit ihr das Recht dem Relativismus preiszugeben, aber unmöglich konnte das eine Lösung für längere Dauer bedeuten, unmöglich konnte ein Weitergreifen von Fragen verhindert werden, die nun die Axt an die Wurzeln der traditionellen Rechtsauffassung legten.

In diesem Zusammenhange sollte ein Begriff zu größter Wirkungsmächtigkeit kommen, der im griechischen Denken eine lange Geschichte hat, nun aber seine Aristie erreichte. Wenn das Recht unter den Menschen nicht mehr durch seinen göttlichen Ursprung legitimiert war, wenn jener göttliche *nomos*, von dem sich alle menschlichen *nomoi* nähren sollen, illusorisch oder zumindest dem Denken unerreichbar geworden war, dann mußte Recht entweder zum leeren Phantom werden oder es mußte sich eine neue Grundlage dafür finden lassen. Als solche hat sich den Sophisten — und sie erwiesen sich darin durchaus als griechische Denker — die Natur, die *Physis* angeboten. Wir wissen nicht, welcher Denker es war, der die so wirkungsvolle Antithese von *nomos* und *physis* als eines der wichtigsten Denkmotive der Folgezeit geschaffen hat. Aber es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß sich dieser Vorgang innerhalb der Sophistik vollzogen hat. Vorbereitet war er in mannigfacher Weise. Das Wort *physis*, das von Anfang an neben dem 'Werden' auch das 'Gewordensein' bezeichnen konnte, hat eine lange Geschichte. Bereits bei den vorsokratischen Denkern zeigen sich Ansätze zu einer Verwendung des Wortes für das wahre, das eigentliche Sein, innerhalb der ionischen Naturwissenschaft aber, die am eindrucksvollsten durch die ältesten Teile des Corpus Hippocraticum zu uns spricht, wurde der Pflichtbegriff — ich zitiere Diller — ein besonders brauchbares Vehikel teleologischer Gedankengänge. «Die Natur als die große Macht, die spontan die richtigen und notwendigen Wege findet». So stellt sie uns einer der Aphorismen in den Epidemien dar. Eine andere Bedeutung hat der Begriff in der alten Adelsethik besessen. Ihr bedeutet *physis* als die naturgemäße, durch die Abstammung verbürgte Anlage des Menschen außerordentlich viel. Sehr viel mehr als lehrende Unterweisung, auf die in jenem pädagogischen Optimismus, der in allen Aufklärungszeiten hervortritt, die Sophisten all ihre Hoffnung setzten. Diesem aus verschiedenen Komponenten im Laufe der Zeit kräftig erstarkten Physisbegriff trat nun ein

nomos gegenüber, dessen unbedingte Geltung immer problematischer geworden war. War er von Anfang an mit der Vorstellung des Hergebrachten, Brauchtümlichen verbunden, hatte man früh begonnen, seine verschiedenen Prägungen prüfend nebeneinanderzuhalten, so zog ihn nun die Sophistik ohne Rücksicht auf seine Heiligung durch das Herkommen vor das Gericht der prüfenden ratio. Das Band, das nach Heraklits Wort alle einzelnen *nomoi* mit dem einen göttlichen verbindet, ist nun durchschnitten, und die Widersprüchlichkeit verschiedener *nomoi* wird zum sinnfälligen Beweise dafür, daß ein jeder von ihnen nur relative Gültigkeit habe. Diesem in seiner zeitlichen und örtlichen Bedingtheit durchschauten *nomos* stellte man die *physis* als die stetige Macht, als die unbeirrbar Garant der Richtigen gegenüber. Den von Menschen gemachten schwankenden Satzungen die menschlichem Zugriff entzogene Macht der Natur. Auf dem Gebiete aber, dem unsere Betrachtung gilt, bezeichnet das Durchdenken dieser Antithese die Geburtsstunde des Naturrechts. Damit war jedoch alles eher als ein eindeutiger Begriff gewonnen. Es war nicht schwierig, von dem nun bezogenen Standpunkt aus den *nomos* als etwas von Menschen für Menschen Gemachtes außer Kurs zu setzen, aber was war das von der *physis* geforderte und garantierte Recht in der Realität des Lebens? Vor allem: was besagte die in der *physis* gelegene Gesetzmäßigkeit über das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft? Hier traten die Auffassungen weit auseinander. Man konnte versuchen, das vom natürlichen Recht Geforderte und die bestehenden Gesetze, die ja in der Regel das Ergebnis vernünftiger Überlegungen waren, so weit als möglich einander zu nähern. Verdross hat nach Kelsen von einer rechtfertigenden Naturrechtslehre gesprochen. Sie wird weitgehend das in der Gemeinschaft geltende Recht zu stützen suchen und ungefähr dorthin kommen, wo wir Protagoras mit seiner Verteidigung der in den einzelnen Staaten gültigen *Nomoi* fanden. Ganz anders gingen die Vertreter einer radikalen Naturrechtslehre vor, die wir auf dem radikalen Flügel der Sophistik finden. Freilich ist es recht und billig festzustellen, daß wir ihre Ansichten nur in der Fassung ihrer Gegner kennen und derart, wenn schon nicht mit Entstellung, so doch mit Vergrößerung rechnen müssen. So fordert der Vertreter der ungerechten Sache in dem denkwürdigen Agon der aristophanischen Wolken den jungen Pheidipides auf, in aller Bedenkenlosigkeit den Wünschen seiner *physis* zu folgen und sich auch gar nichts vom *nomos* als schändlich verbieten zu lassen. Bekannt ist jene Partie des platonischen Gorgias, in der Kallikles mit schärfster Pointierung aus der *Nomos* - *Physis* - Antithese das Recht des Stärkeren als das von der Natur gewollte herauspringen läßt. Nun werden die Gesetze als das Machwerk der Menge an den Pranger gestellt, die mit solchen Fesseln den Löwen bändigen, den Stärkeren unschädlich machen will. Aber wenn einmal

der rechte Mann kommt, dann wird er all das Blendwerk dieser Gesetze zu Boden treten und statt Knecht der Menge deren Herr sein. Dann wird das Recht der Natur, das einzige, das wahrhaft gilt, in seinem vollen Glanze erstrahlen. Wir sind hier an einen der beiden Punkte gelangt, an denen wir am weitesten von jener Überzeugung entfernt sind, die das zwischen Menschen geltende Recht durch seine göttliche Herkunft legitimierte und im Zeichen der Dike jede selbstsüchtige Anwendung von Gewalt verwarf.

So knapp wir auch die Darstellung dieser geistigen Wenden halten müssen, wäre das Gesagte doch allzu unvollständig, wollten wir die Stimme des Sophokles völlig überhören. Die alte Hegel'sche Deutung seiner Antigone aus dem Konflikt zweier Bereiche gleichen Rechtes, jenem des Staates und jenem der Familie, darf heute für überwunden gelten. Kreon steht nicht für die berechtigten Ansprüche der Gemeinschaft, er greift als Hybrist tief in das von den Göttern verbürgte Recht der Toten und wird deshalb von Menschen und Göttern sichtbar verworfen. Antigone aber steht für jene ungeschriebenen Gesetze, von denen das herrliche Lied im König Oidipus singt, daß sie, nicht von Menschen gemacht, bei den Göttern wohnen und ewig währen. Das hat mit der Antithese *nomos: physis* nichts zu schaffen. Sophokles, der sich der Sophistik versagt hat, bleibt auch hierin der Tradition seines Volkes treu, daß unabdingbar gültiges Recht für ihn nur göttliches Recht sein kann. In seine Normen haben sich die Satzungen jeder menschlichen Gemeinschaft einzufügen, wo dies nicht der Fall ist, wo Tyrannen in Verblendung und Willkür das mißachten, was auch sie bindet, kann nur maßloses Leid die Folge sein.

So bruchstückhaft das hier Gesagte bleibt, eines dürfte klar geworden sein: die tiefgreifende Revolutionierung des Denkens in der 2. Hälfte des 5. Jhdt.s hat auch alle das Recht betreffenden Fragen mit elementarer Macht erfaßt. So bedeutsam die Entdeckung des Naturrechtes auch sein mag, konnte sie doch keineswegs zu einer neuen geschlossenen Auffassung vom Wesen des Rechtes führen. Was sich zu dieser Zeit unserem Blick darbietet, ist ein außerordentlich differenziertes Bild, in dem die Nuancen von des Sophokles frommem Glauben an das göttliche Gesetz bis zur uneingeschränkten Herrenmoral der extremen Naturrechtler reichen. Wenn wir im folgenden nur ein Wort an die große Gegenbewegung wenden, die alle ethischen Werte der Relativierung zu entziehen und metaphysisch zu fundieren suchte, so ist hier die Feststellung besonders vonnöten, daß wir Dinge nur streifen, die in Wahrheit einen geistigen Kosmos für sich bilden. Platon ist auch darin Hellene, daß sein Werk zu großen Teilen, die *Politeia* vor allem, ein Stück geistigen Kampfes um das Wesen der Gerechtigkeit ist. Sie weist jedem Stand und jedem Einzelnen seinen Platz im Staate zu. Als die alle Teile umspannende sittliche Forderung hält sie das Gefüge des Ganzen zusammen, vor allem aber ist sie die Idee,

die unverrückbar und unveränderlich, menschlichem Irren entzogen, in dem Bereich des Ewigen dauert. Was in dieser Welt nach Gerechtigkeit strebt, kann seinen Weg nur im Aufblick zu diesem Reich des Absoluten finden. Die Frage nach der Verwirklichung des Gerechten in der Welt, also die Frage nach dem Gesetz, hat Platon aufs tiefste bewegt. Im großen Werk seines Mittags, in der Politeia, erwartet er sich das Beste von der Erziehung, die den dazu Geeigneten die Erkenntnis des Höchsten eröffnet. In der Episode des Politikos setzt er seine Hoffnung auf den wahren Staatsmann, der das rechte Wissen besitzt. Seine Bedeutung steht ihm auf dieser Stufe seines Denkens weit über allem Gesetzeswerk. Der alte Platon aber, der Platon der 'Nomoi' geht den «zweitbesten» Weg, den Weg einer Gesetzessammlung, die mit einzelnen Vorschriften bindet.

Platons Wirkung reicht über die Jahrtausende bis in unsere Tage, wir dürfen sie uns jedoch in der unmittelbaren Folgezeit nicht zu groß vorstellen. Eine neue, höchst bedeutsame Stimme war in dem Gespräch über Gerechtigkeit und Gesetz laut geworden, sie konnte jedoch die Vielfalt der anderen Stimmen nicht zum Schweigen bringen, und so finden wir die Frage nach Ursprung und Wesen des Rechtes in der verschiedensten Weise beantwortet. Noch immer gibt es welche, die ohne tiefere Reflexion an dem alten Glauben festhalten und alles Recht aus dem Bereiche der Götter kommen lassen. Andere wieder hängen den Lehren der Sophisten an und lassen das Recht einzig und allein in der *physis* gründen. Und wieder für andere, die ebenfalls in der Nachfolge sophistischer Gedanken stehen, ist das Recht durch eine Übereinkunft der Menschen entstanden, die sich so das Leben in der Gemeinschaft ermöglichten, wobei man geneigt ist, einzelnen großen Männern als Stiftern der Ordnung einen besonderen Rang zuzuerkennen. Es wäre reizvoll, das im einzelnen zu verfolgen, doch kann eine einzige Stelle für viele andere stehen. Die erste der beiden Reden 'Gegen Aristogeiton', die auf uns unter dem Namen des Demosthenes gekommen sind, jedoch nicht von dem großen Redner stammen, enthält Auszüge aus einem verschollenen Traktat über die Gesetze. Ob es sich der Anonymus, von dem unsere Rede stammt, so leicht gemacht hat, oder ob bereits der Verfasser jenes Traktates in so flacher Weise kompilierte, jedenfalls haben wir hier in schöner Unbekümmertheit die verschiedensten Theorien friedlich aneinandergereiht. Alle Gesetze sind Erfindung und Geschenk der Götter, gehen auf die Einsicht bedeutender Männer zurück und gelten in den einzelnen Staaten auf Grund bindender Abmachung. Bezeichnend für die Möglichkeit der Varianten ist es, daß dabei *nomos* und *physis* der sophistischen Naturrechtslehre gegenüber förmlich ihre Plätze vertauscht haben. Die *physis* ist hier die Welt des Ungeregelten, wild Wachsenden, der *nomos* hingegen trägt die gültige Norm.

Die angeführte Stelle kann in drastischer, wenn auch recht primitiver Weise davon zeugen, wie die Frage nach dem Wesen und der Legitimation des Rechtes nicht mehr aus der antiken Welt fallen konnte. Es ist selbstverständlich, daß sich die hellenistische Philosophie, mochte sie die klassischen Systeme fortsetzen oder nach neuen Wegen suchen, lebhaft mit diesem Problemkreis auseinandersetzte. Aus der Mannigfaltigkeit ihrer Antworten greifen wir auf diesem letzten Wegstück nur zwei heraus, die wir unter die Stichworte «schrille Dissonanz» und «Versöhnung der Gegensätze» stellen können.

Epikur ist diesen Fragen nur mit einem gewissen Unwillen nachgegangen. So hören wir in seinen 'kyriai doxai' (33) Worte, bei denen ich Sie an Hesiods 'dike' und Platons Idee der Gerechtigkeit zu denken bitte. Bei Epikur heißt es: «Gerechtigkeit an sich hat es nie gegeben. Alles Recht beruht vielmehr stets nur auf einer Übereinkunft zwischen Menschen, die sich in jeweils verschieden großen Räumen zusammenschlossen und sich dahin einigten, daß keiner dem anderen Schaden zufügen oder von ihm erleiden soll». Wir kennen die Theorie von der Herkunft des Rechtes aus einem Vertrag, der die Existenz des Einzelnen sichern soll. Sie ist uns zuerst im Kreise der Sophisten begegnet. Epikur verwertet sie, um dem Recht, das nach seiner Überzeugung immer nur Konvention sein kann, jede ethische Dignität zu bestreiten. «Ungerechtigkeit ist an sich kein Übel» (34) sagt er. Und wenn er seinen Anhängern trotzdem zur Befolgung der Gesetze rät, so geschieht es einzig um der Sicherung ihrer Ruhe willen, denn der Rechtsbrecher lebt bis zu seinem Tode in der Ungewissenheit, ob er nicht doch noch entdeckt wird. Die unbedingte Ruhe seines Inneren aber braucht der Epikureer, um in sich jene Heiterkeit der Seele und jene Geborgenheit im Geistigen zu erlangen, die in dem reich besetzten Garten der hellenistischen Philosophie nicht die übelsten Blüten sind.

Daß Epikureismus und Stoa zwar nicht in dem letzten Ziel des Seelenfriedens, wohl aber in ihren Ansichten über dessen Voraussetzungen und die Wege zu ihm im größten denkbaren Gegensatze stehen, ist bekannt. Dieser Gegensatz bekundet sich auch in den Fragen, die uns hier beschäftigen: dort wo der Epikureismus alte Überzeugungen mit betonter Entschlossenheit zur Seite schiebt, bringt es die Stoa zuwege, so gut wie alle Kontroversen, die seit der Sophistik das Denken bewegten, in sich zusammenfallen zu lassen. Daß dies freilich nicht ohne Opfer möglich war, werden wir sogleich sehen.

Wir ziehen von den leitenden Gedanken des stoischen Systems nur soviel heran, als für unseren Gegenstand vonnöten ist. Da es sich dabei um stoisches Gemeingut handelt, kann die Differenzierung der Lehre durch die einzelnen Schulhäupter aus dem Spiele bleiben. Der zentrale Begriff in der stoischen Deutung der Welt, geeignet, sie in allen ihren Teilen zu umfassen, ist der

Logos, die alles bewirkende und durchwirkende Weltvernunft. Der Begriff hatte, als ihn die Stoa zur Mitte ihres Systems machte, bereits eine lange, bis auf Heraklit zurückreichende Geschichte. Nun erst ist er jedoch zu einer Wirksamkeit sondergleichen gelangt. Dieser *Logos* ist nach der stoischen Lehre eins mit der alles durchwirkenden Gottheit, die, wer will, Zeus nennen mag, er ist aber weiterhin eins mit dem Weltengesetz, das ebenso die Vorgänge in der Natur wie das richtige Handeln der Menschen bestimmt, er ist eins mit der *Physis* schlechtweg. Aber dieser *Logos* ist keineswegs reiner Geist. Er ist Materie, wenn auch solche der feinsten nur denkbaren Art, feuriger Äther, von dem sich frühere Denker die Welt umschlossen dachten. Nun aber durchzieht er alles, so daß Tertullian mit einem drastischen, aber nicht unzutreffenden Vergleich von Zenons Lehre sagen konnte, sein Gott durchdringe den Baustoff der Welt, wie der Honig die Waben. Dieser feurige Äther, der Gott, Natur und Gesetz bedeutet, ist ewig. In ihm gehen bei dem großen Weltbrande, der Ekpyrosis, die einzelnen Dinge auf, um bei der Wiederkehr des Gleichen aufs neue zu erstehen. Durch die stoische Lehre geht ein seltsamer, nie ganz zum Austrag gekommener Zwiespalt: sie gibt sich als Materialismus, da sie im ganzen Kosmos nur Stoff kennt, sie scheidet andererseits den *Logos* in seiner Qualität und Funktion durch eine so breite Kluft von all dem, was wir Materie nennen, daß starke dualistische Denkmotive in ihr unverkennbar sind. Daraus entstanden Schwierigkeiten, die bereits den antiken Kritikern der Stoa nicht entgangen sind. Laktanz hat uns einen Nachhall ihrer Polemik bewahrt. Da wird den Stoikern vorgeworfen, daß sie deutlich in der Natur zwei Teile scheiden: einen bewirkenden und einen, der diese Wirkung erfährt. Und doch soll beides Materie sein, sollen wir uns einen schaffenden und formenden Gott denken, der nicht nur im Stoffe wohnt, sondern selbst Stoff ist. Würde man nicht jemand verlachen, der Töpfer und Ton als dasselbe hinstellen wollte? Die hier angedeutete Aporie zeigt sich sogleich auch innerhalb der stoischen Anschauungen über das alle verpflichtende Gesetz. Nach einer wichtigen Lehrmeinung, die uns Diogenes Laertios erhalten hat, ist Gott, ist der *Logos* selbst das Gesetz: «Das allgemeine Gesetz, welches die aufrechte Vernunft ist, geht durch alles hindurch und ist wesensgleich mit Zeus, der aller Lenkung des Seienden vorsteht». Aber von Chrysipp, dem dritten Schulhaupt, ist uns folgende Fassung bewahrt (SVF 3, 326): «Man kann für die Gerechtigkeit keinen anderen Ursprung finden und keine andere Entstehung als jene aus Zeus und der allgemeinen Natur». Hier wird uns als ein Werdendes beschrieben, was dort als ein Seiendes bezeichnet wurde.

Es schien uns notwendig, wenigstens anzudeuten, daß verschiedene Teile des Systems der Kritik ausgesetzt blieben, doch ist es nicht minder wichtig

zu sehen, was mit dem gelegentlichen Überspringen gedanklicher Schwierigkeiten gewonnen wurde. In der Tat kommen Antinomien, die das griechische Denken so tief bewegten, wie sie es bis auf den heutigen Tag noch tun, innerhalb der Stoa in überraschender Weise zur Auflösung. Erinnern wir uns an den seit der Sophistik so wichtig gewordenen Gegensatz von *Nomos* und *Physis*, von Satzung und Natur, etwa in der pointierten Fassung eines Euripides-verses, in dem ein ungewöhnliches Geschehen gerechtfertigt wird: «Die Natur (*Physis*) hat es gewollt, die um Gesetze (*Nomoi*) sich nicht kümmert». Der Gegensatz, den dieser Vers ausdrückt, ist in der stoischen Philosophie überhaupt nicht existent. Hier ist das Walten der *Physis* ja gleichbedeutend mit dem *Logos*, und dieser wieder ist das große, alles umfassende Gesetz.

Zum Verschwinden ist nun der Gegensatz gebracht, der seit der Sophistik so viel erörtert wurde: der zwischen positivem Recht und Naturrecht. Hier hat Werner Jaeger auf wichtige Zusammenhänge aufmerksam gemacht: Platon legitimiert im 1. Buche seiner *Nomoi* das gesetzte Recht dadurch, daß er es auf 'orthos logos', die aufrechte Vernunft, das Göttliche im Menschen, zurückführt, denn nur mit dessen Hilfe vermag dieser das Gesetz zu erkennen, das die Welt beherrscht. Auch die Stoiker leiten das Naturrecht vom 'orthos logos' ab. Das positive Recht aber, das als solches gelten darf, die Schöpfung einzelner Gesetzgeber, die Bestand haben soll, kann mit dem *Logos* gar nicht in Widerspruch stehen. Denn eben dieser *Logos* wirkt im einzelnen Gesetzgeber, wenn er das Richtige findet, im anderen Falle kann es sich nicht um Recht handeln. Auch hier steht die Stoa in der Schuld Heraklits, dessen großes Wort von dem einen göttlichen *Nomos*, der alle bestehenden *Nomoi* nährt, heute für uns bereits von Bedeutung war. Und wenn Paul Natorp 1896 das Thema eines Aufsatzes formulierte «Ist das Sittengesetz ein Naturgesetz» und bei seiner Durchführung die Heterogenie der beiden Begriffe zu erarbeiten suchte, so hätte ein Stoiker keinen Augenblick mit der bejahenden Antwort gezögert. Für ihn waltet in den Bahnen der Sterne wie in dem sittlich richtigen Handeln der Menschen ein und dieselbe Macht, die er *Logos* nennt. *Physis* und *Logos* waren eins geworden.

Und weiter: Sokrates soll den verflucht haben, der zuerst Recht und Nutzen trennte (SVF 3, 317). Die Stoiker standen nicht im Zeichen dieses Fluches. Die Telosformel Zenons vom Leben in der «Übereinstimmung», die sein Nachfolger Kleantes zur «Übereinstimmung mit der Natur» ergänzte, lehrte sie eine Lebenshaltung, für die der wohlverstandene Nutzen mit dem gehorsamen Aufblick zum Weltgesetz wesensgleich war.

Die Griechen haben viel über wahre Freiheit nachgedacht und früh schon erkannt, daß solche nur in der Bindung an das Gesetz möglich sei. Dieser

Satz leuchtet im stoischen Denken in neuem Glanze auf: nur der Weise, der mit dem großen Weltgesetz in Übereinstimmung lebt, kann wahrhaft frei sein.

Wir erinnern uns nun noch einmal jener Stelle aus der pseudodemosthenischen Rede «Gegen Aristogeiton». Dort erschien es uns als Auskunft der Verlegenheit, als mehr oder minder gedankenlose Klitterung, wenn der göttliche Ursprung der Gesetze neben ihrer Schaffung durch bedeutende Männer und ebenso neben ihrer Geltung durch Übereinkunft erschien. Der Stoiker kann den Satz in seiner seltsamen Pluralität der Ursprungserklärungen voll gelten lassen. Natürlich sind für ihn die Gesetze göttlichen Ursprunges, denn sie stammen aus dem göttlichen Logos. Dieser aber waltet ebenso in den großen Gesetzgebern wie in allen Menschen, die in der Erkenntnis des Richtigen in Übereinstimmung mit dem *Logos* leben. Wo aber der *Logos* nicht waltet, gibt es auch kein Gesetz, das diesen Namen verdiente.

Unverkennbar spielen im System der Stoiker gedankliche Konstruktionen eine wesentliche Rolle. Sie taten dies besonders, seit Chrysippos die in eine Krise geratene Lehre auf festen Grund zu stellen trachtete. Daß aber die stoische Lehre von dem großen Weltengesetz, das die Natur steuert und dem Menschen seine Norm setzt auch einen aus der Tiefe des Gefühls quellenden Ausdruck finden konnte, das zeigt uns der Nachfolger des Schulgründers Zenon, der Grieche Kleanthes von Assos. Mit dem Schlusse seines Zeushymnos wollen auch wir schließen. Wenn darin der griechische Himmels Gott — bei Kleanthes eine Allegorie für den feurigen, das All lenkenden und durchdringenden *Logos* — als Garant des Gesetzes in der Welt erscheint, dann schließt sich für unsere Überschau das Ende mit dem Anfang zusammen, wenn wir nicht lieber das Bild von einer Spiralbewegung gebrauchen, da wir uns nun auf einer anderen Ebene befinden. Die Verse des Kleanthes aber lauten in der schönen Übersetzung Ulrichs von Wilamowitz - Moellendorff :

Zeus, der du aus dunkler Wolke
Herrschest mit dem Flammenblitze,
Geber alles Guten, löse
Von des Irrtums Fluch die Menschen,
Daß wir die Wahrheit erkennen,
Deine Weisheit,
Vater, in der du das All
Lenkest mit Gerechtigkeit.
Und gewürdigt solcher Ehre
Ehren dann wir deine Würde,
Allzeit deine Werke preisend,

Wie dem Sterblichen geziemt,
Denn die Götter und Menschen
Haben kein schöneres Vorrecht,
Als nach Würdigkeit immer
Lobzusingen dem einen
alles umfassenden Weltengesetz.

ALBIN LESKY