

ABHANDLUNGEN

SIEBENUNDVIERZIGSTER BAND.

ABHANDLUNGEN

DER SÄCHSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

PHILOSOPHISCHE KLASSE

ABHANDLUNGEN

DER SÄCHSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Handwritten text, likely a title or header, mostly illegible due to fading.

Handwritten text, likely a title or header, mostly illegible due to fading.



ABHANDLUNGEN

DER KÖNIGLICH SÄCHSISCHEN

GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN.



SIEBENUNDVIERZIGSTER BAND.



LEIPZIG

BEI B. G. TEUBNER

1903.

*
IV 597

ABHANDLUNGEN

DER PHILOLOGISCH-HISTORISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH SÄCHSISCHEN

GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN.



ZWANZIGSTER BAND.



LEIPZIG

BEI B. G. TEUBNER

1903.

284,1

Sächsische
Landesbibliothek
Dresden

INHALT.

- Nr. 1. R. HIRZEL, *"Ἀγραφὸς Νόμος*.
- 2. W. H. ROSCHER, Ephialtes, eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klassischen Altertums.
- 3. H. PETER, Der Brief in der römischen Litteratur. Litterargeschichtliche Untersuchungen und Zusammenfassungen.
- 4. L. MITTEIS, Zur Geschichte der Erbpacht im Alterthum.
- 5. H. GELZER, Der Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden.
- 6. S. RUGE, Topographische Studien zu den portugiesischen Entdeckungen an den Küsten Afrikas. Mit 1 Tafel.
-

INHALT

1. H. Huxer, Alpen-Expedition
2. W. H. Rosner, Beiträge zur geologischen-topographischen Beschreibung der Alpen und Alpenländer des östlichen Österreichs
3. H. Fuchs, Der Bergbau in der österreichischen Kaiserthumsgeschichte
4. J. Hirt, Zur Geschichte der Bergbau in Österreich
5. H. Gussak, Der Bergbau von Aachen, Geschichte und Gegenwart
6. H. Gussak, Topographische Skizzen zu den bergbauwürdigen Kantonen an den Rändern Aachen, Nr. 1. Teil



ΑΓΡΑΦΟΣ ΝΟΜΟΣ

VON

RUDOLF HIRZEL.

Des XX. Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe
der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften

N^o I.



LEIPZIG
BEI B. G. TEUBNER
1900.

Einzelpreis: 3 Mark.



ABHANDLUNGEN

DER KÖNIGL. SÄCHS. GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU LEIPZIG.

PHILOLOGISCH-HISTORISCHE CLASSE.

- ERSTER BAND.** Mit einer Karte. Hoch 4. 1850. broch. Preis 18 M.
- A. WESTERMANN, Untersuchungen über die in die attischen Redner eingelegten Urkunden. 2 Abhandlungen. 1850 3 M.
F. A. UKERT, Über Dämonen, Heroen und Genien. 1850 2 M 40 S.
TH. MOMMSEN, Über das römische Münzwesen. 1850 5 M.
E. v. WIETERSHEIM, Der Feldzug des Germanicus an der Weser. 1850 3 M.
G. HARTENSTEIN, Darstellung der Rechtsphilosophie des Hugo Grotius. 1850. 2 M.
TH. MOMMSEN, Über den Chronographen vom Jahre 354. Mit einem Anhang über d. Quellen d. Chronik des Hieronymus. 1850 4 M.
- ZWEITER BAND.** Mit 3 Tafeln. Hoch 4. 1857. broch. Preis 22 M.
- WILHELM ROSCHER, Zur Geschichte der englischen Volkswirtschaftslehre im sechzehnten u. siebzehnten Jahrhundert. 1851 3 M.
Nachträge. 1852. 80 S.
JOH. GUST. DROYSSEN, Eberhard Windeck. 1853 2 M 40 S.
TH. MOMMSEN, Polemii Silvii laterculus. 1853 1 M 60 S.
Volusii Maeciani distributio partium. 1853 60 S.
JOH. GUST. DROYSSEN, Zwei Verzeichnisse, Kaiser Karls V. Lande, seine und seiner Grossen Einkünfte u. anderes betr. 1854 2 M.
TH. MOMMSEN, Die Stadtrechte der latinischen Gemeinden Salpensa und Malaca in der Provinz Baetica. 1855 3 M.
Nachträge. 1855. 1 M 60 S.
FRIEDRICH ZARNCKE, Die urkundlichen Quellen zur Geschichte der Universität Leipzig in den ersten 150 Jahren ihres Bestehens. 1857. 9 M.
- DRITTER BAND.** Mit 8 Tafeln. Hoch 4. 1861. Preis 24 M.
- H. C. VON DER GABELENTZ, Die Melanesischen Sprachen nach ihrem grammatischen Bau und ihrer Verwandtschaft unter sich und mit den Malaiisch-Polynesischen Sprachen. 1860. 8 M.
G. FLÜGEL, Die Classen der Hanefitischen Rechtsgelehrten. 1860 2 M 40 S.
JOH. GUST. DROYSSEN, Das Stralendorffsche Gutachten. 1860 2 M 40 S.
H. C. VON DER GABELENTZ, Über das Passivum. Eine sprachvergleichende Abhandlung. 1860 2 M 80 S.
TH. MOMMSEN, Die Chronik des Cassiodorus Senator v. J. 519 n. Chr. 1861 4 M.
OTTO JAHN, Über Darstellungen griechischer Dichter auf Vasenbildern. Mit 8 Tafeln. 1861 6 M.
- VIERTER BAND.** Mit 2 Tafeln. Hoch 4. 1865. Preis 18 M.
- J. OVERBECK, Beiträge zur Erkenntniss und Kritik der Zeusreligion. 1861 2 M 80 S.
G. HARTENSTEIN, Locke's Lehre von der menschl. Erkenntniss in Vergleichung mit Leibniz's Kritik derselben dargestellt. 1861 4 M.
WILHELM ROSCHER, Die deutsche Nationalökonomik an der Gränzscheide des sechzehnten u. siebzehnten Jahrhunderts. 1862 2 M.
JOH. GUST. DROYSSEN, Die Schlacht von Warschau 1656. Mit 1 Tafel. 1863 4 M 40 S.
AUGUST SCHLEICHER, Die Unterscheidung von Nomen und Verbum in der lautlichen Form. 1865 2 M 40 S.
J. OVERBECK, Über die Lade des Kypselos. Mit 1 Tafel. 1865 2 M 80 S.
- FÜNFTER BAND.** Mit 6 Tafeln. Hoch 4. 1870. Preis 18 M.
- K. NIPPERDEY, Die leges Annales der Römischen Republik. 1865. 2 M 40 S.
JOH. GUST. DROYSSEN, Das Testament des grossen Kurfürsten. 1866 2 M 40 S.
GEORG CURTIUS, Zur Chronologie der Indogermanischen Sprachforschung. 2. Auflage. 1873 2 M.
OTTO JAHN, Über Darstellungen des Handwerks und Handelsverkehrs auf antiken Wandgemälden. 1868 4 M.
ADOLF EBERT, Tertullian's Verhältniss zu Minucius Felix, nebst einem Anhang über Commodian's carmen apologeticum. 1868. 2 M 40 S.
GEORG VOIGT, Die Denkwürdigkeiten (1207—1238) des Minoriten Jordanus von Giano. 1870 2 M 80 S.
CONRAD BURSĪAN, Erophile. Vulgärgriechische Tragoedie von Georgios Chortatzes aus Kreta. Ein Beitrag zur Geschichte der neugriechischen und der italienischen Litteratur. 1870 2 M 40 S.
- SECHSTER BAND.** Mit 3 Tafeln. Hoch 4. 1874. Preis 21 M.
- MORITZ VOIGT, Über den Bedeutungswechsel gewisser die Zurechnung und den öconomischen Erfolg einer That bezeichnender technischer lateinischer Ausdrücke. 1872 4 M.
GEORG VOIGT, Die Geschichtschreibung über den Zug Karls V. gegen Tunis. 1872 2 M.
ADOLF PHILIPPI, Über die römischen Triumphalreliefe und ihre Stellung in der Kunstgeschichte. Mit 3 Tafeln. 1872 3 M 60 S.
LUDWIG LANGE, Der homerische Gebrauch der Partikel εἰ. I. Einleitung und εἰ mit dem Optativ. 1872 4 M.
Der homerische Gebrauch der Partikel εἰ. II. εἰ ζεν (an) mit dem Optativ und εἰ ohne Verbum finitum. 1873 2 M.
GEORG VOIGT, Die Geschichtschreibung über den Schmalkaldischen Krieg. 1874 6 M.
- SIEBENTER BAND.** Hoch 4. 1879. Preis 43 M.
- H. C. VON DER GABELENTZ, Die Melanesischen Sprachen nach ihrem grammatischen Bau und ihrer Verwandtschaft unter sich und mit den Malaiisch-Polynesischen Sprachen. Zweite Abhandlung. 1873. 8 M.
LUDWIG LANGE, Die Epheten und der Areopag vor Solon. 1874. 2 M.
J. P. VON FALKENSTEIN, Zur Charakteristik König Johann's von Sachsen in seinem Verhältniss zu Wissenschaft und Kunst. 1874. 1 M 60 S.
MORITZ VOIGT, Über das Aelius- und Sabinus-System, wie über einige verwandte Rechtssysteme. 1875. 4 M.
FRIEDRICH ZARNCKE, Der Graltempel. Vorstudie zu einer Ausgabe des jüngern Tituel 8 M.
MORITZ VOIGT, Über die Leges regiae. I. Bestand und Inhalt der Leges Regiae. 1876 4 M.
Über die Leges regiae. II. Quellen und Authentie der Leges Regiae. 1877 8 M.
FRIEDRICH ZARNCKE, Der Priester Johannes. Erste Abhandlung. 1879. 8 M.
- ACHTER BAND.** Mit 14 Tafeln. Hoch 4. 1883. Preis 35 M.
- FRIEDRICH ZARNCKE, Der Priester Johannes. Zweite Abhandlung. 1876 8 M.
ANTON SPRINGER, Die Psalter-Illustrationen im frühen Mittelalter. Mit 10 Tafeln in Lichtdruck. 1880 8 M.
MORITZ VOIGT, Über das Vadimonium. 1881. 3 M 20 S.
G. VON DER GABELENTZ und A. B. MEYER, Beiträge zur Kenntniss der melanesischen, mikronesischen und papuanischen Sprachen. 1882 6 M.
THEODOR SCHREIBER, Die Athena Parthenos des Phidias und ihre Nachbildungen. Mit 4 Tafeln in Lichtdruck. 1883 6 M.
MAX HEINZE, Der Eudämonismus in der Griechischen Philosophie. Erste Abhandlung. 1883 4 M.
- NEUNTER BAND.** Mit 7 Tafeln. Hoch 4. 1884. Preis 32 M.
- OTTO RIBBECK, Kolax. Eine ethologische Studie. 1883 4 M.
WILHELM ROSCHER, Versuch einer Theorie der Finanz-Regalien. 1884. 3 M 60 S.
GEORG EBERS, Der geschnitzte Holzarg des Hatbastru im ägyptologischen Apparat der Universität zu Leipzig. Mit 2 lithographirten und 3 Lichtdruck-Tafeln. 1884 6 M.
AUGUST LESKIEN, Der Ablaut der Wurzelsilben im Litauischen. 1884. 7 M.
FRIEDRICH ZARNCKE, Christian Reuter, der Verfasser des Schelmuffsky, sein Leben und seine Werke. 1884. 8 M.
ANTON SPRINGER, Die Genesisbilder in der Kunst des frühen Mittelalters mit besonderer Rücksicht auf den Ashburnham-Pentateuch. Mit 2 Tafeln. 1884 4 M.
- ZEHNTER BAND.** Mit 4 Tafeln. Hoch 4. 1888. Preis 33 M.
- OTTO RIBBECK, Agroikos. Eine ethologische Studie. 1885. 2 M.
AUGUST LESKIEN, Untersuchungen über Quantität und Betonung in den slavischen Sprachen. I. Die Quantität im Serbischen. A. Feste Quantitäten der Wurzel- oder Stammsilben der Nomina bei bestimmten stammbildenden Suffixen. 1885 5 M.
MORITZ VOIGT, Über die staatsrechtliche Possessio und den Ager compascuus der Römischen Republik. 1887 2 M.
OTTO EDUARD SCHMIDT, Die handschriftliche Überlieferung der Briefe Ciceros an Atticus, Q. Cicero, M. Brutus in Italien. Mit 4 Tafeln. 1887 6 M.

ΑΓΡΑΦΟΣ ΝΟΜΟΣ

VON

RUDOLF HIRZEL.

Des XX. Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe
der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften

N^o I.



LEIPZIG
BEI B. G. TEUBNER

1900.



АТРАФОНЪ И ОМОНЪ

1899

РУДОЛФ ДИРНГЕЛ

Vorgetragen für die Abhandlungen am 4. November 1899.

Das Manuscript eingeliefert am 24. November 1899.

Den letzten Bogen druckfertig erklärt am 25. Januar 1900.



LEIPZIG
VERLAG VON
BROCKHAUS

1900

ΑΓΡΑΦΟΣ ΝΟΜΟΣ

VON

RUDOLF HIRZEL.

ΑΤΡΑΦΟΣ ΝΟΜΟΣ

Προσέλατο ὑπὸ τὴν ἀνωθεν ἐπιμέλειαν τοῦ
Καθηγητοῦ τῆς Νομικῆς Σχολῆς τοῦ
Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, κ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ
ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, ἐκδόσει τῆς
ἐπιμετρήσεως τοῦ κ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ

ΡΟΥΔΟΛΦ ΗΙΡΣΕΛ

77
Rudolf Haver

Wörter vom Naturgesetz die Rede; es folgt dann eine Erläuterung, die sich mit dem particularen befaßt, dem geschriebenen sowohl als dem ungeschriebenen, wobei dieses letztere wiederum in zwei Arten zerlegt wird (p. 1374, 18 ff.), deren eine auf der Sitten die andere auf der Billigkeit dem *ἔτακτο*; kehrt. Auch in dieser weiteren Erläuterung hält Aristoteles daran fest, in dem ungeschriebenen.

Noch nie hat das Rechtsgefühl oder -bewusstsein eines Volkes in einer positiven Gesetzgebung auch nur vorübergehend einen genügenden Ausdruck gefunden. Immer sah man sich noch an andere Normen des Handelns gewiesen, ob man dieselben nun aus dem Gewohnheitsrecht entnahm, oder ob man mit rhetorisch-poetischer Emphase auf das Recht deutete, das in den Sternen und in unserem Herzen geschrieben steht, auf die Gesetze, die die Natur, die Gottheit selbst den Menschen sollte gegeben haben. Die Sache bleibt, die Namen wechseln. Geläufiger als uns war es in solchen Fällen den Alten von einem „ungeschriebenen Gesetz“ zu reden. Und zwar war diese Bezeichnung keineswegs nur auf die getragene Sprache der Dichtung beschränkt, sondern gehörte der Praxis der Gerichte und des politischen Lebens an. Das beweisen am besten die Vorschriften, die Aristoteles in seiner Rhetorik an diesen Namen knüpft und die für den Gebrauch der Redner seiner Zeit bestimmt sind.

In dem Abschnitt, der von der Anklage und Verteidigung handelt, kommt Aristoteles gleich zu Anfang auf die verschiedenen Arten der *νόμοι* zu sprechen I 10 p. 1368^b 7: *νόμος δ' ἔστιν ὁ μὲν ἴδιος ὁ δὲ κοινός . λέγω δὲ ἴδιον μὲν καθ' ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται, κοινὸν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ*. Er unterscheidet also die particularen Gesetze einzelner Staaten von den allgemeinen, überall geltenden; jene sind ihm, so scheint es, die geschriebenen, diese die ungeschriebenen. Bald danach, wo er insbesondere von den gerechten und ungerechten Handlungen, den *δικαιώματα* und *ἀδικήματα*, spricht, scheint der Philosoph aber anderer Ansicht geworden zu sein. Das ungeschriebene Gesetz erscheint hier nur als eine einzelne Art des particularen und das allgemeine fällt mit dem Naturgesetz zusammen, wird aber nicht mehr wie vorher als ungeschrieben bezeichnet. Aristoteles sagt I 3 p. 1373^b 4: *λέγω δὲ νόμον τὸν μὲν ἴδιον τὸν δὲ κοινόν, ἴδιον μὲν τὸν ἐκάστοις ὁρισμένον πρὸς αὐτούς, καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον τὸν δὲ γεγραμμένον, κοινὸν δὲ τὸν κατὰ φύσιν*. Hierauf ist zunächst mit einigen

Worten vom Naturgesetz die Rede; es folgt dann eine Erörterung, die sich mit dem particularen befasst, dem geschriebenen sowohl als dem ungeschriebenen, wobei dieses letztere wiederum in zwei Arten zerlegt wird (p. 1374^a 18 ff.), deren eine auf der Sitte, die andere auf der Billigkeit, dem *ἐπιεικὲς*, beruht. Auch in dieser weiteren Erörterung hält Aristoteles daran fest, in dem ungeschriebenen Gesetz nur eine einzelne Art des particularen zu sehen.

Ueber diese offen daliegende Verschiedenheit der Darstellung hat man trotzdem früher hinweggesehen. Insbesondere ist DISSEN in seiner Abhandlung über die *νόμοι ἄγραφοι* (Kleine Schriften S. 161 ff.) davon ausgegangen, dass er im Sinne des Aristoteles einen doppelten *νόμος ἄγραφος* unterscheidet und in Folge davon von *νόμοι ἄγραφοι* „sive κοινὸι sive ἴδιοι“ spricht (S. 169). Bei Anderen führten die dargelegten Verschiedenheiten der Aristotelischen Darstellung zu Bedenken, die sich bis zur Annahme von Interpolationen des aristotelischen Textes steigerten.¹⁾ Dies gab SPENDEL den Anlass, in seiner Ausgabe der Rhetorik (II. S. 178) mit gewohnter Kürze anzudeuten, wie sich der vermeintliche Widerspruch der beiden Stellen heben lasse. Unter den angeführten Worten der ersten Stelle legt er hierbei besonderen Werth auf „λέγω δὲ ἴδιον μὲν καθ’ ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται“. „Nam“, wie er selber sagt, „republicam administrant secundum leges scriptas, unde minime necesse est, nullas esse lites, quae non legibus scriptis, sed ἀγράφοις disceptentur, ex aequo et bono, ubi leges aut deficient aut causae ex iis non dependere videantur.“ Wenn ich ihn recht verstehe, so geht SPENDEL'S Meinung dahin, dass Aristoteles in den fraglichen Worten nicht eine erschöpfende Beschreibung des *ἴδιος νόμος*, sondern nur zu seiner vorläufigen Erläuterung ein Beispiel geben wollte und dass er hierzu die wichtigere der beiden Arten, den *γεγραμμένος νόμος*, wählte. Um davon abzusehen, dass auf diese Weise nur eins unter mehreren Bedenken beseitigt werden würde, so scheint mir SPENDEL'S Auskunft aus zwei Gründen nicht genügend. Erstens ist nirgends in den Worten kenntlich gemacht, dass sie nur ein Beispiel geben wollen. Und zweitens müssten bei dieser Auffassung die folgenden Worte *κοινὸν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ* den Leser doch zu dem Missverständniss verleiten,

1) So bei GUMPOSCH Über die Logik und logischen Schriften des Aristoteles S. 110 ff., welche Abhandlung mir aber hier nicht zugänglich ist, und die ich daher nur aus der Polemik SPENDEL'S, Aristotelis Rhetorica II. S. 178, kenne.

als wenn die *ἄγραφα* von dem *ἴδιος νόμος* ausgeschlossen wären. Man würde daher, wenn die SPENGELSche Auffassung den Sinn des Aristoteles träge, sich entschliessen müssen, das störende *ἄγραφα* zu streichen; wofür indess ausserdem gar nichts spricht, und was noch besonders unwahrscheinlich wird durch eine an die aristotelische Stelle anklingende, dem Platon zugeschriebene Eintheilung des *νόμος* bei Diog. Laert. III 86: *νόμον διαίρεσις δύο· ὁ μὲν γὰρ αὐτοῦ γεγραμμένος, ὁ δ' ἄγραφος· ὃ μὲν ἐν ταῖς πόλεσι πολιτευόμεθα, γεγραμμένος ἐστίν· ὁ δὲ κατὰ ἔθνη γινόμενος οὗτος ἄγραφος καλεῖται κτλ.* Hier ist überdies durch den Zusammenhang klar, dass *ὃ μὲν ἐν ταῖς πόλεσι πολιτ.* nicht ein Beispiel hervorheben, sondern den Begriff des *γεγραμμ. νόμ.* in seinem ganzen Umfang darstellen soll.

Natürlich durfte Aristoteles sich nicht widersprechen. Daher hat man von juristischer Seite her versucht, den Widerspruch als einen nur scheinbaren zu erweisen und sich hierbei des in solchen Fällen gewöhnlichen Mittels bedient, indem man für ein und dasselbe Wort an verschiedenen Stellen eine verschiedene Bedeutung annahm. Aus der bekannten Controverse über das *jus scriptum* und *non scriptum* hatte man sich die Meinung gebildet, dass das lateinische *scribere* ausser der „grammatischen“ Bedeutung, wie man sie nannte, auch noch eine andere, die technische, haben könne, und übertrug nun diese Unterscheidung auch auf das entsprechende griechische Wort. *Γράφειν* sollte hiernach je nach den Umständen bald im „grammatischen“ Sinne so viel als „niederschreiben“ bedeuten, bald sollte es so viel sein als „etwas als positives Recht constituiren“. Nahm man nun einen solchen Wechsel der Bedeutung an, so schienen sich die beiden aristotelischen Stellen leicht zu vereinigen. An der ersten Stelle sollte *γράφειν* die technische Bedeutung haben: der *νόμος ἴδιος γεγραμμένος* sollte das positive constituirte Recht bedeuten, das als solches gegenübertritt dem *νόμος κοινὸς ἄγραφος*, dem Recht, das von Natur und vor jeder Constitution gilt. Hiermit sollte es kein Widerspruch sein, dass an der zweiten Stelle der *νόμος ἴδιος*, der doch nach der ersten ein *γεγραμμένος* ist, abermals in zwei Arten zerfällt, den *γεγραμμένος* und *ἄγραφος*; denn *γράφειν* hat hier den „grammatischen“ Sinn, und der *νόμος γεγραμμένος* und *ἄγραφος* sind daher das constituirte positive, d. i. im technischen Sinn der früheren Stelle das „geschriebene“ Recht ganz äusserlich charakterisirt

nach der Art seiner Kundgebung, ob es niedergeschrieben ist oder nicht.

Dieser Versuch¹⁾, die beiden aristotelischen Stellen zurecht zu rücken, so dass sie zu einander passen, befriedigt nicht. Es fehlt dazu die Hauptsache, nämlich der Beweis, dass *γράφειν* wirklich das Constituiren eines Rechts bedeuten könne. Bisher ist dies, so viel ich sehe, nur behauptet, aber nicht begründet worden.²⁾ Und gerade Aristoteles giebt in seinen Schriften zur Annahme dieser Bedeutung keinen weiteren Anlass. Es ist aber auch unwahrscheinlich, dass er in einer zusammenhängenden Darstellung sich desselben Wortes zweimal und in verschiedenem Sinne bedient haben sollte, ohne über diesen Wechsel der Bedeutung irgend etwas zu sagen; viel näher lag es doch für ihn, wenn er das Constituiren des Rechts bezeichnen wollte, das in diesem Falle übliche *τίθεσθαι*³⁾ oder einen der an dieses sich anlehrenden Ausdrücke zu gebrauchen, wodurch jedes Missverständniss ausgeschlossen wurde.

Die Bedenken, die sich aus der Vergleichung der beiden aristotelischen Stellen ergeben, scheinen also noch nicht gehoben zu sein. Sie bestehen vielmehr fort, wie in neuerer Zeit auch von RAMSAUER anerkannt worden ist.⁴⁾ Und sie erlangen eine erhöhte Bedeutung dadurch, dass noch andere Fälle sich beobachten lassen, in denen die betreffende Partie der aristotelischen Rhetorik ebenfalls nicht recht in sich zusammenstimmt.

So ist es gewiss auffallend, dass, nachdem c. 13 der *ἄγραφος νόμος* ausdrücklich als eine Art des particularen oder *ἰδιος νόμος*

1) Wie ihn M. VOIGT gemacht hat, Die Lehre vom jus naturale etc. der Römer, I, S. 127, 175.

2) Auch die Inschrift von Gortyn mit ihren *ἔγρατται* und *κατὰ τὰ ἐγραμμένα* beweist dies nicht: ZITELMANN Recht von Gortyn, S. 46. Und die Analogie von scribere reicht zum Beweise um so weniger aus, als sie selber strittig ist.

3) Vgl. z. B. Aristot. Polit. VI, 5 p. 1319b 40: *τιθεμένους δὲ τοιούτους νόμους καὶ τοὺς ἀγράφους καὶ τοὺς γεγραμμένους*. Dionys von Halikarnass braucht in demselben Sinn *καθίστασθαι* Ant. Rom. II 24: *νόμους καλοὺς καὶ συμφέροντας ἀγράφους μὲν τοὺς πλείστους, ἔστι δ' οὗς καὶ ἐν γράμμασι κειμένους καταστησάμενος*.

4) In der Ausgabe der Nikom. Ethik S. 565 sagt er mit Bezug auf die angeführten Stellen der Rhetorik: Quos locos Rhet. qui comparaverit, quaestionibus haud ita facilibus offendet; neque enim res est simplex neque Arist. satis sibi constat.

war bezeichnet worden, er nun doch c. 15 p. 1375a 27 ff., wo es sich darum handelt, dem geschriebenen Gesetz das ungeschriebene gegenüberzustellen, ignorirt wird und an seine Stelle der *ἄγραφος* im Sinne des *κοινὸς νόμος* tritt.¹⁾ Dass nicht bloss eine Flüchtigkeit des Ausdrucks vorliegt, muss man wohl annehmen: denn auch noch später in demselben Abschnitt bleibt Aristoteles dabei, den geschriebenen Gesetzen lediglich die allgemeinen gegenüberzustellen.²⁾ Als wenn es einen *ἴδιος νόμος ἄγραφος* garnicht geben könnte, und namentlich Aristoteles selber nicht einen solchen vorher statuirt und sogar in seine verschiedenen Arten zerlegt hätte! Von diesen beiden Arten wird die eine, die in gewissen sittlichen Geboten besteht, wie z. B. den Wohlthätern dankbar, den Freunden hilfreich zu sein (p. 1374a 21 ff.), auch nicht mit einer Silbe mehr erwähnt; die andere, die Regel der sogenannten Billigkeit, das *ἐπιεικὲς* (p. 1374a 26 ff.), wird zwar erwähnt, aber doch nicht so, dass sie ausdrücklich als *ἄγραφος νόμος* bezeichnet würde.

Und auch sonst stimmt die Weise, wie hier von dem *ἐπιεικὲς* die Rede ist³⁾, keineswegs genau zu der ausführlichen Beschreibung, die von diesem Begriff vorher gegeben war (p. 1374a 26 ff.). In dieser letzteren wird das Wesen des *ἐπιεικὲς* zunächst darein gesetzt, dass es auf Mängel in den gesetzlichen Bestimmungen hinweist und diese in der Praxis zu berichtigen sucht. In einzelnen Fällen, die danach aufgezählt werden, soll dieses Wesen des *ἐπιεικὲς* noch mehr hervortreten. So zeigt es sich darin, dass man menschliche Vergehungen nachsichtiger beurtheilt als das Gesetz und ihre einzelnen Arten genauer unterscheidet, je nachdem der Wille an ihnen mehr oder minder betheilig ist; dass man

1) Der Anfang der citirten Stelle lautet: *φανερὸν γὰρ ὅτι, ἐὰν μὲν ἐναντίος ἦ ὁ γεγραμμένος τῷ πράγματι, τῷ κοινῷ νόμῳ χρηστέον καὶ τοῖς ἐπιεικέσιν ὡς δικαιότεροις.* Wie dann weiter der Conflict des geschriebenen Gesetzes mit dem *κοινὸς νόμος* durch das Beispiel aus der Antigone erläutert wird, heisst der letztere ausdrücklich *ὁ ἄγραφος* (p. 1375a 35).

2) p. 1376b 24: *πρὸς δὲ τούτοις σκοπεῖν εἰ ἐναντία ἐστὶ τινι ἢ τῶν γεγραμμένων νόμων ἢ τῶν κοινῶν.*

3) Die für die Auffassung des *ἐπιεικὲς* in Frage kommenden Worte lauten p. 1375a 27 ff.: *φανερὸν γὰρ ὅτι, ἐὰν μὲν ἐναντίος ἦ ὁ γεγραμμένος (sc. νόμος) τῷ πράγματι, τῷ κοινῷ νόμῳ χρηστέον καὶ τοῖς ἐπιεικέσιν ὡς δικαιότεροις. καὶ ὅτι τὸ γνώμη τῆ ἀρίστη τοῦτ' ἐστὶ, τὸ μὴ παντελῶς χρῆσθαι τοῖς γεγραμμένοις· καὶ ὅτι τὸ μὲν ἐπιεικὲς αἰεὶ μένει καὶ οὐδέποτε μεταβάλλει, οὐδ' ὁ κοινός (κατὰ φύσιν γὰρ ἐστίν), οἱ δὲ γεγραμμένοι πολλάκις κτλ.*

von dem mangelhaften Buchstaben des Gesetzes zurückgeht auf den ursprünglichen Gedanken des Gesetzgebers; dass man die einzelne Handlung nicht für sich allein, wie das Gesetz thut, sondern im Zusammenhang des gesammten Lebens und der gesammten Persönlichkeit betrachtet, dass man sie auch nicht bloss nach der Seite des äusseren Thuns, sondern vor Allem mit Bezug auf den Willen beurtheilt; endlich, dass man, den Weg der Gesetze und ihres strengen Rechts überhaupt verschmähend, lieber entweder Unrecht leidet oder sich an einen Schiedsrichter wendet. Angesichts der bunten Mannigfaltigkeit, in der sich so das Wesen des *ἐπιεικὲς* vor uns ausbreitet, versteht man nicht recht, was Aristoteles im folgenden Abschnitt sagt, dass das *ἐπιεικὲς* „immer währt und sich nie verändert“. ¹⁾ An die begriffliche Einheit des *ἐπιεικὲς*, die unter dessen wechselnden Erscheinungsformen sich immer gleich bleibt, kann natürlich nicht gedacht werden. Beziehen wir aber die Prädicate der Dauer und Unveränderlichkeit auf die einzelnen Erscheinungsformen, so erheben sich gleich Schwierigkeiten, da weder die Gedanken eines menschlichen Gesetzgebers, noch der Spruch eines Schiedsrichters einen Anspruch auf ewige Geltung machen können. Um recht einzusehen, dass die Auffassung des *ἐπιεικὲς* in dem späteren Abschnitt eine andere ist als in dem früheren, müssen wir noch die Frage beantworten, wie Aristoteles in dem späteren Abschnitt das *ἐπιεικὲς* auffasst. Hierbei dürfen wir uns, da Aristoteles selbst unmittelbar keine Antwort giebt, durch spätere Autoren leiten lassen. Der Verfasser der Rhetor. ad Herennium II 20 bestimmt das *aequum et bonum*, d. i. das *ἐπιεικὲς* als dasjenige „quod ad veritatem communem pertinere videtur“, d. h. doch wohl als dasjenige, das für alle Menschen von einleuchtender Wahrheit ist. ²⁾ Bei Quintilian Instit. XII 3, 7 ist die *aequitas*, von welcher da, wo das Recht zweifelhaft ist, „recti pravique discrimen“ abhängt, „optimo cuique notissima“. Da hier das *ἐπιεικὲς* als eine Norm des Rechts erscheint, die allen Menschen innewohnt, so verstehen wir, wie nun weiter Modestinus (Dig. 27, 1, 13, 7) gewisse einzelne Aeusserungen des *ἐπιεικὲς* geradezu aus dem natürlichen Recht

1) c. 15 p. 1375^a 31: καὶ ὅτι τὸ μὲν ἐπιεικὲς ἀεὶ μένει καὶ οὐδέποτε μεταβάλλει.

2) Dabei mag der Begriff der Wahrheit wie so oft in den der Gerechtigkeit hinüberspielen.

ableiten konnte¹⁾ und wie der Begriff der „*aequitas naturalis*“ den römischen Juristen ganz geläufig war.²⁾ Neuere und neuste Gelehrte, Juristen und Philosophen, haben dann ähnlich geurtheilt.³⁾ Das *ἐπιεικὲς* erscheint als der Ausfluss eines natürlichen, allen Menschen gemeinsamen Rechtsgefühls. Setzen wir diese Auffassung auch bei Aristoteles ein⁴⁾, so ist jetzt klar, in wie fern von dem *ἐπιεικὲς* gesagt werden konnte, dass es immer bleibt und sich nie verändert: denn es ist so ewig als die menschliche Natur selber.⁵⁾ Und ferner verstehen wir nun, weshalb Aristoteles an der gleichen Stelle das *ἐπιεικὲς* mit dem *κοινὸς τῆς φύσεως νόμος* zusammenzufassen scheint, oder weshalb er doch beide in einem Athem

1) Ἐὰν γὰρ τις διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην ἀνάγκην, οἷον θαλάσσης ἢ χειμῶνος ἢ ἐφόδου ληστῶν ἢ τινα ἑτέραν παραπλησίαν, ἐμπροθέσμως μὴ δύνηται ἐντυχεῖν, συγγνώμης τυγχάνειν. οὗ τὴν πίστιν ἤρκει συστήσαι καὶ ἐξ αὐτοῦ τοῦ φύσει δικαίου, πλὴν ἀλλὰ καὶ διάταξις ἐστὶν τῶν αὐτοκρατόρων Σεβήρου καὶ Ἀντωνίνου ταῦτα λέγουσα.

2) Die Belege bei BRISSONIUS De verbor. sign. unter *aequitas*.

3) OLDENDORP in seinem libellus de *aequitate* (gegen den sich GIPHANIUS wendet Comment. in Eth. Nic. V 10 S. 438 f. nach der Frankfurter Ausg. von 1608) rechnet diese darin zum *jus naturale* und behauptet insbesondere „*aequi boni materiam esse eandem quae juris naturalis*“. Auch nach HUGO GROTIUS De *aequitate* (Anhang zu De *jure belli ac pacis* Amsterdam 1720 S. 38 f.) stützt sich die *aequitas* auf „*naturae principia*“. Selbst STAHL Philosophie des Rechts (3. Aufl.) II^a S. 308 giebt zu, dass ihrer tieferen Wurzel nach die Billigkeit theils auf der ursprünglich gleichen Berechtigung der Menschen, theils auf der gleichen Liebe zu Allen ruht, und noch deutlicher drückt sich TRENDELENBURG aus, nach dessen Naturrecht 2. Aufl. § 83 S. 189 „die Billigkeit in abstracterer Bedeutung darauf geht, gegen den Sinn des positiven Gesetzes die Vernunft des natürlichen Rechts geltend zu machen“.

4) Wäre GIPHANIUS' Erklärung (Comment. S. 427 Frankfurt 1608) von Eth. Nik. V 12 p. 1136^b 32 ff. richtig, so würde dies ein weiterer Beleg dafür sein, dass in der That Aristoteles das *ἐπιεικὲς* gelegentlich auf die im Texte angegebene Weise fasste. Denn das *πρῶτον δίκαιον*, das hier dem *νομικόν* gegenübergestellt wird, bedeutet nach GIPHANIUS' Erklärung das *φύσει δίκαιον* und ist identisch mit dem *ἐπιεικὲς* (vgl. ZELLER Phil. d. Gr. II 2³ S. 646,4). Aber nach den Belegen, die RAMSAUER beibringt, scheint mir die schwierige Stelle anders erklärt werden zu müssen und das *πρῶτον δίκαιον* nichts anderes zu sein als das *ἄπλωδες δίκαιον*, also das objektiv Gerechte; gegen dasselbe verstösst ein Richterspruch, wenn er zwar nach bestem Wissen und Gewissen gegeben wird, aber falsch ist; subjektiv und nach dem Gesetz kann dagegen ein solcher als gerecht gelten, so dass hier ein Unterschied zwischen dem *νομικόν δίκαιον* und dem *πρῶτον δίκαιον* hervortritt, der mit dem zwischen positivem und natürlichem Recht, oder zwischen Recht und Billigkeit, nichts zu thun hat.

5) Umgekehrt wird von römischen Juristen das *jus naturale* definirt als „*id quod semper aequum ac bonum est*“; Paulus in Dig. I 1,11.

nennt. Ebenso wie dieser steht auch das *ἐπεικὲς* hier in scharfem Gegensatz zum *γεγραμμένος νόμος*. Anders dagegen ist das Verhältniss zum *γεγρ. νόμ.* von Aristoteles an der früheren Stelle (p. 1374^a 25 ff.) gefasst worden. Das *ἐπεικὲς* steht hier nicht so wohl im Gegensatz zum *γεγρ. νόμ.*, als bildet vielmehr dessen Ergänzung oder Berichtigung. In Folge dessen scheint es auch mit diesem in die gleiche Sphäre zu gehören und wird deshalb von Aristoteles ebenso wie der *γεγρ. νόμ.* unter den *ἴδιος νόμος* subsumirt.

Diese Verschiedenheiten in der Auffassung, einmal des *ἄγραφος νόμος* und dann des *ἐπεικὲς*, können wohl die Vermuthung begründen, dass die beiden Abschnitte der Rhetorik, auf die sie sich vertheilen (c. 13 und 15), ursprünglich nicht einer und derselben zusammenhängenden Darstellung angehören. Dieselbe Vermuthung hat vielleicht einen Anhalt auch noch an einem mehr äusserlichen Merkmal. Nehmen wir an, dass c. 15 und c. 13 ursprünglich nicht einer zusammenhängenden Darstellung angehörten, so ist die Wiederholung des Citats aus der Antigone nicht mehr so auffallend, als sie auch SPENGLER¹⁾ Doch hat die Meinung von SAUPPE²⁾ viel für sich, dass das Citat an der zweiten Stelle überhaupt nicht von Aristoteles herrührt.

Dagegen erwächst von anderer Seite her der vorgetragenen Vermuthung eine Bestätigung aus dem Umstande, dass c. 13 und ihm sich eng anschliessend c. 14 leicht aus dem Zusammenhang der übrigen Darstellung herausgehoben werden können, die sich sogar nach ihrer Entfernung viel besser zusammenschliesst. Zu Anfang von c. 10 wird die Disposition des Folgenden gegeben: *περὶ δὲ κατηγορίας καὶ ἀπολογίας, ἐκ πόσων καὶ ποίων ποιείσθαι δεῖ τοὺς συλλογισμούς, ἐχόμενον ἂν εἶη λέγειν. δεῖ δὴ λαβεῖν τρία, ἐν μὲν τίνων καὶ πόσων ἔνεκα ἀδικοῦσι, δεύτερον δὲ πῶς αὐτοὶ διακείμενοι, τρίτον δὲ τοὺς ποίους καὶ πῶς ἔχοντας.* Die hier angekündigte Erörterung ist erledigt mit dem Ende von c. 12, wie in den Schlussworten dieses Kapitels p. 1373a 37 noch besonders hervortritt: *ὡς μὲν οὖν ἔχοντες ἀδικοῦσι, καὶ ποῖα καὶ ποίους καὶ διὰ τί, σχεδὸν ταῦτ' ἐστίν.* Was jetzt im Text auf diese Worte folgt, ist eine Besprechung der *ἀδικήματα* und *δικαιώματα*, die sich durch

1) S. 192 seiner Ausg. der Rhetorik: Mirum hunc Sophoclis locum supra modo I 13 laudatum denuo repeti, ut versus ab alio adiectos esse conicias.

2) Ausgew. Schriften S. 339.

c. 13 und c. 14 hinzieht und in der angeführten Disposition nicht vorgesehen war. Wohl aber entspricht es derselben durchaus c. 15 unmittelbar an c. 12 anzufügen: denn da mit c. 12 die angekündigte Erörterung über die *συλλογισμοί*, d. i. über die technischen Beweismittel, programmässig zu Ende geführt worden ist, so erübrigt nun nur noch, dass auch über die *ἄτεχνοι πίστεις* geredet werde, was denn in der That in c. 15 geschieht.

Nehmen wir in dieser Weise c. 13 und 14 heraus, so ist die Theorie der dann übrig bleibenden Erörterung eine in sich durchaus einhellige; wenigstens wird sie nicht mehr durch die hervorgehobenen Widersprüche gestört. In c. 10 war der *νόμος ἴδιος* mit dem *γεγραμμένος* identifiziert und ihm der *κοινὸς* als *ἄγραφος* gegenübergestellt worden; dasselbe geschah, wie wir gesehen haben, wieder in c. 15, während die Theorie des c. 13 eine andere war. Freilich, kann man einwenden, fällt nun auch eine besondere Erörterung über das *ἐπιεικὲς* weg, wie man sie zum rechten Verständniss der Behandlung desselben in c. 15 wünschen könnte. Indessen Aristoteles, als er die an c. 10 sich anschliessenden Abhandlungen schrieb, scheint eine solche eben nicht für nöthig befunden zu haben, da er auch in c. 12 Fälle der *ἐπιείκεια* bespricht, sogar mit diesem Worte (p. 1372b 19 und p. 1373^a 18), ohne sich doch desselben vorher irgend wie bedient, geschweige denn es erläutert zu haben.

So treten uns innerhalb des ersten Buchs der aristotelischen Rhetorik zwei verschiedene Auffassungen des *ἄγραφος νόμος* entgegen. Nach der einen fällt er zusammen mit dem *κοινὸς τῆς φύσεως νόμος* und sein Gegensatz ist deshalb der *ἴδιος νόμος* oder *γεγραμμένος*; nach der anderen Auffassung ist der *ἄγραφος* lediglich eine Art des *ἴδιος νόμος*, die ihrerseits wieder in zwei Unterarten zerfällt, deren eine durch das *ἐπιεικὲς* repräsentirt ist, und der *κοινὸς τῆς φύσεως νόμος* tritt dem *ἴδιος* gegenüber, ohne als *ἄγραφος* bezeichnet zu werden. Die zweite Auffassung, wie wir sie in c. 13 gefunden haben, scheint die mehr entwickelte und durchdachte zu sein.

Die nächste Frage ist natürlich, ob wir auch sonst noch bei Aristoteles derselben Auffassung begegnen, der einen oder der andern, oder beiden zusammen. Es sind nicht zu viel Stellen, an denen wir sonst noch bei ihm den *ἄγραφος νόμος* oder, was für uns hier auf das Gleiche hinausläuft, das *ἄγραφον δίκαιον* antreffen.

Nur zu einer beiläufigen Erwähnung des *ἄγραφον δίκαιον* giebt ihm in der Nikomachischen Ethik seine Abhandlung über die Freundschaft Anlass. Er unterscheidet hier in derjenigen Art der Freundschaft, welche auf den Nutzen gerichtet ist, zwei Unterarten, von denen die eine auf gewissen Abmachungen beruht und zu bestimmten Zwecken eingegangen wird, die andere aus dem Charakter oder Naturell (*ἡθος*) entspringt. Diese nennt er deshalb die ethische, jene die „gesetzmässige“ (*νομική*); ihr Verhältniss unter einander vergleicht er mit dem der beiden Arten des *δίκαιον*, so dass die „gesetzmässige“ Freundschaft dem *κατὰ νόμον*, die ethische dem *ἄγραφον δίκαιον* entspricht.¹⁾ Was hat sich Aristoteles hier bei dem *ἄγραφον δίκαιον* gedacht? RAMSAUER'S Antwort genügt nicht, wenn er in seiner Ausgabe der Ethik auf Rhetor. p. 1374^a 9 ff. verweist „ubi τῶν ἀγράφων δικαίων καὶ ἀδίκων δύο εἶδη distinguuntur, quorum alterum ad honestatis praecepta, alterum ad illud ἐπιεικὲς pertinet quo legum iniquitas pro rerum conditione exaequatur“. Was die „honestatis praecepta“ aber mit der ethischen Freundschaft zu thun haben, da diese doch keineswegs eine „moralische“ in unserm Sinne dieses Wortes sein soll, verstehe ich nicht. Aber auch das *ἐπιεικὲς* scheint mir nicht hierher zu gehören, vielmehr würde es einen Widerspruch involviren: denn an jener Stelle der Rhetorik hat es seinen Maassstab gerade an den *νόμοι*, die es ergänzt oder berichtigt, jedenfalls damit voraussetzt; die ethische Freundschaft dagegen soll eben ohne *νόμοι* zu Stande kommen, sodass in ihr für das *ἐπιεικὲς* gar kein Platz ist. Wir werden daher auf eine andere Erklärung gewiesen. Derjenigen Freundschaft, die auf Abmachungen, auf Verträgen beruht, tritt die andere gegenüber, die in dem Charakter, dem Naturell der Freunde ihren Grund hat; genau so wie anderwärts bei Aristoteles das *δίκαιον*, das durch Verträge entsteht, von dem andern geschieden wird, das aus der Natur hervorgeht.²⁾ Uebrigens kann schon die Bezeichnung des *δίκαιον* als eines doppelten (*διττόν*) lehren, dass Aristoteles nur die beiden Hauptarten desselben im Sinne hat, das *κοινὸν* oder *φυσικὸν* und das *ἴδιον*.

1) Eth. Nik. VIII 15 p. 1162^b 21 ff.: ἔοικε δέ, καθάπερ τὸ δίκαιόν ἐστι διττόν, τὸ μὲν ἄγραφον, τὸ δὲ κατὰ νόμον, καὶ τῆς κατὰ τὸ χρήσιμον φιλίας ἢ μὲν ἡθικῆ ἢ δὲ νομικῆ εἶναι.

2) Rhet. I 13 p. 1373^b 7 ff. Auch Eth. Nik. V 10 p. 1134^b 18 ff. ist das *νομικὸν δίκαιον* gegenüber dem *φυσικὸν* dasjenige, das auf einer *συνθήκη* beruht (^b32).

Wenn er daher jenes als das *ἄγραφον* bezeichnet, so nimmt er damit in der Auffassung des *ἄγραφον* denselben Standpunkt ein, den er, wie wir sahen, auch in c. 10 und 15 des ersten Buchs der Rhetorik vertritt.

Anders verhält es sich mit einer andern Stelle der Nikomachischen Ethik, die sich im Schlussabschnitt derselben (X 10) findet. Um die sittliche Theorie in der Praxis zu verwirklichen, führt Aristoteles hier aus, bedarf es bestimmter Gesetze, durch welche die Bürger der einzelnen Staaten zur Tugend angehalten werden. Ob diese Gesetze aber geschrieben oder ungeschrieben seien, darauf komme es nicht an.¹⁾ Unter den ungeschriebenen Gesetzen sind hier nicht Naturgesetze zu verstehen, sondern, worauf der Zusammenhang führt, Gesetze einzelner Staaten, wie sie in den überlieferten und herrschenden Sitten (*νόμιμα καὶ ἔθνη*) zum Ausdruck kommen. Der Standpunkt des Aristoteles ist also hier wie in der Rhetorik p. 1374^a 20 ff.: die *ἄγραφοι νόμοι* werden den *ἴδιοι νόμοι* nicht entgegengesetzt, sondern bilden nur eine einzelne Art derselben. — Deutlicher noch als in diesem Abschnitt der Nikomachischen Ethik²⁾, der aber vielleicht nicht zufällig den Uebergang zur Politik macht, hat sich Aristoteles an einer Stelle der letzteren VI 5 p. 1319^b 40 ff. ausgesprochen.³⁾ Vor Allem, führt er hier aus, ist es die Aufgabe des Gesetzgebers, für die Erhaltung des Staates und seiner eigenthümlichen Verfassung zu sorgen und dem entsprechend die Gesetze, die geschriebenen wie die ungeschriebenen, einzurichten. Dass unter den ungeschriebenen Gesetzen eigenthümliche Gesetze eines einzelnen Staates gemeint sind, kann hier keinem Zweifel unterliegen.

Diese Verschiedenheit in der Auffassung des *ἄγραφον*, der

1) p. 1180^a 35 ff.: αἱ μὲν γὰρ κοινὰ ἐπιμέλεια δῆλον ὅτι διὰ νόμων γίνονται, ἐπιεικεῖς δ' αἱ διὰ τῶν σπουδαίων. γεγραμμένων δ' ἢ ἀγράφων, οὐδὲν ἂν δόξειε διαφέρειν, οὐδὲ δι' ὧν εἷς ἢ πολλοὶ παιδευθήσονται, ὥσπερ οὐδ' ἐπὶ μουσικῆς καὶ γυμναστικῆς καὶ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων. ὥσπερ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν ἐνισχύει τὰ νόμιμα καὶ τὰ ἔθνη, οὕτω καὶ ἐν οἰκίαις οἱ πατρικοὶ λόγοι καὶ τὰ ἔθνη κτλ.

2) Denn man könnte, da hier die öffentliche Erziehung des Staates mit der privaten der Familie verglichen wird, die *ἄγραφοι νόμοι* ausschliesslich auf die letztere beziehen wollen.

3) διὸ δεῖ, περὶ ὧν τεθεώρηται πρότερον, τίνες σωτηρία καὶ φθοραὶ τῶν πολιτειῶν, ἐκ τούτων πειραῶσθαι κατασκευάζειν τὴν ἀσφάλειαν, εὐλαβομένους μὲν τὰ φθείροντα, τιθεμένους δὲ τοιούτους νόμους καὶ τοὺς ἀγράφους καὶ τοὺς γεγραμμένους, οἱ περιλήφονται μάλιστα τὰ σώζοντα τὰς πολιτείας κτλ.

wir bisher bei Aristoteles nachgegangen sind, gewinnt ein rechtes Interesse doch erst dadurch, dass ihre Spuren auch sonst noch durch das Alterthum verbreitet sind. Die gewöhnliche Meinung¹⁾ freilich scheint das nicht Wort haben zu wollen, sondern urtheilt in Bausch und Bogen über den *ἄγραφος νόμος*, als wenn man darunter immer und überall das Gleiche verstanden hätte.

Sehen wir uns einmal den Gebrauch an, den von dem *jus scriptum* und *non scriptum* die römischen Juristen gemacht haben. Hiernach sind das *jus scriptum* und das *non scriptum* Unterarten nur des *jus civile* oder *nostrum* und haben als solche nichts weder mit dem *jus naturale* noch mit dem *jus gentium* zu thun, die ihrerseits vielmehr neben dem *jus civile* und von ihm getrennt als besondere Arten stehen. Dies ist die Eintheilung des *jus*, die wir in den Institutionen Justinians finden (I 2, 3 ff.) und die insbesondere Ulpian gegeben hatte (Dig. I 1, 6). Einer ähnlichen Eintheilung folgt auch Cicero Part. orat. 130, wenn er erst *natura* und *lex* unterscheidet und danach nur innerhalb der *lex* die *scripta* und *non scripta*.²⁾ Diese Eintheilung stimmt mit derjenigen überein, die Aristoteles in c. 13 des ersten Buches seiner Rhetorik gegeben hatte. Die Uebereinstimmung reicht aber noch weiter. Wo Aristoteles von den *ἄγραφα δίκαια* als einer Unterart des *ἴδιος νόμος* spricht, versteht er darunter, was die Gewohnheit und Sitte sanctionirt hat, *τὰ ἔθνη*.³⁾ Und so ist auch römischen Juristen das *jus non scriptum* nur eine negative und unbestimmte Aus-

1) Vertreten z. B. durch DISSEN in der oben (S. 4) angeführten Monographie, NAEGELSBACH Nachhomer. Theol. S. 80 ff., HILDENBRAND Rechts- und Staatsphilosophie I S. 29, aber auch durch ZELLER Ueber Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze (Abh. der Berl. Akad. 1882. II.) S. 3 f. und LEIST Gräco-italische Rechtsgesch. S. 599 ff. Eine Andeutung des Richtigen bei STALLBAUM zu Plato De legg. VII 793 A: Utraque haec (die beiden vorher unterschiedenen Arten der *νόμοι ἄγραφοι*) etsi inter se cognata sunt, tamen non fuerunt temere miscenda et inter ipsa confundenda, id quod a plerisque fieri meminimus.

2) Atque haec communia sunt naturae atque legis; sed propria legis et ea, quae scripta sunt, et ea, quae sine litteris aut gentium jure aut majorum more retinentur.

3) Abgesehen von den besprochenen Stellen erhellt dies namentlich aus Polit. III 16 p. 1287^b 5 f.: *ἔτι κυριώτεροι καὶ περὶ κυριωτέρων τῶν κατὰ γράμματα νόμων οἱ κατὰ τὰ ἔθνη εἰσὶν, ὥστε τῶν κατὰ γράμματα ἄνθρωπος ἄρχων ἀσφαλέστερος ἀλλ' οὐ τῶν κατὰ τὸ ἔθος*. In Rhetor. I c. 13 umfassen die *ἄγραφα* ausser dem, was durch die Sitte geheiligt ist, auch noch das Recht, aus dem die Anwendung der *ἐπιείκεια* entspringt.

drucksweise für das Gewohnheitsrecht.¹⁾ Sogar die besondere Hochschätzung, die ein Jurist wie Paulus vor dem Gewohnheitsrecht bezeugt²⁾, ist nicht auf die Römer beschränkt, sondern klingt in ähnlichen Urtheilen des Aristoteles wieder.³⁾ Für zufällig wird man eine solche Uebereinstimmung nicht halten, wenn man bedenkt, dass Ulpian die Eintheilung des jus mit Berufung auf die Griechen und unter Anführung der griechischen Worte giebt⁴⁾, und dass Cicero in der angeführten Schrift (o. S. 14, 2) ebenfalls griechischen Quellen folgt.⁵⁾ Aber auch die Art der Uebereinstimmung spricht dafür, dass die Römer hier von den Griechen abhängig sind: denn es ist doch schwer denkbar, dass bei beiden unabhängig sich das *ἄγραφον* und das non scriptum in derselben Weise technisch so fixirt und verengt hätten, dass das jus naturale und das jus gentium davon ausgeschlossen blieb.⁶⁾

So fehlt es denn auch nicht an weiteren Belegen, die uns zeigen, dass der Gebrauch des Wortes *ἄγραφον* in der Bedeutung des auf die Sitte gegründeten Rechts gerade bei griechischen Schriftstellern ein feststehender war. Von so späten Autoren wie Zonaras⁷⁾

1) Hermogenian Dig. I 3, 35: sed et ea, quae longa consuetudine comprobata sunt ac per annos plurimos observata, velut tacita civium conventio non minus quam ea quae scripta sunt jura servantur.

2) Dig. I 3, 36: immo magnae auctoritatis hoc jus habetur, quod in tantum probatum est, ut non fuerit necesse scripto id comprehendere.

3) Vgl. o. S. 14, Anm. 3.

4) Dig. I 1, 6, 1: Hoc igitur jus nostrum constat aut ex scripto aut sine scripto, ut apud Graecos: τῶν νόμων οἱ μὲν ἔγγραφοι, οἱ δὲ ἄγραφοι. Anders urtheilt PUCHTA Gewohnheitsrecht I 60: „Ulpian theilt das Recht ein in geschriebenes und ungeschriebenes. Er beruft sich dabei auf die Griechen, und auch Cicero hat sie schon. Der Gedanke ist so einfach und mit den römischen Ansichten so übereinstimmend, dass man gar keine fremde Abstammung anzunehmen braucht, welche auch Ulpian nicht geradezu behauptet.“

5) Wenigstens heisst es zu Anfang von De partit. orat., dass der Inhalt dieser Schrift nur eine Wiederholung dessen ist, was Cicero gewohnt war mit seinem Sohne griechisch zu verhandeln.

6) Ein besonders auffallendes Beispiel dieser technischen Fixirung von non scriptum scheint Inst. I 2, 3 vorzuliegen. Hier, scheint es, werden die responsa prudentium, die doch nach Pomponius Dig. I 2, 2, 5 zu dem jus gehören, „quod sine scripto venit compositum“, lediglich deshalb unter das jus scriptum aufgenommen, weil das „jus non scriptum“ ganz und gar vom Gewohnheitsrecht occupirt war. Doch hat SAVIGNY System des heut. röm. Rechts I 106^c die Sache anders erklärt.

7) Dessen Unterscheidung von ἔγγραφος θεσμοθεσία und ἄγραφος συνήθεια DIRKSEN anführt Verm. Schriften I S. 103, 38.

oder dem Scholiasten zu Sophokles¹⁾ dürfen wir natürlich absehen. Dagegen kommt für uns in Betracht Artemidor, der einmal die φύσις von den νόμοι trennt und danach diese wiederum in geschriebene und ungeschriebene eintheilt, wobei er unter dem νόμος ἄγραφος ausdrücklich das ἔθος verstanden wissen will.²⁾ Die Eintheilung wird für die ὄντα überhaupt statt für die δίκαια gegeben, ist aber sonst dieselbe, die wir bei den Römern gefunden haben, und im Wesentlichen auch dieselbe, an die sich Aristoteles Rhet. I c. 13 hält, nur dass bei Artemidor wie bei den Römern das ἐπιεικὲς als Unterart des νόμος ἄγραφος in Wegfall gekommen ist. In derselben Weise, mit Aristoteles übereinstimmend, äussert sich der Neuplatoniker Hierokles: die νόμοι und die ἔθη eines Landes werden unterschieden, dabei die letzteren als νόμος ἄγραφος bezeichnet, und sodann von beiden noch gesondert τὰ φύσει δίκαια.³⁾ Auch bei dem Juden Philon wird man im Wesentlichen die gleiche Theorie wiederfinden. Die νόμοι, welche bei den einzelnen Staaten und Völkern gelten, werden in γεγραμμένοι und ἄγραφοι geschieden⁴⁾, die ἄγραφοι νόμοι sind die ἔθη⁵⁾, also etwas Particulares, und dürfen insofern mit dem τῆς φύσεως νόμος nicht verwechselt werden. Auch darin trifft Philon mit Aristoteles zusammen, dass er es für verdienstlicher erklärt, den ἄγραφοι νόμοι zu folgen,

1) In den σχόλια νεώτερα zum Ajax 350 (bei DINDORF II S. 207) lesen wir: νόμος ἐστὶν ἔγγραφος συνήθεια· συνήθεια δὲ ὁ ἄγραφος νόμος.

2) Onirocr. IV 2 p. 202: τῶν ὄντων ἃ μὲν φύσει ἐστὶν ἃ δὲ νενομίσται — — τῶν δὲ νενομισμένων ἃ μὲν συνθέμενοι ἀλλήλοις οἱ ἄνθρωποι αὐτοῖς ἐαυτοῖς προστάττουσι, καὶ καλεῖται τὸ τοιοῦτον ἔθος· ἔστι δὲ, ὡς ἡ Φημονόη (so HERCHER für φήμη) λέγει, νόμος ἄγραφος· ἃ δὲ φόβῳ τοῦ παραβαίνεσθαι γραψάμενοι νόμους καλοῦσι παρὰ τὸ νενομικῆναι ταῦτα οὕτω δεῖν ἔχειν.

3) Bei Stob. flor. 39, 36: οὐδὲν δ' ἦττον τῶν νόμων καὶ τὰ ἔθη φυλακτέον τά γε ὄντως πάτρια καὶ τάχα πον πρεσβύτερα καὶ τῶν νόμων αὐτῶν — — — εἶτα τὸ μὲν ἔθος ἄγραφός τις εἶναι βούλεται νόμος, καλὸν ἐπιγεγραμμένον νομοθέτην, τὴν τῶν χρωμένων ἀπάντων εὐαρέστησιν, ἴσως δὲ πον καὶ τοῖς φύσει δίκαιοις ἐγγὺς βάλλων.

4) Quis rer. div. her. § 59 p. 515 M: οἱ κατὰ πόλεις νόμοι γεγραμμένοι καὶ ἄγραφοι.

5) De justit. § 3 p. 361 M: Ἐθῆ γὰρ ἄγραφοι νόμοι δόγματα παλαιῶν ἀνδρῶν οὐ στήλαις ἐγκεχαράγμενα καὶ χαρτιδίῳ ὑπὸ σπητῶν ἀναλισκομένοις ἀλλὰ ψυχαῖς μετεληφότων τῆς αὐτῆς πολιτείας. Ὀφείλουσι γὰρ παῖδες παρὰ γονέων τῶν οὐσιῶν κληρονομεῖν ἔθῆ πάτρια, οἷς ἐνετράφησαν καὶ ἐξ αὐτῶν σπαργάνων συνεβίωσαν, καὶ μὴ καταφρονεῖν παρ' ὅσον ἄγραφος αὐτῶν ἢ παράδοσις. Auch Legat. ad Cajum § 16 p. 562 M unterscheidet er von den ἱεροῖ νόμοι seines Volkes die ἄγραφα ἔθη.

als den *γεγραμμένοι*.¹⁾ Trotzdem hat Philon, ohne aber deshalb mit sich in Widerspruch zu kommen, vom *ἀγραφος νόμος* auch noch in einem etwas anderen Sinne geredet, wobei er unter dem Einfluss theils seines religiösen Glaubens, theils der stoischen Philosophie stand. Ungeschriebene Gesetze stellen in ihrem Leben die Weisen der ältesten Geschichte, die Patriarchen und Stammväter des jüdischen Volkes dar, von denen eben deshalb zur Nacheiferung der Späteren Moses geschrieben hat.²⁾ In ihnen ist das Gesetz erfüllt und persönlich geworden.³⁾ Sie selber aber bedurften wiederum einer Norm, nach der sie sich richteten und die ihnen die Natur darbot. Auch diese Norm wird von Philon einmal als ungeschriebenes Gesetz bezeichnet.⁴⁾ So verschieden hiernach zunächst der Sinn ist, in dem Philon den Ausdruck verwendet, so scheint ihm schliesslich doch immer der gleiche Begriff vorzuschweben und er auch bei den weiteren Verwendungen des Ausdrucks auf dessen zuerst besprochene Bedeutung zurückzukommen. *Ἀγραφος νόμος* ist ihm ein Gesetz, das nicht auf Stein oder Papier sich darstellt und verkündet, sondern lebendig hervortritt in dem Handeln und Treiben, sei es eines ganzen Volkes oder einer Gemeinde als Sitte (*ἔθος*), sei es einzelner hervorragender Vertreter desselben, der Patriarchen oder

1) In Fortsetzung der o. S. 16, 5 angeführten Stelle aus De justit. § 3 p. 361 M heisst es: Ὁ μὲν γὰρ τοῖς ἀναγραφεῖσι νόμοις πειθαρχῶν οὐκ ἂν δεόντως ἐπαινοῖτο, νοουθετούμενος ἀνάγκη καὶ φόβῳ κολάσεως· ὁ δὲ τοῖς ἀγράφοις ἐμμένων, ἐκουσίαν ἐπιδεικνύμενος τὴν ἀρετὴν ἐγκωμίων ἄξιος. Vgl. Aristot. Rhet. I 14 p. 1375^a 15: καὶ ὁ παρὰ τὰ ἄγραφα δίκαια (sc. μείζον ἀδίκημά ἐστιν)· ἀμείνονος γὰρ μὴ δι' ἀνάγκην δίκαιον εἶναι· τὰ μὲν οὖν γεγραμμένα ἐξ ἀνάγκης, τὰ δ' ἄγραφα οὐ. Ebenda 13 p. 1374^a 21 werden, abgesehen vom ἐπιεικῆς, die ἄγραφα bezeichnet als τὰ καθ' ὑπερβολὴν ἀρετῆς καὶ κακίας, ἐφ' οἷς ὀνειδῆ καὶ ἔπαινοι καὶ ἀτιμίαι καὶ τιμαὶ καὶ δωρεαὶ κτλ. Aehnlich auch Dion Chrys. or. 76 p. 649 M: καθόλου δὲ τοὺς μὲν νόμους κτλ. (vgl. was Dion. Hal. Ant. Rom. VIII 60 von Marcius Coriolanus rühmt τὰ τε δίκαια οὐκ ἀπὸ νόμου μᾶλλον ἀνάγκης διὰ τιμωριῶν δέος ἀκούσιος ἀποδιδούς, ἀλλ' ἐκὼν κτλ. Ebenda IX 8 wird unterschieden zwischen Menschen, die von Scham- und Ehrgefühl, und solchen, die durch Furcht und Zwang getrieben werden.) Ein Ausspruch des Kleobulos bei Plutarch Conv. VII Sap. p. 154 E lautet: μάλιστα σωφρονεῖν δῆμον, ὅπου τὸν ψόγον μᾶλλον οἱ πολῖται δεδοίκασιν ἢ τὸν νόμον.

2) De Abrah. § 1 p. 2 M. de nobil. § 2 p. 438 M. Quod omn. prob. § 15 p. 461 M. de decal. § 1 p. 180 M.

3) Es ist dieselbe Auffassung, nach der Cicero de rep. I 52 vom Tugendhaften sagt, dass er „suam vitam ut legem praefert suis civibus“.

4) ἄγραφος νομοθεσία de Abrah. § 1 p. 2 M.

Heroen¹⁾, sei es endlich des höchsten Wesens, des Universums oder der Gottheit.²⁾ — Ein gewisses Schwanken im Gebrauch des Ausdrucks *ἄγραφος νόμος* beobachten wir auch bei Dionys von Halikarnass. An die aristotelische Theorie aus Rhet. I 13 erinnert es zunächst, wenn die *νόμοι* von den *πάτριαι ἐθισμοὶ* geschieden werden und zu diesen noch ein *κατὰ φύσιν δίκαιον* tritt³⁾, wenn sodann mehrfach das Recht der Sitte unter der Bezeichnung des ungeschriebenen erscheint.⁴⁾ Hier ist der *ἄγραφος νόμος* der particulare, der eines einzelnen Volkes. Anderwärts kennt aber Dionys noch ein anderes *ἄγραφον*, das in dem allen Menschen gemeinsamen Recht der Natur besteht. Durch den Zusatz *ἀνομοθέτητον* aber, den er macht⁵⁾ und wodurch er dieses von jedem constituirten unterscheidet, wird nicht bloss jedes Missverständniss beseitigt, sondern scheint überdies auch angedeutet zu werden, dass für Dionys wie für Philon in der Auffassung des *ἄγραφον* diejenige Bedeutung überwog, wonach es das bei einem einzelnen Volke geltende, auf dessen und nicht auf allgemein menschliche Gewohnheiten und Sitten gegründete Recht bezeichnete. In ähnlicher Weise heissen auch bei Plutarch nicht bloss die speziellen Tapferkeitsgesetze der Spartaner *ἄγραφοί*, insofern ihre Geltung nur auf der Sitte beruht⁶⁾, sondern auch

1) Z. B. des Herakles, wie ihn namentlich, aber freilich nicht sie allein, die kynisch-stoische Legende feierte: Quod omn. prob. § 15 p. 461 M. Der νόμος, der sie regiert, ist (Quod omn. prob. § 7 p. 452 M) οὐχ ὑπὸ τοῦ δεινός ἢ τοῦ δεινός θνητοῦ φθαρός ἐν χαρτιδίῳ ἢ στήλαις ἄψυχος ἀψύχοις ἀλλ' ὑπ' ἀθανάτου φύσεως ἀφθαρτος ἐν ἀθανάτῳ διανοία τυπωθεὶς. Vgl. Dion Chrys. or. 76 p. 648 M: κἀκεῖνοι (sc. οἱ γεγραμμένοι νόμοι) μὲν ἐν σανίσιν ἢ στήλαις φυλάττονται τῶν δὲ (sc. τῶν ἔθνων) ἕκαστον ἐν ἡμετέραις ψυχαῖς.

2) De opif. mundi Anf. De mundo § 2 p. 604 M.

3) Ant. Rom. II 14. Und so ist oft noch bei ihm von einem κοινὸς ἀνθρώπων, κοινὸς τῆς φύσεως und θεῖος νόμος die Rede, der aber nicht als ἄγραφος bezeichnet wird: z. B. I 5. III 10. II 23.

4) So sagt er von Romulus (Ant. Rom. II 24: δοκεῖ δὲ καὶ τῆς ἄλλης εὐκοσμίας, ἣν χρώμενοι Ῥωμαῖοι διεφύλαξαν εὐδαιμονοῦσαν τὴν πόλιν ἐπὶ πολλὰς γενεάς, ἐκεῖνος ἄρξαι νόμους καλοὺς καὶ συμφέροντας ἀγράφους μὲν τοὺς πλείστους, ἔστι δ' οὗς καὶ ἐν γράμμασι κειμένους καταστησάμενός κτλ. Romulus ist es, der durch sein δόγμα — kann man sagen — das ἔθος begründet. Ein solches δόγμα eines Einzelnen wird am Anfang des ἔθος von Philon gefordert: vgl. o. S. 16, 5. An einer anderen Stelle, II 27, ist Dionys im Zweifel, ob das Recht des Vaters am Sohn zu dreimaligem Verkauf ein νόμος γεγραμμένος oder ἄγραφος war. Sodann II 74 werden unterschieden τὰ ἐγγράφοις περιληφθέντα νόμοις und τὰ ἔξω γραφῆς εἰς ἐπιτηδεύσεις ἀχθέντα καὶ συνασκήσεις χρονίους.

5) ἄγραφον καὶ ἀνομοθέτητον φύσεως δίκαιον: Ant. Rom. VII 41 u. 52.

6) Apophth. Lacon. 9 p. 221 B: Ζευξίδαμος, πυνθανομένου τινὸς διὰ τί τοὺς

von einem νόμος ἀδείας ἄγραφος hinsichtlich der Delphine ist bei ihm die Rede¹⁾, auf die nur ausnahmsweise Jagd gemacht zu werden pflegt. Νόμος ἄγραφος schlechthin ist auch hier nicht das überall und für alle Menschen verbindliche Naturgesetz, sondern lediglich eine Sitte, eine Gepflogenheit, an die sich ein einzelnes Volk gebunden hat, oder die man in gewissen Fällen des Lebens zu beobachten pflegt. Denselben Sprachgebrauch hat Pseudo-Aristoteles im Sinne, wenn er (de virt. et vit. c. 5 p. 1250² 16 ff.) unter den Functionen der Gerechtigkeit neben dem Beobachten der „geschriebenen Gesetze“ (γεγραμμένοι νόμοι) das Beobachten der „väterlichen Gewohnheiten und Bräuche“ (τὰ πατρια ἔθη καὶ τὰ νόμιμα) aufzählt.

Wichtiger als die Anschauungsweise und der Sprachgebrauch Späterer ist für die rechte Würdigung der aristotelischen Stellen, von deren Betrachtung wir ausgegangen sind, die Art und Weise, wie hier die Zeitgenossen und Vorgänger des Aristoteles sich verhalten haben. Vor Allem kommt sein Lehrer Platon in Betracht.

Platon stellt den ἄγραφος νόμος sehr hoch. Nicht bloss erklärt er sich wiederholt dagegen, alle gesetzlichen Bestimmungen auch schriftlich zu fixiren²⁾; die ἄγραφοι νόμοι sind ihm sogar das feste Band, das den ganzen Staat zusammenhält.³⁾ Aber obgleich die Ueberschwänglichkeit der letzteren Aeusserung an ein natürliches oder göttliches Gesetz denken liesse, so hat Platon doch auch hier unter dem ἄγραφος νόμος lediglich die altüberlieferte Sitte und Gewohnheit verstanden. Denselben Sprachgebrauch hält er auch sonst fest.⁴⁾ Auch die νόμοι ἄγραφοι, welche bei ihm die Blutschande und Päderastie verpönen, werden zwar mit Rücksicht auf die Natur empfohlen⁵⁾, sind aber darum noch keine Natur-

περὶ τῆς ἀνδρείας νόμους ἀγράφους τηροῦσι καὶ τοῖς νέοις ἀπογραφάμενοι οὐ δίδασιν ἀναγινώσκειν, „ὅτι“ ἔφη „συνεθίζεσθαι δεῖ ταῖς ἀνδραγαθίαις κρεῖττον ἢ ταῖς γραφαῖς προσέχειν“.

1) Sept. Sap. Conv. 19 p. 163 A.

2) Rep. IV p. 425 B ff. Gess. VI p. 773 C ff. VII p. 788 B.

3) δεσμοὶ οὗτοι πάσης εἰσὶ πολιτείας Gess. VII 793 B.

4) Gess. VIII 841 B. Politik. 295 A. E. 298 D. Hiernach ist denn auch Rep. VIII 563 D zu verstehen, dass man in der Demokratie sich weder um geschriebene noch um ungeschriebene Gesetze kümmern soll. Vgl. noch VOIGT Die Lehre vom jus naturale I S. 109, 138.

5) Gess. VIII 838 E: τέχνην — — τοῦ κατὰ φύσιν χρῆσθαι τῆς παιδογονίας συνουσία. 839 A: κατὰ φύσιν μὲν γὰρ πρῶτον κεῖται (sc. ὁ νόμος).

gesetze¹⁾, sondern kommen auf demselben Wege zu Stande, auf dem sich Sitten und Gewohnheiten bilden.²⁾ Und andererseits an der einzigen Stelle, wo bei Platon von einem φύσεως νόμος, einem φύσει δίκαιον die Rede ist³⁾, erscheinen diese nicht als ἄγραφα.⁴⁾ Es scheint also, dass Platon in der Verwendung des Ausdrucks ἄγραφος νόμος sich streng an denjenigen Sprachgebrauch gehalten hat, der nach seiner eigenen Angabe der damals gewöhnliche war.⁵⁾ Mit diesem aus den Schriften des Philosophen genommenen Ergebniss stimmt der Bericht, den Diogenes Laertius über seine Lehre giebt⁶⁾, vollkommen überein.

Der älteste Gewährsmann aber für die Theorie der νόμοι, die sich uns in der aristotelischen Rhetorik I c. 13 zeigt, ist wohl Thukydides. In der Leichenrede des Perikles rühmt dieser seine

1) Nach STAHL Phil. des Rechts II 1 S. 113 f. liegt aller rechtlichen Anordnung ein natürliches Verhältniss zu Grunde.

2) Gess. VIII 838 A ff. Vgl. hierzu F. DÜMLER Prolegg. zu Platons Staat S. 52 f. Bei Paulus Dig. 23, 2, 14, 2 unterliegt dergleichen einem jus naturale, bei Ovid Metam. 10, 353 einem foedus naturae (GROTIUS De jure belli ac pacis II 5, 12).

3) Gorg. 483 E ff. Doch scheint auch in Gess. XI 931 E in den Worten τούτων οὖν οὕτω φύσει διατεταγμένων mit Bezug auf die Pflicht, die Eltern zu ehren, etwas wie ein Naturgesetz vorzuschweben. Vgl. indessen o. S. 19, 5. Die Gesetze für die Weiber werden Rep. V 456 C so eingerichtet, dass sie deren Natur entsprechen.

4) Auch die Worte Gorg. 484 A involviren diess nicht. Hier heisst es zwar vom Uebermenschen, dem Vertreter des φύσεως νόμος, dass er unter die Füsse trete τὰ ἡμέτερα γράμματα; da aber hinzugefügt wird καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπωδὰς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας, so ist klar, dass nicht der Gegensatz des ungeschriebenen Gesetzes zu den geschriebenen Gesetzen der Menschen vorschwebt, sondern dass einander gegenübergestellt werden das natürliche Gesetz und die menschlichen Gesetze, die wiederum theils geschriebene theils ungeschriebene sind (gegen das ἔθος τῶν ἀνθρώπων hat sich Kallikles schon 482 D erklärt). Es bedarf daher für unseren Zweck gar nicht der Zweifel, die gegen das überlieferte γράμματα von VALCKENAER und COBET erhoben worden sind.

5) Gess. VII 793 A: ὅτι ταῦτ' ἔστι πάντα, ὅσα νῦν διεξερχόμεθα, τὰ καλούμενα ὑπὸ τῶν πολλῶν ἄγραφα νόμιμα· καὶ οὗς πατρῷους νόμους ἐπονομάζουσιν, οὐκ ἄλλα ἐστὶν ἢ τὰ τοιαῦτα ξύμπαντα. Vgl. auch REHM Gesch. d. Staatsrechtsw. S. 43.

6) III 86: Νόμου διαίρεσις δύο· ὁ μὲν γὰρ αὐτοῦ γεγραμμένος, ὁ δ' ἄγραφος. ὃ μὲν ἐν ταῖς πόλεσι πολιτευόμεθα, γεγραμμένος ἐστίν· ὁ δὲ κατὰ ἔθνη γινόμενος οὗτος ἄγραφος καλεῖται· οἷον τὸ μὴ γυμνὸν πορεύεσθαι εἰς τὴν ἀγορὰν μηδὲ γυναικεῖον ἱμάτιον περιβάλλεσθαι. ταῦτα γὰρ οὐδεὶς νόμος κωλύει, ἀλλ' ὅμως οὐ πράττομεν διὰ τὸ ἀγράφῳ νόμῳ κωλύεσθαι. τοῦ ἄρα νόμου ἐστὶν ὁ μὲν γεγραμμένος, ὁ δ' ἄγραφος. Von einem φύσεως νόμος ist hier nicht weiter die Rede, wie auch in seinen Schriften Platon von einem solchen nur im Sinne einer der seinigen entgegengesetzten Lebensanschauung sprach (Im Gorgias o. Anm. 3).

Athener, dass sie den Gesetzen gehorsam sind, den geschriebenen und den ungeschriebenen.¹⁾ Die Erklärungen, welche von den letzteren neuere Herausgeber des Thukydides geben, könnten zu Missverständnissen verleiten, wenn sie darunter Gesetze verstehen, die „auf dem sittlichen Gefühl beruhen“ (KRUEGER), oder die „in dem Bewusstsein Aller ihre Anerkennung finden“ (CLASSEN). Aber an allgemeine Moralgesetze oder überhaupt an Gesetze, die alle Menschen verbinden, ist hier nicht zu denken, wenigstens nicht in erster Linie zu denken. Darauf führt schon der Anfang des betreffenden Thukydides-Kapitels, wo den Athenern nachgerühmt wird, dass sie ihre Verfassung und Gesetze für sich und nicht mit Andern gemeinsam haben.²⁾ Dasselbe wird aber auch bestätigt durch den bisher beobachteten Sprachgebrauch, der uns in den *ἄγραφοι νόμοι* die altüberlieferten *ἔθη* des Volkes erkennen lehrt.³⁾ Es sind diese *ἄγραφοι νόμοι*, deren Uebertretung auch nach Aristoteles und Andern (s. o. S. 17, 1) nicht Strafe, aber Schande bringt, gerade wie sie auch von Thukydides charakterisirt werden als *ὅσοι αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν*. Bei dieser Auffassung der Worte trifft endlich der Perikles des Thukydides zusammen mit dem Perikles, den wir aus den Berichten Anderer kennen und der gleichfalls die Athener ermahnte, auf die ungeschriebenen Gesetze zu achten und zwar speziell auf diejenigen *καθ' οὓς Εὐμολπίδαι ἐξηγοῦνται*⁴⁾, also nicht auf allgemeine Moral- oder Naturgesetze, sondern auf solche, die in priesterlicher Tradition, in einem religiösen *ἔθος* begründet waren.⁵⁾ Neben diesen Gesetzen eines einzelnen Volkes, die theils durch einen einzelnen gesetzgeberischen Akt, theils durch die Gewohnheit sanctionirt sind, kennt aber Thukydides noch andere, die anderen Ursprungs sind und deren Geltung sich über ein weiteres Gebiet erstreckt. Auch

1) Π 37, 2: *ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κεῖνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν.*

2) Π 37, 1: *χρώμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλούσῃ τοὺς τῶν πέλας νόμους κτλ.*

3) Ebenso der Scholiast: *οἱ ἄγραφοι νόμοι τὰ ἔθη εἰσί.*

4) (Lysias) g. Andok. 10: *καίτοι Περικλέα ποτέ φασὶ παραινέσαι ὑμῖν περὶ τῶν ἀσεβούντων, μὴ μόνον χρῆσθαι τοῖς γεγραμμένοις νόμοις περὶ αὐτῶν ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀγράφοις, καθ' οὓς Εὐμολπίδαι ἐξηγοῦνται, οὓς οὐδεὶς πω κύριος ἐγένετο καθελεῖν κτλ.*

5) Die *Εὐμολπιδῶν πάτρια*: Cicero ad Att. I 9, 2.

er spricht daneben noch, wie Platon von einem Naturgesetz, und zwar von demselben Naturgesetz, welches die Knechtung des Schwächeren durch den Stärkeren rechtfertigt¹⁾. Dasselbe thut sein Nachahmer Dionys von Halikarnass.²⁾ Die Nachahmung des Dionys kann uns in einem anderen Falle beim richtigen Verständniss des Thukydides helfen. Der attische Historiker, wo er im Allgemeinen von den Parteikämpfen seiner Zeit redet, hebt hervor, dass das Treiben in den Hetairien gegen die geltenden Gesetze (*κειμενοι νόμοι*) gerichtet war und dass die Genossen einer solchen nicht durch das göttliche, Treue und Glauben unter den Menschen schirmende, Gesetz (*τῷ θείῳ νόμῳ*) zusammengehalten wurden, sondern durch die Gemeinschaft des Verbrechens.³⁾ Gegen menschliches und göttliches Recht lehnten sie sich auf, scheint der Historiker sagen zu wollen und damit zwischen den *κειμενοι νόμοι* und dem *θεῖος νόμος* einen Unterschied zu machen. Nun befassen aber die *κειμενοι νόμοι* neben den geschriebenen auch die ungeschriebenen Gesetze eines Volkes⁴⁾, und unter den letzteren, könnte man meinen, sei doch auch der *θεῖος νόμος* mit begriffen. Die Meinung des Thukydides scheint dies aber gerade nicht zu sein. Die *ἄγραφοι νόμοι*, wie er seinen Perikles sagen lässt (o. S. 21, 1), haben ihre Eigenthümlichkeit darin, dass ihre Uebertretung nicht Strafe, sondern Schande nach sich zieht; von einem göttlichen Gesetz aber zu reden, wenn man nicht an eine darüber wachende und nöthigenfalls strafende Gottheit glaubt, hat keinen Sinn.⁵⁾ Dass auch antike Leser den Thukydides nicht anders auffassten und deshalb nach seinem Vorgang die menschlichen Gesetze, die geschriebenen wie die ungeschriebenen, von dem göttlichen unterschieden, dafür giebt uns die Bestätigung Dionys von Halikarnass, wenn er den Appius Claudius die Römer warnen lässt *μὴ συγχεῖν τὸν κόσμον τῆς πολιτείας μηδὲ κινεῖν ἔθνη πατέρων ἀκίνητα μηδ' ἀναιρεῖν ἐξ*

1) V 105, 1 ff., wo dieses Naturgesetz erst als *φύσις ἀναγκαία*, dann aber ausdrücklich als *νόμος* bezeichnet wird. Vgl. I 76, 2.

2) Ant. Rom. I 5.

3) III 82, 6: *οὐ γὰρ μετὰ τῶν κειμένων νόμων ὠφελίας αἱ τοιαῦται ξύνοδοι ἀλλὰ παρὰ τοὺς καθεστῶτας πλεονεξία. καὶ τὰς ἐς σφὰς αὐτοὺς πίστις οὐ τῷ θείῳ νόμῳ μᾶλλον ἐκρατύνοντο ἢ τῷ κοινῇ τι παρανομήσαι.*

4) Die Worte II 37, 3 *ὅσοι τε ἐπ' ὠφελία — — κείνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες — φέρουσι* sind damit nicht im Widerspruch.

5) Vgl. zum Ueberfluss Xenoph. Mem. IV 4, 21 ff.

*ἀνθρώπων πίστιν ἱερὸν χοῦμα.*¹⁾ Zu der Verfassung oder den geschriebenen Gesetzen kommen hier die ungeschriebenen Gewohnheiten und als drittes erscheint wie bei Thukydides die Treue als etwas Heiliges, das unter den besonderen Schutz der Götter gestellt ist.²⁾ Das wäre also die aristotelische Dreitheilung des Rechts, die wir aus Rhet. I 13 kennen: denn was dort *φύσει δίκαιον* heisst, ist dem Inhalt nach nicht wesentlich verschieden vom *θεῖος νόμος* des Thukydides, steht diesem jedenfalls näher als dem *φύσει νόμος* des Historikers (o. S. 22, 1), der nur das Recht des Stärkeren sanctioniren soll. Thukydides erscheint somit für unsere Kenntniss als der älteste Vertreter einer Theorie, die, wie wir sahen, im späteren Alterthum eine weite Verbreitung hatte.

Von dieser Theorie, die im *ἄγραφος νόμος* wesentlich nur die Sitten und Gewohnheiten eines einzelnen Volkes sieht, unterscheidet sich durchaus die andere, die in ihm vielmehr ein allgemeines, über die Grenzen der einzelnen Völker und Staaten hinausreichendes Gesetz erblickt. Trotzdem hat man diesen Unterschied verwischen wollen. Dass mit solchen Compromiss-Versuchen wenigstens für den Aristoteles nichts ausgerichtet wird, ist bereits gezeigt worden. Des Weiteren wird sich jetzt herausstellen, dass auch diese andere Auffassung des *ἄγραφος νόμος* ihre besonderen Vertreter hat und dass die Zahl derselben und die Consequenz, mit der sie verfahren, nicht aus einem vorübergehenden Belieben oder Zufall des Sprachgebrauchs sich erklärt, sondern auch hier tiefer in einer eigenthümlichen Theorie begründet ist.

Dass der *ἄγραφος νόμος* nur ein göttliches Gesetz bedeutet, das für alle Menschen gilt, darüber sind Hippias und Sokrates einig in dem Gespräche, das sie Xenophon Mem. IV. 4, 5 ff. über die Gerechtigkeit führen lässt.³⁾ *Ἀγράφους δέ τινας οἶσθα, ὃ*

1) Ant. Rom. VI 61. Vgl. auch IX 34 was Appius Claudius der Plebs und ihren Führern vorwirft, dass sie *ἐπὶ πίστεως συγχύσει καὶ νόμων ἀνατροπῇ καὶ πολιτεύματος πατρίου φθορᾷ ποιησάμενοι τὴν κάθοδον οὐ μετριάξουσιν κτλ.*

2) Dass man das Gebot der Treue bei Thukydides nicht ohne Weiteres unter die *ἄγραφοι νόμοι* subsummire, davor muss auch Pseudo-Aristoteles De virtut. et vit. 5 p. 1250^b 16 ff. warnen, wo neben den *ἔθη* und den *γεγραμμένοι λόγοι*, aber von ihnen gesondert noch erscheint *τὸ διαφυλάττειν τὰς ὁμολογίας* d. h. die *πίστις*, wie nachher ^b24 ausdrücklich gesagt wird. Auch nach Isokrates 8, 34 beruht das Halten der Verträge auf einem allgemeinen menschlichen Gesetz und nicht auf dem besonderen einer einzelnen *πόλις*.

3) Auch dieses Kapitel der Memorabilien ist der Kritik KROHN's zum Opfer gefallen: Sokrates und Xenophon S. 125 ff. Insofern diese Kritik hauptsächlich

Ἰππία, νόμους; Auf diese Frage des Sokrates erfolgt die Antwort: *Τούς γ' ἐν πάσῃ χώρᾳ κατὰ ταῦτά νομιζομένους* (a. a. O. 19). Hierauf wird dann noch weiter bemerkt, dass diese ungeschriebenen Gesetze nicht von den Menschen, sondern von den Göttern gegeben seien. Dass es neben dieser Art von *ἄγραφοι* noch andere giebt, welche nicht in allen Ländern und bei allen Menschen gelten, sondern auf ein einzelnes Volk beschränkt sind, welche auch nicht göttlichen, sondern menschlichen Ursprungs sind, davon verlautet nichts, und so wie Frage und Antwort des Sokrates und Hippias beschaffen sind, können diese beiden von einer anderen Art des *ἄγραφος νόμος* als der, von der dann die Rede ist, überhaupt nichts gewusst haben.

Um so eher werden wir dasselbe nun auch für Sophokles annehmen dürfen, wenn er in der Antigone 454 f. die Unverletzlichkeit der *ἄγραπτα κάσφαλλῆ θεῶν νόμιμα* preist.¹⁾ Die ewigen Gesetze der Götter werden den *κηρύγματα* Kreons entgegengesetzt, die im Vorhergehenden (449) zwar als *νόμοι* bezeichnet werden, aber doch kaum als geschrieben zu denken sind; zu dem Beiwort *ἄγραπτα*, das den Gesetzen der Götter mit so viel Emphase gegeben wird, fehlt daher im Zusammenhang der Stelle der rechte Anlass, und es erklärt sich dieses Beiwort wohl nur daher, dass es ohnedies an jenen Gesetzen speciell haftete und sie charakterisirte. Göttliche und natürliche Gesetze scheinen übrigens dem Sophokles in Eins zu fließen.²⁾

Dass für Manche der Inhalt des *ἄγραφος νόμος* in dem des *κοινός* aufging, zeigt sich besonders in der Rhetorik, die man jetzt gewöhnlich dem Anaximenes beilegt. Das Gesetz der *πόλις* ist hier das geschriebene.³⁾ Und daneben erkennt der Verfasser dieser

darauf beruht, dass dem Sokrates hier die Meinung zugeschrieben wird, das *νόμιμον* und das *δίκαιον* seien ein und dasselbe, — ein Umstand, der auch Anderen im höchsten Grade anstössig war — hoffe ich bei einer anderen Gelegenheit noch ein Mal darauf zurückkommen und die Hinfälligkeit dieser Begründung zeigen zu können.

1) Antigone sagt zu Kreon:
*οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε
οὐδ' ἢ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη
τοιούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὤρισεν νόμους,
οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ὥόμην τὰ σά
κηρύγμαθ' ὡστ' ἄγραπτα κάσφαλλῆ θεῶν
νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν.
οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθὲς ἀλλ' ἀεὶ ποτε
ζῆ ταῦτα, κούδεις οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη.*

2) Vgl. mit der Antigone-Stelle OR 865 ff. und hiermit Emped. vs. 437 Mull. (Aristot. Rhet. I 13 p. 1373^b 14 ff.).

3) Rhet. ad Alex. 2 p. 1421^b 35 ff.: *δίκαιον μὲν οὖν ἐστὶ τὸ τῶν ἀπάντων*

Rhetorik nicht noch particulare ἄγραφα an: denn dieselben ἄγραφα, die wir anderwärts als particulare finden, sind von ihm unter die κοινὰ aufgenommen.¹⁾ Die ἄγραφα sind lediglich die bei allen Menschen geltenden Naturgesetze.²⁾

Die Rhetoren würden nicht Vorschriften über den ἀγραφος νόμος gegeben haben, wenn die rednerische Praxis nicht längst von ihm Gebrauch gemacht hätte. Bei Demosthenes tritt er uns wiederholt entgegen und zwar der Regel nach als ein bei allen Menschen geltendes Gesetz³⁾, das die Natur selbst gegeben hat.⁴⁾

ἢ τὸ τῶν πλείστων ἔθος ἀγραφὸν διορίζον τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχρὰ. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ γονέας τιμᾶν καὶ φίλους εὖ ποιεῖν καὶ τοῖς εὐεργέταις χάριν ἀποδιδόναι· ταῦτα γὰρ καὶ τὰ τούτοις ὅμοια οὐ προστάττουσι τοῖς ἀνθρώποις οἱ γεγραμμένοι νόμοι ποιεῖν, ἀλλ' εὐθύς ἀγράφῳ καὶ κοινῷ νόμῳ νομίζεται. τὰ μὲν οὖν δίκαια ταῦτά ἐστι, νόμος δ' ἐστὶν ὁμολόγημα πόλεως κοινόν, διὰ γεγραμμάτων προστάττων πῶς χρὴ πράττειν ἕκαστα.

1) Zu den particularen ἄγραφα wird sonst gezählt, dessen Uebertretung Schande und dessen Erfüllung Ehre bringt (o. S. 21): nach Anaximenes ist es das ἔθος ἀγραφὸν d. i. das κοινόν, welches τὰ καλὰ καὶ αἰσχρὰ bestimmt. Zu den particularen ἄγραφα rechnet Aristoteles Rhet. I 13 p. 1374^a 23 f. τὸ χάριν ἔχειν τῷ ποιήσαντι εὖ und βοηθητικὸν εἶναι τοῖς φίλοις; bei Anaximenes erscheint sowohl das τοῖς εὐεργέταις χάριν ἀποδιδόναι wie das φίλους εὖ ποιεῖν unter den Geboten des κοινὸς νόμος.

2) So werden sie zwar nicht ausdrücklich genannt, aber die Worte ἀλλ' εὐθύς ἀγράφῳ καὶ κοινῷ νόμῳ νομίζεται führen darauf; εὐθύς d. i. noch ehe das Gebot des geschriebenen Gesetzes an den Menschen ergeht.

3) Gegen Aristokr. 61: οὐ μόνον παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον ἀλλὰ καὶ παρὰ τὸν κοινὸν ἀπάντων ἀνθρώπων. Vgl. 85: κατὰ τὸν κοινὸν ἀπάντων ἀνθρώπων νόμον.

4) g. Stephan. I 53: οὐ γὰρ τοὺς γεγραμμένους νόμους ὁ τοιοῦτος ἄνθρωπος μόνον ἀλλὰ καὶ τὰ τῆς φύσεως οἰκεῖα ἀναιρεῖ. V. Kranze 275: φανήσεται τοίνυν ταῦτα πάντα οὕτως οὐ μόνον τοῖς νόμοις, ἀλλὰ καὶ ἡ φύσις αὐτῇ τοῖς ἀγράφοις νομίμοις καὶ τοῖς ἀνθρωπίνοις ἤθεσι διώρικεν. Statt ἤθεσι in den letzten Worten giebt WESTERMANN ἔθεσι, was sich durch Verbindungen wie τὰ πάτρια ἔθη καὶ τὰ νόμιμα (Pseudo-Aristot. de virt. et vit. c. 5 p. 1250^b 7), ἔθει καὶ ἀγράφῳ νόμῳ (Platon Gess. VIII 814B), τὰ κοινὰ τῶν ἀνθρώπων ἔθη καὶ νόμιμα (Polyb. IV 67, 4) rechtfertigen liesse. Aber es ist kein Grund an der Ueberlieferung etwas zu ändern; die ἄγραφα νόμιμα sind dann die ἔθη und werden mit den ἤθη ebenso verbunden, wie wir bei Platon Gess. XII 968 D lesen τρόπων ἤθεσι καὶ ἔθεσι (vgl. dazu STALLB., auch bei Herodot II 35 ist ἡθεά τε καὶ νόμος überliefert). Inhaltlich ist die Stelle aus der Kranzrede noch darum bemerkenswerth, dass die φύσις hier als die Quelle der ἄγραφα νόμιμα erscheint und zwar mit einem Wort ὄρικεν, das von Sophokles Antig. 451 (allerdings in einem seit DINDORF von Manchen angezweiferten Verse) von den des Rechtes waltenden Göttern gebraucht wird. Hat man dies einmal beachtet, so glaubt man wie einen Protest gegen eine solche Ansicht zu vernehmen bei Isokr. Panath. 169: ἐδεῖτο μὴ περιδεῖν τοιοῦτους ἄνδρας ἀτάφους γενομένους μηδὲ παλαιὸν ἔθος καὶ πάτριον νόμον καταλύμενον, ᾧ πάντες ἀνθρώποι χρώμενοι διατελοῦσιν οὐχ ὡς ὑπ' ἀνθρωπίνης κειμένῳ φύσεως ἀλλ' ὡς ὑπὸ δαιμονίας προστεταγμένῳ δυνάμεως.

Doch ist von vornherein nicht zu erwarten, dass ein Redner, der sich in seinen Reden den wechselnden Umständen und Gegenständen auch in der Sprache anpassen muss, überall dieselbe Theorie und Terminologie consequent festhält, und es darf uns daher nicht Wunder nehmen, dass Demosthenes da, wo er die ungeschriebenen Satzungen des Areopags bezeichnen will (g. Aristokr. 70), zu dem in solchem Fall üblichen Ausdruck *ἀγραφα νόμιμα* greift.

Ein ähnliches Schwanken beobachten wir bei Cicero. Auf Seite derer, die die ungeschriebenen Gesetze für particulare erklären und sie deshalb vom natürlichen gesondert halten, haben wir ihn früher gefunden (o. S. 14). Anderwärts dagegen ist es ein Naturgesetz, das er als ungeschriebenes bezeichnet. In einer seiner Reden beruft er sich als auf eine „non scripta lex“ auf dieselbe *naturalis ratio*¹⁾, die auch von den Juristen seines Volkes als solche anerkannt wurde²⁾ und auf die sich auch Demosthenes in der *Aristocratea* bezog (o. S. 25, 3).³⁾ Und ein ander Mal fordert er, dass man, wo es das Wohl des Staates mit sich bringt und wo die geschriebenen Gesetze versagen, sich lediglich an das göttliche und natürliche Gesetz halte.⁴⁾ Doch giebt diese letztere Stelle zu einer weiteren Bemerkung Anlass, dass nämlich der

1) Pro Milone 10: est igitur haec, iudices, non scripta sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus, ut, si vita nostra in aliquas insidias, si in vim et in tela aut latronum aut inimicorum incidisset, omnis honesta ratio esset expediendae salutis. Auch de invent. II 65 f. leitet er aus dem „naturae jus“ ab „vindicationem per quam vim et contumeliam defendendo aut ulciscendo propulsamus a nobis“.

2) Gajus in Dig. 9, 2, 4, wo ebenso wie von Cicero a. a. O. II die Uebereinstimmung des Naturgesetzes mit dem der zwölf Tafeln hervorgehoben wird. Vgl. noch Paulus in Dig. 9, 2, 45, 4.

3) Dasselbe (*τὸν ἐπιόντα πολέμιον ὅσιον εἶναι ἀμόνασθαι*) bei Thukyd. III 56, 1 als *νόμος πᾶσι καθεστώς*.

4) Philipp. II, 28: Quid? C. Cassius pari magnitudine animi et consilii praeditus nonne eo ex Italia consilio profectus est ut prohiberet Syria Dola-bellam? qua lege, quo jure? Eo quod Juppiter ipse sanxit, ut omnia, quae rei publicae salutaria essent, legitima et justa haberentur. Est enim lex nihil aliud nisi recta et a numine deorum tracta ratio imperans honesta, prohibens contraria. Huic igitur legi paruit Cassius, cum est in Syriam profectus, alienam provinciam, si homines legibus scriptis uterentur, his vero oppressis suam lege naturae. Den Satz „salus populi suprema lex esto“ hat Cicero bekanntlich auch in seine Mustergesetzgebung aufgenommen: de legg. III 8.

ἄγραφος νόμος, auch wo er das Naturgesetz bedeutet, doch nicht in jedem Fall den gleichen Sinn hat, sondern abermals einer Modification der Bedeutung unterliegt.

In der Philippica Ciceros ist das ungeschriebene Gesetz der Natur und der Gottheit nicht eine einzelne gesetzliche Bestimmung, sondern vielmehr die Quelle alles Rechts und Gesetzes, zu der man zurückkehrt in Zeiten, in denen die daraus abgeleiteten einzelnen geschriebenen Gesetze aufgehört haben zu gelten. Es ist die die Welt durchwaltende „*recta ratio*“, deren Wirken Cicero ganz ebenso schildert und preist in seiner Schrift von den Gesetzen (II 9 ff.); sie ist das Gesetz, das galt, noch ehe Gesetze aufgezeichnet wurden, die Norm aller menschlichen Gesetze. In ähnlichem Sinne reden vom *ἄγραφος νόμος* noch der Jude Philon¹⁾, Maximus Tyrius²⁾, Tertullian³⁾, der Verfasser einer dem h. Johannes Chrysostomus beigelegten Rede⁴⁾ und Pseudo-Archytas.⁵⁾ Bei Allen ist es die stoische Ansicht, die hiermit, bei Jedem auf seine Weise, durchbricht; und Alle variiren schliesslich nur, bewusst oder unbewusst, ein Thema, das zuerst der alte Heraklit angeschlagen hat⁶⁾, wenn er auch noch nicht dieses Urgesetz als *ἄγραφος νόμος* bezeichnete.⁷⁾ Von dem vorher erwähnten allgemein geltenden ungeschriebenen Naturgesetz unterscheidet sich das soeben besprochene auch dadurch,

1) o. S. 17, 4; vgl. auch de Josepho § 6 p. 46 M. über das Verhältniss der particularen Gesetze einzelner Staaten und Völker zum allgemeinen der Natur.

2) Or. 12 § 5 ff.

3) Adv. Judaeos c. 2: Denique ante legem Moysi scriptam in tabulis lapideis legem fuisse contendo non scriptam, quae naturaliter intellegebatur et a patribus custodiebatur etc. etc.

4) De lege et fide p. 827 B (ed. Montfauc. vol. I): ἔθηκεν ὁ θεὸς νόμον ἐν τῇ φύσει ἄγραφον τὸν φωτίζοντα ἡμῶν τὰς διανοίας.

5) Stob. flor. 43, 129: Πονηρῶν ἀθέων νόμοι θεῶν ἄγραφοι ἀντινομισζόμενοι πονηρὰν μοῖραν καὶ ζαμίαν τῷ μὴ πειθομένῳ διδόντες, πατέρες καὶ ἀγεμόνες τῶν γεγραμμένων νόμων καὶ δογματῶν ἀνθρώποις τεθέντων.

6) fr. 91 Byw, wo es unter anderem heisst τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώποι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου.

7) Die Lehre Heraklits ist übrigens aus einer verbreiteten Anschauungsweise herausgewachsen. Das spricht sich darin aus, dass die göttlichen Gesetze nicht immer als besondere mit einem eigenthümlichen Inhalt neben den geschriebenen stehen, sondern bisweilen ein und dieselbe Bestimmung sowohl die Form eines göttlichen als eines menschlichen Gesetzes hat. So ist es ein göttliches Gesetz die Eltern zu ehren; dasselbe gebieten aber auch die solonischen Gesetze. Und auch was Demosthenes, v. Kranze 274 f., anführt, bildet, wie er besonders hervorhebt, den Inhalt nicht bloss geschriebener sondern ebenso eines Naturgesetzes. S. auch u. S. 45, 4.

dass es nicht in eine Mehrheit coordinirter Bestimmungen zerfällt, sondern als ein einziges erscheint.¹⁾

Während die Ansicht, nach der alle menschlichen Gesetze sich aus dem einen göttlichen nähren, in ihren Anfängen eine conservative Tendenz verfolgte, prägt sich dagegen in einer anderen, und abermals unter Berufung auf das Naturgesetz, ebenso entschieden ein revolutionärer Charakter aus. Die Naturrechtslehre des Alterthums macht einen ähnlichen Wandel durch, wie die der neueren Zeit, in der die GROTIUS und PUFENDORF abgelöst werden von ROUSSEAU und seinen Genossen.²⁾ So tritt neben Heraklit, den Vertheidiger der bestehenden Ordnung, Alkidamas als der Ankläger und zwar ebenfalls im Namen der Natur, indem er Freiheit und Gleichheit der Menschen fordert³⁾ — eine Forderung, die von Späteren auf ein ungeschriebenes Gesetz der Natur gegründet wird.⁴⁾ Und auf ein Naturgesetz stützte sich auch Empedokles, als er die kaum minder revolutionäre Forderung aussprach, kein Lebendiges zu tödten (*μη κτείνειν τὸ ἐμψυχον*).⁵⁾ Das Naturgesetz des Alkidamas und Empedokles spricht lediglich ein Sollen aus, es redet aus ihm eine ideale Natur, nicht die der Wirklichkeit und täglichen Erfahrung.

Was Alkidamas und Empedokles aber auch wieder gemeinsam ist mit Heraklit und seinen Nachfolgern, ist diess, dass die Einen wie die Andern unter ihren Naturgesetzen nicht schon bestimmte Gesetze der Wirklichkeit verstehen: denn auch die Partei Heraklits versteht darunter nur Normen, mit denen zwar die Gesetze der Wirklichkeit übereinstimmen sollen, die aber nicht schon unmittelbar und durch sich selber solche Gesetze aus-

1) Von Philon de Josepho § 6 p. 46 M. und von Heraklit a. a. O. wird diese Einheit besonders stark betont. Wenn trotzdem Pseudo-Archytas a. a. O. und Maximus Tyrius a. a. O. 6 von einer Mehrzahl solcher Normal-Gesetze reden, so ist dies bei dem Einen wohl eine Accommodation an gewisse vulgäre Vorstellungen, bei dem Andern blosse Rhetorik.

2) GOMPERZ Griech. Denker I 63 spricht in dieser Hinsicht von einem Doppel-angesicht des Heraklit, dessen Lehre Haupt- und Urquell religiös-conservativer, nicht minder aber skeptisch-revolutionärer Richtungen geworden sei.

3) Aristot. Rhet. I 13 p. 1373^b 18. VAHLEN Der Rhetor Alkidamas, in Sitzungsber. d. Wien. Ak. phil.-hist. Cl. 43, 504 f. Nach Heraklit (fr. 44 Byw) hat Gott selber (vermittelst des *πόλεμος*) die Menschen zu Freien und Sklaven geschaffen.

4) Justinian Nov. 74, I. 89, I und 9.

5) Aristot. Rhet. I 13 p. 1373^b 14.

sprechen. Es ist dieses Gemeinsame, das uns ein Recht giebt, die conservative wie die revolutionäre Naturrechtslehre des Alterthums zusammenzufassen und so von der früher besprochenen Auffassung des Naturgesetzes zu unterscheiden. Nach dieser letzteren ist das Naturgesetz eine Reihe einzelner natürlicher oder göttlicher Gesetze, nicht die blosse Norm für sein sollende Gesetze wie bei Heraklit; und diese Gesetze sind ferner nicht bloss ideal, wie die des Alkidamas und Empedokles, sondern längst realisirt und als eine Macht im Leben allgemein anerkannt. Sie sind so real, dass ein Vertreter dieser Auffassung, Hippias bei Xenophon, ursprünglich als göttliches Gesetz nur ein solches anerkennen will, das nie und nirgends übertreten wird¹⁾ — bis er dann von Sokrates eines Bessern belehrt wird —, dass ihm, mit andern Worten, das göttliche oder, wie wir auch sagen dürfen, das Naturgesetz zusammenfällt mit einer allgemeinen abstracten Formel, unter der die concreten einzelnen Handlungen der Menschen begriffen sind. Nur bei dieser Auffassung deckt sich daher das Naturgesetz mit der allgemeinen Sitte, dem *ἔθος* aller Menschen²⁾: das Naturgesetz Heraklits hat damit Nichts zu thun und noch weniger die Naturgesetze des Alkidamas und Empedokles, die vielmehr gerade im Widerspruch zu der herrschenden Sitte proclamirt werden. Es ist dieselbe Auffassung, die wir auch bei Aristoteles in den beiden früher besprochenen Partieen der Rhetorik finden³⁾; an der ersten der beiden Stellen (I 10) hat er dieses allgemeine Gesetz auch als *ἄγραφον* bezeichnet.

Recapituliren wir die gewonnenen Resultate, so haben wir zunächst bei Aristoteles das Vorhandensein verschiedener Auffassungen des *ἄγραφος νόμος* constatirt: nach der einen ist er ein allgemeines, für alle Menschen geltendes Gesetz, nach der andern stellt er die Sitte und Gewohnheit eines einzelnen Volkes dar. Wir dürfen beide Auffassungen nicht vermischen. Dass sie zu sondern sind, wurde bestätigt dadurch, dass neben Solchen, die sich beider Auffassungen nach Gelegenheit bedienen, jede von

1) Xenoph. Mem. IV 4, 20. s. o. S. 23.

2) Deutlich ausgesprochen von Anaximenes o. S. 24, 3.

3) Nur wird sie an der zweiten Stelle (I 13) fälschlich mit den Beispielen gerade des Alkidamas und Empedokles belegt: wie denn Aristoteles zu seiner Zeit noch gar nicht in der Lage war, die verschiedenen Auffassungen des Naturgesetzes immer streng auseinander zu halten.

ihnen doch auch ihre besonderen Vertreter hat. Ganz zuletzt hat sich noch ergeben, in wie fern von der einen Auffassung zur andern eine Brücke führt: der *ἄγραφος νόμος*, auch wenn man ihn als Naturgesetz fasste, erschien doch bei einer gewissen Fassung des Naturgesetzes als *ἔθος*, nur als *ἔθος πάντων ἀνθρώπων κοινόν*; zu dieser Fassung neigte der xenophontische Hippias, deutlich ausgesprochen lag sie bei Anaximenes vor. Hieran lässt sich nun noch Weiteres anknüpfen: denn ebenso finden wir es bei Demosthenes¹⁾ und bis zur Confusion bei Dion Chrysostomos.²⁾

So feindlich Natur und Gewohnheit, *φύσις* und *ἔθος*, bisweilen sich gegenüber treten, so nahe stehen sie sich doch auch wieder. Noch in neuerer Zeit hat es PUFENDORF für nöthig gehalten gegen diejenigen zu eifern, die in dem bei allen Menschen geltenden Recht ohne Weiteres das Naturrecht erkennen wollten³⁾; und selbst Juristen⁴⁾ und Philosophen⁵⁾ unserer Tage halten Natur-

1) Vgl. die o. S. 25, 4 angeführte Stelle der Kranzrede. Die *φύσις* erscheint hier als die Ursache der *ἄγραφα νόμιμα* und unter diesen sind, wie bereits a. a. O. bemerkt wurde, die *ἀνθρώπων ἔθη* zu verstehen. Auch bei Eurip. Bacch. 895 f. in den Worten *τό τ' ἐν χρόνῳ μακρῷ νόμιμον ἀεὶ φύσει τε πεφυκὸς* findet EW. BRUNN Einl. S. 23 den Hinweis auf den Glauben, „dass dasjenige, was (in Wahrheit nur) eine lange Zeit hindurch *νόμῳ* bestanden hat, ewig und *φύσει* existirt“.

2) Or. 76. Als Beispiel eines *ἄγραφος νόμος* wird zum Schluss der Rede das Gebot angeführt *μὴ κωλύειν τοὺς νεκροὺς θάπτειν*, dasselbe Gebot, das wir als göttliches aus Sophokles, als Naturgesetz aus Aristoteles (Rhet. I 13) kennen. Und auch Dion hat seinen *ἄγρ. ν.* nicht anders gefasst; denn er bezeichnet ihn als überall geltend (*παρὰ πᾶσι φυλαττόμενον* (S. 269, 31 Dind.), als einen, der niemals übertreten wird (*οὐ λελυμένον* S. 269, 4, was an Hippias erinnert s. o. S. 29, 1) und über dessen Beobachtung die Götter wachen (S. 270, 6). Dann aber, wenn wir auf den Anfang der Rede blicken, soll dieser selbe *νόμος ἄγραφος* doch nur der *ν. ἄγρ.* eines einzelnen Volkes oder einer Stadt (*ἔθνους ἢ πόλεως*) sein. Und dass dem Rhetor auch weiter noch der particulare *ν. ἄγρ.* vorschwebt, giebt sich darin zu erkennen, dass die Strafe, die dessen Uebertreter trifft, dieselbe ist, die als einzige Strafe des particularen *ν. ἄγρ.* auch Thukydides und Aristoteles vorgesehen hatten (s. o. S. 17, 1. S. 21. S. 22), die Schande (*αἰσχύνη* S. 269, 24 Dind.). Es scheint also, dass Dion die beiden Arten des *ν. ἄγρ.*, die wir unterscheiden mussten, confundirt hat. Wir werden uns darüber um so weniger wundern dürfen, als dasselbe, noch dazu in bewusster Theorie und mit unumwundenen Worten, Hierokles thut (s. dessen Worte o. S. 16, 3 und vgl. u. S. 31, 3).

3) De jure naturae II 3, § 7 ff.

4) PUCHTA *Gewohnheitsrecht* I 160: „Das Gewohnheitsrecht ist nicht ein gesetztes, sondern ein so zu sagen eingebornes, auf der natürlichen Verwandtschaft der Ueberzeugungen beruhendes Recht“.

5) SPENCER *Political Institutions* S. 623.

recht und Gewohnheitsrecht keineswegs immer streng auseinander. Es ist dieses hin- und wieder hervortretende Gemeinsame, das beide im Ausgang des vergangenen und im Anfang dieses Jahrhunderts zu Bundesgenossen machte im Kampfe gegen das codificirte Recht.¹⁾ Die Alten haben sich durch dieses Gemeinsame nicht bloss zur thatsächlichen Confusion beider Rechte verleiten lassen — das wurde schon erwähnt²⁾ — sondern haben mit vollem Bewusstsein anerkannt und klar ausgesprochen, wie nahe das Gewohnheitsrecht sogar eines einzelnen Volkes, das *ἔθος πατριον*, dem *φύσει δίκαιον* steht.³⁾ Um so eher konnte es geschehen, dass in der Auffassung der Menschen gewisse rechtliche Gebote aus der einen Kategorie in die andere hinübergelitten, aus dem Naturrecht in das Gewohnheitsrecht oder umgekehrt, zumal der Name des *ἄγραφος νόμος* ihnen deshalb nicht genommen wurde. Die vergleichende Sittenforschung, wie sie im Laufe des 5. Jahrhunderts in Griechenland aufkam⁴⁾ und später der Skepsis so reichliche Nahrung bot, hatte daher desto leichteres Spiel, wenn sie darauf ausging, solche Gesetze, die früher für allgemeine und göttliche oder natürliche galten, als particulare und menschliche zu erweisen. Nach Anaximenes (s. o. S. 24, 3) urtheilen alle Menschen über das, was anständig ist (*τὸ καλόν*) und über sein Gegenteil, das Schimpfliche (*τὸ αἰσχρόν*), auf dieselbe Weise und werden hierbei von Natur durch ein ungeschriebenes und allgemein geltendes Gesetz bestimmt. Die Skeptiker und ihre Vorläufer wissen es dagegen besser: sie werden nicht müde uns zu versichern, dass gerade die *καλὰ* und *αἰσχρὰ* etwas durchaus Particulares sind und dass die Menschen verschiedener Völker und Städte hierüber ganz verschieden denken.⁵⁾ Und auch die so gläubig und naiv lautende

1) ROUSSEAU, der Apostel der Natur, war zugleich der Anwalt des Gewohnheitsrechts: *Contrat Social* II ch. 12 (RÄUMER Geschichtl. Entwicklung der Begriffe von Recht u. s. w. S. 85).

2) S. o. S. 30, 2 über Dion Chrysostomos.

3) Vgl. Hierokles in den o. S. 16, 3 angeführten Worten.

4) S. was PUFENDORF zusammenstellt *De jure naturae* II 3 § 8 ff. (S. 191 ff. der Frankfurt. Ausg. von 1684) und FERD. DÜMMLER *Prolegg.* zu Platons Staat S. 45 ff. bemerkt. Hierher gehört auch Thukyd. II 97, 4 über die Verschiedenheit der *νόμοι* von Persern und Thrakern, eine Hauptstelle ist bei Herodot II 35 f. die durchgeführte Vergleichung ägyptischer Sitten mit denen anderer Völker.

5) Eur. Phön. 499. Plutarch Themist. 27. Maxim. Tyr. or. 17, 4. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III 198 f. Diog. Laert. I, 83. Cornel. Nepos pr. 3. Tacit. Histor. 3, 33.

Ansicht des Anaximenes zeigt sich bereits von diesem skeptischen Gift angefressen: denn obgleich er geneigt ist die ungeschriebene Sitte, auf Grund deren entschieden wird, was anständig ist und was schimpflich, für eine allgemeine zu halten, so fügt er doch vorsichtig berichtigend hinzu, dass sie, wo nicht bei allen, so doch bei den meisten Menschen gelte (*τὸ τῶν ἀπάντων ἢ τὸ τῶν πλείστων ἔθος ἄγραφον*). Es wird nicht überflüssig sein, diesen Wechsel der Auffassung auch an einzelnen Geboten der Sitte darzulegen.

Die Eltern zu ehren ist nach Xenophon¹⁾ und Anaximenes, mit denen noch Andere²⁾ übereinstimmen, ein überall geltendes göttliches oder Naturgesetz. Motiviert wird ein solches Gesetz mit der Dankbarkeit, die wir den Eltern schuldig sind³⁾; da nun aber Aristoteles die Pflicht der Dankbarkeit unter die *ἄγραφα* von nur partikularer Geltung rechnet⁴⁾, so folgt daraus eigentlich schon, dass in seinen Augen auch die besondere Bezeigung derselben gegenüber den Eltern keineswegs der Ausfluss eines allgemeinen, überall und immer beobachteten Naturgesetzes war. Der gleichen Ansicht wie Aristoteles scheint aber auch sein Schulgenosse Xenokrates gewesen zu sein: das Gebot, die Eltern zu ehren, rechnet er unter die, welche Triptolemos aufgestellt hatte, und zwar nicht als Gesetze für die Menschen insgemein, sondern speciell für die Athener.⁵⁾ Und es ist wohl kein Zufall, dass gerade der Lehrer beider, Platon, die Erfüllung der Kindespflichten nicht einem Naturtrieb überlassen wollte, sondern es für nöthig fand, ein besonderes Gesetz darüber zu geben.⁶⁾ Den Schein eines göttlichen oder Naturgesetzes, der das Gebot Vater und Mutter zu ehren umgab, wird man eben schon früher mit ähnlichen Beobachtungen zerstört haben, wie sie später die Skeptiker für ihre Zwecke benutzten.⁷⁾

1) Memor. IV 4, 20 s. o. S. 23.

2) z. B. Dionys. Hal. Ant. Rom. VIII 51, wenn er die Pflichten des Sohnes gegenüber der Mutter von einem φύσεως νόμος ableitet. Suidas u. *Μᾶλλον ἢ Φρύξ*.

3) Aristot. Eth. Nik. VIII 14 p. 1162^a 6 ff. Xenokrates bei Porphy. de abstinentia IV 22 (= fr. 98 Heinze). Cicero pro Plancio 80.

4) Rhet. I 13 p. 1374^a 23 f.

5) Porphy. de abstin. IV 22 (= fr. 98 Heinze). Vgl. noch J. BERNAYS Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit S. 158 und A. DIETERICH Nekyia S. 163 ff.

6) Gess. XI 932 A f. Das Naturgesetz, das ihm dabei vielleicht vorschwebte (s. o. S. 20, 3), genügte ihm offenbar nicht.

7) Sextus Emp. Pyrrh. hyp. III 210: τοὺς πατέρας τε ὑπὸ τῶν παίδων ἐπιμελείας ἀξιούσθαι κελεύει παρ' ἡμῶν νόμος· οἱ Σκύθαι δὲ ὑπὲρ τὰ ἐξήκοντα ἔτη

Dem Gesetze der Pietät ist eng verwandt das der Dankbarkeit (s. o. S. 32, 1), und beide haben daher auch das gleiche Schicksal gehabt: auch in dem Gesetz der Dankbarkeit sehen die Einen ein allgemeines Naturgesetz, Andere nur ein particulares *ἄγραφον* (s. o. S. 25, 1). Das Gleiche gilt von dem Gesetz, welches fordert den Freunden hilfreich zu sein (s. o. a. a. O.). Einen ebensolchen Wandel in der Auffassung haben auch die Gesetze durchgemacht, welche die Blutschande verpönen (s. o. S. 20, 2), und jedenfalls aus denselben Ursachen.

Das Gesetz, welches gebietet die Todten zu bestatten, kennen wir aus Sophokles als ein göttliches¹⁾ und ewiges (s. o. S. 24), aus Aristoteles (Rhet. I 13 p. 1373^b 7 ff.) als ein natürliches und allgemeines.²⁾ Allein wer nun den Berichten der Skeptiker³⁾ oder schon früher Herodots⁴⁾ Glauben schenkte über die abweichenden Sitten der Völker, von denen die einen ihre Todten ins Wasser werfen, andere sie sich als Speise dienen lassen, für den musste wohl jenes allgemeine göttliche oder Naturgesetz in ein particulares *ἄγραφον* zusammenschwinden.

Ja auch an der Allgemeingiltigkeit des heiligsten aller göttlichen Gesetze, welches gebot die Götter zu ehren⁵⁾, konnte man irre werden, wenn man auf die so gänzlich verschiedenen Götter anderer Völker und auf die dementsprechende Verschiedenheit des Gottesdienstes sah. Waren dies überhaupt noch Götter und konnte ein solcher Cultus wirklich als Gottesdienst gelten?⁶⁾

γενομένους αὐτοὺς ἀποσφάττουσιν. καὶ τί θαυμαστόν, εἴ γε ὁ μὲν Κρόνος κτλ. Vgl. die Scene zwischen Strepsiades und Pheidippides in Aristoph. Wolk. 1375 ff. und besonders 1421 ff., wo der menschliche Ursprung des Gesetzes, das die Eltern zu ehren gebietet, vorausgesetzt wird. — Vom jus naturale ausgeschlossen, aber so, dass es wenigstens dem jus gentium verbleibt, wird das Gebot ut parentibus pareamus von Pomponius in Dig. I 1, 2.

1) Unter den *νόμιμα θεῶν* erscheint es auch bei Eur. Schutzfl. 19.

2) S. o. S. 30, 2 über Dion Chrys.

3) Diog. Laert. IX 84.

4) III 38.

5) Xenoph. Memor. IV 4, 19. Anaximenes s. o. S. 24, 3. Vgl. dazu Julian or. VII p. 209 C.

6) Jedenfalls gründet sich nach Antisthenes die vulgäre Götterverehrung nur auf particulare *νόμοι*, nicht auf ein Naturgesetz: Philodem π. εὐσ. p. 72 Gomp. Cicero de natur. deor. I 32. Und auf dem besten Wege, die Allgemeingiltigkeit jenes Gesetzes zu leugnen, war der Verfasser des Sisyphos, wenn er in den bekannten Versen (Nauck fragm. tragic. ² S. 771) den Götterglauben für die Institution eines einzelnen menschlichen Urhebers erklärte. — Nur vom jus naturale

Nach diesen Beispielen, die man ja allerdings noch reichlicher wünschte, ist aber doch vielleicht die Vermuthung erlaubt, dass auch bei den übrigen *ἄγραφα* der Vorgang ein ähnlicher war. Man wird in den *ἄγραφα* insgesamt, ob sie nun ethisch-rechtlicher oder nur ritueller Natur waren, göttliche Gesetze gesehen haben, die sich als solche von den geschriebenen menschlichen unterschieden.¹⁾ Die Frage, ob die Geltung dieser Gesetze so weit reichte als die Macht ihrer göttlichen Urheber, wird man sich ursprünglich gar nicht ernsthaft vorgelegt haben; zu ihrer Heiligung genügte es zu wissen, dass sie seit undenkbarer Zeit in Ansehen standen²⁾, und eine weitere Sanction durch den Hinweis auch auf die räumliche Ausdehnung über das ganze Menschengeschlecht war nicht nöthig. Dem Inhalt nach fielen daher die göttlichen ungeschriebenen Satzungen des Sophokles gewiss mit den particularen *ἄγραφα* des Aristoteles zusammen, wenigstens zum Theil, insoweit sie nämlich nicht der neuen Theorie zu Liebe in das Naturrecht übergegangen waren.³⁾ Und auch Aristoteles selber, wo er vom Standpunkt des Sophokles redet, d. i. die *ἄγραφα* als die allgemeinen, für alle Menschen geltenden Gesetze fasst⁴⁾, hat darunter schon die *ἄγραφα* mitgedacht, die er später von einem andern Standpunkt aus als particulare bezeichnet. Es genügt daher die frühere Stelle der Rhetorik für sich allein ihrem Zwecke vollkommen und bedarf nicht erst noch der Ergänzung und näheren Ausführung durch die spätere, wie sie vermittelst der Erklärungskünste Neuerer versucht worden ist (o. S. 4 ff.).

Wenn sonach auch der concrete Inhalt des *ἄγραφον*, die einzelnen *ἄγραφα*, zum Theil die gleichen blieben, so war doch mit dem Begriff des *ἄγραφον* eine Aenderung vorgegangen, und die Aenderung blieb hierbei nicht stehen. Aus dem göttlichen all-

ausgeschlossen, dafür aber in das jus gentium aufgenommen wird die „*erga deum religio*“ von Pomponius in Dig. I 1, 2 (s. o. S. 32, 7).

1) Vielleicht deutet auf eine solche Scheidung der Gesetze auch Antiphon, wenn er or. I 3 sagt, dass die Athener ihre Gesetze empfangen hätten *παρὰ τῶν θεῶν καὶ τῶν προγόνων* (vgl. auch 27 *οὔτε θεοὺς οὔθ' ἥρωας οὔτ' ἀνθρώπους αἰσχυνθεῖσα*).

2) Vgl. auch Eur. Bacch. 894 Kirchh.: *ὅ τι ποτ' ἄρα τὸ δαιμόνιον, τό τ' ἐν χρόνῳ μακροῦ νόμιμον ἀεὶ φύσει τε πεφνηκός*.

3) Wie wir dies noch in dem einem Falle (Aristot. Rhet. I 13 p. 1373^b 9 f.) sehen an dem Gesetz, das Bestattung der Todten fordert.

4) Rhet. I 10 p. 1368^b 8 f.

gemeinen Gesetz, wie wir sahen, war eine menschliche particulare Sitte geworden. Die Entwicklung ging aber noch weiter, und zwar in derselben Richtung. Es findet, kann man sagen, eine zunehmende Entwerthung des *ἄγραφον* statt. Erst war es ein göttliches Gebot, dann eine menschliche Sitte; aber während es als solche bei Aristoteles und Thukydides noch mit einer gewissen moralischen Würde umkleidet ist¹⁾, hat es bei den Späteren diese gänzlich abgestreift.²⁾ Und nur eine Folge dieser Entwerthung ist es, dass, während sonst über den Wechsel und die Unbeständigkeit der geschriebenen Gesetze geklagt wurde und dem gegenüber das immer gleiche, ja ewige Wesen der ungeschriebenen desto ehrwürdiger erschien, später umgekehrt die geschriebenen Gesetze die relativ beständigen sind und die ungeschriebenen nach den verschiedensten Richtungen zu dem buntesten Wechsel unterliegen.³⁾

Noch in einer anderen Beziehung ist die Auffassung des *ἄγραφον* im Laufe der Zeit hier und da eine andere gewesen. Auch Solche nämlich, die über den Begriff des *ἄγραφον* einig waren und darunter die particulare Satzung eines einzelnen Volkes verstanden, weichen doch darin unter einander ab, dass sie diesem Begriff eine verschiedene Ausdehnung geben. Rechtliche Begriffe, die in der Praxis einer gewissen Zeit und eines Volkes sich kräftig geltend machten, verlangten eine Aufnahme auch in die Theorie; und waren es nun Begriffe, die an der Grenze des Naturrechts schwankten, so bot sich das *ἄγραφον*, an dem wir dasselbe

1) Die eine Art der *ἄγραφα* bei Aristoteles Rhet. I 13 p. 1374^a 21 ff. sind τὰ καθ' ὑπερβολὴν ἀρετῆς καὶ κακίας, ἐφ' οἷς ὀνειδῆ καὶ ἔπαινοι κτλ., die andere besteht in dem ἐπιεικές. Und auch für die *ἄγραφα* des Thukydides ist das Gleiche anzunehmen, da er sonst nicht deren Beobachtung den Athenern zu so hoher Ehre anrechnen könnte (s. o. S. 21, 1).

2) Denn mit der eigentlichen Moral hat das jus non scriptum der Römer, das blosse Herkommen, gar nichts zu thun, ebensowenig aber die particularen *ἄγραφα* Philons, was besonders in der o. S. 16, 5 angeführten Stelle hervortritt, oder die *ἄγραφα*, welche in dem Referat über Platons Lehre angeführt werden (o. S. 20, 6). Wer die letzteren übertritt, der verletzt zwar den Anstand oder mag für einen Narren angesehen werden; ein schlechter Mensch, der sich gegen ein moralisches Gebot vergeht, ist er deshalb noch nicht. Bei Artemidor Onir. IV 2 (S. 203, 13 f. Herch.) muss das *ἄγραφον* sogar herhalten, um als Wort für die Gewohnheiten oder Angewöhnungen des einzelnen Menschen zu dienen. S. o. S. 16, 2.

3) Bei Artemidor a. a. O. (s. o. S. 16, 2). Besonders kommen die Worte τῶν δὲ γεγραμμένων νόμων δύναμις ἀεὶ ἢ αὐτῇ (S. 203, 18 Herch.) in Betracht.

bemerkt haben, als geeignetstes Vehikel dar. Ein solcher Begriff war das *ἐπιεικὲς* (s. o. S. 7 ff.). Aus der Praxis der attischen Gerichte mochte sich die Bedeutung desselben dem Empiriker Aristoteles aufdrängen¹⁾, und so ist es wohl zu erklären, dass in der einen Partie seiner Rhetorik²⁾ neben das Recht der Sitte in das particulare *ἄγραφον* als zweite Art desselben noch das *ἐπιεικὲς* eingeschoben wird. Diese Theorie des Aristoteles scheint ziemlich isolirt dazustehen; das *ἐπιεικὲς* hat sich in der eigenthümlichen Bedeutung, die ihm darin gegeben wird, nicht weiter behauptet; zu erörtern ob die stoische Gesetzesstrenge ihm hinderlich gewesen ist, gehört nicht hierher. An die Stelle des *ἐπιεικὲς* aber ist bei Andern ein anderer Begriff getreten, der das gleiche Schicksal hatte, bald unter das Naturrecht aufgenommen, bald davon ausgesondert zu werden, der Begriff des Völkerrechts (*jus gentium*). Früher³⁾, aber auch später⁴⁾ noch mit dem Naturrecht zusammengeworfen, ist das Völkerrecht zeitweilig durch die neuen und eigenthümlichen viele Völker verbindenden rechtlich-politischen Verhältnisse des römischen Reichs zu solchem Ansehen gelangt, dass es auch in der Theorie seinen besonderen Platz forderte. Und wenigstens Cicero, nachdem er es erst vom Naturrecht gesondert und unter die „leges“ subsumirt, hat ihm diesen Platz in der Weise gegeben, dass er es unter die ungeschriebenen Gesetze als eine Art derselben neben den „mos majorum“ einreihete.⁵⁾

Das „ungeschriebene“ Gesetz behauptet auch noch im modernen Europa seine stille Herrschaft* über die Menschen, nicht bloss im Winkel der Republik Andorra und nicht bloss durch

1) Platon hat das *ἐπιεικὲς* in den Gess. VI 757 E viel geringschätziger behandelt: τὸ γὰρ ἐπιεικὲς καὶ ξύγγνωμον τοῦ τελέου καὶ ἀκριβοῦς παρὰ δίκην τὴν ὀρθὴν ἐστὶ παρατετρασμένον, ὅταν γίγνηται.

2) I 13 p. 1374^a 26 ff.

3) Bei Aristoteles fallen Naturrecht und Völkerrecht zusammen. Wenigstens wenn wir uns an Ulpian's Definition des letzteren halten (Dig. I 1, 1, 4), würde dem Völkerrecht auch angehören das Gebot die Todten zu bestatten; Aristoteles aber (Rhet. I 13 p. 1373^b 10) behandelt dieses Gebot als ein *φύσει δίκαιον*.

4) Z. B. von PUFENDORF. Bei HOBBS De cive (Opp. latt. II) sect. III 14, 4 S. 316 wird das sogenannte *jus gentium* zwar der *lex naturalis* subsumirt, aber von der *lex naturae* im engeren und gewöhnlichen Sinne des Wortes unterschieden.

5) De part. orat. 130: Atque haec communia sunt naturae atque legis; sed propria legis et ea, quae scripta sunt, et ea, quae sine litteris aut gentium jure aut majorum more retinentur.

den Codex der Ehre; gelegentlich wird es sogar laut gepredigt, namentlich durch englische Denker.¹⁾ Trotzdem fehlt viel, dass es in der Theorie und Praxis unseres Rechtslebens eine ähnliche Rolle spielte wie im Alterthum; wenigstens unter seinem Namen als „ungeschriebenes Gesetz“ spielt es diese Rolle nicht. Wie ist es zu dieser Bedeutung im Alterthum gekommen und wie zu seinem Namen?

Namhafte Gelehrte sind der Meinung, dass von *ἀγραφοὶ νόμοι* bereits in sehr alter Zeit die Rede war und eine auf sie bezügliche Bestimmung sich schon in den solonischen Gesetzen fand.²⁾ Die Worte des Andokides, die diess beweisen sollen, reichen aber zu diesem Zwecke nicht aus. Der Redner spricht von der Revision der athenischen Gesetze, wie sie nach der Herstellung der Demokratie energisch wieder in Angriff genommen und zum Abschluss gebracht wurde. Er berichtet, wie die Gesetze geprüft und, so weit sie die Sanction erhielten, aufgezeichnet wurden. Von den Gesetzen, die auf diesem Wege zur Aufzeichnung kamen, wird nun aber deutlich geschieden ein anderes, das der Redner mit folgenden Worten einführt (85): *ἐπειδὴ <δ'> ἀνεγράφησαν, ἐθέμεθα νόμον, ᾧ πάντες χρῆσθαι*. Gemeint ist das Gesetz, *ἀγράφῳ δὲ νόμῳ τὰς ἀρχὰς μὴ χρῆσθαι μηδὲ περὶ ἐνός*. Nach den Worten des Redners muss man dieses Gesetz für die Krönung des gesammten Gesetzeswerkes halten, hervorgegangen nicht aus der Revision der bisherigen Gesetzesmasse, sondern hinzugefügt auf Grund eines ganz neuen gesetzgeberischen Aktes.³⁾

1) SPENCER Political Instit. S. 329. S. 749. Vgl. auch CARLYLE Past and Present (Schilling-Ausg.) S. 147. Sollte es zufällig sein, dass in England wie in Athen das „ungeschriebene Gesetz“ nicht bloss für die Philosophen, sondern auch, und unter demselben Namen, auch in der Praxis gilt?

2) Das bei Andokid. de myster. 85 f. überlieferte Gesetz, *ἀγράφῳ δὲ νόμῳ τὰς ἀρχὰς μὴ χρῆσθαι μηδὲ περὶ ἐνός*, war nach DISSEN Kl. Schriften S. 164 nicht erst in Folge der Revision der Gesetze eingeführt worden, sondern bestand schon seit früherer Zeit. Dieselbe Ansicht bei HUG Studien S. 72, 2. Bestimmter bezeichnet WILAMOWITZ Kydathen S. 50 das Gesetz als ein solonisches.

3) Dass diess der Sinn der Worte des Andokides ist, scheint auch DISSEN a. a. O. anzuerkennen, hält sich aber trotzdem für berechtigt, dieser gesetzlichen Bestimmung ein höheres Alter zuzuschreiben. Richtiger urtheilte in dieser Beziehung PLATNER Der Process und die Klagen I S. 86: „Nach der Anarchie ist dem Andocides zufolge ein Gesetz erlassen, dass sich niemand ungeschriebener Gesetze bedienen solle“ u. s. w. Ebenso GROTE History of Greece VIII S. 407 (2 edit. London 1851).

Von dieser Auffassung der Worte abzugehen oder der Angabe des Andokides zu widersprechen, liegt aber kein Grund vor. Eine Bestimmung, wie die, um die es sich hier handelt, dass man sich hinfort nicht mehr auf ungeschriebene Gesetze berufen sollte, war zwar den athenischen Verhältnissen des 5. Jahrhunderts angepasst, zur Zeit Solons aber kaum am Platze. Wie konnte es damals Jemandem beikommen, sich auf ein ungeschriebenes Gesetz zu berufen? Verstand man darunter ein Gesetz, das überhaupt nicht aufgezeichnet und lediglich durch das Herkommen geheiligt war, so konnte ein solches damals kaum, auch nur mit einem gewissen Schein, auf Gesetzeskraft Anspruch machen, da man so eben und zwar in umfassendem Maasse die Niederschrift der Gesetze als das Mittel ihrer Sanctionirung anerkannt hatte, zu einer Zeit überdiess, da das Ansehen des Geschriebenen noch nicht durch Missbrauch gemindert war. Aber auch, wenn wir, was entschieden das Richtige ist, unter dem ungeschriebenen Gesetz ein solches verstehen, das nur bei der neuen Codification des Rechts nicht wieder aufgenommen wurde¹⁾, so setzt die fragliche Bestimmung eine Verwirrung in den Rechtszuständen, eine Unklarheit über das, was nun eigentlich Gesetz war, voraus, wie wir sie für die Zeit vor Solon oder auch vor Kleisthenes anzunehmen nicht berechtigt sind. Wohl aber passt eine solche Bestimmung zu den Zuständen einer Zeit, aus denen das Bedürfniss nach einer Revision der Gesetze am Ende des 5. Jahrhunderts entsprang — Zuständen, wie wir sie namentlich durch Andokides und durch Lysias kennen. Bei der Gesetzmacherei in Athen war die Masse der Gesetze allmählig so angewachsen, dass ein Ueberblick über dieselben sehr erschwert wurde, und es konnte geschehen, dass man auf längst abgeschaffte Gesetze sich als auf noch geltende berief oder wohl gar auf fingirte.²⁾ Aber auch für die Zustände, wie sie in der Zeit nach der Revision zu erwarten waren, war eine solche Bestimmung ganz wohl berechnet. Zu erwarten war, dass solche *πάτρια*, solche Bestimmungen der solonisch-kleisthenischen Gesetzgebung, die die Revision ausgemerzt hatte, nicht mit einem Schlage aus dem Gedächtniss schwinden würden, dass man vielmehr auch später noch versuchen könnte, ihnen wieder zur alten

1) Diese meines Erachtens richtige Auffassung der Worte haben HEFFTER Ath. Gerichtsverf. S. 215, 5 und LEIST Graeco-ital. Rechtsgesch. S. 559 verfehlt.

2) RAUCHENSTEIN zu Lysias g. Nikom. 11.

Geltung zu verhelfen, wie diess auch thatsächlich geschehen ist.¹⁾ Die fragliche Bestimmung über die ungeschriebenen Gesetze wäre hiernach ebenso sehr den Umständen und der Zeit der Revision angepasst und ebenso wenig solonisch gewesen als die andere, welche ein Verdrängen der νόμοι durch die ψηφίσματα verhüten sollte (Andokid. I, 89). Hinzugefügt darf übrigens werden, dass jene Bestimmung, wenn sie ja solonisch sein sollte, lauten musste: ἄγραφω δὲ θεσμῶ (nicht νόμῳ) μὴ χρῆσθαι.²⁾ Täuscht mich aber meine Beobachtung nicht, so findet sich eine solche Verbindung wie ἄγραφος θεσμὸς nirgends: als wenn das Sprachgefühl der Griechen sich dagegen gesträubt hätte.

Die Bemerkungen über den ἄγραφος νόμος bei Andokides, so wenig sie hier überflüssig waren, gehören doch nur insofern hierher, als sie den sprachlichen Ausdruck betreffen: die Sache selbst, die bei Andokides damit bezeichnet wird, ist, wie wir sahen, eine ganz andere als die uns hier interessirt.³⁾ Immerhin ist es doch vielleicht nicht ganz zufällig, dass der Ausdruck ἄγραφος νόμος sowohl in dem bei Andokides gebrauchten, als in dem uns hier interessirenden Sinne erst dem 5. Jahrhundert angehört.

Dass alles gedeihliche Handeln der Menschen an die Beobachtung von Recht und Gesetz gebunden ist, auf diese Thatsache fällt in den Erinnerungen der ältesten Zeiten nur hin und wieder ein grelles Schlaglicht, in der Regel nur dann, wenn von der Sühne eines Unrechts zu berichten ist. Erst allmählig erwuchs aus solchen Ahnungen die klare Forderung, das gesammte Leben mit einem Netz von rechtlichen und gesetzlichen Bestimmungen zu überziehen, dessen Maschen im Laufe der Zeiten immer dichter wurden. Im 7. und 6. Jahrhundert der griechischen Geschichte lag diese Forderung einer systematischen Zusammenfassung von Rechten und Gesetzen in der Luft, und die solonische Gesetzgebung ist allem Anschein nach nur einer unter mehreren Versuchen dieser Art.⁴⁾ Der athenische Gesetzgeber, den seine Mitbürger später mit Stolz den ihrigen nannten, hat sich den vollen herzlichen Dank seiner Landsleute aber nicht sogleich verdient. Es

1) Das letztere zeigt Lysias g. Nikom. 17 ff. Gewisser solonischer Gesetze war man sich als nicht mehr geltender bewusst: Aristot. Ἀθ. πολ. c. 8, 5.

2) In den solonischen Versen bei Aristot. Ἀθ. πολ. c. 12 vs. 16 νόμου mit KENYON zu lesen haben wir kein Recht; KAIBEL und WILAMOWITZ behalten ὁμοῦ bei.

3) Bei PETITUS Leges Atticae S. 191 wird freilich Alles durch einander geworfen.

4) GILBERT Jahrb. f. class. Phil. Suppl. 23 S. 476 f.

bedurfte hierzu des Durchgangs durch die peisistratische Tyrannis und durch neue Parteikämpfe. Die Herrschaft beständiger Gesetze erschien nun als ein Segen gegenüber der Herrschaft einzelner Menschen. So kam man zu der Revision und Reform der solonischen Gesetzgebung, welche Kleisthenes ausführte. Wie diese Reform nur durch die Macht des Demos gelang, so diente sie auch dessen Zielen und Absichten, und es ist begreiflich, dass von nun an das Volk von Athen in seinen Gesetzen das Bollwerk der jungen Freiheit, das Bollwerk des jungen Staates von Athen erblickte. Von hier an datirt der Cultus, der mit dem Gesetz und seinem Namen getrieben wurde. Die Weihe gaben ihm die Thaten und der siegreiche Ausgang der Perserkriege: denn Herodot (V 78) spricht gewiss nur aus, was die Athener seiner Zeit dachten, wenn er den Aufschwung und die Leistungen Athens während der Kriege für eine Frucht der demokratischen Verfassung erklärt. Damals ist wohl zuerst der dann Jahrtausende weiter lebende und immer von Neuem zündende Gedanke in das Bewusstsein der Menschheit getreten, dass nur das Gesetz uns Freiheit geben kann. Es war ein panhellenischer Gedanke, der als solcher im Kampfe mit den Barbaren erwuchs: dem Barbaren gegenüber, den Despoten knechteten, erschien sich der Hellene als der Diener allein des Gesetzes.¹⁾ Athen aber war auch hier Hellas in Hellas. Die grossen Ereignisse der Zeit prägten in Athen nur noch tiefer die bereits seit dem Sturz der Peisistratiden bestehende Vorstellung ein, dass an die Stelle der Herrschaft von Tyrannen die Herrschaft des Gesetzes getreten sei. Und leichter als Andern wurde es dem Volke von Athen gemacht, sich diese Vorstellung anzueignen, da es in den Gesetzen seines Staates sein eigenstes Werk erblickte.²⁾ Dem Gesetze sich unterwerfen und dem souveränen Volke dienen, erschien als gleichbedeutend. Seitdem galt das Gesetz als das Symbol der Demokratie, ebenso wie die vielgepriesene Gleichheit³⁾, und ist es geblieben, mit den

1) Eur. Med. 536 ff., vgl. auch noch Menander bei MEIN. fr. com. IV 268 (fr. 150). Herod. VII 104. Nach einer feinen Bemerkung von FUSTEL DE COULANGES La cité antique S. 206 liegt es in der menschlichen Natur, sich nur einer moralischen Idee zu unterwerfen: die Tyrannis entbehrte einer solchen, die Zeit des gottgeweihten Königthums aber war für Griechenland längst vorüber.

2) So sagt auch von Solon Herodot I 29: ὅς Ἀθηναίοισι νόμους κελεύσασι ποιήσας ἀπεδήμησε κτλ.

3) Mit der es sich zur *ἰσονομίῃ* verbindet, die schon bei Herodot III 80

unerlässlichen Distinctionen und Einschränkungen, bis in die Theorien der späteren Staatsrechtslehrer hinein.¹⁾

Doch kam diese Bedeutung nicht dem Gesetz schlechthin, sondern nur dem geschriebenen Gesetz zu. Nur das Gesetz, das aufgezeichnet vor Aller Augen stand, redete die gleiche Sprache zu Jedermann und nur das Gesetz, das in der Schrift befestigt war, liess sich nicht beugen, irgend Jemand sei es zu Liebe oder zu Leide. Im geschriebenen Gesetz fanden die demokratischen Schwärmer fürs Gesetz die an dasselbe zu stellenden Forderungen am reinsten verwirklicht. So konnte es geschehen, dass der Name des Gesetzes überhaupt, νόμος, zur Bezeichnung insbesondere des geschriebenen wurde.²⁾ Und so konnte es ferner geschehen, dass man auch das ungeschriebene Gesetz und Recht, um es als wahres Gesetz und Recht erscheinen zu lassen, sich irgendwie als geschrieben vorstellte: wie Neuere sich auf das Recht berufen, das in den Sternen geschrieben steht, wie nach dem Apostel das Gesetz den Herzen der Heiden, nach Julian unseren Seelen eingeschrieben ist (or. VII p. 209^c), so weiss auch schon Aischylos (Schutzfleh. 673 ff. Kirchh.), dass unter den Satzungen der hoch-ehrwürdigen Dike als dritte das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, geschrieben steht (γέγραπται).³⁾ Wie die Götter⁴⁾, so mussten

das Kennzeichen der Demokratie ist, und mit deren Begriff es auch wohl wechselt, wie es bei Eurip. Suppl. 430 f. Kirchh. vom Staate des Tyrannen heisst: Ὅπου τὸ μὲν πρώτιστον οὐκ εἶσιν νόμοι Κοινοί, κρατεῖ δ' εἰς τὸν νόμον κεκτημένος Ἀυτὸς παρ' αὐτῶ, καὶ τὸδ' οὐκέτ' ἔστ' ἴσον. Auf die νόμοι gründet sich das ἴσον nach Perikles bei Thuk. III 37, 1. Ultra-Demokraten wie Kleon treten für die Herrschaft des Gesetzes ein (Thuk. III 37, 3 f.), während der sonst so vorsichtige Nikias vor einer Verletzung derselben nicht zurückscheut (Thuk. VI 14).

1) Man lese z. B. Aristot. Polit. III 16 p. 1287^a 17 ff. IV 5 p. 1292^a 2 ff. Dion. Hal. Ant. Rom. II 3 S. 121, 22 Kiessl. X 1 S. 1, 11 ff. Vgl. auch WILAMOWITZ Kydath. S. 47 f. Aus neuester Zeit können verglichen werden noch TREITSCHKE's Bemerkungen Politik II S. 267.

2) Anaxim. Rhet. c. 2 p. 1422^a 2 f. Demosth. g. Aristokr. 70. g. Stephan. I 53. Aristot. Eth. Nik. VIII 15 p. 1162^b 22. Polit. III 15 p. 1286^a 9 ff. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I 146. Auch Platon Gess. VII 793 A f., obgleich er den populären Sprachgebrauch, der von πάτριοι νόμοι redet, erwähnt, schliesst sich doch für seine Person dem andern an, der nur geschriebene Gesetze als rechte νόμοι anerkennt (REHM Gesch. d. Staatsrechtsw. S. 43. 45). Und so geht auch Perikles in Xenophons Memor. I 2, 42 von der Voraussetzung aus, dass νόμος das geschriebene Gesetz ist.

3) Vgl. auch PUFENDORF Eris Scand. S. 42 (Frankfurt 1686) u. S. 268 f. = Apologia § 24 u. de fundam. propos. leg. natur. § 23.

4) Zu dem Bemerkten vgl. noch Eur. Ion 442 f., wo die Götter angeredet werden mit den Worten:

sich auch die grossen Gesetzgeber der Vorzeit den Forderungen der Gegenwart fügen.¹⁾ Nicht bloss dass man ältestes Gewohnheitsrecht damals codificirte, sondern man glaubte auch, dass die Gesetze des Minos bereits von Anfang an auf ehernen Tafeln (*ἐν χαλκοῖς γραμματείοις*) aufgezeichnet waren, wenigstens für den Gebrauch des einen seiner beiden Gesetzeswächter.²⁾ Vor Allem Theseus, da er, wie die attische Legende wollte, der Stifter der Demokratie war³⁾, sollte folgerecht auch das unerlässliche Fundament dazu in geschriebenen Gesetzen gelegt haben.⁴⁾

Glücklich ist jedes Volk zu preisen, das seine Gesetze hoch hält und bereit ist dafür zu sterben. Aber wenn der Eifer für die Gesetze und ihre Fortbildung in die Hast der Gesetzmacherei ausartet, so entsteht nur eine neue Art von Tyrannis⁵⁾, die den Willen und das selbständige Denken des Einzelnen der Laune des souveränen Volkes und dem Buchstaben⁶⁾ unterwirft. Die Republik trägt in ihrem Wesen die Neigung zu solcher Gesetzmacherei⁷⁾, und auch die athenische Republik des 5. Jahrhunderts zeigt diese Neigung, sogar in besonders hohem Grade: die Gesetze jagten einander und vernichteten einander, und Volksbeschlüsse, die nur auf den Moment berechnet waren und einer vorübergehenden Stimmung entsprangen (*ψηφίσματα*), wurden von solchen,

Πῶς οὖν δίκαιον τοὺς νόμους ὑμᾶς βροτοῖς

Γράψαντας αὐτοὺς ἀνομίαν ὀφλισκάνειν;

Demeter als Thesmophoros hält auf antiken Bildwerken eine Schriftrolle in der Hand: WELCKER Gr. Götterlehre II 495.

1) Vgl. über ähnliche Fiktionen bei den Juden SELDEN De jure nat. et gent. I c. 9.

2) Platon Minos p. 320 C vgl. Schol. Odys. 19, 179. Aristoteles Pseudep. fr. 487 (S. 490). FR. A. WOLF Prolegg. ad Homer. S. 40², 32. Ein geschriebenes Gesetz des Rhadamanthys bei Apollodor Bibl. 2, 4, 9, 2. Die Fiction wurde hier insofern erleichtert, als bereits das Recht von Gortyn sich auf ältere geschriebene Satzungen bezieht: ZITELMANN S. 46.

3) Nicht bloss eine Legende sieht hierin FUSTEL DE COULANGES La cité antique S. 288. 312 f.

4) Eur. Suppl. 433 f. Kirchh. Hiernach ist wohl auch Soph. O. C. 914 vom geschriebenen Gesetz des theseischen Athens zu verstehen, obgleich, was sich noch als charakteristisch für Sophokles ergeben wird, das geschriebene Gesetz nicht als solches bezeichnet ist. Vgl. A. HUG Studien S. 72, 2. Auf dasselbe Ergebniss führt schliesslich Demosth. 59, 75 f. Vgl. auch F. DÜMMLER Prolegg. zu Platons Staat S. 15.

5) BENJAMIN CONSTANT bei RAUMER Geschichtl. Entwicklung der Begriffe von Recht u. s. w. S. 149.

6) STAHL Phil. des Rechts II 1, 203 f.

7) MONTESQUIEU Esprit des Lois VI 3.

die allgemeine Normen aufstellten (eigentlichen *νόμοι*), dem Namen nach kaum unterschieden.¹⁾ Selbst die Welt der Götter spiegelt auch hier nur die irdischen Dinge, wenn sie in der Vorstellung damals lebender Menschen den gleichen Wechsel der Gesetze zeigt.²⁾ Auf diese Weise musste die Achtung vor den Gesetzen in ihr Gegentheil umschlagen, und während noch Perikles seinen Athenern nachrühmt, dass sie sich auszeichnen durch Gehorsam gegen alle Gesetze, geschriebene wie ungeschriebene³⁾, klingt es wie eine Antwort darauf voll grimmigen Hohns, was Platon sagt, dass man in der Demokratie sich nicht um geschriebene und nicht um ungeschriebene Gesetze kümmere.⁴⁾ Athen gleicht hier wieder einmal dem Florenz des Mittelalters⁵⁾; auch haben an beiden Orten grosse Dichter den Finger auf das Uebel gelegt und spottend, in treffenden Gleichnissen, ihre Heimat vor den kommenden Zeiten verklagt.⁶⁾

So war die Reaction gegen das Unwesen der geschriebenen Gesetze im Gange und blieb nicht bei der Negation stehen. Sie wies auf die bleibenden Normen des menschlichen Handelns hin, welche galten durch allen Wechsel und alle Widersprüche der geschriebenen Gesetze hindurch und die in Mitten des über-täubenden Lärmens derselben unerschüttert nach wie vor ihre stille Gewalt über die Gemüther behaupteten. Das waren die *ἀγραφα*, ob sie nun ihrem Inhalt nach mehr als religiös-rituelle Satzung oder als moralisches Gebot auftreten. Alles Recht bedarf aber eines äusseren Halts, der ihm erst die zu seinem Wesen gehörende Macht im Leben verleiht. Die *ἀγραφα* fanden ihn im Areopag, der auch nach der Einschränkung durch Ephialtes und Perikles in Ansehen sich nicht nur erhielt, sondern zu Zeiten sogar wieder stieg. Mochte er die eigenen Mitglieder, mochte er

1) BELOCH Griech. Gesch. II 539, 1 macht es dem Verfasser der Rede über Halonnesos zum Vorwurf, dass er § 24 keine deutliche Vorstellung von dem Unterschied zwischen *νόμος* und *ψήφισμα* zeigt. Für die spätere Zeit ist dieser Vorwurf begründet, nicht für die frühere, in der Kleon bei Thukyd. III 37, 3 einen *νόμος* nennt, was in Wahrheit nur ein *ψήφισμα* war.

2) Aesch. Prom. 151 Kirchh.: *νεοχμοῖς δὲ δὴ νόμοις Ζεὺς ἀθέτως κρατύνει*. Dass auch das politische Leben der Erde im Olymp sein Gegenbild fand, hat mit Bezug auf die Königsherrschaft schon Aristoteles bemerkt: Polit. I 2 p. 1252^b 24 ff.

3) Thuk. II 37, 3.

4) Rep. VIII 563 D.

5) J. BURCKHARDT Kultur und Renaissance S. 60 f. 67 f.

6) Der Komiker Platon bei MEINEKE II 620 (fr. 1) 692 (fr. 42) und Dante Purgatorio VI 139 ff.

die übrigen Beamten und Bürger politisch und moralisch überwachen oder die Gesetze controliren, in den verschiedenen Functionen, die ihm im Laufe der Zeiten, in der Fülle seiner Macht und als er darin verkümmert war, überwiesen wurden, immer zeigt er sich in seinem Urtheil gebunden an die Normen ungeschriebener Gesetze.¹⁾ Und dieselben Normen, insbesondere diejenige, welche gebot das Wohl des Vaterlandes vor Allem zu fördern, leiteten ihn und gewannen ihm Ruhm unter Verhältnissen, in denen die geschriebenen Gesetze schweigen²⁾, im Daseinskampf der Griechen mit den Persern.³⁾

Aus dem Zeitalter ungeschriebener Gesetze war der Areopag als eine Ruine stehen geblieben in einer Zeit, die alles Heil nur von geschriebenen Gesetzen erhoffte. Aber auch zu ihm hielt eine starke Partei im Volke, die alten Geschlechter, der Adel, dessen Leben von der Erinnerung an das Alte zehrt, dessen Aufgabe es daher ist, die historische Basis der Staaten zu erhalten⁴⁾ und, ohne sich dem Fortschritt entgegenzustemmen, doch die Gegenwart stets an die Vergangenheit anzuknüpfen. Es sind die *πάτρια*, die hier hochgehalten werden und hochgehalten werden sollen.⁵⁾ Ueber die *πάτρια*, über das Herkommen, wachte aber auch der Areopag.⁶⁾ Und diese *πάτρια* wiederum sind im Wesentlichen das, was man sonst als *ἄγραφα* bezeichnete.⁷⁾ So war es

1) Ausdrücklich von *ἄγραφα* des Areopags spricht nur Demosthenes g. Aristokr. 70. Vorausgesetzt werden sie bei Isokr. Areop. 37 ff. Und an eben solche ist doch wohl auch bei den *πάτρια νόμιμα* Diodors XI 77, 6 und bei den *νόμιμα* des Pausanias I 29, 15 zu denken. Vgl. SCHÖMANN-LIPSIUS Griech. Alterthümer I 357, wonach die Befugnisse des Areopags „zum nicht geringen Theile sich mehr auf Gewohnheitsrecht als auf geschriebenes Gesetz“ gründeten. Dass er daneben auch an geschriebene Gesetze gebunden war, s. R. SCHÖLL Ber. d. bayer. Ak. 1886 philos.-philol. Cl. S. 92 Anm. 95.

2) Vgl. Cicero o. S. 26, 4.

3) Aristot. Polit. V 4 p. 1304^a 20 f. PHILIPPI Areopag und Epheten S. 298.

4) RIEHL Die bürgerliche Gesellsch. S. 127.

5) Auf die freilich überhaupt im antiken Staatsleben viel öfter zurückgegriffen wurde als im modernen.

6) Vgl. z. B. Harpokrat. u. *ἐπιθέτους ἑορτάς*.

7) Platon Gess. II 680 A. VII 793 A f. Daher ist mit offenbar nur wechselndem Namen bald von den *Εὐμολπιδῶν πάτρια* die Rede (o. S. 21, 5 und C J A IV 1, 27^b) bald von deren *ἄγραφοι νόμοι* (o. S. 21, 4). Von den seit undenklichen Zeiten geltenden *ἄγραφα* war *πάτριος* längst im Gebrauch; erst später ist es dann, wie wir annehmen dürfen, auch auf geschriebene Gesetze, insbesondere die solonischen, übertragen worden.

das eigenste Interesse, welches den Adel treiben musste, für die *ἄγραφα* einzutreten. Dieselben hatten für ihn eine ähnliche Bedeutung, wie für den Adel neuerer Zeiten der Codex der Ehre: man durfte sie zwar ungestraft übertreten, aber man trug dafür die Schande heim (s. o. S. 21). Und der Adel aller Zeiten hat die Neigung gehabt, ihnen gegenüber das geschriebene Gesetz gering zu achten. Wie der antike Adel hierüber dachte, zeigen die Beispiele des Thukydides und Platon, die beide der Beobachtung der *ἄγραφα* einen besonders hohen Werth für das bürgerliche Leben beilegen, ja in ihnen den Kitt des ganzen Staates sehen¹⁾, und das des Nikias, der sich nicht scheut, das geschriebene Gesetz dem ungeschriebenen zu opfern.²⁾

Um die Macht der *ἄγραφα* noch mehr zu erhöhen, kam zu der Würde des Alters, die über ihnen lag, noch der Abglanz göttlicher Majestät. Aus den dunkeln Zeiten, in die ihr Ursprung reichte, war ein menschlicher Gesetzgeber nicht bekannt; so ahnte man in dem Geheimniss, das sie umgab, einen Heros oder noch lieber einen Gott als ihren Urheber.³⁾ Gegenüber diesem festgewurzelten Glauben konnte die Fiction der Demokratie, die sich mit sammt ihren geschriebenen Gesetzen von Theseus abzuleiten suchte, nicht viel ausrichten. Anfänglich freilich war es der göttliche Wille, der hinter jedem Gesetz stand und ihm seine Autorität verlieh⁴⁾; der platt menschliche Ursprung aber der geschriebenen Gesetze, wenigstens des fünften und vierten Jahrhunderts lag doch zu offen zu Tage.

1) Vgl. Thukyd. II 37, 3 und über Platon o. S. 19, 3. Aehnlich Isokr. Areop. 39 ff.

2) Thuk. VI 14 (s. o. S. 40, 3); das ungeschriebene Gesetz, das hierbei in Frage kommt, bei Cicero Philipp. II, 28 (s. o. S. 26, 4). Dasselbe ungeschriebene Gesetz, die *σωτηρία τῆς πόλεως*, schieben die Oligarchen auch vor, da sie gegenüber den Demokraten, die über Gesetzesbruch schreien, die Rückkehr des Alkibiades zu rechtfertigen suchen: Thukyd. VIII 53, 2 ff. „Rettende Thaten“ widerstreben dem Geiste des Bürgerthums, das zäh am geschriebenen Recht festhält; der Aristokratie sind sie viel näher gelegt: RIEHL Die bürgerliche Gesellschaft S. 241. 249.

3) Lysias g. Andok. 10 f. Demosth. g. Aristokr. 70. Isokr. 12, 169. Ueber Sophokles s. o. S. 24.

4) FUSTEL DE COULANGES La cité antique S. 220 f. Noch bei Antiphon I 3. 27 heisst es ganz allgemein, dass die Gesetze stammen *παρὰ τῶν θεῶν καὶ τῶν προγόνων*. Ebenso Eur. Jon 442. 1312. Hippol. 98. Mit solchen Aeusserungen mag es denn zusammenhängen, wenn der Scholiast zu Soph. Antig. 454 kategorisch erklärt: *οὐ γὰρ ἄγραφοι τῶν θεῶν οἱ νόμοι*; oder es liegen dieser Erklärung die Verhältnisse einer späteren Zeit zu Grunde.

Insofern Götter die Urheber der *ἄγραφα* sein sollten, war in diese der Trieb gelegt, den Kreis ihrer Geltung so zu erweitern, dass er sich mit dem Machtbereich des betreffenden Gottes deckte. Ihre Wurzeln freilich hatten sie als *πάτρια* im Leben und Cult der Familien und Geschlechter¹⁾; über die hierdurch ihnen anfänglich gezogenen Schranken erhoben sie sich aber und wurden zu Gesetzen des ganzen Staates und Volkes.²⁾ Platon hat uns diesen Vorgang geschildert in Worten, die nahezu den Werth eines historischen Zeugnisses haben.³⁾ So wie hiernach der Staat der ältesten Zeit das Gewohnheitsrecht einzelner Familien sich aneignete und sanctionirte, fand er noch in späterer Zeit sein Interesse darin, die Beobachtung des religiösen und rechtlichen Herkommens in gewissen Geschlechtern, wie den Eumolpiden und Eupatriden, zu überwachen.⁴⁾ Fast mit Nothwendigkeit brachte es der Inhalt mancher *ἄγραφα* mit sich, dass ihre Geltungssphäre sich erweiterte, nämlich überall da, wo dieselben immer wiederkehrende, überall gleiche Verhältnisse, sei es der Menschen unter einander oder zu den Göttern regelten. Vollends für eine Klasse der *ἄγραφα* war diese weitere Geltungssphäre schon durch ihr ganzes Wesen gegeben, indem sie sich auf den internationalen oder doch auf den Verkehr der griechischen Stämme und Staaten unter einander bezogen. Es sind diess die „gemeinen Gesetze der Hellenen“⁵⁾, deren kaum vor dem fünften Jahrhundert, von hier an aber desto häufiger Erwähnung geschieht und deren Anerkennung ein Zeichen mehr ist des Zusammenstehens der Hellenen gegenüber den

1) Auch die Gebote, welche durch die Flüche der Buzygen sanctionirt wurden (L. SCHMIDT Ethik d. Griech. II 278 f. J. TÖPFFER Att. Geneal. 139), sind doch wohl *πάτρια*, die von Alters her in diesem Geschlecht herkömmlich waren. Ebenso möchte man an die Tradition der Eteobutaden anknüpfen die drei Gebote, die Lykurgos aufstellt Leocrat. 94 und für die charakteristisch ist die Forderung des Todtencultes: denn, wie J. TÖPFFER Att. Gen. 118 bemerkt, wurde vorzüglich bei den Eteobutaden der Glaube an den autochthonen Ursprung der Vorfahren gepflegt und hängt hiermit naturgemäss die Verehrung chthonischer Göttervorstellungen zusammen. Und auch die Vermuthung kann nicht ohne Weiteres abgewiesen werden, dass die drei Gesetze des Triptolemos (Porphyr. de abst. IV 22 s. o. S. 32, 5) ursprünglich der Tradition eines einzelnen Geschlechtes angehören; DITTENBERGER'S Ausführung über Xenoph. Hell. VI 3, 6 (Hermes 20, 15) würde desshalb doch zu Recht bestehen bleiben.

2) Wie diess von denen gilt, auf die in der vor. Anmkg. hingewiesen wurde.

3) Gess. III 681 A ff.

4) TÖPFFER Att. Gen. S. 66 ff. S. 177.

5) SCALA Studd. des Polyb. I 301 ff.

Barbaren, des in den Perserkriegen erstarkten Bewusstseins gemeinsamer Art und Abstammung. Den äusseren Nachdruck, dessen ein Gesetz, um wirklich als solches zu gelten, nicht entbehren kann und welcher anderen *ἄγραφα*, wie wir bereits sahen (o. S. 43), durch den Areopag zu Theil wurde, mochten auch sie bis zu einem gewissen Grade wenigstens durch die Amphiktyonien¹⁾ und das delphische Orakel²⁾ erhalten.

Im Allgemeinen bekundet sich die Achtung, die man vor den *ἄγραφα* im fünften und vierten Jahrhundert hegte, dadurch, dass um diese Zeit Versuche nachweisbar sind, sie zu formuliren und zusammenzufassen.³⁾ Sie erscheinen hiermit ebenso als Gegenstand des Nachdenkens wie einer gewissen Propaganda: man wollte sich selber über ihren Bestand klarer werden, man wollte aber auch Anderen das Einprägen derselben erleichtern.⁴⁾ Es geschah

1) BUSOLT Griech. Gesch. I² S. 682, 1.

2) Bemerkenswerth ist, dass nach einer bestechenden Conjectur HERCHER'S zu Artemidor IV 2 S. 203, 7 Herch. bereits die erste Pythia, Phemonoë, vom *ἄγραφος νόμος* gesprochen haben sollte. Freilich giebt diese Phemonoë, über die vgl. Scriptt. Physiogn. ed. Franz p. 461 und SUSEMIHL Al. Litt. I S. 299, 80, keine Gewähr für ältere Zeiten.

3) Aesch. Schutzflch. 673 ff. Kirchh. mit dem schol. Eurip. fr. 853. Xenoph. Memor. IV 4, 5 ff. Anaxim. Rhet. 2 p. 142^{1b} 35 ff. Aristot. Rhet. I 13 p. 1374^a 23 ff. In den letzten drei Fällen scheinen es freilich nur Beispiele zu sein, die angeführt werden; es ist aber merkwürdig, dass auch sie sich auf die Dreizahl beschränken so gut wie die zusammenfassende Aufzählung in den beiden ersten Fällen; es wird also wohl die heilige Drei sein, an die bisweilen auch die Flüche des Buzyges gebunden wurden (Cicero de off. I 52) und die auch in den drei Geboten des Lykurgos (Leocr. 94) so wie in den Gesetzen des Triptolemos (s. o. S. 46, 1) und den drei lykurgischen Rhetren (Plutarch Agesil. 26 de esu carn. 2, 1 vgl. Lykurg 13) hervortritt (vgl. Drei Bedingungen militärischer Tüchtigkeit bei Thukyd. V 9, 6). Zufällig wird die Drei hier so wenig sein als die Zehn im Dekalogus oder die Sieben in den sieben Geboten Noäh (SELDEN De jure nat. I 10 S. 116. Strassburg 1665). Auch Neuere stehen unter dem Banne der Dreizahl, wie P. A. PFIZER, der in seinen „Gedanken über Recht, Staat und Kirche“ I S. 40 ff. drei den Menschen angeborene Rechte aufzählt, auf die Ehre, auf das Leben und auf die Freiheit. Von solchen Formulirungen und Zusammenfassungen war der Schritt bis zur Aufzeichnung, der sie den geschriebenen Gesetzen noch mehr an die Seite rückte oder gleichwerthig gegenüberstellte, nicht so weit: über die *πάτρια* der Eumolpiden vgl. in dieser Hinsicht TÖPFFER Att. Geneal. S. 7, 1, über die Gesetze des Triptolemos WELCKER Gr. Götterl. II S. 33; ausserdem A. MOMMSEN Heortol. S. 299 f. Ueber Demetrios von Phaleron und seine Codificirung des Völkerrechts s. SCALA Studien des Polybios I S. 156 ff. Bekanntlich ist in dieser Weise massenhaft das ungeschriebene Gesetz in England codificirt worden, ohne deshalb den Namen des „ungeschriebenen“ einzubüssen: BLACKSTONE Comment. on the laws of England I S. 66 f. ed. 18.

4) Auf das Einprägen (*ἀσκειῖν*) solcher ungeschriebener Gesetze dringt Eurip. fr. 853, noch deutlicher Xenoph. Cyrop. I 6, 34 (*τὰ πρὸς τοὺς πολεμίους νόμιμα διδάσκειν*).

da etwas Aehnliches, wie im Ausgang des vorigen und im Anfang dieses Jahrhunderts mit den Menschenrechten, die damals das allgemeine Interesse beanspruchten und deshalb Gegenstand der verschiedensten Katalogisirungsversuche waren: nur dass in neuerer Zeit entsprechend dem Leben des modernen Staates und seiner Geschichte innerhalb der Correspondenz von Rechten und Pflichten mehr die Rechte, im Alterthum mehr die Pflichten und ihre Gebote betont wurden.¹⁾ Merkwürdig und für das Zeitalter charakteristisch ist, dass unter den so formulirten *ἄγραφα* auch das Gebot erscheint „die gemeinen Gesetze von Hellas zu ehren“.²⁾ Von den Gesetzen der einzelnen Städte, d. i. doch insbesondere den geschriebenen ist nicht weiter die Rede; diesen gehorsam zu sein, erschien also offenbar von einem gewissen Standpunkt aus minder verdienstlich. Und es ist auch ganz natürlich, dass diejenigen Gesetze als die ehrwürdigeren erschienen, deren Geltungsbereich der weitere war. So musste vollends ein neuer Glanz auf den hergebrachten Namen der *ἄγραφα* fallen, da sie nun weiter unter den Händen von vielgewanderten Männern, wie Herodot und Xenophon³⁾, und von Philosophen⁴⁾, überhaupt von solchen, die Fähigkeit und Neigung hatten über die Schranken einer einzelnen *πόλις* oder auch des hellenischen Volkes hinauszublicken, sich aus *πάτρια* von beschränkter Sphäre verwandelten in Gesetze, die Kraft göttlicher oder natürlicher Autorität der ganzen Menschheit galten; der Vorgang war zum Theil ein ähnlicher wie bei der Aufstellung der Menschenrechte im vorigen Jahrhundert, die aus den Constitutionen einzelner amerikanischer Staaten hervorgingen und ihre letzten Wurzeln im religiösen Bedürfniss gewisser protestantischer

1) Vgl. in dieser Hinsicht sehr scharf über die Declaration der Menschenrechte in Frankreich FR. GENTZ Ausgew. Schriften von WEICK 2, 81.

2) *Τιμᾶν* — — *νόμους τε κοινούς Ἑλλάδος* bei Eurip. fr. 853. Das gleiche Gebot hat offenbar auch der Scholiast zu Aeschyl. Suppl. 973 ff. im Auge, wenn er zu den *θέσμινα Δίκας* auch das *νόμους τιμᾶν* rechnet; da er im Uebrigen ganz mit Euripides übereinstimmt, wird auch er und wird auch Aischylos darunter die *νόμοι κοινοὶ* verstanden haben.

3) Herodot VII 136. Xenophon Cyrop. VII 5, 73. Memor. IV 4, 19. Im Sinne Xenophons fordert daher jedenfalls der Verfasser des Agesilaos I, 21 f. auch im Barbaren den Menschen zu ehren.

4) Aristot. Rhet. I 10 p. 1368^b 8 f. Auch Xenophon (s. vor. Anmkg.) steht natürlich zum Theil unter dem Einfluss der philosophischen Bewegung; ebenso Sophokles (s. o. S. 24) und Euripides fr. 346, und schliesslich auch Demosthenes g. Aristokr. 85 (s. o. S. 25).

Sekten hatten¹⁾, und die Philosophen haben auch in diesem Falle nur das Gegebene fortgebildet, wie sie das Chaos in das *ἄπειρον* und weiter in die unendliche Luft verwandelten oder wie, was hier näher liegt, Heraklit, die alte Vorstellung von dem göttlichen Ursprung einzelner Gesetze erweiternd, alle menschlichen Gesetze aus dem einen göttlichen ableitete.²⁾ — Nicht immer freilich haben die Vielen, die im fünften und vierten Jahrhundert von allgemeinen Menschen- und Naturgesetzen redeten, dieselben ausdrücklich als *ἄγραφα* bezeichnet; aber thatsächlich waren es doch *ἄγραφα* und konnten im Kampf der ungeschriebenen gegen die geschriebenen Gesetze nur das Ansehen der ersteren erhöhen.

Das Wesen des ungeschriebenen Gesetzes aber erweiterte sich nicht nur, sondern verschärfte sich auch und wurde so damals auch in dieser Hinsicht ein ebenbürtiger Gegner des geschriebenen. Erst seit Kleisthenes etwa ist das Wort *νόμος* auch auf die geschriebenen Gesetze übertragen worden. Damit war aber auch ein Wechsel seiner Bedeutung gegeben. Es drückt nun nicht mehr bloss die Sitte aus und den leisen fast unbewussten Zwang, den diese auf den Menschen ausübt, sondern bezeichnet, insofern es das schriftlich fixirte Gesetz bedeutet, ein klar ausgesprochenes strenges Gebot, das jeden Ungehorsam mit Strafe bedroht.³⁾ Der *νόμος* wird der Tyrann der Demokratie⁴⁾, der als solcher bloss durch Befehle wirkt. Diese Thatsache erkennen auch diejenigen an, die sich gegen eine so schroffe Form der Regierung, als der Freiheit des Menschen widersprechend, sträuben und, schon um

1) GEORG JELLINEK Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (= Staats- und Völkerrechtl. Abh. herausg. von JELLINEK und MEYER I 3).

2) S. o. S. 27, 7 u. vgl. W. DILTHEY Einleitung in die Geisteswissensch. I S. 97, 3.

3) Platon Gess. IV 722 E f. Lykurg Leokrat. 102. Die Stoiker: Digest. I 3, 2. Stob. ecl. II 190 f. 204 f. (= Floril. 44, 12). Epiktet. Diss. IV 3, 12. Strabo I 11. Cicero De legg. I 18 f. Philipp. XI 28. Auch bei Aristot. Polit. III 16 p. 1287^a 18 erscheint der *νόμος* als *τάξις*. Er wirkt durch Furcht (*δέος*): so ist Soph. Aj. 1074 zu erklären (s. o. S. 17, 1 und 21). *Νόμος* und *ἔθος* scheiden sich jetzt, wie z. B. bei Aristot. Polit. VI 4 p. 1319^b 3. VII 2 p. 1324^b 22. Demosth. g. Aristokr. 126. Dion. Hal. Ant. Rom. IV 78 (neque leges neque mores ein Komiker bei Cicero ad Att. II 19, 3). Bei Hesiod W und T 275 ff. ist diese Unterscheidung noch so wenig bekannt, dass selbst der aller gesetzlichen Ordnung entgegengesetzte Zustand, insofern er nur eine Gewohnheit ausdrückt, als *νόμος* bezeichnet werden kann.

4) *τυραννικὸν ἐπίταγμα* auch bei Platon a. a. O. Aehnlich im Sisyphos-Fragment vs. 6: *ἵνα δίκη τύραννος ᾖ*.

den Unterschied zwischen Gesetz und Gewalt (*νόμος* und *βία*) nicht untergehen zu lassen, sie durch die mildere der Ueberredung ersetzen möchten.¹⁾ Es ist nun freilich möglich, dass man von einem *ἄγραφος νόμος* redete seit der Zeit, als es überhaupt geschriebene Gesetze gab, also auch als man diese noch als *θεσμοὶ* bezeichnete: man würde sich dann nur derselben Fülle des Ausdrucks bedient haben, vermöge deren man auch von einer „ungeschriebenen Sitte“ sprechen kann und thatsächlich von *ἄγραφα νόμιμα* oder *ἔθνη* redete. Wahrscheinlicher aber ist doch, dass der Name erst im Gegensatz zum *γεγραμμένος νόμος* aufkam, und sicher, dass er erst durch diesen Gegensatz seine schärfere Bedeutung erhielt.²⁾ Auf diese Bedeutung des *ἄγραφος νόμος* weist Sokrates den Hippias hin bei Xenophon Mem. IV 4, 20 ff.: auch die *ἄγραφοι νόμοι* sind nach ihm *νόμοι* im prägnanten Sinne des Wortes, nur freilich mit der Eigenthümlichkeit, dass ihre Uebertretung nicht von Menschen, sondern von den Göttern bestraft wird.³⁾ So war auch in dieser Hinsicht der *ἄγραφος νόμος* auf eine Linie mit dem *γεγραμμένος* getreten und der letztere konnte sich nun nicht mehr rühmen, allein das Gesetz im eigentlichen Sinne des Worts zu sein und den *ἄγραφος*, als die blosse Sitte, an Machtvollkommenheit wie an Würde zu übertreffen. Dieser Bedeutungswandel, der mit dem *ἄγραφος νόμος* vorging, erscheint daher als ein neues Symptom des Kampfes der beiden *νόμοι* und insbesondere als ein Versuch der Vertheidiger des *ἄγραφος* das Ansehen desselben zu steigern. Hiermit verträgt es sich vollkommen, dass Andere den gleichen Zweck auf anderem, ja entgegengesetztem Wege zu erreichen suchten, indem sie gerade umgekehrt den Unterschied des *ἄγραφος* vom *γεγραμμένος* betonten und eine eigenthümliche Weihe des *ἄγραφος* gerade aus der Art ableiteten, wie er anders als der *γεγραμμένος* auf den menschlichen Willen

1) So Platon a. a. O. Xenophon Memor. I 2, 44 f. Dion Chrys. 75 p. 646 M (der freilich 76 p. 649 M dem anderen Zweck der Rede entsprechend die andere Auffassung vertritt). *Νόμος* und *πειθὼ* verbinden sich auch in den wilden Klagen der euripideischen Hekabe 799 ff. 816.

2) Verglichen mit dieser erschienen was man sonst *νόμοι* nannte, nur als *καθαπερεὶ νόμοι*, wie Diodor 30, 18, 2 sich einmal ausdrückt (SCALA Studd. des Polyb. I 307); ähnlich *ὥσπερ νόμους ἐκείνης* (sc. *τῆς φύσεως*) bei Aristot. de coelo I p. 268^a 14.

3) Ebenso fasst Perikles den *ἄγραφος νόμος* bei Pseudo-Lysias c. Andocid. 10.

nicht durch Furcht vor Strafe, sondern durch Scheu vor Schande wirkt (s. o. S. 17, 1, S. 21).

Je herrischer das Gesetz und zwar namentlich das geschriebene Gesetz sich gebärdete, desto heftiger wurde auch der Widerstand von der andern Seite und zwar nicht bloss im Namen des ungeschriebenen Gesetzes, sondern fast noch mehr auf Grund der individuellen Natur des einzelnen Menschen, die sich gegen jeden Zwang wehrte. Scheinbar gilt diesem unbegrenzten Streben der Persönlichkeit, als dessen rechte Typen Pheidippides in den Wolken¹⁾ und Kallikles im Gorgias genannt sein mögen, alles Gesetz als eine Schranke der ihm gebührenden Freiheit. Und doch, wenn es einmal das Bedürfniss fühlt sich zu rechtfertigen, weiss es sich keinen andern Rath, als ebenfalls auf ein Gesetz sich zu berufen, ein Gesetz der Natur, wie es Kallikles nennt (s. o. S. 20, 3), und das seine allgemeinste Formulirung in dem Satz des Protagoras gefunden hat, dass der Mensch das Maass aller Dinge sei. So werden auf diesem Umwege schliesslich auch diejenigen, die sich gegen jedes Gesetz auflehnen, zu Bundesgenossen des *ἄγραφος νόμος*; freilich ist es ein *ἄγραφος νόμος* von besonderer Art, den sie vertreten, keiner den die Masse der vergangenen oder der umgebenden Menschen dem Einzelnen aufnöthigt, sondern den dieser in seinem eignen Innern findet und kraft dessen er selbst Gesetze gibt.

Die Tendenz, die sich in diesem *ἄγραφος νόμος* kund giebt, ist eine durchgehende der Zeit, nur dass sie nach der Verschiedenheit der Menschen verschieden erscheint sowohl in der Art, wie sie durchgeführt, als auch in der Art, wie sie beurtheilt wird. Wen die Macht seiner Natur hinaushob über das gemeinmenschliche Maass, den banden auch die gemeinen Gesetze nicht, er war sich selbst Gesetz²⁾; aber sich selbst war auch Gesetz, wer hervorragende Tugend (*ἀρετή*) nicht von Natur besass, sondern als eine sittliche sie sich erst erarbeitet hatte.³⁾ Während man zu jenem

1) 1400: ὡς ἡδὺ καινοῖς πράγμασιν καὶ δεξιόις ὀμιλεῖν
καὶ τῶν καθεστῶτων νόμων ὑπερφρονεῖν δύνασθαι.

Solchen Aeusserungen gegenüber begreift man recht die immer wiederkehrende Warnung des Thukydidēs und Anderer, nicht klüger sein zu wollen als die Gesetze.

2) *Αὐτὸς νόμος* Aristot. Polit. III 13 p. 1284^a 13 f.

3) Das gilt so von den Bürgern des platonischen Idealstaates: Rep. IV 425 A. 427 A. Man solle οὐ τὰς στοὰς ἐμπιπλάναι γραμμάτων ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς ἔχειν

emporstaunte wie zu einem Gott¹⁾, nahm man diesen sich zum Vorbild, er wurde zum Gesetz nicht nur für sich selber, sondern auch für seine Mitmenschen.²⁾ Wiederum anders stellen sich diejenigen dar, die zwar ebenfalls Recht und Gesetz nicht von aussen her als etwas Fremdes empfangen, sondern beides lediglich aus sich selber schöpfen, aber nicht, um es nur an sich zu verwirklichen, sondern um Andere damit zu zwingen und zu regieren: sie erscheinen bald als Tyrannen³⁾ und personifizieren die Verneinung jedes Gesetzes ausser dessen, das ihnen der eigene Vortheil und die Leidenschaft diktiren, bald gelten sie umgekehrt gerade als das Muster eines guten Herrschers, in dem das Gesetz, wie es sein soll, erst recht lebendig und kräftig geworden ist.⁴⁾

τὸ δίκαιον fordert Isokrates Areop. 41. Der *χαρίεις καὶ ἐλευθέριος* ist nach Aristoteles Eth. Nik. IV 14 p. 1128^a 31 f. *οἷον νόμος ὦν ἑαυτῷ*. So ist diese Vorstellungsweise bekanntlich bis zu den Christen gekommen: Paulus Römerbrief 2, 14 f. an Timoth. I 1, 9. vgl. auch an d. Korinth. II 3, 2 f.

1) Aristot. Polit. III 13 p. 1284^a 10 f.: *ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον*. Das „deus sibi ipse est lex“ war später ein bekannter Satz (PUFENDORF Eris Scand. S. 14. Frankfurt 1686).

2) *Suam vitam ut legem praefert suis civibus*: Cicero Rep. I 52, s. o. S. 17.

3) Eurip. Suppl. 429 ff.:

*οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει,
ὅπου τὸ μὲν πρώτιστον οὐκ εἶσιν νόμοι
κοινοί, κρατεῖ δ' εἷς τὸν νόμον κεκτημένος
αὐτὸς παρ' αὐτῷ, καὶ τὸδ' οὐκέτ' ἔστ' ἴσον.*

Vgl. den *ἕνα κύριον πάντων* — *μὴ νόμων ὄντων, ἀλλ' αὐτὸν ὡς ὄντα νόμον* bei Aristot. Polit. III 17 p. 1288^a 3. schol. Hom. Il. 9, 99. Als ein Tyrann soll doch auch Zeus erscheinen in den Worten des Prometheus (Aesch. Prom. 189 f. Kirch.): *οἶδ' ὅτι τραχὺς καὶ παρ' ἑαυτῷ τὸ δίκαιον ἔχων Ζεὺς*. Den gleichen Tadel schliesst in sich der Vorwurf, den Antiphon De caede Herod. 12 und 14 gegen den Kläger erhebt mit den Worten *αὐτὸς σεαυτῷ νόμους ἐξευρὼν* und *αὐτὸς σεαυτῷ νόμον θέμενος*. Von Cajus sagt Philon Legat. ad Caj. § 17 p. 562 M: *νόμον ἡγούμενος ἑαυτὸν τοὺς τῶν ἑκασταχοῦ νομοθετῶν ὡς κενὰς ῥήσεις ἔλυνεν*. Es ist das „novus rex, nova lex“ moderner Despoten: TREITSCHKE Politik II 112.

4) *Βλέπων νόμος* ist der *ἀγαθὸς ἄρχων* nach Xenophon Kyrop. VIII 1, 22. („Es ist ein glorreiches Vorrecht des Monarchen, das Gesetz selbst in seiner furchtbaren Herrlichkeit zu repräsentiren“ FR. GENTZ Ausgew. Schriften, herausg. von WEICK, V S. 10.) Nach Cicero De legg. III 2 ist der magistratus eine *lex loquens*. Auch Platon schildert seinen Staatsmann Polit. p. 295 E ff. als einen *νόμος ἔμψυχος*; wie Themistios seinen König or. I p. 15 b: *καὶ αὐτὸς νόμος ὦν καὶ ὑπεράνω τῶν νόμων* V p. 64 b: *νόμον ἔμψυχον εἶναι φησι* (sc. ἡ φιλοσοφία) *τὸν βασιλέα*. XXXIV p. 38. Dem Richter (*δικαστῆς*) hält Aristoteles Eth. Nik. V 7 p. 1132^a 21 f. als Ideal vor zu sein *οἷον δίκαιον ἔμψυχον* („Der Richterstand ist das lebendige verkörperte Recht“ TREITSCHKE Politik II 416). Vgl. noch O. GILBERT Jahrb. f. class. Philol. Suppl. 23 S. 473, 1. Der König als lebendige

Nicht mehr als eine fremde Macht erscheint das Gesetz, die von aussen her nur die Handlungen des Menschen bindet, es wird in die Gesinnung, in den Willen aufgenommen und so der Grund zur wahren Sittlichkeit nicht nur, sondern auch zur Wissenschaft der Ethik gelegt, die durch die Vorstellung von einem im Innern des Menschen wirkenden lebendigen Gesetz allererst möglich wird. In den Anfängen dieser Wissenschaft stehen solche, die als Ausläufer der alten Naturphilosophie gelten, wie Heraklit, wenn er das Weltgesetz, das doch die Norm aller menschlichen Gesetze sein soll, in eine lebendige göttliche Kraft verwandelt, und Demokrit, der vor Allem fordert, dass der Mensch nicht vor Andern, sondern vor sich selber Scheu empfinde und diess das Gesetz seiner Seele werde.¹⁾ Ahnend hatte diesen Fundamentalsatz der neuen Wissenschaft schon Hesiod vorausverkündet, dass jeglicher Art lebendiger Wesen von Gott ihr eigenes Gesetz verliehen sei²⁾, und damit nur einer weit verbreiteten volksthümlichen Anschauungsweise Ausdruck gegeben.³⁾ Die Wissenschaft entdeckte also auch

Quelle des Rechts bei STAHL Phil. des Rechts II 2 S. 93 f. Wundervoll auf seine Weise schildert als solchen νόμος ἔμψυχος seinen Abt SAMSON CARLYLE Past and Present ch. 9 S. 76.

1) NATORP Ethika des Demokr. fr. 43 (S. 10 f.): μηδέν τι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἑαυτοῦ μηδέ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακὸν εἰ μέλλει μηδεὶς εἰδῆσειν ἢ εἰ οἱ πάντες ἄνθρωποι, ἀλλ' ἑαυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι, καὶ τοῦτον νόμον τῇ ψυχῇ καθιστάναι ὥστε μηδέν ποιεῖν ἀνεπιτήδεον.

2) W u. T 276 ff.:
 τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων,
 ἰχθύσι μὲν καὶ θηροῖσι καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς,
 ἔσθαι ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶν ἐν αὐτοῖς·
 ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην κτλ.

3) Daher kehrt dieselbe Anschauungsweise auch bei Philemon fr. 93 (Com. Att. ed. KOCK II S. 507) wieder:

ὦ τρισμακάρια πάντα καὶ τρισόλβια
 τὰ θηρί', οἷς οὐκ ἔστι περὶ τούτων λόγος·
 οὔτ' εἰς ἔλεγχον οὐδὲν αὐτῶν ἔρχεται,
 οὔτ' ἄλλο τοιοῦτ' οὐδὲν ἐστ' αὐτοῖς κακόν
 ἐπακτόν, ἣν δ' ἂν εἰσενέγκηται φύσιν
 ἕκαστον, εὐθύς καὶ νόμον ταύτην ἔχει.
 ἡμεῖς δ' ἀβλίωτον ζῶμεν ἄνθρωποι βίον·
 δουλεύομεν δόξαισιν εὐρόντες νόμους κτλ.

Nach einer Schilderung der Natur und Lebensweise der verschiedenen „bestiae“ fährt Cicero Tusc. V 38 fort: Atque earum quaeque suum tenens munus, cum in disparis animantis vitam transire non possit, manet in lege naturae. Demselben Sprachgebrauch und derselben Anschauungsweise folgt der Kuppler, wenn er in Terenz' Phormio 533 von sich selber sagt: mea lege utor.

in diesem Fall nicht völlig neu, sondern setzte nur in das hellere Licht des Bewusstseins und fasste schärfer, was dunkel längst empfunden wurde.

Aber nicht bloss im Leben der Wissenschaft, sondern auch in dem der Staaten gewinnt jene alte Anschauungsweise jetzt neuen Sinn und neue Kraft, indem sie auf grössere Verhältnisse übertragen wird. Nicht darum handelt es sich hier, dass der Einzelne lediglich Gesetzen folgt, die er sich selbst gegeben, sondern dass der ganze Staat diese Freiheit behält, nicht eingeschränkt durch irgendwelche fremde Macht. Denn auch nachdem das Tyrannenjoch abgeschüttelt, die Persergefahr beseitigt und damit die *ἐλευθερία* gesichert war, erstand der Selbständigkeit der kleineren Staaten ein neuer Feind in der Hegemonie und den noch weiter reichenden Gelüsten Spartas und Athens. Daher beehrten jene in ihrem Herkommen (*τὰ πάτρια*)¹⁾, in den Gesetzen, die sie sich selbst gegeben, geschützt zu werden. Jedem Volke sind die eigenen Gesetze die liebsten, verkündete damals auch die Theorie²⁾, und die Praxis stand ihr zur Seite, Sparta rühmte sich der *εὐνομία*, Athen der *ισονομία*, während für die kleineren Staaten das gegebene Schlagwort, um sich zu wehren, die *αὐτονομία* war. Das Wort hat nicht immer die gleiche Bedeutung. Am weitesten scheint man für die frühere Zeit bei *αὐτόνομος* mit der Bedeutung dessen zu reichen, der in seinen eigenen Angelegenheiten unabhängig ist.³⁾ Unwillkürlich wird man hierbei an den erinnert,

1) Diess wird neben der *αὐτονομία* betont in der Urkunde bei Thukyd. V 18.

2) Herodot III 38. Platon Gess. III 681 C. Ebenso Pindar fr. 215 Christ: *ἄλλο δ' ἄλλοισι νόμισμα, σφετέρων δ' αἰνεῖ δίκαν ἕκαστος*. Dasselbe angedeutet bei Thukyd. II 37, 1.

3) Mit dieser Bedeutung kommt man bei Herodot I 96 und VIII 140 und auch da aus, wo das Wort *αὐτόνομος* wie bei Xenoph. Resp. Laced. 3, 1, Isokr. Panath. 215 (der die athenische Antwort auf Xenophons parteiischen Vorwurf giebt und *τὴν τῶν παίδων αὐτονομίαν* umgekehrt bei den Spartanern findet, wenigstens wie er sich selber von einem Freunde der Lacedämonier auslegen lässt) und Sophokl. Antig. 821 vom Staate auf die Einzelnen übertragen wird. An der Sophoklesstelle kann es mit *αὐτόγνωτος* aus demselben Stück 875 erläutert werden so wie *αὐτοὶ γρόντες* bei Isokr. Panath. 68 von Autonomen gesagt wird und *αὐτογνώμονες* bei Aristot. Polit. II 9 p. 1270^b 29 die Ephoren heissen als die, welche Recht und Gesetz in sich selber finden; *αὐτόβουλος* heisst Antigone aus dem gleichen Grunde bei Aeschyl. Sept. 1037 Kirchh. Des Weiteren schliesse ich mich an die Untersuchung von BUSOLT an in Jahrb. f. class. Philol. Suppl. 7, 645 ff.; aus der hier festgestellten Bedeutung von *αὐτόνομος* ist schliesslich nur durch

der sich selbst Gesetz, *αὐτὸς νόμος*, ist (s. o. S. 51 ff.). Und obgleich beide Ausdrücke etymologisch nicht zusammenzuhängen scheinen, so berühren sie sich doch im Inhalt nahe genug, wie denn beide auch gelegentlich in tadelndem Sinne gebraucht werden¹⁾, und sind daher wohl nicht zufällig Kinder derselben Zeit: denn dass Wort und Begriff der Autonomie entstanden oder doch erst recht in Schwung kamen, als die angedeuteten Verhältnisse der griechischen Staaten dazu drängten, hat doch alle Wahrscheinlichkeit für sich. Es ist die gleiche Zeit, deren Wesen sich in beiden spiegelt, die Zeit, die, wie wir bereits sahen, bemüht ist, das Particulare und Individuelle zur rechten Geltung zu bringen und die hierin auch die Bestimmungsgründe, Norm und Gesetz des menschlichen Handelns sucht.

Noch in einem andern Sinne individualisirten sich damals Recht und Gesetz. Individualisirt wurden damals Recht und Gesetz nicht bloss insofern als das Individuum sein eigener Richter und Gesetzgeber sein wollte, sondern auch in Folge der Forderung, dass Recht und Gesetz, statt nur auf die allgemeinen Kategorien der Handlungen starr den Blick zu richten, mehr auch auf die begleitenden Umstände achten und sich demgemäss modifiziren sollten. Es wird die Forderung der Billigkeit im Recht gestellt und damit einem Triebe nachgegeben, der zu jeder Zeit mächtig war in der Entwicklung von Recht und Gesetz²⁾, der bereits den

Modification in Folge der veränderten Verhältnisse auch diejenige hervorgegangen, welche MOMMSEN erörtert in Staatsrecht III 1, 658 f. Trotzdem bleibt der Begriff ein dehnbarer, wie schon KRÜGER Hist.-phil. Studd. I 193 bemerkt hatte. So wird es synonym mit *ἐλεύθερος* gebraucht, zu dem es sich gewissermassen als das positive Complement verhält. Eine besondere Bedeutung ist noch diejenige, wonach es mit besonderer Betonung des zweiten Compositions-Elements, des *νόμος*, die Republik im Gegensatz zur Monarchie bezeichnet: eine Bedeutung, die namentlich deutlich bei Aristot. Polit. V 11 p. 1315^a 6 und in der Rhetorik an Alex. I p. 1420^a 22 hervortritt, aber auch schon bei Thukyd. I 29, 2 sich findet, später auch beim Periegeten Pausanias, der II 19, 2 *ἰσηγορίαν καὶ τὸ αὐτόνομον* verbindet.

1) *Αὐτὸς νόμος* und ähnliche Wendungen bezeichnen bisweilen das Wesen des Tyrannen: s. o. S. 52, 3. *Αὐτόνομος* bei Xenophon und Sophokles (s. o. S. 54, 3) ist das eine Mal etwa so viel als ungebunden, das andere Mal so viel als eigenwillig.

2) Wenn Cicero den Ser. Sulpicius als einen grossen Juristen rühmen will, so rühmt er seine Fähigkeit, überall die aequitas herauszufinden: or. Philipp. 9, 10 und 11. Vgl. Cicero Top. 66. Quintil. I. O. XII 3, 6 und PUCHTA Gewohnheitsrecht I 53.

Uebergang von Drakon zu Solon bestimmt hat¹⁾ und schon vorher sich wirksam zeigt.²⁾ Das fünfte Jahrhundert und namentlich in Athen führte diesem Triebe besonders kräftige Nahrung zu. Noch weniger leicht als anderwärts liess sich in dieser Stadt das mannichfaltige und bewegte Leben unter immer gleiche feste Gesetze fassen, neue Gesetze und Beschlüsse ergänzen die alten und verrathen so das Bestreben, Recht und Gesetz den Bedürfnissen des Tages und der Wirklichkeit anzupassen.³⁾ Aus den Kämpfen der Zeit, namentlich der Parteien innerhalb desselben Staates, ergab sich immer wieder von Neuem die Nothwendigkeit von Compromissen, häufiger wird in der Litteratur und Wirklichkeit damals der Name der *δύσνομία* vernommen, und doch ist dieser Begriff gar nicht denkbar, ohne dass jede der Parteien etwas von dem abbricht, was sie für ihr Recht hält, ohne dass also auch hier der Forderung der Billigkeit Gehör gegeben wird.⁴⁾ Denn das Individuelle im Recht, Recht und Gesetz eingetaucht in den wechselnden Strom der Verhältnisse und Personen, ist eben das Billige.⁵⁾ Diese Umwandlung des Rechts gesellt sich daher als ein neuer Fall zu den andern, in denen die sophistische Bewegung der Zeit feste bleibende Werthe des geistigen Lebens in veränderliche umschuf. Nichts ist an sich ein Gut oder Uebel, sondern es wird dazu erst durch die besondere Art, wie man es handhabt, also erst im einzelnen Falle und durch die Beziehung auf be-

1) Damit, dass nach Drakons Gesetzen auf alle Vergehen die Todesstrafe stand und kein Unterschied zwischen ihnen gemacht wurde, wird die Aufhebung dieser Gesetze durch Solon begründet von Plutarch Solon 17. Vgl. BUSOLT Griech. Gesch. II² S. 241. *Τὸ τὰ ἀμαρτήματα καὶ τὰ ἀδικήματα μὴ τοῦ ἴσου ἀξιοῦν, μηδὲ τὰ ἀμαρτήματα καὶ τὰ ἀτυχήματα* rechnet aber Aristoteles Polit. I 13 p. 1374^b 5 unter die Kennzeichen des *ἐπιεικῆς*.

2) Schon Drakon nämlich, wenn er zwischen vorsätzlichem und unbeabsichtigtem Mord unterschied (BUSOLT Griech. Gesch. II² S. 232), würde damit einer Forderung entsprochen haben, die Aristoteles Rhetor. I 13 p. 1374^b 14 an den *ἐπιεικῆς* stellt, neben der *πραΐσις* auch auf die *προαίρεσις* zu achten.

3) Als ein Organ in der Realisirung des *ἐπιεικῆς* erscheinen die *ψηφίσματα* bei Aristoteles Eth. Nik. V 14 p. 1137^b 29 ff.

4) Für die *ἐπιείκεια* in Compromissen vgl. z. B. die *δολογία ἐπιεικῆς* bei Thukyd. III 4, 2. In wie weit eine solche Beobachtung auch auf Aristoteles von Einfluss war, als er Eth. Nik. X 6 p. 1167^b 4 f. die *δύσνομία* nur unter *ἐπιεικεῖς* für möglich erklärte, lasse ich dahin gestellt: das Wort *ἐπιεικῆς* schillert hier in verschiedenen Bedeutungen, unter anderen in der politischen, wonach es die Gegner des *δημος* bezeichnet.

5) PUCHTA Institutionen I⁹ S. 12. STAHL Phil. des Rechts II 1 S. 219.

stimmte Personen und Verhältnisse. Vor dieser Relativitäts-Theorie der Sophistik, wie sie namentlich durch Prodikos vertreten wurde¹⁾, musste wohl auch das starre Recht dahinschmelzen, sodass es nunmehr erst durch die Art der Anwendung, individuellen Personen und Verhältnissen sich anschmiegend, Werth und Geltung zu erlangen schien.²⁾ Damals, wie es scheint, kam es auf, dass man von einem höchsten strengen Recht sprach³⁾, von einem Recht schlechthin, das ohne Rücksicht geübt wird⁴⁾; man liess also auch minder vollkommene Stufen des Rechts gelten, die darum nicht aufhörten Recht zu sein; ja man sah auf jenes höchste Recht mit einer gewissen Scheu, als auf ein Recht, das nur von unheimlichen Gottheiten, wie denen der Unterwelt⁵⁾ und der Nemesis geübt wurde. Wie leicht war von hier aus der Schritt zu dem „*summum jus, summa injuria*“, das doch wohl auch griechischen Ursprungs ist.⁶⁾ In die Gerichte Athens fand die Billigkeit mehr

1) K. FR. HERMANN *Gesch. u. System d. platon. Phil.* S. 578 Anm. Diese aus der Zeit der Sophisten sich herschreibende Relativitätstheorie wird weiter ausgeführt von Juncus in *Stob. flor.* IV S. 91, 1 ff. ed. Mein. und Dionys. Hal. Ant. Rom. V 77.

2) Unter dem Einfluss dieser Relativitätstheorie sagt noch der Apostel Paulus An *Timoth.* I 1, 9: *οἶδαμεν δὲ ὅτι καλὸς ὁ νόμος, εἰάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται.*

3) Die *ὑπέροδικον Νέμεσιν* erwähnt Pindar *Pyth.* X 44. CHRIST erklärt hier nicht richtig „*severe vel supra modum judicantem atque punientem*“. Wenn er sich dabei auf Aesch. *Agam.* 1396 und *Soph. Aj.* 1119 beruft mit den Worten „*quibus locis ὑπέροδικα modum δικαίων excedere dicuntur*“, so beweisen beide Stellen das Gegentheil. Die Aeschylus-Stelle lautet:

*εἰ δ' ἦν προπόντων ὥστ' ἐπισπένδειν νεκρῷ,
τῷδ' ἂν δικαίως ἦν, ὑπεροδίκως μὲν οὖν.*

Nach Zusammenhang und Fassung der Worte kann hier mit *ὑπεροδίκως* nicht etwa schon der Schritt über die Grenze des Rechts hinaus ins Unrecht bezeichnet werden. Dasselbe gilt von dem Sophokles-Citat: *τὰ σκληρὰ γὰρ τοι, κὰν ὑπέροδικ' ἦ, δάκνει.* Der Sinn ist doch, dass *σκληρότης* nicht einmal dann, wenn man im höchsten Maasse Recht hat, entschuldigt werden kann. Vielmehr ist *ὑπέροδικον* nichts Anderes als was bei Platon *Gess.* VI 757 E *τὸ τέλειον καὶ ἀκριβὲς δίκαιον*, bei Aristoteles *Eth. Nik.* V 14 p. 1138^a I *ἀκριβοδίκαιον* und bei Dion. Hal. Ant. Rom. VIII 61 *ἀκριβὲς καὶ ἄκρον δίκαιον* heisst. Auch die Erklärung, die Böckh, zum Theil sich an den Scholiasten anschliessend, von der *ὑπέροδικος Νέμεσις* giebt „*jus exercens quod supra homines est*“, kann ich daher nicht für zutreffend halten.

4) Sophokles fr. 703 Nauck²: ὅς (der Hades) *οὔτε τοῦπεικῆς οὔτε τὴν χάριν οἶδεν, μόνην δ' ἔστερξε τὴν ἀπλῶς δίκην.*

5) So in dem Sophokles-Fragment, womit zu vergleichen *Antig.* 519: ὅ γ' *Ἄιδης τοὺς νόμους ἴσους ποιεῖ.*

6) JOERS *Röm. Rechtswiss.* I 260, 1. Bei Dion. Hal. Ant. Rom. VIII 61 ist thatsächlich die *ὑπερβάλλουσα δικαιοσύνη* eine, die das rechte Maass überschreitet

und mehr Eingang. Man rühmte die volksfreundliche Gesinnung Solons, der, um die Macht der Gerichte zu erhöhen, in seinen Gesetzen absichtlich Vieles dunkel gelassen hatte und hierdurch in jedem einzelnen Fall die ergänzende Interpretation des Richters nöthig machte.¹⁾ Auch der Eid, den die Richter schwuren, schien wenigstens nach einer Erklärung sie vom Buchstaben des Gesetzes unabhängig zu machen und zur billigen Beurtheilung des einzelnen Falls zu verpflichten.²⁾ Wenn daher das billige Recht sich damals

und damit aufhört eine Tugend und somit auch *δικαιοσύνη* zu sein. Um dieselbe Vorstellung eines Rechts, das nicht mehr Recht ist, dreht sich auch Themistios or. I p. 15^b mit seiner *ἔννομος παρανομία*. Vgl. auch Menander (bei MEINEKE fragm. com. IV S. 257) fr. inc. LXXXIX: *καλὸν οἱ νόμοι σφόδρ' εἶσιν· ὁ δ' ὁρῶν τοὺς νόμους λίαν ἀκριβῶς συγκοφάντης φαίνεται*.

1) Aristot. *Ἀθ. Πολ.* 9. Plutarch Solon 18. Vgl. LOBECK *Aglaoph.* S. 163. BR. KEIL Solon. Verf. S. 157 ff. bringt hiermit zusammen Isokrates *Areopag.* 39 ff., mit Unrecht; denn die mangelnde *ἀκρίβεια* der alten Gesetze, von der Isokrates redet, und die ihren Grund in der zu geringen Anzahl der Gesetze hat, ist nicht identisch mit der *ἀσάφεια* bei Aristoteles und Plutarch, die von der unklaren Fassung des einzelnen Gesetzes herrührt. — Bei dieser Gelegenheit darf wohl auf zwei Fälle hingewiesen werden, in denen der sprachliche Ausdruck der *Ἀθ. Πολ.* absonderlich erscheint. Die Unklarheit der solonischen Gesetze wird hier bezeichnet mit den Worten *διὰ τὸ μὴ γεγράφθαι τοὺς νόμους ἀπλῶς μηδὲ σαφῶς*; anderwärts dagegen sucht Aristoteles die Ursache der Unklarheit der Gesetze gerade im Gegentheil, nicht im Mangel des *ἀπλῶς*, sondern eben darin, dass sie sich mit dem *ἀπλῶς εἰπεῖν* begnügen müssen, so *Rhet.* I 13 p. 1374^a 34 und *Eth. Nik.* V 14 p. 1137^b 22. Ebenso auffallend ist, was die *Ἀθ. Πολ.* zur Entschuldigung des Gesetzgebers beibringt mit den Worten *διὰ τὸ μὴ δύνασθαι καθόλου περιλαβεῖν τὸ βέλτιστον*. Denn warum sollte das Beste sich nicht in einem allgemeinen Ausdruck befassen lassen, wenn es das im Allgemeinen Beste ist? Was gesagt werden sollte, ist offenbar, dass in der allgemeinen Ausdrucksweise eines Gesetzes sich nicht alles Einzelne vorsehen lasse; zu erwarten war also statt *τὸ βέλτιστον* etwas wie *τὰ καθ' ἕκαστα*. KEIL S. 158, 1 verweist uns freilich auf Platon *Politik.* p. 294 A: *ὅτι νόμος οὐκ ἔν ποτε δύναται τό τε ἄριστον καὶ τὸ δικαιοτάτον ἀκριβῶς ἅμα πᾶσι περιλαβὼν τὸ βέλτιστον ἐπιτάττειν*. Aber hier gehört *τὸ βέλτιστον* zu *ἐπιτάττειν* und das Objekt zu *περιλαβὼν* bilden die Worte *τό τε ἄριστον — πᾶσι*. Der Sinn ist danach, dass das Gesetz nicht im Stande ist, das für jeden Einzelnen Tauglichste und Gerechteste genau auszudrücken und dem entsprechend das Beste anzuordnen. Bemerkenswerth ist, dass auch die vorher erwähnte auffallende Verwendung von *ἀπλῶς* in der *Ἀθ. Πολ.* bei Platon in den weiter folgenden Worten der *Politikos*-Stelle einen gewissen Anhalt hat: *αἱ γὰρ ἀνομοιοότητες τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν πράξεων καὶ τὸ μηδέποτε μηδέν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἡσυχίαν ἄγειν τῶν ἀνθρωπίνων οὐδὲν ἔωσιν ἀπλοῦν ἐν οὐδενὶ περὶ ἀπάντων καὶ ἐπὶ πάντα τὸν χρόνον ἀποφαίνεσθαι τέχνην οὐθ' ἡντινοῦν*.

2) Dass das *γνώμη τῆ ἀρίστη* bei Aristot. *Rhet.* I 15 p. 1375^a 29 nur ein ungenauer Ausdruck für *γνώμη τῆ δικαιοτάτη* ist und Aristoteles somit auf den Richtereid sich bezieht, zeigt SPENGLER z. St. (*γνώμη δικαίη* auch bei Herond. 2, 86

ganz neue Organe schaffte, die öffentlichen Schiedsrichter, oder doch die Macht und das Ansehen der vorhandenen, der compromissarischen Schiedsrichter, erhöhte¹⁾, so würde diess aus der Luft der ganzen Zeit heraus nur begreiflich sein.²⁾

Die Spuren, die auf den ionischen Ursprung des Wortes *ἐπιεικῆς* leiten, sind unsicher³⁾; thatsächlich aber wurde in der damaligen Hauptstadt des ionischen Stammes, in Athen, mit ihm ein Cult getrieben.⁴⁾ Diess tritt für uns nirgends so deutlich hervor als in der heftigen Opposition, die sich dagegen erhob. Euripides⁵⁾ und Kleon⁶⁾, Isokrates⁷⁾, Demosthenes⁸⁾, Platon⁹⁾ und später die Stoiker¹⁰⁾ erscheinen in den Reihen derselben. Man

GILBERT Jahrb. f. class. Phil. Suppl. 23 S. 475, 1). Während hier Aristoteles das *γνώμη τῆ ἀρίστη* mit Hilfe des *ἐπιεικῆς* erläutert (vgl. auch a. a. O. 13 p. 1374^b 11 ff.) und auf die Freiheit vom Buchstaben des geschriebenen Gesetzes deutet, giebt er auch noch andere Erklärungen derselben Worte a. a. O. p. 1375^b 16 f. und p. 1376^a 19.

1) ARN. PISCHINGER De arbitris Atheniensium publicis S. 45 ff. SCHÖMANN Griech. Alterth. I⁴ S. 513 ff.

2) Der Schiedsrichter ist das Organ des *ἐπιεικῆς*. Aristoteles Rhet. I 13 p. 1374^b 19 ff.: *καὶ τὸ εἰς δίκαιον μᾶλλον ἢ εἰς δίκην βούλεσθαι ἰέναι* (ist ein Zeichen der *ἐπιείκεια*): *ὁ γὰρ δίκαιος τὸ ἐπιεικῆς ὄρα, ὁ δὲ δικαστὴς τὸν νόμον καὶ τούτου ἕνεκα δίκαιος εὐρέθη, ὅπως τὸ ἐπιεικῆς ἰσχύη.*

3) L. SCHMIDT Ethik d. Griech. I 319. In dem uns hier interessirenden Sinne steht das Wort bei Herodot III 53.

4) Antiphon braucht das Wort und unterscheidet es von *δίκαιον* Tetr. I 2, 13. Bei Thukyd. I 76, 4 nehmen die Athener das *ἐπιεικῆς* für sich in Anspruch. Die *ἐπιείκεια* des *δῆμος* rühmt Isokrates Areop. 68. Und auch Aristoteles, wenn er *ἐπιεικῆς* als Ehrennamen einer politischen Partei braucht (Polit. II 12 p. 1274^a 15. Eth. Nik. X 6 p. 1167^b 1 u. 5), hat wohl athenische Verhältnisse im Auge. Schon Oedipus dankt den Athenern, dass er bei ihnen allein unter allen Menschen gefunden habe *τούπιεικῆς*: Soph. OC 1127. Auch von Gorgias im Epitaphios werden die gefallenen Athener gerühmt als *πολλὰ μὲν δὴ τὸ προῶν ἐπιεικῆς τοῦ ἀνθάδους δικαίου προκρίνοντες* (Oratt. Att. von SAUPPE u. BAIT. II S. 129).

5) fr. 645 NAUCK² (wo ich VALKENAER'S Lesart *εἰ* für *ἢ* voraussetze).

6) Thukyd. III 40, 1 u. 3.

7) Areopag. 33 und dazu RAUCHENST.

8) de falsa legat 283: denn wenn die *συγγνώμη* mehr gilt als die Gesetze, so ist dies eben ein Zeichen der *ἐπιείκεια*, wie Aristoteles lehrt Eth. Nik. VI 11 p. 1143^a 21 f. (M. M. II 2). Rhet. I 13 p. 1374^b 4 u. 10 f. und Platon (s. folg. Anm.).

9) Freilich lässt es Platon in seinem Musterstaat zu Gess. VI 757 D f.; aber nur ungern: *τὸ γὰρ ἐπιεικῆς καὶ ξύγγνωμον τοῦ τελέου καὶ ἀκριβοῦς παρὰ δίκην τὴν ὀρθὴν ἐστὶ παρατετρασμένον, ὅταν γίγνηται.*

10) Stob. ecl. II 190. Seneca de clem. II 7 (der jedoch die echt stoische Ansicht modificirt). Als das Urbild eines Römers und Stoikers zugleich, der immer die strengste Gerechtigkeit wahrte und in seiner Schroffheit nirgends dem *ἐπιεικῆς* ein Zugeständniss machte (*οὐδὲν τῷ ἐπιεικεῖ διδοῦσα ἀποτομία*), wird Coriolan geschildert von Dion. Hal. Ant. Rom. VIII 61.

empfund dunkel, dass eine ungemessene Geltendmachung der Billigkeit das Recht selbst zerstören würde.¹⁾ Schliesslich ruhte der Streit doch auf der von beiden Parteien festgehaltenen Voraussetzung, dass das Recht und die Billigkeit ihrem Wesen nach durchaus verschieden seien, und lief in die Aporie aus, die Aristoteles formulirt hat²⁾, dass einerseits zwar das *δίκαιον* absolut verpflichtend ist, in einzelnen Fällen wir uns aber doch vielmehr durch das *ἐπιεικὲς* sollen bestimmen lassen. Aristoteles hat nicht bloss die Lösung dieser Aporie gefunden, indem er das *ἐπιεικὲς* als eine Art des *δίκαιον* erwies, sondern auch zuerst eingehende Untersuchungen über das Wesen des *ἐπιεικὲς* angestellt und damit allen folgenden Forschern den Weg gezeigt.³⁾

Indem Aristoteles das *ἐπιεικὲς* als eine Art des *δίκαιον* bestimmte und sein Wesen in einer Ergänzung und Berichtigung des geschriebenen Gesetzes fand, sprach er damit zugleich aus, dass es seiner Natur nach niemals Inhalt eines geschriebenen Gesetzes werden könnte⁴⁾, sondern in jedem einzelnen Fall die Frucht eines neuen rechtsschöpferischen Aktes sein müsste.⁵⁾ Aristoteles ist der Erste, der das *ἐπιεικὲς* unter die *ἄγραφοι νόμοι* eingereiht hat. Dasselbe hat auf diesen Namen einen höheren Anspruch als was man sonst darunter begreift: denn als auf individuelle jeweilige und wechselnde Verhältnisse berechnet, widerstrebt es jeder schriftlichen Aufzeichnung, die ihm Dauer verleihen

1) PUCHTA Gewohnheitsrecht II 57.

2) Eth. Nik. V 14.

3) An ihn schliessen sich an Seneca de clementia, dem es um eine Ausgleichung mit den Stoikern zu thun ist, und Themistios *περὶ φιλανθρωπίας*, mit deren Erörterungen hinwiederum es von Interesse ist die der Neuern über das Verhältniss von Billigkeit und Gnade zu vergleichen (STAHL Phil. d. Rechts II 2, 395 ff. TRENDLENBURG Naturrecht 190. 473). Bei Themistios or. 18 p. 228 a tritt dem *δικαστῆς* als dem Vertreter des strengen Rechts der *βασιλεὺς* als Vertreter des *ἐπιεικὲς* in derselben Weise gegenüber wie bei Aristoteles der *δαιτητῆς* (s. o. S. 59, 2).

4) Die Entwicklung des englischen Rechts hat trotzdem dazu geführt: BLACKSTONE Commentt. on the laws of England III S. 475 f. ed. 18. FRANQUEVILLE Système judiciaire de la Grande Bretagne I S. 167. Vgl. auch SPENCER Polit. Instit. S. 734.

5) Dass man sich bei dieser Rechtsschöpfung in den Geist des Gesetzgebers versetzen solle, fordert er Eth. Nik. V 14 p. 1137^b 18 ff. Rhet. I 13 p. 1374^b 12. Die letztere Stelle zeigt, dass dieser Gedanke vom Redner verwerthet werden sollte, und Cicero de invent. I 56 und 69 f. lehrt, dass und inwiefern er Gegenstand einer rednerischen Controverse werden konnte.

möchte und es dadurch als nützlich und verbindlich auch noch für andere Zeiten erklären würde. Nicht durch die Schrift existirt das *ἐπιεικές*, sondern im menschlichen Geist, der es jeden Augenblick neu erzeugt, und in der lebendigen Rede, durch die es verkündet wird.

Nur der einzelne lebendige Mensch vermag das Recht den individuellen Verhältnissen angemessen zu verwirklichen. Das Bemühen, das *ἐπιεικές* zur Geltung zu bringen, erscheint daher nahe verwandt jenem schon früher (s. o. S. 51 f.) beobachteten Bestreben, welches darauf ausging, alles Thun und Handeln nicht an allgemein geltende Gesetze zu binden, sondern von der Entscheidung des einzelnen Menschen abhängig zu machen. Aber weit über die Sphäre des rechtlichen Lebens hinaus, durch die ganze Zeit fluthet ein Drang, durchbrechend die Schablone und befreiend das individuell Lebendige. Ein gedeihliches Wirken in jeder Kunst und Wissenschaft erschien nur möglich aus der Kenntniss des Individuellen heraus. Hippokrates reformirte von diesem Standpunkt aus die Medizin und Platon die Rhetorik; die grossartige Lehrthätigkeit des Sokrates blieb eben deshalb immer eine persönliche und mündliche. Die Schrift galt nur als ein Nothbehelf, als ein trauriges Surrogat der lebendigen Rede. Nicht einmal das Andenken der Verstorbenen auf Stein und Erz sollte sie geeignet sein zu erhalten, weit besser sorgte dafür die *ἀγραφὸς μνήμη* im Geiste der Nachlebenden.¹⁾ Man stellte also nur eine allgemeine, auch auf andern Gebieten aufgeworfene Frage, wenn man das Verhältniss des geschriebenen und ungeschriebenen Rechts erörterte, den Werth beider gegen einander abschätzte. Platon²⁾ und Aristoteles³⁾ haben diess schon erkannt. Auch im Leben des Rechts spürt man den Wellenschlag der gesammten Zeit, die Abkehr von einer starren, unlebendigen Tradition, den gleichen Zug zum Ursprünglichen und Natürlichen: denn indem man forderte, dass das Recht gefunden werden sollte aus dem Moment heraus von einzelnen Menschen und in der Anwendung auf den einzelnen Fall, stellte man in der Theorie nur auf, was die Praxis der ältesten Zeit gewesen war.

1) Thukyd. II 43, 2. Vgl. Aischin. g. Ktesiph. 182.

2) Politik. 294 A ff. Phaidr. 257 C. 277 D. Vgl. dazu ZELLER Phil. d. Griech. II^a S. 763, 1 (3. Aufl.).

3) Politik. III 15 p. 1286^a 8 ff. 16 p. 1287^a 18 ff.

So verschieden dieser *ἄγραφος νόμος*, der aus der individuellen Persönlichkeit entspringt und auf das Individuelle in den Verhältnissen sich richtet, von dem andern zu sein scheint, der gerade durch das Ueberragen aller Schranken der Zeit wie des Ortes und damit durch die allgemeine Geltung seine eigenthümliche Bedeutung hat, so nahe stehen sich doch beide. Es ist nicht bloss der Kampf gegen das geschriebene Gesetz, der beide verbindet. Jene *ἄγραφοι νόμοι* galten als Naturgesetze, als göttliche Gebote, denen alle Menschen unterworfen sind. Aber auch in jedem Einzelnen macht sich die Natur geltend, wie wir ja bereits sahen, dass das *ἐπιεικὲς* gelegentlich in die Bedeutung dessen, was von Natur recht ist, umschlägt (s. o. S. 8 f.); und dass man die Stimme, die dem Menschen von Innen heraus weist, was recht und gut ist, damals geneigt war auch als eine göttliche anzuerkennen, lehrt das Daimonion des Sokrates. Dass dieselbe Zeit beide Arten des *ἄγραφος νόμος* zur Anerkennung zu bringen suchte, wird daher kein Zufall sein; so wenig als es ein Zufall war, dass man auch in neuerer Zeit, als im vergangenen Jahrhundert so laut von Menschen- und Naturrechten geredet wurde, gleichzeitig die Forderung stellte, es sollte mehr nach Billigkeit gerichtet werden. Der eine Name des *ἄγραφος νόμος* deckte nur, was auch in der letzten Wurzel Eins war. Das hat schon der Dichter gewusst, dessen Antigone die ewigen *ἄγραφα* vertritt, aber doch und aus demselben Grunde und in der gleichen Beziehung von ihm *αὐτόνομος* genannt wird (s. o. S. 24, S. 54, 3).

Sowohl das geschriebene wie das ungeschriebene Gesetz hatte namentlich im Athen des fünften und vierten Jahrhunderts zahlreiche und entschiedene Freunde und Vertreter. Nicht bloss diess haben wir gesehen, sondern auch die Spuren eines Streites der beiden verschiedenen hieraus entspringenden Ansichten über Recht und Gesetz sind uns mehrfach entgegengetreten. Und in der That war der Antrieb zu einem solchen Streit schon mit der ersten Abfassung geschriebener Gesetze gegeben. Durch die schriftliche Fixirung wird allererst das Nachdenken über die Gesetze recht angeregt und ebendamit die Kritik, die sich in den ältesten Zeiten naturgemäss viel weniger auf die mangelhafte Formulirung der einzelnen Gesetze als auf die Lückenhaftigkeit des gesammten Gesetzgebungswerkes richtete. Ob das Maass, in dem die *ἄγραφα*

darin Aufnahme gefunden hatten¹⁾, das richtige war, darüber werden von Anfang an die Meinungen verschieden gewesen sein. Als dann im fünften Jahrhundert in Folge des ungeheuren Umschwungs im athenischen Leben die Fälle sich mehrten, in denen die bisherigen Gesetze als ungenügend erschienen, als an den Gesetzen zu ändern mehr und mehr zur Gewohnheit wurde, schienen vollends die Verehrer der *ἄγραφα* gewonnenes Spiel zu haben, namentlich weil mit dem Wechsel der Gesetze eigentlich das Wesen des Gesetzes, zu dem doch auch die Dauer gehört, aufgehoben wurde. Und dass der Name des *ἄγραφος νόμος* noch heller klang, dazu mochte nicht wenig beitragen, als bei der Gesetzesrevision, wie sie während des peloponnesischen Krieges nöthig erschien, so manches gute alte Gesetz ausgemerzt und unter die *ἄγραφα* verwiesen wurde. Es waren insbesondere diese *ἄγραφα*, zwischen denen und dem codifizirten Recht sich ein Kampf erhob (s. o. S. 38 f.). Dass aber auch die eigentlich sogenannten *ἄγραφα* mit den geschriebenen Gesetzen in Streit kamen in der Volksversammlung und vor Gericht, und zwar nicht bloss in den wenigen Fällen, in denen uns diess noch unmittelbar vor Augen liegt²⁾, sondern in unzähligen, das beweisen die Rathschläge und Regeln, die für solche Fälle die Rhetoren gegeben haben.³⁾ Die

1) Beispielsweise seien hier als *ἄγραφα*, die auch später noch als solche in Geltung standen und die in die geschriebene Gesetzgebung aufgenommen waren, erwähnt das Gebot die Götter und das die Eltern zu ehren. Dass die geschriebene und ungeschriebene Gesetzgebung zum Theil parallel neben einander hergingen, bemerkt auch Demosth. g. Aristokr. 61: εἴτ' οὐ δεινόν, ὧ γῆ καὶ θεοί, καὶ φανερώς παράνομον, οὐ μόνον παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον, ἀλλὰ καὶ παρὰ τὸν κοινὸν ἀπάντων ἀνθρώπων, τὸν ἄγοντα ἢ φέροντα βία τὰ μὰ ἐν πολέμου μοίρα μὴ ἐξεῖναι ἐμοὶ ἀμύνεσθαι κτλ. Vgl. GILBERT Jahrb. f. class. Philol. Suppl. 23, 511.

2) Hierher gehören auch die *γραφαὶ παρανόμων*, in denen gegen das beantragte Gesetz ein *ἄγραφος νόμος* geltend gemacht wurde, wie z. B. von Demosth. g. Aristokr. 85: τοὺς δὲ τὸν ἤδη πεφευγότα κατὰ τὸν κοινὸν ἀπάντων ἀνθρώπων νόμον, ὃς κεῖται τὸν φεύγοντα δέχεσθαι, ὑποδεξαμένους ἐκσπόνδους εἶναι γράφει, ἐὰν μὴ τὸν ἰκέτην ἐκδοτὸν διδῶσιν.

3) Aristot. Rhet. I 15. Cicero de invent. I 68 ff. II 121 ff. 138 ff. Auctor ad Herenn. II 13 f. Sext. Emp. adv. rhet. 36 f. Insbesondere handelte es sich dabei um den Streit zwischen Recht und Billigkeit, zwischen Buchstabe und Sinn der Gesetze (*scriptum* und *sententia*; *scriptum* und *aequum*). In solchen Controversen wurden zu Ciceros Zeit sogar die Knaben geübt (*de orat.* I 244. II 132 ff.). Auch die Juristen haben natürlich dieses Für und Wider erörtert, und z. B. Paulus giebt einen Grund an, der sich für die Autorität des ungeschriebenen Rechts geltend machen lässt „*quod in tantum probatum est, ut non fuerit necesse scripto id comprehendere*“ (*Dig.* I 3, 36). Und nicht mit abstracten Regeln hat man

Warnung, die Cicero einmal in seiner Jugendschrift ausspricht, dass man in den Controversen von den „*naturae jura*“ keinen unmässigen Gebrauch machen solle¹⁾, war ihm gewiss so wenig als Anderes in dieser Schrift erst durch die Verhältnisse seiner Zeit eingegeben worden.

Aber nicht bloss vor Gericht und auf dem Markt oder in den Schulräumen trafen sich die Gegner, sondern derselbe Conflict, wenigstens insoweit er ein Conflict zwischen menschlicher und göttlicher Satzung war, wurde mit viel grösserem Ernst, und nicht bloss mit Worten, auch in der Welt des Handelns ausgefochten. Unter den *ἄγραφοι νόμοι* lassen sich an Alter und Würde wenige vergleichen mit dem Gebot die Todten zu bestatten, dessen Geltung eine spätere Zeit sogar für das Thierreich nachzuweisen suchte.²⁾ Nur die Leidenschaft, der Hass gegen die Feinde durchbrachen dieses Gebot, aber der Hass, wie der homerische Achill zeigt, war nicht unversöhnlich, und vollends später bei steigender Humanität machte man Versöhnlichkeit sogar zur Pflicht kraft eines neuen, wenigstens panhellenischen, *ἄγραφος νόμος*, als dessen Urheber einer der Heroen der Civilisation, Theseus oder, wenn man dem attisch-ionischen Stamm diese Ehre nicht gönnen wollte, Herakles, galt.³⁾ Nur in zwei Fällen gestattete man auch später noch Ausnahmen und fixirte sie sogar in geschriebenen Gesetzen, nämlich da, wo der Hass sich gegen Verräther am Vaterlande oder gegen Frevler am Heiligthum richtete.⁴⁾ Zwischen dem ursprünglichen *ἄγραφος νόμος* und einem Gesetz, das solche Ausnahmen sanctionirte, war der Keim zu Conflicten gelegt und musste kräftig aufgehen namentlich in Zeiten, in denen die Leidenschaften der Bürgerkriege und Parteikämpfe alle Rechtsfragen verdunkelten und den Gegnern jeder Schein-

sich begnügt, sondern in der Weise der ältesten Rhetorik jenen Regeln entsprechende concrete Streitreden verfasst, wie uns deren zwei von Dion Chrysostomos noch erhalten sind (or. 75 und 76), die eine zu Gunsten des *ἄγραφος*, die andere des *γεγραμμένος νόμος*.

1) De invent. II 67: Ac naturae quidem iura minus ipsa quaeruntur ad hanc controversiam, quod neque in hoc civili jure versantur et a vulgari intelligentia remotiora sunt; ad similitudinem vero aliquam aut ad rem amplificandam saepe sunt inferenda.

2) Aelian Hist. an. II 42. V 49.

3) Vgl. auch Moschion fr. 6, 30 ff. (S. 814 NAUCK²⁾).

4) W. VISCHER Kl. Schrift. II S. 634 ff. ROHDE Psyche S. 202.

vorwand des Gesetzes genügte, um den Feind auch über den Tod hinaus zu beschimpfen.¹⁾

Aus der Wirklichkeit haben diesen Conflict auf die Bühne übertragen die drei grossen Tragiker²⁾ und zwar die beiden jüngeren wiederholt.³⁾ Aber erst Sophokles⁴⁾ hat den Conflict so verschärft und vertieft, dass es ein Conflict nun nicht mehr bloss der Erfüllung des *ἄγραφος νόμος* mit der rohen Gewalt war, sondern ein Conflict der Pflichten, des Gehorsams, den wir dem göttlichen Gesetz und des Gehorsams, den wir dem Staats-Gesetz schuldig sind oder dem Gesetz, wie es sich in den Verordnungen rechtmässiger Herrscher ausspricht. Zwar in die Seele der handelnden Personen selber, etwa wie der Dichter des Prinzen von Homburg verfahren ist, hat Sophokles diesen Conflict nicht verlegt; seine Antigone und sein Teukros schwanken nicht, sondern sind sich klar, dass ihre einzige Pflicht gebietet dem *ἄγραφος νόμος* gehorsam zu sein, und „der schwesterlichsten der Seelen“ zeigt sich hierin die Iphigenie auch unseres deutschen Dichters verwandt.⁵⁾ Der Conflict ist bei Sophokles nur für den Zuschauer und Beurtheiler der Handlung da; für diesen aber hat der Dichter namentlich in der Antigone, wo er den Conflict zum zweiten Mal und

1) VISCHER a. a. O. Die Leichen der bei Delion gefallenen Athener blieben 17 Tage unbestattet: Thuk. IV 97, 2. 98, 5. 101, 1. Dass das Herausgeben der Leichen damals nicht das Regelmässige war, möchte man fast aus der ausdrücklichen Erwähnung bei Thuk. V 11, 1 schliessen. Thukydides selber hat uns ja geschildert, wie sich zu seiner Zeit während des peloponnesischen Krieges die heiligsten Bande lösten. Vgl. was Lysias g. Eratosth. 96 den Dreissig und ihren Anhängern vorwirft: οἱ τοὺς μὲν ἐκ τῆς ἀγορᾶς τοὺς δ' ἐκ τῶν ἱερῶν συναρπάζοντες βιαίως ἀπέκτειναν, τοὺς δὲ ἀπὸ τέκνων καὶ γονέων καὶ γυναικῶν ἀφέλκοντες φονέας αὐτῶν ἠνάγκασαν γενέσθαι καὶ οὐδὲ ταφῆς τῆς νομιζομένης εἶσαν τυχεῖν, ἠγοούμενοι τὴν αὐτῶν ἀρχὴν βεβαιοτέραν εἶναι τῆς παρὰ τῶν θεῶν τιμωρίας. Vgl. Aischin. g. Ktesiph. 235. J. BURCKHARDT Griech. Kulturgesch. I S. 304. Nicht anders ging es in den Parteikämpfen Roms zu: Rhetor. ad Herenn. IV 22, 31. 24, 33.

2) Vgl. W. DILTHEY Einl. in die Geisteswissensch. I S. 98.

3) Auch Aischylos, wenn man ihm den Schluss der Sieben nicht abspricht. Ueber Euripides' Antigone s. F. DÜMLER Proll. zu Platons Staat S. 49.

4) Auch hier wieder unter der Voraussetzung, dass der Schluss der Sieben nicht von Aischylos herrührt.

5) In den Worten, die sie 4, 3 zu Thoas spricht:

Wir fassen ein Gesetz begierig an,
Das unsrer Leidenschaft zur Waffe dient,
Ein andres spricht zu mir, ein älteres,
Mich dir zu widersetzen, das Gebot,
Dem jeder Fremde heilig ist.

als Hauptgegenstand des Dramas behandelt, es verstanden, durch gleiche Vertheilung des Für und Wider die Lösung desselben so zu erschweren, dass das Urtheil über Schuld und Recht der beteiligten Hauptpersonen bis auf den heutigen Tag nicht feststeht. Erst in neuester Zeit ist er wieder entfacht worden.¹⁾ Vorgebildet ist er schon beim allerersten Zuschauer, beim Chor des sophokleischen Stückes selber, der Anfangs die Auflehnung der Antigone wider die Verordnung Kreons keineswegs billigt, sie als thöricht, ja unrecht zu verurtheilen scheint²⁾, und dann doch in den Schlussversen, wenigstens nach der nächsten und natürlichen Auffassung derselben, nur auf Kreons Schuld hinweist. Noch deutlicher tritt der Streit über diese Schuldfrage hervor am Schluss der Aischyleischen Sieben, wo der Chor sich darüber sogar in zwei Parteien sondert. Und so wird der Streit, der nun bereits Jahrtausende dauert³⁾, voraussichtlich noch weiter dauern; der Opfermuth, die tapfere Liebe der Antigone werden immer von Neuem Begeisterung wecken, aber auch Kreon wird nicht aufhören solchen aus der Seele zu sprechen, denen der Staat und seine Ordnung als etwas Heiliges gelten, griechischen Patrioten wie Demosthenes⁴⁾ und einem der Ehrwürdigsten unter den Neo-Hellenen, dem Adamantios Koraës.⁵⁾ Kreon war kein Tyrann⁶⁾, wenigstens nicht im heutigen Sinne des Wortes, sondern erscheint sich und Andern als rechtmässiger Herrscher; aber auch wenn er ein Tyrann war, so war er einer vom Schlage des Peisistratos, der nicht ohne Noth von den bestehenden Gesetzen abwich, und dass ein Solcher damals nicht ohne Weiteres dem Hass aller patriotischen Athener verfiel, zeigt die Beurtheilung des Peisistratos und der Peisistratiden durch Herodot und Thukydides. Kreons *κηρύγματα*, zumal wenn

1) Durch G. KAIBEL De Sophoclis Antigona im Gött. Progr. 1897, der es versuchte auch Kreon zu seinem Recht zu verhelfen; dem gegenüber ist der Antigone ausser Andern ein begeisterter Vertheidiger erwachsen in P. CORSEN Die Antigone des Sophokles (1898).

2) vs. 854. Den Verstoss gegen die *Αίκη*, von dem hier die Rede ist, aber in der Abkunft die Antigone zu finden, wie CORSEN S. 16, 1 will, halte ich für unmöglich, schon um der Worte *προβᾶσ' ἐπ' ἔσχατον θράσους* Willen.

3) Vgl. auch TH. ZIELINSKI Cicero im Wandel der Jahrhunderte S. 46.

4) *Περὶ παραπροεβ.* 247.

5) *Ἐπιστολαί* I S. 325.

6) H. GROTIUS De jure belli ac pacis I 3, 8, 10 Anm. sah in ihm das Abbild eines orientalischen Despoten und erinnerte zu diesem Behuf an den phönikischen Ursprung der Kadmeer.

er sie im Einverständniss mit dem Volke Thebens erliess¹⁾, hatten daher als Verordnungen eines rechtmässigen Souveräns dieselbe Gesetzeskraft wie die attischen ψηφίσματα und durften, wie diese, auch wenn sie im Unrecht waren, von einzelnen Bürgern unbedingten Gehorsam fordern. Letzteres entsprach wenigstens einer schon damals verbreiteten Anschauung und ist namentlich durch Sokrates in seinem Verhalten bis zum letzten Athemzuge aller Welt verkündet worden.²⁾ Man solle nicht klüger sein wollen als die Gesetze und nicht diejenigen Staaten seien die besten, die die besten Gesetze haben, sondern die, in welchen den Gesetzen am Besten gehorcht wird, das konnte man damals, fast möchte man sagen, auf der Gasse hören.³⁾ Trotzdem hat der Dichter damit Kreon nicht rechtfertigen wollen, so wenig als Sokrates seine Richter, da er sich ihrem Spruche willig unterwarf. Beide, die Richter und Kreon, handeln zwar kraft einer ihnen rechtlich zustehenden Gewalt, die Richter thun ihren Spruch und Kreon erlässt seine Verordnung, aber der Inhalt ihres Handelns, das,

1) Bei Soph. Antig. 215 ff. sucht Kreon sich der Mitwirkung der Bürger zu versichern. Nach 907 (βίαι πολιτῶν) wäre die Verordnung mit Zustimmung der Bürger erlassen worden. Da aber die Worte an einer jetzt von Vielen verfehnten Stelle stehen, so wird es gut sein darauf hinzuweisen, dass auch nach Euripides Suppl. 400. 467 und Phoiniss. 1257 Kreon im Einverständniss mit dem Volke es ist, der die Verordnung erlässt, oder, was auf dasselbe hinausläuft, die πόλις, und dass auch der Dichter des Schlusses der Aeschyleischen Sieben nicht anders geurtheilt hat (989 f. Kirhh. 1055).

2) Nach CORRSSEN S. 53 könnte es scheinen als ob der Sokrates der Apologie mit dem des Kriton im Widerspruche wäre. Indess der Widerspruch schwindet, wenn wir bedenken: dass es an der Stelle der Apologie p. 29 C sich gar nicht um einen Richterspruch handelt, der Gesetzeskraft erlangt hat, sondern um ein Anerbieten, das dem Sokrates die Richter machen und das dann freilich als von Menschen kommend bei ihm nicht das gleiche Gewicht haben konnte wie das Gebot des delphischen Gottes; oder, um mehr in der Weise des Sokrates zu reden, dass es im Kriton sich handelt um einen Vertrag, den Sokrates mit seiner Vaterstadt und deren Gesetzen bereits geschlossen hat und der ihn nun zum Gehorsam verpflichtet, in der Apologie dagegen erst um das Anerbieten eines Vertrages, dem gegenüber er noch freie Hand hat.

3) Auch Antigone wird ihre Gegner gehabt haben. Und es ist wenigstens nicht undenkbar, dass gegen solche Gegner der Antigone sich Sophokles wendet, wenn er ihrer That im Oedip. Colon. 1409 f. als Motiv einen ausdrücklichen Auftrag des Polyneikes ihn zu bestatten unterlegt. Jedenfalls ist diese neue Motivierung ein Zeichen, wie den Dichter das Antigone-Problem bis in seine letzten Zeiten beschäftigte. Merkwürdig ist sie ausserdem darum, weil sie eine Art Gegenstück zu Eurip. Phoiniss. 1646 bildet, wo das Verbot der Bestattung auf Eteokles zurückgeführt wird.

was beide thun, ist darum nicht weniger Unrecht und verstösst gegen die Gesetze¹⁾; und die Strafe dafür, die Sokrates seinen Richtern nur androhen konnte²⁾, trifft in der idealen Welt des Dichters den Kreon wirklich. Beide haben sich vergangen, Antigone und Kreon. Aber schwerer lastete die Schuld auf Kreon³⁾: wenn der Schluss der Tragödie darüber einen Zweifel liesse, so würde denselben die *ἐπιείκεια* des Dichters beseitigen, die zwar die That der Antigone zu entschuldigen vermag, aber nicht den Inhalt von Kreons Verordnung.⁴⁾

1) Bei Platon Kriton p. 54 C sagen die Gesetze zu Sokrates: *ἀλλὰ νῦν μὲν ἡδίκημένος ἄπει, ἐὰν ἀπίης, οὐχ ὑφ' ἡμῶν τῶν νόμων ἀλλ' ὑπ' ἀνθρώπων*. Und dass er *τοὺς καθεστῶτας νόμους* nicht geachtet habe, dieses Schuldbekennniss legt Kreon selber ab 1113.

2) Platon Apol. p. 39 C.

3) Man berücksichtige auch den Ausdruck, den Kreon in seinem Schuldbekennniss braucht 1113 f.: *δέδοικα γὰρ μὴ τοὺς καθεστῶτας νόμους ἄριστον ἢ σφάζοντα τὸν βίον τελεῖν*. Wie schwer der hierin angedeutete Vorwurf wog, zeigt was Xenophon Mem. 1, 2, 9 aus der Anklage des Sokrates mittheilt: *ὑπερορᾶν ἐποίει τῶν καθεστῶτων νόμων τοὺς συνόντας*. Hierzu stimmt weiter Pheidippides' Ausruf in den Wolken 1400: *ὡς ἡδὲ . . . τῶν καθεστῶτων νόμων ὑπερφρονεῖν δύνασθαι*.

4) Gewiss! Polyneikes kam als Feind und als Feind seiner Mitbürger. In Mancher Augen mochte diess eine solche Verordnung wie diejenige Kreons entschuldigen; aber nicht in den Augen des Dichters, dessen *ἐπιείκεια* im Ajax 1336 ff. durch den Mund des Odysseus redet nach der aristotelischen Regel Rhetor. I 13 p. 1374^b 15 (*μὴ ποῖός τις νῦν ἀλλὰ ποῖός τις ἦν ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*). Zu harte Strafen waren schwerlich nach seinem milden Sinn, und er würde sich darüber, auch hier mit Herodot zusammen treffend, wohl ähnlich wie dieser gerechtfertigt haben IV 205: *ὡς ἄρα ἀνθρώποισι αἱ λίαν ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται*. — Im Uebrigen ist hier noch ein Wort zu sagen über die *καθεστῶτες νόμοι*, gegen die sich Kreon versündigt hat und denen er nunmehr sich unterwirft, indem er die Bestattung des Polyneikes in heimischer Erde verfügt. Diess Letztere scheint nun aber, wie W. VISCHER Kl. Schr. II 641 f. ausführt, mit den bestehenden Gesetzen gerade in Widerspruch zu sein. Nach ihm liegt die Schuld Kreons darin, dass er die Bestattung des Polyneikes überhaupt untersagt, während in solchen Fällen das athenische Gesetz nur die Bestattung in heimischer Erde untersagte; um daher seine Schuld zu sühnen und sich mit dem Gesetz wieder in Einklang zu setzen, hätte Kreon die Bestattung ausser Landes verfügen müssen. VISCHER kommt deshalb zu der Vermuthung, der Dichter habe seinen Landsleuten eine Milderung des strengen Gesetzes vorgeschlagen und unter den *καθεστῶτες νόμοι* seien eben die idealen Gesetze zu verstehen, die er ihnen empfehlen wollte. Mir scheint aber diese Vermuthung, so fein sie von VISCHER in seiner vortrefflichen und in der neuesten Litteratur über die Antigone nicht genug gewürdigten Abhandlung begründet wird, doch nur ein Nothbehelf und ich halte es für unmöglich, unter den *καθεστῶτες νόμοι* etwas Anderes zu verstehen als Gesetze, die irgendwie in der Wirklichkeit bestanden. Vielmehr möchte ich, gerade auf der sophokleischen Stelle fussend, behaupten, es entsprach irgendwie dem hellenischen

So triumphirt in der Antigone schliesslich das „ungeschriebene Gesetz“. Wir spüren es, dass auch der Dichter Partei ergriffen hat im Kampfe seiner Zeit, dass er auf Seiten der *ἄγραφα* steht, denen er ausser in der Antigone im Aias zum Siege verholfen hatte und vor denen er sich auch im König Oidipus verehrend beugt (s. o. S. 24, 2).¹⁾ Anders stellte sich zu ihnen Euripides, und der Conflict der Gesetze wird so zu einem Gegensatz auch zwischen den beiden grossen Tragikern. Freilich die Geltung gewisser *ἄγραφα* kann auch Euripides nicht verleugnen, auch bei ihm muss in den Schutzflehenden der attische Nationalheros Theseus für sie eintreten und sein Kreon in den Phoinissen erkennt sogar das Edelmüthige im Beginnen der Antigone an²⁾: trotzdem hat Euripides unmittelbar und mit Namen sein Lob

καθεστὼς νόμος die Leichen auch von Verräthern am Vaterlande — denn von den besonderen Verhältnissen des Polyneikes, die ihn in einem günstigeren Lichte und nicht in dem eines gemeinen *προδότης* erscheinen lassen, dürfen wir, glaub' ich, absehen — zu bestatten. Was der *καθ. νόμ.* verbot, war nicht die *ταφή* schlechthin, sondern nur die *νομιζομένη ταφή* (Lys. g. Eratosth. 96 s. o. S. 65, 1). Man warf, wie der officielle Ausdruck lautete, die Leichen den Hunden und Vögeln hin, liess es aber geschehen, dass sie von den Angehörigen in der Stille verscharrt wurden. Nicht ganz gleichartig ist der Fall der Spartaner, die schliesslich doch auch die Leiche des Pausanias verscharrten (Thuk. I 134 vgl. VISCHER a. a. O. S. 638, 1). Aber eher darf verglichen werden Agammenon im Ajax 1368 ff., der doch auch die Bestattung des Ajax nur zugiebt, nicht selbst dabei betheilig sein will; und noch mehr Alkmene in den Schutzfl. des Euripides, die zwar den Leichnam des Eurystheus den Hunden vorwerfen heisst (1050 f., was freilich nicht ganz zu 1023 f. stimmt), aber doch dessen Bestattung durch seine *φίλοι* voraussieht. Gegen ein solches Gesetz würde sich also Kreon vergangen haben, wenn er die Bestattung des Polyneikes nicht duldete. Eine speciell attische Modification dieses Gesetzes würde es dann gewesen sein, wonach die Bestattung nur ausser Landes geduldet wurde; und gegen diese attische Modification hätte, wie um den Sophokles zu übertrumpfen und den Kreon in den Augen eines athenischen Publicums noch mehr herabzusetzen, erst Euripides den Kreon sündigen lassen, wenn dieser Phoiniss. 1230 ff. befiehlt, die Leiche des Polyneikes ausser Landes zu schaffen und auch dann die Bestattung untersagt. Ob erst durch diese euripideische Wendung das pseudo-äschyleische *ἔξω βαλεῖν* (Sieben 998) veranlasst worden ist, wie CORSSEN Die Antigone des Soph. S. 34 meint, ist mir doch zweifelhaft, namentlich auch wenn ich Ev. Matth. 5, 13; Joh. 6, 37. 9, 34 f. 12, 31 vergleiche; so sehr es sonst erwünscht wäre, auf diese Weise die Möglichkeit einer Datirung des Schlusses der Sieben zu erhalten.

1) Vgl. fr. 226 NAUCK² dass man der Gottheit folgen solle *κἄν ἔξω δίκης χωρεῖν κελεύη* (W. NESTLE Neue Jahrb. f. Philol. II (1899) S. 201).

2) 1680: *γενναιότης σοι, μαρτία δ' ἔνεστί τις*. So konnte Kreon allerdings auch eher in den Phoinissen sprechen, da er hier das Bestattungsverbot nicht so wohl aus eignem Antriebe als im Auftrag des Eteokles gegeben hat.

nur dem geschriebenen Gesetz gespendet¹⁾, genau so wie Sophokles umgekehrt nur dem ungeschriebenen, während beide andererseits des Gegentheils, Sophokles des geschriebenen und Euripides des ungeschriebenen Gesetzes, nirgends Erwähnung thun. Man darf das Letztere um so weniger für blossen Zufall halten, als beide Dichter offenbar über Gesetz und Gesetzmässigkeit nicht ganz die gleichen Vorstellungen haben. Sophokles rühmt an ihnen die Macht, mit der sie herrschen und jede Willkür und Gewaltthätigkeit danieder halten²⁾, Euripides sieht in ihnen die festen Stützen von Freiheit und Gleichheit³⁾, das theseische Athen ist für Beide die Stadt der Gesetze, aber für Sophokles bedeutet diess die Stadt der Zucht und Ordnung, für Euripides die Stadt der Demokratie.⁴⁾ Die Gesetze erscheinen deshalb bei Euripides vornehmlich als etwas von Menschen Gemachtes⁵⁾ und dem Wechsel Unterworfenen, der Gegensatz zwischen νόμος und φύσις ist bei ihm viel schärfer gespannt⁶⁾, und er selbst tritt uns als ein unruhiger Reformierender entgegen.⁷⁾ Hiervon hebt sich sichtlich ab Sophokles, dessen ewige göttliche Gesetze mit der Natur in einer Weise zusammenfliessen, die an Heraklit erinnert, der deshalb in den Gesetzen vor Allem etwas Unumstössliches, Unantastbares erblickt und der aus diesem Grunde vielmehr geneigt sein muss am Bestehenden festzuhalten. Man wird kaum fehl gehen, wenn man sagt, dass der Eine sein Ideal des Gesetzes im geschriebenen, der Andere im ungeschriebenen Gesetz verwirklicht fand, und hieraus die weitere Verschiedenheit ihrer Anschauungsweise wo nicht ableitet, so doch damit in Zusammenhang bringt. Euripides für Freiheit und Gleichheit schwärmend wie ROUSSEAU und wie dieser zwischen Natur und Gesetz hin und her schwankend, verbindet den Stand-

1) Schutzfl. 433 f.: γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων ὃ τ' ἀσθενής
ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσην ἔχει
mit den vorausgehenden und folgenden Versen.

2) Τὰ τῆσδε τῆς γῆς κύρια heissen die Gesetze im OC 915.

3) Schutzfl. 430 ff.

4) Schutzfl. 442: καὶ μὴν ὅπου γε δῆμος ἀνθέντης χθονός κτλ. Auch in Hekab. 866 ff. ist die Herrschaft des ὄχλος bezeichnet durch die νόμων γραφαί.

5) Besonders crassen Ausdruck hat diese Ansicht im Munde der Hekabe gefunden 799 ff.

6) Auch da, wo er ausgeglichen schien, Bacch. 895 (τό τ' ἐν χρόνῳ μακρῷ νόμιμον ἀεὶ φύσει τε πεφνυκός), ist er nach der Erklärung von EW. BRUHN Einl. S. 23 wieder hervorgetreten.

7) FR. LEO Plaut. Forsch. S. 106.

punkt der jüngeren Sophistik, die überall auf die Natur zurückzugehen heisst, mit den Anschauungen der entwickelten Demokratie, die auf die geschriebenen Gesetze und deren Buchstaben pocht. Daher musste er ein Gegner der Billigkeit, der *ἐπιείκεια*, sein¹⁾, für die Sophokles gerade bei jeder Gelegenheit eintritt.²⁾ Euripides trifft hier mit Kleon zusammen, wenigstens wie Thukydides uns diesen geschildert hat³⁾; Sophokles dagegen, indem er mahnt, den ungeschriebenen Gesetzen gehorsam zu sein, führt uns noch ein Mal zur älteren Generation athenischer Politiker, zu Perikles und seinem Kreis zurück.⁴⁾

Wie Euripides in fieberhafter Leidenschaft Alles auf den schärfsten Ausdruck bringt, wie Stimmungen, die bei Sophokles nur eben anklingen, bei ihm zu schrillen Misstönen werden, so ist er auch mit der fortschreitenden Demokratie seiner Heimath weiter gegangen bis zu dem grimmigen Hass gegen die Spartaner, der die Generation des peloponnesischen Krieges charakterisirt. Ob hieran auch seine Verehrung für das geschriebene Gesetz einen gewissen Antheil hat, ist nicht zu sagen. Sicher ist nur, dass der Kampf des geschriebenen und des ungeschriebenen Gesetzes ein Kampf nicht bloss der Individuen, nicht bloss der Parteien des attischen Staates, sondern ein Kampf zugleich der mächtigsten Staaten des damaligen Griechenlands war. In den Institutionen Justinians freilich stehen beide friedlich neben einander und spielen beide, einander ergänzend, ihre Rolle in der Geschichte des Rechts, Sparta als die Heimath des ungeschriebenen, Athen als die des geschriebenen Rechts.⁵⁾ So ausgeglichen, wie sie hier erscheinen, werden aber die Ansprüche der beiden Staaten kaum von jeher gewesen sein; vielmehr werden sie einander ursprünglich gegenüber gestanden und als Beispiele gedient haben in der zuletzt

1) o. S. 59, 5.

2) o. S. 57, 4. S. 57, 5. S. 59, 4.

3) S. o. S. 59, 6.

4) o. S. 21.

5) Instit. I 2, 70: Et non ineleganter in duas species jus civile distributum videtur. nam origo ejus ab institutis duarum civitatum, Athenarum scilicet et Lacedaemonis fluxisse videtur; in his enim civitatibus ita agi solitum erat, ut Lacedaemonii quidem magis ea, quae pro legibus observarent, memoriae mandarent, Athenienses vero ea, quae in legibus scripta reprehendissent (invenissent B), custodirent. Vgl. FRANZ HOFMANN Beiträge zur Gesch. des griech. u. röm. Rechts S. 13, 30. Dasselbe nur wenig verschleiert durch die Fülle des rednerischen Ausdrucks sagt auch Cicero pro Flacco 62 f.

noch von den Rhetoren gepflegten allgemeinen Controverse über den Vorzug des geschriebenen oder ungeschriebenen Gesetzes. Der Gegensatz beider Staaten, der sich hierin äussert, ist ein sehr realer, derjenige nämlich der conservativen und der revolutionären Macht, der sich ableitet aus der Beständigkeit der ungeschriebenen Gesetze einer- und der Veränderlichkeit der geschriebenen andererseits.¹⁾ Es ist derselbe Gegensatz, der beiden Staaten schon von den Urhebern ihrer Verfassungen sollte eingepflanzt sein²⁾ und der sich so blutig im peloponnesischen Kriege entlud. In diese und die umgebende Zeit werden wir daher abermals zurückgeführt. Wie man im demokratischen Athen des fünften Jahrhunderts das geschriebene Gesetz hochhielt, es allein als das wahre anerkannte, wurde schon früher besprochen (s. o. S. 41 f.). Um dieselbe Zeit tritt uns in Pindars Liedern Sparta als der Staat entgegen, in dem man nach den Satzungen (*τεθμοί*) des Aigimios lebte, worunter doch nur ein uraltes Herkommen verstanden werden kann³⁾; auf das Gleiche führt Aristoteles, wenn er es tadelt, dass die Ephoren lediglich nach eigenem Ermessen Recht sprechen und ohne irgendwie an ein geschriebenes Gesetz gebunden zu sein⁴⁾, und auch die Lykurgische Rhetra, die den Gebrauch geschriebener Gesetze geradezu untersagt⁵⁾, wird man sich

1) Sparta als die Stadt der beharrenden Institutionen, Athen als die der Neuerungen auch in der Rede des Korinthers bei Thukyd. I 71, 3.

2) Durch den Schwur, mit dem Lykurg seine Mitbürger gebunden haben sollte, waren diese verpflichtet seine Gesetze in alle Ewigkeit zu halten (Plut. Lyk. 29). Solon dagegen hatte nach Aristot. St. d. Ath. 7, 2 (Plutarch Solon 25) sich begnügt seine Landsleute nur für hundert Jahre zu verpflichten, nach Herodot I 29 (Plut. Solon 25) sogar nur für zehn. Vgl. FUSTEL de COULANGES La cité ant. S. 347. BUSOLT Griech. Gesch. II² S. 290, 2. Ja nach der gewöhnlichen im vierten Jahrhundert in Attika herrschenden Vorstellung (Demosth. g. Lept. 90. Aisch. g. Ktesiph. 38) hatte er bereits Vorkehrungen getroffen für eine alljährliche Revision und angemessene Abänderung der Gesetze. Hierzu stimmt der Ausspruch, der Solon bei Plutarch Conv. Sept. Sap. 7 p. 152 A beigelegt wird *τοὺς νόμους — μετακινήτους εἶναι* und BERNARDAKIS hätte nicht die Conjectur von WILAMOWITZ aufnehmen sollen *μὴ μετακινήτους*, durch die nicht bloss der Tradition widersprochen, sondern auch der Gedankenzusammenhang der Plutarchstelle vollkommen zerstört wird.

3) Pind. Pyth. I 64. ED. MEYER Rhein. Mus. 42, 96.

4) Polit. II 9 p, 1270^b 28 f.: *ἔτι δὲ κρίσεών εἰσι μεγάλων κύριοι, ὄντες οἱ τυχόντες, διόπερ οὐκ αὐτογνώμονας βέλτιον κρίνειν, ἀλλὰ κατὰ τὰ γράμματα καὶ τοὺς νόμους.* Ueber *αὐτογνώμονας* s. o. S. 54, 3.

5) *Μὴ χρῆσθαι νόμοις ἐγγράφοις* Plutarch Lykurg 13.

keinesfalls so jung denken dürfen, dass daraus nicht ein Schluss auf die Vorstellungsweise des fünften und vierten Jahrhunderts gezogen werden könnte.¹⁾

1) Schriftlich aufgezeichnet waren freilich auch die Gesetze des Lykurg. Auf Pausanias V 4, 4 (*κατὰ Λυκούργον τὸν γράψαντα Λακεδαιμονίους τοὺς νόμους*) und schol. Hom. Π. 1, 534 (*Λυκούργον — γράψαντα νόμον ἐπανίστασθαι κτλ.*) will ich kein besonderes Gewicht legen (FR. A. WOLF Proll. ad. Hom. S. 40², 32). Aber da sie als Orakel galten, so wird man es mit ihnen gehalten haben, wie man es mit Orakeln zu halten pflegte (vgl. ausser Herodot. VI 57 insbesondere Plutarch adv. Colot. 17 p. 1116 F: *Λακεδαιμόνιοι τὸν περὶ Λυκούργου χρησμὸν ἐν ταῖς παλαιόταταις ἀναγραφαῖς ἔχοντες*. Lykurg 29: *τὸ μάντευμα γραψάμενος εἰς Σπάρτην ἀπέστειλεν sc. ὁ Λυκούργος*. Auch Plutarch De Pyth. orac. 19 p. 403 E (*αἱ δῆτραί, δι' ὧν ἐκόσμησε τὴν Λακεδαιμονίων πολιτείαν Λυκούργος, ἐδόθησαν αὐτῷ καταλογάδην*) scheint dem entsprechend auf ursprünglich schriftliche Abfassung zu führen. Dass sie schon in sehr früher Zeit aufgezeichnet waren, setzt voraus Plutarch Lyk. 6: *Πολύδωρος καὶ Θεόπομπος οἱ βασιλεῖς τάδε τῇ δῆτρα παρηνέγραψαν*. Später, aber gewiss nicht erst damals, sondern älterem Brauche gemäss, brachte man die neuen Rhetren schriftlich ein, so Epitadeus (Plutarch Agis 5) und Agis selber (ebenda 9). Diess scheint nun der angeblich Lykurgischen Rhetra *μὴ χρῆσθαι νόμοις ἐγγράφοις* zu widersprechen. Und zur Ausgleichung des Widerspruchs sich auf einen Unterschied der *δῆτραί* von den *νόμοι* oder *νόμιμα* zu berufen, so dass nur die letzteren nicht wären aufgezeichnet worden, geht nicht wohl an. Beide lassen sich nicht so einfach scheiden. Die *δῆτρα* des Epitadeus (Plutarch Agis 5) wird auch wieder *νόμος* genannt (*εἰσήνεγκε τὸν νόμον*) und umgekehrt heisst ein *νόμιμον* der Perser bei Xenoph. Cyrop. I 6, 33 *δῆτρα*. Mit diesem Sprachgebrauch stimmt auch die Erklärung von *δήμασι* in dem Epigramm auf die gefallenen Spartaner (Herodot. VII 228) überein, wie sie in der bereits beim Redner Lykurg auftretenden Variante *νομίμοις* für *δήμασι* niedergelegt ist; denn *δήμασι* ist so viel als *δήτραίς*, und in *δήτραίς πειθόμενοι* erscheint nur das auch sonst den Spartanern nachgerühmte *πείθεσθαι τοῖς νόμοις* wieder (vgl. Empedokl. 369 ff. Stein: *ἔστιν Ἀνάγκης δῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν*. Den *νόμος*, der hier gemeint ist, s. bei Herodot VII 104 *ἀνώγει δὲ κτλ.* und eine Anspielung darauf auch 220). Von dieser Auffassung von *δήμασι* abzugehen nöthigt uns keinesfalls die in der Luft schwebende Erklärung, die WILAMOWITZ Hom. Unters. 280, 16 von *δήμασι* gegeben hat und nach der es „der Instruction gemäss“ bedeuten soll. Aber, hält man uns entgegen (WILAMOWITZ a. a. O.), *δῆτρα* heisst immer Vertrag. Das heisst es indessen nicht an der angeführten Stelle der Kyropädie, und auch nicht in der Anabasis VI 6, 28, wo es durch das vorausgehende (27) *στρατιωτῶν δόγμα* erläutert wird und sonach abermals dem *νόμος* synonym erscheint, der als ein *δόγμα* definirt zu werden pflegt (z. B. von Platon Def. p. 515 B, sogar als *βασιλέως δόγμα* von Dion Chrys. or. 3 p. 43 M). Und Xenophon folgt doch an beiden Stellen gewiss dem spartanischen Sprachgebrauch. Derselbe tritt uns auch entgegen in den bekannten Versen des Tyrtaios fr. 4 Bergk³: *ἔπειτα δὲ δημότας ἄνδρας εὐθείην* (denn so, im Sinne von geradeswegs, ohne Umschweife, d. h. mit Ja oder Nein, fordert der Gedankenzusammenhang bei Plutarch Lykurg 6 als den Gegensatz zu *σκολίαν*, und so giebt die Ueberlieferung bei Diodor) *δήτραίς ἀνταπομειβομένους*. Die *δῆτραί* sind auch hier Gesetze oder Gesetzanträge gerade wie die des Epitadeus oder Agis, die dem Volke zur Be-

Sparta sollte die Heimath des ungeschriebenen Gesetzes in jedem Sinne sein, nicht bloss insofern als dieses das von Alters her feststehende Herkommen (*ἀκίνητον ἔθος*) bedeutet, sondern auch insofern es das in jedem Einzelnen lebendige Rechtsbewusstsein ist. Erst so erscheint Sparta als das Ideal eines Staates, gegründet auf die beiden Hauptarten des ungeschriebenen Gesetzes. Fasste man es dagegen einseitig als den Staat, der vom starren Herkommen beherrscht wird¹⁾, so lag der Einwand nahe, dass darunter vor Gericht die gerechte Beurtheilung der individuellen Fälle leiden müsse. Diesem Einwand wird bei Plutarch Lykurg 13

gutachtung durch einfache Zustimmung oder Ablehnung vorgelegt werden. Mag daher immerhin auf alten Steinen (selbst für RÖHL IGA 110 *ἡ Φράτρα τοῖς Φαλείοις καὶ τοῖς Εὐφαλοῖσι* scheint mir diess aber noch nicht bewiesen) und in der Odyssee *θήτρα* den Vertrag bedeuten, für den spartanischen Sprachgebrauch beweist diess ganz und gar nichts. Nicht einmal so viel lässt sich hieraus folgern, dass es die ursprüngliche Bedeutung des Wortes war. Wie leicht sich beide Bedeutungen in einem und demselben Worte begegnen, zeigt das lateinische „lex“ (MOMMSEN Staatsrecht III 1 S. 308 f.). Dasselbe gilt aber auch für das griechische *νόμος* (Aristot. Rhet. I 15 p. 1376^b 7 *ἡ συνθήκη νόμος ἐστὶν ἴδιος καὶ κατὰ μέρος*. Die *νομικὴ φιλία* in Eth. Nik. VIII 15 p. 1162^b 25 ist eine auf Vertrag gegründete). Mit einer Art von Urvertrag, aus dem schon im Alterthum manche Theoretiker die Verpflichtung des Menschen zum Gehorsam gegen die Gesetze ableiteten, hat diess natürlich nichts zu thun. Was vielmehr in *θήτρα* speciell zu dieser doppelten Bedeutung geführt hat, ist die eigentliche Bedeutung dieses Wortes als einer ausdrücklichen Formulirung — eine Bedeutung, die besonders in der Gebrauchsweise des stammverwandten *θήτρον* zu Tage tritt (ursprünglich geschah eine solche Formulirung durch lautes Aussprechen, daher beachtenswerth der Gegensatz von *θήματα* und *γράμματα* Ev. Joh. 5, 47); denn eine solche Formulirung ist ebenso wesentlich für einen Vertrag oder eine Verabredung als für ein Gesetz. Es wird also dabei bleiben, dass die *θήτραι* die *νόμοι* der Spartaner sind (das Richtige bei BUSOLT Griech. Gesch. I² S. 563, 4). Wenn diese nun aufgezeichnet wurden und trotzdem als ungeschrieben galten, so wird es damit eine ähnliche Bewandniss gehabt haben wie mit den ungeschriebenen Gesetzen, von denen früher (s. oben S. 47, 3) die Rede war. Sie galten als ungeschrieben, weil sie ihre Sanctionirung nicht durch die Schrift erhielten; vielmehr wird diese Sanctionirung bei den Spartanern durch mündliche Erklärungen erfolgt sein (hierauf führt auch, was Isokrates Panath. 209 über die Verbreitung des Lesens und Schreibens bei den Spartanern bemerkt, in welcher Hinsicht allerdings Plutarch Lykurg 16 Apophth. Lacon. p. 221 B anderer Ansicht ist). — Uebrigens war in Sparta Vieles, was anderwärts einen Gegenstand der Gesetzgebung bildete, überhaupt nicht zu bestimmten Gesetzen formulirt, sondern der Sitte überlassen (daher die *ὀλιγότης τῶν νόμων* Plutarch Lyk. 20): sodass es auch in diesem mehr relativen Sinne, verglichen mit andern griechischen Staaten und namentlich mit Athen, die Stadt der ungeschriebenen Gesetze heissen konnte.

1) Diess war doch wohl die gewöhnliche Auffassung: s. o. S. 71 f.

die Spitze abgebrochen: denn für die wechselnden Verkehrsverhältnisse sah man nach ihm in Sparta nicht bloss von geschriebenen Gesetzen, sondern auch von den *ἀκίνητα ἔθνη* ab und überliess Alles, d. h. insbesondere die angemessene Berücksichtigung der *καίροι*, dem Urtheil der *πεπαιδευμένοι*.¹⁾ Auf der anderen Seite sieht aber Aristoteles (s. o. S. 72, 4) darin, dass die Ephoren in ihren richterlichen Entscheidungen nicht an die feste Norm eines Gesetzes gebunden sind, gerade eine Quelle der Ungerechtigkeit: so dass wir hier an einem einzelnen Punkte eine Menge von theoretischen Controversen über den Werth des geschriebenen und des ungeschriebenen Gesetzes ahnen, die schliesslich eine Folge des realen Kampfes der beiden Hauptmächte Griechenlands waren. Bis in die Speculationen der Philosophen setzt sich dieser Kampf fort. Der äussere Erfolg desselben hatte in den Augen derer, die den Werth einer Staatsverfassung an der Macht des Staates maassen — und deren gab es bekanntlich schon vor Machiavelli und Spinoza, schon im Alterthum und gerade in dessen klassischer Zeit nicht Wenige —, Sparta und seinen ungeschriebenen Gesetzen Recht gegeben. Sparta wird mehr noch als früher das Ideal eines Staats und die Urheber von Musterstaaten statten ihre theoretischen Träume gern mit Zügen aus, die sie der Lykurgischen Verfassung entlehnen. Auch Athener verfahren in dieser Weise. Doch zeigt sich bei ihnen der Patriotismus darin, dass sie ihre Ideale anknüpfen an die Vergangenheit der eigenen Heimath, an ein altes Athen, das frei ist von den Sünden des späteren ultra-demokratischen und keine Schuld trägt an der Katastrophe des peloponnesischen Krieges, und dass sie ihre politischen Gedanken und Pläne decken mit der ehrwürdigen Autorität des Solon. In dieser Absicht hat Isokrates preisende Schilderungen des alten, namentlich des solonischen Athens gegeben und als Rhetor es dabei mit der Geschichte nicht eben genau genommen.²⁾ Radicaler noch, mit der Kühnheit des philosophischen Idealisten, ging Platon zu Werke. Er wagte den Flug in eine Zeit, die jenseits nicht bloss der beglaubigten, sondern, man kann sagen, auch der mythischen Geschichte lag. Bis auf die Autochthonen griff er zurück, die ersten Bewohner des attischen

1) Vgl. Platon Rep. IV 425 B ff.

2) R. PÖHLMANN Geschichte des antiken Kommunismus I 140 ff. Ders. Altert. und Gegenwart 238 ff.

Landes, die der heimische Boden selber geboren hatte und die unter der unmittelbaren Leitung der Stadtgöttin sich zu einem Gemeinwesen zusammenfanden. Erst hier fand er sein politisches Ideal verwirklicht, weit entrückt von der Gegenwart. Indessen so frei sich dichtende Phantasie und philosophische Speculation in seiner Darstellung erheben, ganz unabhängig sind auch sie nicht, sondern suchen einen Halt und eine Gewähr theils in der Sage¹⁾, theils am Namen des Solon. Der letztere muss für Platon in ähnlicher Weise herhalten wie für Isokrates. Wie für diesen der Idealstaat im Bilde des solonischen Athens erscheint, so hat auch Platon die Verwirklichung seines Idealstaates in Ur-Athen nur unter Solons Gewähr gegeben. Dabei hatte Platon in der Durchführung seines Ideals leichteres Spiel als der Rhetor, da er sich von vornherein auf den Boden der Sage und Dichtung begeben hatte und nicht wie Isokrates sein Ideal erst der immerhin spröden Geschichte abringen musste; er hatte auch nicht Solons wirkliche Leistung als Staatsmann im Auge, sondern nur das Projekt einer Dichtung, das dieser aber niemals ausgeführt, sondern im Drang der politischen Wirksamkeit hatte fallen lassen. So ist es gewissermaassen Solons eigenes, nie zur Ausführung gekommenes Ideal,

1) Hierher gehört die Autochthonie der Urathener. Ferner mag der Krieg der Urathener und der Atlantiker eine Erinnerung an den Kampf zwischen Eleusis und Athen enthalten. Doch ist es auch nicht mehr als eine Erinnerung und noch dazu eine recht abgeblasste. O. KERN Archiv f. Gesch. d. Philos. 1888, S. 175 ff. hat daher entschieden übertrieben, und auch J. TÖPFFER Att. Geneal. S. 42, 1 sagt zu viel, wenn er in diesem Ereignisse das Motiv zur Atlantisdichtung findet. Zwischen der Atlantis und Eleusis ist denn doch ein zu gewaltiger Abstand. Weder die Geschichte noch Sage des letzteren bot irgend welchen Anhalt zu einer solchen Vergrößerung und Umgestaltung, dass aus der kleinen Nachbarstadt Athens, die zur See niemals etwas bedeutete, der ungeheure seemächtige Inselstaat werden konnte, dessen Reich sich bis nach Libyen und zu den Etruskern ausdehnte, der aber nirgends unmittelbar an Attika grenzte. Und auch Poseidon spielt in den Sagen von Eleusis und in der Atlantisdichtung eine ganz verschiedene Rolle: um nur Eins anzuführen, so ist sein Streit mit Athena bei Platon nicht etwa bloss übergangen, sondern kann auch nicht einmal hinzugedacht werden, da die Theilung der Welt sich von Anfang an durchaus friedlich vollzogen hat (Kritias 109 B) und dabei Poseidon die Atlantis ebenso, wie Athena und Hephaistos von vornherein Attika, zugefallen ist. Also eine Erinnerung an die in Athen populäre Sage vom Kampfe der Poseidon-Söhne mit den Schützlingen Athenas mag auf Platons Phantasie eingewirkt haben, aber mehr als einen der äusseren Züge hat sie ihm nicht geboten und kann vollends nicht als „das Motiv“ dieser ganzen tendenziösen, einem philosophischen Gedanken dienenden Dichtung gelten.

das uns Platon in seiner Darstellung Ur-Athens vor Augen führt. Um so weniger brauchte er sich um die historische Wirklichkeit der solonischen Verfassung zu kümmern und konnte über sie hinaus den Weg bis zur Erfüllung des Ideals zu Ende gehen. Isokrates war hier auf halbem Wege stehen geblieben. Auch er mischt, wie Platon, spartanische Züge in sein Ideal des alten Athens und zwar so, dass er ebenfalls wie Platon als guter Athener und im Gegensatz zu den gemeinen Lakonisten die Ursprünglichkeit für seine Heimath in Anspruch nimmt¹⁾; aber während sein Athen immer eine Demokratie bleibt und daher Anfangs²⁾ auch die Seemacht von ihm als ein wesentlicher Zug im Ideale festgehalten wird, hat Platon auch diesen gestrichen und sein Ur-Athen ist wie Sparta lediglich ein auf Ackerbau gegründeter Staat, eine Landmacht geworden. Platon hat damit nur mit der Schroffheit des philosophischen Theoretikers ausgesprochen, was seit den Tagen des Themistokles und Aristeides die Losung einer ganzen Partei war.³⁾ Es scheint, dass auch er selbst erst in späteren Jahren seine Ansicht bis zu dieser Einseitigkeit ausgebildet hat.⁴⁾ Mit dem Staat der Athena und des Hephaistos hat hinfort Poseidon nicht das Geringste zu thun, ja er hat auch niemals nur einen Anspruch auf ihn erhoben, wie doch die Sage vom Streite der beiden Götter wollte, sondern von Anfang an war ihm sein besonderes Reich in der Atlantis beschieden. In dieser aber wiederum zeigt sich das Ideal eines reichen und mächtigen Seestaates vollkommen verwirklicht: denn was nach dem Urtheil einheimischer und gleichzeitiger Theoretiker⁵⁾ selbst Athen noch fehlte,

1) Panath. 153. 178. PÖHLMANN Gesch. des antiken Kommunismus I 126, 2.

2) Paneg. 18 ff.

3) Vgl. darüber aus neuerer Zeit H. NISSEN, Sybels histor. Zeitschr. 63 (1889) S. 396 f. W. JUDEICH Kleinasiat. Stud. S. 88. Dass für die Athener Seefahrt und Seemacht nicht *πάτριον* ist, weiss auch Hermokrates bei Thukyd. VII 21, 3, merkwürdiger Weise derselbe, der im Timaios und Kritias den Erzählungen von Ur-Athen zuhört.

4) Wenigstens den Staat seiner Republik denkt er sich, wie er gelegentlich andeutet (II 371 A f. IV 426 D), noch in Verbindung mit dem Meere. Dagegen steht er in den Gesetzen (IV 704 D ff. VIII 842 C) auf demselben Standpunkt wie im Timaios und Kritias. So ist auch Isokrates erst später (s. Anm. 2) zu der Ueberzeugung gekommen, dass die Seemacht an allem Unglück Schuld sei, nicht bloss Athens, sondern auch Spertas (*π. εἰρήνης* 64. 101 f.).

5) Pseudo-Xenoph. Staat d. Ath. 2, 14. Thukyd. I 143, 5 (in einer Rede des Perikles). NISSEN Histor. Ztschr. 63 (1889) S. 397, 1.

als es auf der Höhe seiner Seemacht stand, die insulare Lage, das ist den Atlantikern von Anfang an gewährt worden. So stellt Platon einander gegenüber die beiden Staatsideale, die zu seiner Zeit in der Theorie und Praxis mit einander stritten, und welches den Vorzug verdiene, das hat er geprüft in der Weise, wie Staaten geprüft werden, durch einen Krieg¹⁾, für dessen weitere Ausmalung er die Farben theils der Sage vom eleusinischen, theils der Geschichte des Perserkrieges entnommen haben mag und vielleicht noch mehr entnommen haben würde, wenn er sein Werk vollendet hätte. Das Ende dieses Krieges war wie das des peloponnesischen: die Landmacht, die manche Züge Spartas an sich trägt, siegte über den Seestaat, der seiner Seits an das Athen des fünften Jahrhunderts, die Hauptstadt des attischen Bundesstaates, erinnert. Für uns aber ist das Wichtigste, dass auch in diesem Kampfe des Mythos aufs Neue der Streit des ungeschriebenen Gesetzes mit dem geschriebenen entschieden wird und dass es abermals der Staat der ungeschriebenen Gesetze ist, dem der Sieg bleibt über den der geschriebenen. Denn Ur-Athen, hierin Sparta, aber auch dem solonischen Athen ähnlich, das Isokrates schildert, — dessen Idealisierung Platon nur consequenter durchgeführt hat — ist durch *εὐνομία* ausgezeichnet²⁾, die auch bei ihm sich auf ungeschriebenes Gesetz gründet³⁾, während die Atlantis mit dem geschriebenen Gesetz einen wahren Cult treibt⁴⁾ und so auch in dieser Hinsicht das rechte Bild des späteren seemächtigen Athens ist (o. S. 40 f.).

Eine Zeit, die selber von dem Kampf des geschriebenen mit dem ungeschriebenen Gesetz erfüllt war, übertrug diesen, der doch

1) Damit nehme ich im Wesentlichen Gedanken wieder auf, die ich schon früher einmal in meiner Schrift „Ueber das Rhetorische und seine Bedeutung bei Plato“ S. 72 f. ausgeführt habe.

2) Tim. 23 C. 24 D.

3) Die *νόμοι*, die mehrfach erwähnt werden (Tim. 23 E. 24 A. B. D. Kritias 109 D. 110 B), sind ungeschrieben. Darauf führt, wie schon bemerkt, die *εὐνομία*, darauf die Abneigung, die Platon auch in der Republik (s. o. S. 19, 2) gegen die schriftliche Fixirung der Gesetze bezeigt, und endlich der Umstand, dass in der Schilderung der Atlantis die geschriebenen Gesetze ausdrücklich als solche bezeichnet werden

4) Kritias 119 C. E ff. 120 C. E. Dem entspricht auch die Bemerkung Gess. VIII 842 C f., dass ein vom Ackerbau lebender Staat um die Hälfte weniger Gesetze braucht als ein handeltreibender Seestaat (MONTESQUIEU, *Esprit des Lois* XX ch. 18).

erst das Ergebniss einer späten historischen Entwicklung war, naturgemäss in die Anfänge der menschlichen Geschichte, ja sogar bis in die Prähistorie. Platons Dichtung giebt davon nicht das einzige Beispiel. Wenn auch nicht so unmittelbar wie hier vor Augen tritt, geltend macht sich dieser Streit der beiden Gesetze doch auch noch anderwärts, wo das Denken im Bunde mit der Phantasie bemüht ist, Kunde zu geben von dem ersten Werden unseres Geschlechts und seiner Cultur. Am Anfang aller Geschichte oder vielmehr noch vor demselben lag nach der Ansicht der Einen eine Zeit, in der die Menschen unter der Herrschaft des ungeschriebenen Gesetzes ein seeliges Dasein lebten, und aller weitere Verlauf der geschichtlichen Entwicklung war nichts als ein Herabsinken von dieser ursprünglichen Höhe, auf der die Menschen den Göttern noch näher standen; umgekehrt meinten die Andern, dass die Menschen sich erst allmählig aus einem wüsten thierartigen Zustand erhoben hätten und dass der Bringer aller Cultur das Gesetz und zwar das geschriebene gewesen sei.¹⁾ Auch hier hatte die Religion oder Theologie der Wissenschaft den Weg gezeigt oder war ihr doch vorangegangen; was diese philosophirend erst später zu deutlicheren Vorstellungen entwickelte, das hatte jene ahnend in ihren Legenden längst vorgebildet, indem sie an den Eingang der Geschichte bald ein goldnes Zeitalter stellte, bald ein wildes qualvolles Dasein, von dem erst das Eingreifen der θεσμοφόροι θεοὶ die Menschen erlöste.²⁾

Von grosser Bedeutung für den weiteren Gang des Streites und für die Ausbildung der beiden mit einander kämpfenden Geschichtsauffassungen war, wie es scheint, das Auftreten der Orphiker. Sie kamen in eine sündige Welt und hielten sich für

1) Auf diesen Gegensatz in der Auffassung aller Geschichtsentwicklung haben hingewiesen vor Allem E. ROHDE Der griech. Roman S. 201, 2, dann E. GRAF Leipz. Stud. VIII S. 3, E. WEBER ebenda X S. 117 ff. und FERD. DÜMLER Akademika S. 237. Vgl. auch NORDEN Jahrb. f. class. Philol. Suppl. 19 (1893) S. 414, 3. Die Keime dieses Gegensatzes kann man bis in die Sentenzen verfolgen, die L. FRIEDLÄNDER Anall. Hom. in FLECK. Jahrb. Suppl. III 468 f. zusammenstellt.

2) Vgl. namentlich auch die Schilderung, die vom Eingreifen der Isis in dieser Hinsicht giebt Diodor. Sic. I 14. Es ist hiernach kaum richtig, wenn ROHDE Gr. Rom. S. 202 Anm. sagt, die volksthümliche Vorstellung sei die alte von einer Entwicklung in pejus geblieben. Ausser dem im Text Bemerkten spricht hiergegen auch die Prometheus-Sage.

berufen sie zu bessern. Wie der Stifter der Sekte durch die Gewalt seiner Musik die äussere Natur regiert hatte, so wollten auch sie es ihm gleich thun und die Leidenschaften und Begierden der menschlichen Natur unter Regel und Maass zwingen. Der *Δίκη* und dem *Νόμος* zur gebührenden Anerkennung zu helfen, war ein wesentlicher Theil ihres Wirkens.¹⁾ Der *Νόμος* wurde nach den Anläufen Früherer erst in ihren Kreisen wirklich zu einem göttlichen Wesen personificirt²⁾ und dem Ansehen der *Δίκη* musste in nicht geringem Maasse dienen die orphische Lehre von der Vergeltung nach dem Tode.³⁾ Diesem erzieherischen Bestreben der Orphiker entsprach auch ihre Auffassung der Geschichte als einer allmählichen Erziehung des Menschengeschlechts von uranfänglicher Rohheit zur Cultur und zu einem gesetzlich geordneten Dasein. Davon konnte man bereits in einem der ältesten orphischen Gedichte lesen⁴⁾, und

1) Ueber die Bedeutung, welche die *Δίκη* für die Orphiker hatte, s. WELCKER Gr. GL. 3, 21 f. DÜMMLER Prolegg. zu Platons Staat 32. Vgl. auch GOMPERZ Griech. Denk. I 110.

2) Orpheus h. 64 ABEL fr. 109 (die *Δίκη* Tochter des *Νόμος* und der *Εὐσέβεια*) 126 (der *Νόμος* als *πάρεδρος τοῦ Διός*). Vgl. WILAMOWITZ Aus Kydathen S. 50. Anläufe zur Personification kann man schon in Wendungen wie *ἀμύνειν, βοηθεῖν τῷ νόμῳ* sehen (Antiphon I 31. KRÜGER zu Thukyd. III 67, 4) und in der Bezeichnung des *νόμος* als *δεσπότης* (z. B. Herodot. VII 104, Platon Gess. IV 715 D), *τύραννος* (Platon Protag. p. 337 D), *βασιλεύς* (Pindar fr. 146 Bergk³). Vgl. auch bei Moschion fr. 6, 15 f. den *ταπεινὸς νόμος* gegenüber der *βία σύνθρονος Διί*. Weiter vorgeschritten ist die Personification bei Dion Chrys. or. 75 S. 267, 18 Dind., wo er *ὁ τοῦ Διὸς ἑτεῶς υἱὸς* heisst, und bei Platon Epist. VIII p. 355 A: *θεὸς ἀνθρώποις σώφροσι νόμος*. Ev. Joh. 7, 51: *Μὴ ὁ νόμος ἡμῶν κρίνει τὸν ἄνθρωπον, ἐὰν μὴ ἀκούσῃ παρ' αὐτοῦ πρότερον καὶ γνῶ, τί ποιεῖ;*

3) A. DIETERICH Nekyia S. 136 ff. GOMPERZ Griech. Denk. I 106.

4) Sext. Emp. adv. rhetor. 31 ff. (fr. 247 Abel). Vgl. GRAF in Leipz. Stud. 8, 14. DÜMMLER Proll. 49, 1. Hiermit ist zu vergleichen die erste der pseudo-demosthenischen Reden gegen Aristogeiton, seit DIETERICH Nekyia 139 in ihrem Sprecher ein Mitglied der orphischen Sekte oder doch Einen, der deren Culte nahe stand, erkannt hat. Diese orphische Anschauungsweise verräth sich auch in der Ansicht, die der Sprecher dieser Rede über den *νόμος* äussert: wie in der Theogonie ist er gegenüber der an sich aller Ordnung widerstrebenden, unstäten und eigensüchtigen Natur der Menschen dasjenige Princip, durch das Einigkeit, Ordnung und Festigkeit in das menschliche Leben gekommen ist (15 f.) und wodurch dieses über das thierische Dasein erhoben wird (20); er erscheint als *εὖρημα καὶ δῶρον θεῶν* (16), wie auch nach der Theogonie die *θεσμοφόροι θεοὶ* ihn den Menschen gebracht haben. Man darf vielleicht hinzufügen, dass auch das zum Schluss der zweiten Rede gegen Aristogeiton (25 ff.) zur Verherrlichung des *νόμος* Gesagte orphischen Klang hat. Freilich die Definition, die in der ersten Rede vom *νόμος* gegeben wird (16): *πᾶς ἐστὶ νόμος εὖρημα μὲν καὶ δῶρον θεῶν, δόγμα*

zwar waren es nach dieser Ansicht geschriebene Gesetze, die dem ursprünglichen Hang der menschlichen Natur zum Bösen entgegen-

δ' ἀνθρώπων φρονίμων, ἐπανόρθωμα δὲ τῶν ἐκουσίων καὶ ἀκουσίων ἀμαρτημάτων, πόλεως δὲ συνθήκη κοινή, καθ' ἣν πᾶσι προσήκει ζῆν τοῖς ἐν τῇ πόλει), ist keineswegs in allen ihren Theilen orphisch; nur der erste Theil stimmt, wie schon erwähnt, mit orphischen Ansichten (freilich nicht bloss mit solchen) überein. Im Ganzen ist die Definition eklektisch. Sie hat eine gewisse Wichtigkeit dadurch erlangt, einmal weil man sie für demosthenisch hielt und sodann weil sie, und zwar wohl aus eben diesem Grunde, von den römischen Juristen angenommen wurde (von Papinian und Marcian s. Dig. I 3, 1 und 2). Mit der eingehenden Besprechung, die sie deshalb bei LEIST Gräco-italische Rechtsgeschichte S. 604 623 f. 657 gefunden hat, kann ich mich aber nicht einverstanden erklären. Nach LEIST hätten wir hier den zusammenfassenden Ausdruck für die Gesamtheit der attischen Rechte und Gesetze, die sich gliedert nach den göttlichen Gesetzen oder ἄγραφοι νόμοι, der von den Weisen ausgehenden Rechtsordnung, insbesondere der Solonischen, dem Criminalrecht und der Satzung der Polis seitens der Autoritäten, die ein von allen zu beobachtendes Recht machen können. Diese Auffassung der Redner-Stelle scheint sich mir aber mit deren Wortlaut nicht zu vertragen. Sie setzt voraus, dass gesagt wäre: alle Gesetze sind entweder eine Erfindung der Götter oder ein Beschluss vernünftiger Männer u. s. w. Statt dessen heisst es aber: ein jedes Gesetz ist eine Erfindung der Götter, ein Beschluss vernünftiger Männer u. s. w. Es werden also nicht, wie nach der LEIST'schen Auffassung zu erwarten wäre, die verschiedenen Arten der Gesetze aufgezählt, sondern die verschiedenen Seiten oder Merkmale, die an jedem einzelnen Gesetz hervortreten, wenn es seines Namens würdig ist, werden rühmend hervorgehoben, um dadurch noch mehr zum Gehorsam gegen die Gesetze überhaupt anzutreiben (καὶ τοῦτ' ἔστι νόμος, ᾧ πάντας πείθεσθαι προσήκει διὰ πολλά, καὶ μάλιστα ὅτι πᾶς κτλ.). Was der Redner giebt, ist weder eine Beschreibung des attischen Rechts, noch eine wohl durchdachte Definition, sondern eine Anhäufung verschiedener Definitionen, wie deren die Schüler der Rhetoren lernen mussten. Der νόμος als εὖρημα καὶ δῶρον θεῶν giebt weiter keinen Anstoss, und das Gesetz als einen Vertrag zu bezeichnen ist vollends ganz gewöhnlich. Aber auch der νόμος als δόγμα ἀνθρώπων φρονίμων liegt im Gedankengange, z. B. des pseudo-platonischen Minos p. 314 E ff. und erscheint überdies in THEON'S Progymnasm. 13 (SPENGLER Rhett. Gr. II S. 128, 23 f.) als δόγμα ἀνδρὸς ἐνδόξου πολιτικόν. Und ebenso wenig führt die Bezeichnung des νόμος als ἐπανόρθωμα τῶν ἀμαρτημάτων speciell auf das Criminalrecht; vielmehr drückt sich darin nur eine Auffassung des Gesetzes überhaupt nach dessen negativer Seite aus, wofür es auch sonst nicht an Belegen fehlt (Kritias Sisyph. 1, 5: νόμους — κολαστάς. Xenoph. Cyrop. I 2, 2. Aeschines I 13; auch Platon Gess. IX 880 D f. kann verglichen werden und Dion Chrys. or. 76 p. 648 f. M., welcher letztere sagt, dass, wenn es lauter gute Menschen gäbe, es keiner geschriebenen Gesetze bedürfte) und die schon in der Redner-Stelle selber (15 f.) vorbereitet ist, insofern hiernach die Gesetze überhaupt sich richten gegen diejenigen, welche vermöge ihrer πονηρὰ φύσις sich vergehen, ἔξαμαρτάνουσιν. Die Anhäufung dieser verschiedenen Bestimmungen des νόμος lässt sich vergleichen mit der Nebeneinanderstellung enkomiastischer Epitheta, wie wir sie zu Anfang der beiden Reden Dion's (75 und 76) über νόμος und ἔθος lesen. Der Sprecher mag immerhin diese verschiedenen Bestimmungen zu einer Art von Ganzem zu-

wirkten¹⁾; nur zwischen dem geschriebenen Gesetz und der menschlichen Natur konnte der Gegensatz so scharf gespannt werden, als es hier zwischen νόμος und φύσις geschieht. Dass wir die Entstehung dieser Theorie oder doch ihre erste litterarische Darstellung in dieselbe Zeit setzen dürfen, da man an den verschiedensten Orten der griechischen Welt das Bedürfniss nach geschriebenen Gesetzen empfand, giebt ihr noch eine besondere Bedeutung, zumal in den Augen derer, die an den Zusammenhang denken, der auch in neuerer Zeit derartige historisch-politische Theorien mit den politischen Bewegungen ihrer Zeit verbunden hat. In der Geschichte der Wissenschaft ist ihr Hauptverdienst, auf das Problem, das die Anfänge der Cultur und insbesondere der politischen Cultur stellen, zum ersten Mal energisch hingewiesen zu haben²⁾; Historiker und Philosophen haben dann, an sie anknüpfend³⁾, daran weiter gearbeitet. Begierig hat namentlich das

sammengedacht haben, sodass wirklich nach seiner Meinung jedes Gesetz in gewisser Hinsicht als εὖρημα θεῶν, in anderer als δόγμα ἀνθρώπων φρονίμων u. s. w. sich darstellte, so scheint doch für eine so gekünstelte Definition des νόμος in einer praktischen Gerichtsverhandlung kein Platz zu sein. Die Rede erscheint daher auch von diesem Punkt aus als das Werk nicht eines praktischen, sondern eines sophistischen Redners.

1) Nur geschriebene Gesetze hat Sextus Empiricus im Auge im weiteren Verfolg der Erörterung, die er an die Orpheus-Verse anknüpft; und nicht anders steht es mit dem Verfasser der ersten Rede gegen Aristogeiton, wenn er 15 ff. den νόμος gegenüber der sündhaften φύσις preist. Auf die gleiche Vorstellung führt Themistios or. 30 p. 349 b und c und p. 350 b, wenn er einmal in Orpheus den Lehrer des Ackerbaus sieht und aus diesem dann den Ursprung geschriebener Gesetze ableitet; und auch von Horaz AP 399 wird unter die Dinge, in denen sich die Weisheit der göttlichen Sänger ältester Zeiten, darunter des Orpheus (392), kund giebt, das „leges incidere ligno“ gerechnet. Hiermit mag weiter die Tradition bei Pseudo-Alkidamas Odys. 24 zusammenhängen, nach der Orpheus die Menschen das Schreiben gelehrt hat (LOBECK Aglaoph. 234 f.).

2) Wie allmählich erst das Interesse an diesen Fragen erwachte, lehrt vielleicht auch die Prometheus-Sage. In der Behandlung derselben durch Aischylos ist von dem Fortschritt der Cultur, der in der Staatenbildung liegt, noch mit keiner Silbe die Rede (Aischyl. Prometh. 439 ff.). Erst im Protagoras-Mythos Platons p. 322 B ff. wird diess nachgetragen, und nachdem die Menschen durch Prometheus in allerlei Weisheit und Kunst vorgebildet sind, erhalten sie erst durch Zeus die Bedingungen staatlicher Gemeinschaft, αἰδώς und δίκη.

3) Besonders deutlich erhellt diese Anknüpfung aus den Anklängen an die Orphischen Verse, die man im Sisyphos-Fragment (fr. 1 = NAUCK² S. 771) und in Moschions Versen (fr. 6 = NAUCK² S. 813) wahrnimmt. Mehrfach ist darauf hingewiesen worden (DÜMLER Proll. S. 40, 1), zuerst von LOBECK Aglaoph. S. 246^c. Vgl. noch Platon Protag. p. 320 C.

fünfte Jahrhundert auch hier die Gelegenheit ergriffen, sich über den Gegensatz von νόμος und φύσις zu äussern. Aus den theologischen Nebeln, in denen sie Anfangs noch sich bewegte¹⁾, wird die Theorie zuerst herausgerissen von den Himmelsstürmern der neuen Zeit, die in dem Ursprung von Recht und Gesetz nicht mehr eine Wohlthat der Götter, sondern lediglich eine Leistung menschlicher Klugheit anerkannten.²⁾ In dieser verweltlichten Form ist sie dann zu den Epikureern³⁾ gekommen, aber auch zu Historikern wie Polybios⁴⁾ und Diodor⁵⁾, natürlich auch zu Euhemeros⁶⁾; es ist im Grunde die gleiche Theorie, die sich mit verschiedener Tendenz⁷⁾ und in verschiedenen Variationen, unter denen auch die theologische ihren Platz weiter behauptet, bis in die spätesten Zeiten des Alterthums erhalten hat.⁸⁾

1) Im Mythos des Protagoras in Platons gleichnamigem Dialog p. 322 B ff.

2) Vgl. namentlich das Sisypchos-Fragment (fr. 1 = NAUCK² S. 771).

3) Lucrez V 1144 ff. 1448 cf. VI 13. ZELLER Phil. d. Gr. III, 1³ S. 455 f.

4) SCALA Studd. des Polyb. I S. 108, 1.

5) Diodor XIII 26, 3 (SCALA Verh. d. Philol. 1891 S. 117).

6) Sext. Emp. Adv. dogm. III 17.

7) Die Orphiker wie Epikur und später HOBBS wollten damit nur der Ordnung und einem ruhigen gesetzmässigen Verhalten das Wort reden. Und auch von dem Reactionär Kritias, wenn er der Verfasser des Sisypchos ist, mag dasselbe gelten, dass er die Menschen damit bei den bestehenden Zuständen zu erhalten suchte. Ebenso gut aber konnte diese Theorie, wenigstens in ihrer nicht theologischen Fassung, revolutionären Naturen, wie der Kallikles des Gorgias eine war, zu deren Zwecken dienen, da sie mithilfe den bestehenden Gesetzen als bloss menschlichen Institutionen jede Autorität zu nehmen.

8) Wie man im vierten Jahrhundert diese Theorie hin und her wandte, lehren die Verse Moschions (fr. I, 20 f. = NAUCK² S. 814), in denen er es frei lässt, den Fortschritt des Menschengeschlechts von gegenseitigem Kampf und Mord zu einem gesetzmässigen und geordneten Dasein entweder von dem Eingreifen eines höheren Wesens wie Prometheus abzuleiten oder darin eine Nothwendigkeit (τὸ ἀναγκαῖον Orpheus bei Sext. Emp. adv. rhetor. 31) oder drittens auch nur eine bloss gewöhnung (vgl. usus bei Lucrez V 1452. Cicero de rep. II 2) zu sehen. Die Beziehung auf das orphische Gedicht (s. o. S. 82, 3) blickt in diesem Fragment nicht bloss zu Anfang durch. Auch vs. 15 f. scheinen eine solche zu enthalten, wenn wir sie schreiben ἦν δ' ὁ μὲν νόμος ταπεινός, ἡ βία δὲ σύνθρονος Διί. Denn den Platz, den hier die βία neben Zeus einnimmt, hatte nach den Orphikern die δίκη (Pseudo-Demosth. g. Aristog. I 11. DIETERICH Nekyia S. 139) oder der νόμος (fr. 126 Abel). Bei der in neuerer Zeit wieder von HAUPT empfohlenen Lesart δίκη statt Διί würde nicht bloss diese Beziehung verloren gehen, sondern auch der Contrast würde nicht so rein herauskommen zwischen dem tief erniedrigten νόμος und der hoch thronenden βία. Dieser Contrast hat aber sein Gegenstück im Sisypchos-Fragment vs. 5 ff.: hier ist es umgekehrt die δίκη, die vermittelt der νόμοι als Despotin (τύραννος) herrscht und

Wie diese Theorie durch das ganze Alterthum dauert, so hat sie zur treuen Begleiterin die entgegengesetzte Ansicht, nach der die geschichtliche Entwicklung der Menschheit nicht ein Aufsteigen zu besseren Zuständen, sondern ein Herabsinken von der ehemaligen Höhe darstellt. Nicht bloss HOBBS hatte seine Vorgänger im Alterthum¹⁾; Andere nicht zufrieden mit der Gegenwart träumten bald als Revolutionäre bald als Reactionäre, bald wie LOCKE und ROUSSEAU bald wie DE MAISTRE von einer seeligen goldenen Vergangenheit. In den Träumen erscheinen die wachen Zustände der Menschen wieder, und so gewann auch dieser Traum eine verschiedene Gestalt je nach den wechselnden Menschen und Zeiten.²⁾ So tritt namentlich zu dem Bilde eines friedlichen und bloss geniessenden Daseins erst später der politische Zug, als der Mensch zum Bürger geworden war und sein Glück an eine bestimmte Form des staatlichen Lebens knüpfte. Die Ideen der Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit, Anfangs nur leise angedeutet, werden kräftiger hervorgehoben. Seit man vollends begonnen hatte bereits die jüngste Vergangenheit im verklärten Lichte eines goldenen Zeitalters zu schauen³⁾, war es nur natürlich, dass auch ihrerseits diese goldene Zeit des Kronos etwas vom Wesen der Gegenwart annahm und ihre Menschen hinfort nicht mehr als Wilde, sondern nach Gesetzen und in einer gewissen staatlichen Ordnung lebten. Gewiss nur zufällig giebt uns von dieser Umwandlung der alten Sage die erste litterarische Kunde Platon.⁴⁾

der sich die βίαι (vs. 10) beugen muss. — Aus Cicero de oratore III 114 sehen wir, dass die Frage quod sit initium legum ein viel erörtertes Thema war. Nach dem älteren Plinius nat. hist. VII 191 hatten Ceres oder Rhadamanthus die ersten Gesetze gegeben. Und noch in den letzten Zeiten des Alterthums finden wir einen Anhänger der hier fraglichen Theorie in Claudian, der XVII (de Manlii Theod. consul.) 190 die Justitia anredet:

Tu prima hominem silvestribus antris
Elicis et foedo deterres saecula victu,
Te propter colimus leges animosque ferarum
Exuimus.

1) Diess hat namentlich unter treffendem Hinweis auf Platon Gess. I 625 E schon PUFENDORF De jure naturae II 2 § 5 S. 166 (Frankfurt 1684) bemerkt.

2) GRAF Leipz. Stud. 8, 56. 68. PÖHLMANN Gesch. des ant. Kommun. I 134.

3) Nach dem Tode des Peisistratos (Aristot. *Ἀθ. Πολ.* 16) und nach dem Tode Kimons (Plutarch Kimon 10. BERGK Rell. Com. Att. S. 199).

4) Ausser allgemeinen Erwägungen führt auf ein früheres Vorhandensein derartiger Vorstellungen vielleicht auch die *Κρόνον τύρσις* bei Pindar Ol. II 77, die schon der Scholiast auf eine πόλις gedeutet hat (vgl. dazu Dion. Hal. Ant.

Im Weltalter des Kronos, so erzählt er¹⁾, lebten die Menschen in πόλεις, ihre Könige und Herrscher waren Götter und als Gesetz galt das ungeschriebene der Vernunft.²⁾ Diese Zustände des Kronos sollten allen späteren Staaten und Verfassungen als Vorbild und Maassstab dienen³⁾: wobei Platon nicht anders verfahren ist als Naturrechtslehrer des 17. und 18. Jahrhunderts, die für ihre Theorien einen Halt an den Vorstellungen von Adam und dem Paradiese suchten.⁴⁾ Nicht immer freilich haftet diese Vorstellung eines irdischen Paradieses an Kronos und seiner Herrschaft. Nachdem schon Empedokles zu Gunsten eines Reiches der Kypris dagegen protestiert hatte⁵⁾, hat Platon selber, auch hier mit den überlieferten Mythen seines Volkes nur spielend, sie ebenfalls davon losgelöst und anderwärts die Verwirklichung seines Staatsideals zwar wieder in den Anfang menschlicher Geschichte, aber in das Weltalter des Zeus verlegt.⁶⁾ Vollends die Stoiker haben dem alten Lieblingsgott der Mühseligen und Beladenen die Würde nicht gegönnt, die er in deren Träumen als Herrscher einer längst vergangenen besseren Zeit behauptete.⁷⁾ Nach ungeschriebenen

Rom. I 26). USENER's gelehrte Combination Rhein. Mus. 53, 343 brauchte man deshalb noch nicht aufzugeben.

1) Gess. IV 713 C ff.

2) A. a. O. 714 A: τὰς πόλεις διοικεῖν τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον. Vgl. εὐνομίαν 713 E (s. o. S. 54. S. 78). Will man zwischen den verschiedenen platonischen Darstellungen Concordanz stiften, so kann man im Polit. 271 E das πολιτεῖαι οὐκ ἦσαν auf geschriebene Verfassungen beziehen.

3) Gess. IV 713 B: ἔτι προτέρα τούτων πάμπολυ λέγεται τις ἀρχὴ τε καὶ οἰκησις γεγενῆσθαι ἐπὶ Κρόνου μάλ' εὐδαίμων, ἧς μίμημα ἔχουσα ἔστιν ἡτις τῶν νῦν ἄριστα οἰκεῖται.

4) LOCKE Of government und Of civil government (Works London 1812 vol. V S. 209 ff.). LISCOV Anmerkungen in Form eines Briefes über den Abriss eines neuen Rechts der Natur u. s. w. (Schriften, Berlin 1806, III S. 139 ff.).

5) Auch in einem orphischen Gedicht (fr. 244 Abel) herrschte Kronos erst über das silberne Geschlecht. Vgl. dazu Lobeck Aglaoph. S. 510 ff.

6) Im Kritias, wo aus der Reihe der Götter, welche die Länder und Menschen der Urzeit unter sich vertheilt haben, Hephaistos, Athena und Poseidon genannt werden.

7) Nach dem Stoiker Krates von Mallos führte Kronos ein unmildes Regiment (βασιλευσαι ἀπηνῶς) und war seine Herrschaft überdiess auf Sicilien, Italien und einen Theil von Libyen beschränkt: Jo. Lydus De mens. IV 48 S. 83, 16 Bekk. Bei Cornutus c. 9 ist Zeus nicht bloss der Vater der Δίκη, sondern auch ὁ παραγαγὼν εἰς τὰ πράγματα τὴν κοινωνίαν τῶν ἀνθρώπων καὶ παραγγέλλας αὐτοῖς μὴ ἀδικεῖν ἀλλήλους. Letzteres erinnert an den Mythos des Protagoras (p. 322 C f.); in dem ebenfalls erst durch Zeus die δίκη zu den Menschen kommt.

Rechten und Gesetzen ordnet sich das Dasein des goldenen Geschlechts auch in der Schilderung Arat's (vs. 100 ff.), aber die Gottheit, die darüber waltet, ist nicht Kronos, sondern die Dike in Person.¹⁾

Eben so wenig wie Arat weiss ein anderer Stoiker, Posidon, etwas von der beglückenden Herrschaft des Kronos. Mit dem goldenen Zeitalter hatte er sich eingehend befasst.²⁾ Aber der Traum, den er darüber träumte, war der nüchternste von allen, oder vielmehr es sollte gar kein Traum sein, sondern ein historischer Bericht, der das Wunderbare auf ein möglichst bescheidenes Maass beschränkte.³⁾ Sein goldenes Zeitalter war ein Zeitalter der unverdorbenen Natur, dessen Menschen die späteren ebenso durch Eigenschaften des Charakters wie durch Intelligenz überragten und dessen Frieden noch nicht durch Habsucht gestört wurde.⁴⁾ Ebenso natürlich und normal war die politische Verfassung, eine Herrschaft der Besten und ausgeübt nach ungeschriebenen Gesetzen, während das geschriebene Gesetz erst der Entartung späterer Zeiten seinen Ursprung dankte. Posidon ist auch mit dieser Theorie der Lehrer der Römer geworden.⁵⁾ Cato und nach ihm Sallust⁶⁾ hatten noch die entgegengesetzte Anschauung vertreten, wenigstens partiell d. i. in der Anwendung auf die italische Geschichte: sie schilderten den gesetzlosen Zustand der Aboriginer keineswegs als ideal. Die gleiche Auffassung blickt aber auch noch ein Mal bei Virgil durch, wenn er zu den ersten noch wilden Bewohnern Latiums, „quis neque mos neque cultus erat“, Gesetz und Cultur erst durch Saturn kommen lässt.⁷⁾ Sonst dagegen

1) Dieser Stoiker weicht ferner darin von der gewöhnlichen Sage ab, dass er die Menschen des goldenen Zeitalters von Ackerbau leben lässt. GRAF in Leipz. Stud. 8, 49 f.

2) Der Hauptbericht darüber bei Seneca Epist. 90, 3 ff., womit sich verbinden lässt Sext. Emp. Adv. dogm. III 28. Vgl. auch SCHMEKEL Mittl. Stoa S. 286 ff.

3) Die Menschen wurden nicht von Göttern, sondern von ihresgleichen regiert. Nur die allerersten Menschen waren *γηγενεῖς*, pflanzten dann aber sich durch sich selber fort.

4) Eigentum gab es noch nicht.

5) GRAF Leipz. Stud. 8, 43. SCHMEKEL Mittl. Stoa 288, 4. 453.

6) Catil. 6.

7) Aen. 8, 315 ff. Das goldene Zeitalter ist also hier nicht wie sonst das erste, und es findet somit in der menschlichen Entwicklung zuerst ein Auf- und dann ein Absteigen statt. Diese Virgil-Stelle ist auch darum merkwürdig und

heftet man in der Kaiserzeit gern den Blick auf das goldene Zeitalter und preist dessen Menschen unter Anderem auch deshalb, weil sie noch nicht des geschriebenen Gesetzes bedurften: was bei Poeten wie Virgil und Ovid ein Spiel der Phantasie scheinen könnte¹⁾, tritt bei den Historikern Trogus Pompejus²⁾ und Tacitus³⁾ uns als wissenschaftliche Ueberzeugung entgegen. Und so erhält sich die Vorstellung von jenen glücklichen ersten Zeiten des Menschengeschlechts, in denen noch die Natur allein durch ungeschriebene Gesetze das Leben ordnete (*ἡνίκα ἡ φύσις διεθεσμοθέτει τοῖς ἀνθρώποις μόνη, πρὶν τοὺς γραπτὸς εἰσφοιτῆσαι νόμους*), bis in das späteste Alterthum und zwar nicht bloss als Gegenstand unfruchtbarer Sehnsucht, sondern als Norm sogar legislatorischer Praxis.⁴⁾

So verbreitet diese Vorstellung war und so lange sie sich erhielt, so war es doch keineswegs die allgemeine, wie uns die frühere Betrachtung gezeigt hat. Nicht einmal schlechthin als die volksthümliche kann sie gelten⁵⁾, da der Streit der Ansichten über den Gang, den die menschliche Entwicklung genommen, sich

trägt einen echt römischen Charakter, weil Saturnus es ist, der die Menschen des goldenen Zeitalters zum Ackerbau anleitet (diess folgt, weil er den in 315 ff. *quis neque mos etc.* geschilderten Zustand der Urzeit beseitigt; trotz Georg. I 147, wo es vielmehr Ceres thut). Der griechische Kronos thut diess nie, und wenn ja der Ackerbau, wie diess in der Schilderung Arats geschah, in das goldene Zeitalter übertragen wird, so erscheint Kronos nicht mehr als der Herrscher desselben (s. o. S. 86). Die Berufung auf den Herakleoten Menander (GRAF in Leipz. Stud. 8, 56) hat dem gegenüber keinen Werth, theils weil seine Worte (*agricolas ipsos unos esse reliquias ex stirpe Saturni*) nicht nothwendig den Ackerbau unter Kronos' Herrschaft voraussetzen, theils und vornehmlich aber, weil der Zeuge, der sie uns erhalten hat (Pseudo-Plutarch *de nobilitate*) zu unglaubwürdig ist. Was sich für den Griechen Menander und für Kronos nicht schickt, schickt dagegen für Saturnus und den Römer Varro. Saturnus war der Erfinder des Ackerbaus (PRELLER Röm. Myth. 410 ff.) und von ihm konnte derselbe Varro mit Recht sagen (r. r. III 1, 5): *nec sine causa Terram eandem appellabant Matrem et Cererem, et qui eam colerent piam et utilem agere vitam credebant, atque eos solos reliquos esse ex stirpe Saturni regis.* Vgl. hierzu auch NORDEN in *Jahrb. f. Phil. Suppl.* 19 (1893) S. 425 ff.

1) Ueber die Widersprüche, in die sie sich in Folge davon verwickeln und die uns hier nicht weiter angehen, s. GRAF in Leipz. Stud. 8, 12 f. und SCHMEKEL *Mittl. Stoa* 452, 2.

2) Justin. I 1. GRAF a. a. O. 44.

3) *Annal.* III 26. GRAF a. a. O. 43 f.

4) Justinian Novell. 74, 1. 89, 1 u. 9.

5) Wie ROHDE wollte *Gr. Rom.* 202 Anm. o. S. 79, 2.

sogar in den Legenden und Sagen der Religion fühlbar machte. Und auch unter den Vertretern der Wissenschaft ist die Zahl derer, die aufrichtig an ein goldenes Zeitalter, an einen idealen Urzustand der Menschheit glaubten, nicht so gross als Manche anzunehmen scheinen. Das goldene Zeitalter, das Reich des Kronos war vielfach nur ein Name, mit dem man sich erlaubte, ganz andere Vorstellungen zu verbinden als die ursprünglich dazu gehörigen. Besonders der Peripatetiker Dikaiarchos lässt uns einen deutlichen Blick in dieses Verfahren thun, indem er fordert, dass man die Sage möglichst des Wunderbaren entkleiden und durch Rationalisirung auf ihren natürlichen Gehalt zurückführen solle¹⁾, und dann gleich selber dieser Forderung Genüge thut. Was dabei von der gepriesenen Glückseligkeit des goldenen Zeitalters übrig bleibt, ist ein Leben baar jeder Kunstfertigkeit und Arbeit, darum auch frei von Mühen und Sorgen, wegen der notgedrungenen Einfachheit der Nahrung viel weniger Krankheiten ausgesetzt, und voller Frieden und Freundschaft, da es zu Zwisten und Kriegen an jedem würdigen Streitobject fehlt. Ein glückseeliges Zeitalter ist dies wohl; aber man soll auch nicht verkennen, um welchen Preis diese Glückseligkeit erkaufte ist, auf Kosten jeder wahren Tugend und jeder höheren Intelligenz, und dass Dikaiarch die Schilderung mit einer Ironie giebt, die auch in dem dürftigen Excerpt Porphyrs²⁾ nicht ganz verwischt ist. Die Ansicht Dikaiarchs³⁾ scheint mir daher keineswegs der seines Schulgenossen Theophrast entgegengustehen.⁴⁾ Zwar die Friedlichkeit der ältesten Zeiten weiss auch dieser zu rühmen, sowie ihre reinere Frömmig-

1) Porphyry. De abstin. IV 2: *εἰ δεῖ λαμβάνειν μὲν αὐτὸν (sc. τὸν ἐπὶ Κρόνου βίον) ὡς γεγονότα καὶ μὴ μάτην ἐπιπεφημισμένον, τὸ δὲ λίαν μυθικὸν ἀφέντας, εἰς τὸ διὰ τοῦ λόγου φυσικὸν ἀνάγειν.*

2) a. a. O.: *αὐτόματα μὲν γὰρ πάντα ἐφύετο· εἰκότως. οὐ γὰρ αὐτοὶ γε κατεσκεύαζον οὐδὲν διὰ τὸ μήτε τὴν γεωργικὴν ἔχειν πῶ τέχνην μηδ' ἑτέραν μηδεμίαν ἀπλῶς. — — — ἀλλὰ μὴν οὐδὲ πόλεμοι αὐτοῖς ἦσαν οὐδὲ στάσεις πρὸς ἀλλήλους. ἄθλον γὰρ οὐδὲν ἀξιόλογον ἐν τῷ μέσῳ προκείμενον ὑπῆρχεν, ὑπὲρ ὅτου τις ἂν διαφορὰν τοσαύτην ἐνεστήσατο. — — — τοῖς δὲ ὑστέροις ἐφιεμένοις μεγάλων καὶ πολλοῖς περιπίπτουσι κακοῖς ποθεινὸς εἰκότως ἐκεῖνος ὁ βίος ἐγίγνετο.*

3) Die nach dieser Seite zu auch PÖHLMANN *Alttertum und Gegenwart* S. 202 f. nicht richtig gewürdigt zu haben scheint.

4) Wie ROHDE meinte *Griech. Rom.* S. 202 Anm. Mir scheint vielmehr das *ἀκατάσκευος* bei Athen. XII p. 511 D gut zu Dikaiarchs (s. Anm. 2) *οὐ κατεσκεύαζον οὐδὲν* zu passen.

keit¹⁾; einen Zustand uranfänglicher Vollkommenheit sah er aber hierin nicht, vielmehr deutet er in seiner Geschichte der Opfer an, dass ein allmählicher Fortschritt der Menschheit stattfand²⁾, dass insbesondere erst mit dem Ackerbau ein gesittetes Leben (*νομίμως ζῆν*) begann³⁾, und in der Prometheus-Sage fand er ausgedrückt, dass die Philosophie erst später zu den Menschen gekommen sei.⁴⁾ Ob die beiden Hauptschüler des Aristoteles sich hiermit sehr weit von der Ansicht ihres Lehrers entfernt haben werden, welcher meinte, dass die ersten Menschen „alltägliche und geistig unentwickelte Leute“ gewesen seien?⁵⁾ Ich glaube dies um so weniger, als in dieser Hinsicht auch der Lehrer ihres Lehrers, Platon, mit ihnen übereinstimmte. Aus der Art, wie dieser die gute alte Zeit an verschiedenen Stellen seiner Schriften ganz verschieden schildert⁶⁾, gewinnt man nicht den Eindruck, dass es ihm hier einmal ausnahmsweise mit seinen mythischen Erzählungen voller Ernst war; im Gegenteil, er hat dem allzu-raschen Glauben mancher Leser sogar vorgebeugt, indem er die Existenz der goldenen Zeit des Kronos an eine unmögliche Bedingung knüpfte und sie vermittelst einer abenteuerlichen Hypothese von einer Veränderung der Weltumdrehung abhängig machte.⁷⁾ Ja nicht einmal als Fiktionen eines vollkommenen Urzustandes der Menschheit scheint er diesen Sagen eine gewisse ideale Wahrheit zuzugestehen. So paradiesisch er das friedliche fromme genussreiche Leben der ersten Menschen schildert, so will er sie doch nicht deshalb ohne Weiteres glückselig preisen, sondern knüpft diess an die Beantwortung der Frage, ob sie auch die ihnen

1) BERNAYS Theophrast S. 80 f. 86.

2) BERNAYS Theophrast S. 39 f.

3) BERNAYS a. a. O. S. 62. Die Feldfrüchte heissen hier sogar *κάλλιστα καὶ τιμιώτατα ὧν ἡμᾶς οἱ θεοὶ εὖ ποιοῦσιν*.

4) Schol. Apoll. Rhod. 2, 1248 (fr. 50 in Theophr. Opp. bei Didot 1866).

5) Polit. II 8 p. 1269^a 6. BERNAYS Theophrast S. 48.

6) Bald ist die gute alte Zeit das Muster für die entartete Gegenwart, die Zeit des Kronos (s. o. S. 84 f.), bald müssen wir sie unter der Herrschaft des Zeus suchen, der doch die Göttin Athena mit ihrem Ur-Athen angehört (s. o. S. 75 f. 85, 6). Nicht einmal in der Schilderung der Kronos-Zeit bleibt er sich überall gleich, da während derselben nach Politik. 272 A die Menschen noch ohne Behausung unter freiem Himmel (*γυμνοὶ καὶ ἄστροτοι θυραυλοῦντες*) lebten, nach den Gesetzen dagegen sich bereits zu *πόλεις* vereinigt hatten (o. S. 85, 2, vgl. auch die *οἴκησις ἐπὶ Κρόνου* S. 85, 3).

7) Politik. 269 E ff.

in ihrem sorgen- und arbeitslosen Dasein so reichlich zugemessene Musse und die zu Folge des Einverständnisses mit der ganzen übrigen Natur dargebotene günstige Gelegenheit zum Philosophiren und zur Erwerbung von *φρόνησις* benutzt haben.¹⁾ Und wie hat Platon selber diese Frage beantwortet? Entschiede es der Ton nicht, in dem sie gestellt wird, so würde es aus den Darstellungen erhellen, die er von den Zuständen der ersten Menschen und dem Anfang aller Geschichte anderwärts in seinen Schriften und zwar nicht in mythischer Einkleidung gegeben hat. Im Wesentlichen übereinstimmend hat Platon das Leben der ersten Menschen in der Republik (II 369 Bff.) und in den Gesetzen (III 678 Bff.) geschildert mit den gleichen Zügen, die uns schon bei Dikaiarch und Theophrast entgegentraten, als ein Leben voller Genuss, von Gesundheit strotzend, dabei in Frömmigkeit und lauter Frieden verlaufend. Und ebenso wie die beiden Peripatetiker hat auch Platon eingesehen, dass diesem Leben etwas zum Ideale fehlt, die Vernünftigkeit, *σοφία*, an deren Stelle in der Reihe der Tugenden die *εὐήθεια* getreten ist (Gess. III 679 C und E). So urtheilt er milder in der Schrift seines Alters, den Gesetzen; in der Republik, wo schon die Farben der Schilderung stärker aufgetragen sind, fällt auch das zusammenfassende Urtheil schroffer aus, wenn er jenen Urstaat einen „Schweinestaat“ nennt. Und in der That, dieses Urtheil entspricht nur einer strengen Moral-Theorie, die alle sittliche Vollkommenheit des Menschen auf die Erkenntniss gründete.²⁾ Sollte es daher bei andern Philosophen des Alterthums, deren Moral-Theorie an Strenge die platonische noch übertraf, nicht ebenso gelautet haben? Kyniker und Stoiker, mochten sie auch einmal ihre Forderung eines naturgemässen Lebens durch Schilderung des goldenen Zeitalters erläutern³⁾, so konnten sie doch im Ernste ein solches Leben und dessen Glückseeligkeit, die als freies Geschenk der Götter zu den Menschen kamen, nicht als Vorbild anpreisen wollen: ihre Tugend war eine durch eigene

1) Politik. 272 B ff.

2) In Bezug auf die Auffassung der Urzeit stimmt übrigens Platon mit den Peripatetikern (BERNAYS Theophrast S. 51 f.) auch darin überein, dass er auf sie Schlüsse zieht aus noch bestehenden Culten und Gebräuchen: wovon sich wenigstens noch eine Spur erhalten hat Gess. VI 782 B f. (GRAF Leipz. Stud. 8, 19). Ueber dies Verfahren, das zuerst bei Thukydides begegnet, vgl. GOMPERZ Gr. Denk. I 403.

3) E. WEBER Leipz. Studd. 10, 118 u. 121. DÜMLER Akadem. 141 f.

Kraft erworbene, daher auf Uebung und Arbeit¹⁾ gegründet, und gerade in den geplagtesten der Heroen, in Herakles und Odysseus, sahen sie ihr Ideal verwirklicht.²⁾ Die unverdorbene Natur der ersten Menschen konnten sie anerkennen und haben sie anerkannt³⁾ so gut wie Platon und die Peripatetiker, die Vollkommenheit des menschlichen Geschlechts aber haben sie ebenso wie diese erst von der Zukunft erwartet und den Gang der Geschichte sich deshalb in aufsteigender Linie vorgestellt.⁴⁾

Diese antiken Ansichten werden in sehr bemerkenswerther Weise durch moderne illustriert und bestätigt. Während KANT, nur wenig von HOBBS abweichend⁵⁾, an den Anfang der mensch-

1) Antisthenes sagte ὅτι ὁ πόνος ἀγαθόν: Diog. L. VI 2.

2) Aus diesem Grunde muss ich mich gegen ROHDE Griech. Rom. S. 202 Anm. und SCHMEKEL De Ovidiana Pythag. doctr. adumbrat. S. 23, 10 erklären. Der letztere schliesst aus dem göttlichen Ursprung der Menschen zu viel: dieser beweist nur, dass der Keim zum Guten und zur Glückseligkeit in den Menschen gelegt, nicht aber, dass schon von Anfang dessen volle Entfaltung gegeben war. Die Ueberlieferung, nicht bloss die Consequenz der Lehre, stimmt zu dem im Text Gesagten. Sextus Empiricus sagt ausdrücklich, dass nur jüngere Stoiker ihr Ideal im goldenen Zeitalter wiederfanden, und von diesen jüngern Stoikern ist uns allein Posidon mit Namen bekannt (s. o. S. 86, 2). Und wie er dazu kam, sich von der Schulmeinung zu entfernen, das lässt sich vielleicht nach einem glücklichen Ausdruck ZELLER'S (Phil. d. Gr. V 591) damit erklären, dass er platonische Scherze dogmatisirte (Platon Polit. 272 B f. Phileb. 16 C und Stallb.). Dieser Ueberlieferung wird nicht widersprochen durch Arat, der zur älteren Generation der Stoiker gehörte und uns doch das goldene Zeitalter schildert (s. o. S. 86); denn er thut diess nicht als Stoiker, sondern im Anschluss an Hesiod (GRAF Leipz. Stud. 8, 47 ff.).

3) Senecas Kritik der Ansicht Posidons (ep. 90, 44 ff.) ist durchaus im Geiste der echten Stoa und so auch schon von ZELLER Phil. d. Gr. III 1² S. 269 verwerthet worden.

4) Auch die Ansicht des *Αυτιχός* bei TZETZES zu Hes. op. 92 (GRAF Leipz. Stud. 8, S. 22, 1) kann verglichen werden. Es ist daher kein Grund mehr zu zweifeln, dass die Ansicht, welche Polybios VI 5, 4 ff. über die Anfänge der menschlichen Geschichte vorträgt, im Wesentlichen die stoische ist. In dieser Hinsicht dürfte charakteristisch sein eine Abweichung des Polybios von Platon. Bei Polybios treten die gleichartigen Einzelnen zu Heerden zusammen, bei Platon in den Gesetzen (III 680 B ff. anders in der Rep. II 369 B ff. und im Mythos des Protag. 322 B f.) wie bei Aristoteles erwächst der Staat aus der Familie; bei Platon in der genannten Schrift leitet sich deshalb das Herrscherrecht aus der väterlichen Gewalt ab, bei Polybios aus der Stärke. Ich stimme hier nicht ganz mit SCALA Stud. des Polyb. I 106 überein, wie denn auch der Abstand zwischen Dikaiarch und Polybios (SCALA S. 108, 1) nach dem Gesagten nicht mehr so gross erscheint.

5) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vern. III 2 = Werke von HARTENST. 6, 194 Anm.

lichen Geschichte einen Zustand des Krieges setzt und in dem Paradies lediglich einen Traum der späteren Menschheit, ein Erzeugniss thörichter Wünsche, sieht¹⁾, hat dieser Traum bei ROUSSEAU entschiedene Realität²⁾, und erscheint als ein der wirklichen Geschichte angehöriger Zustand seeliger Unschuld, umkleidet mit den glänzendsten Farben dichterischer Phantasie und Sprache, namentlich bei HERDER³⁾ und SCHILLER.⁴⁾ Die Schilderungen, die diese beiden von ihrem goldenen Zeitalter geben, als der Mensch ohne eigene Sorgen und Mühen noch im Gängelbände der Natur und Gottheit ging, werden jeden Leser an Dikaiarchs und Platons entsprechende Darstellungen erinnern; nur wird er sie leichter und besser nach ihrem wahren Sinne verstehen, da ihm ausdrücklich gesagt wird, dass der Mensch auf der Stufe des paradiesischen Zeitalters niemals mehr als „das glücklichste und geistreichste aller Thiere“ geworden wäre, und dass, erst aus dem Garten Gottes heraus, der Weg ihn durch die wachsende Vernunft und Humanität zu aller Vollkommenheit und wahren Wohlfahrt führen konnte.

Diese Männer waren daher alle nicht so wohl Schwärmer für die Vergangenheit als Propheten und Deuter der Zukunft. Von dieser erhofften sie die Erfüllung ihrer Ideale, während man im Ausgang der römischen Republik und in der Kaiserzeit den müden Blick gern auf der Vergangenheit ausruhte und deshalb die Geschichtsphilosophie Posidons so erbaulich fand. Eine einseitige und extreme Ansicht war indessen diejenige Platons und der mit ihm übereinstimmenden Peripatetiker und Stoiker so wenig als die unserer HERDER und SCHILLER; vielmehr stellt sie sich als ein Compromiss dar, als das Ergebniss eines langen und heftigen Kampfes. Von der Ansicht, die an den Eingang der Geschichte den Kampf Aller gegen Alle setzte, entnahm sie die Entwicklung des Menschen zu immer höherer Vollkommenheit, von der anderen, die ein Herabsinken des Menschen von seiner ehemaligen Höhe behauptete, den friedlichen Zustand der Natur, der aller Cultur

1) Muthmasslicher Anfang der Menschengesch. = Werke v. HARTENST. 4, 320 f. 328 f.

2) Contrat Soc. ch. 8.

3) Ideen 10tes Buch (= Sämmtl. Werke von MÜLLER, Zur Phil. u. Gesch. IV S. 321 ff.).

4) Etwas über die erste Menschengesellsch. nach dem Leitfaden der mosaich. Urkunde.

vorauslag; sie leugnete die ursprüngliche Schlechtigkeit der menschlichen Natur, aber sie behauptete auch nicht deren uranfängliche Vollkommenheit, sondern, von beiden Extremen sich gleich fern haltend, setzte sie an die Stelle der von Anfang vollkommenen Natur des Menschen die natürliche Anlage zur Vervollkommnung und verwandelte so den gewaltsamen Fortschritt aus einem thierischen Dasein heraus in eine natürliche Entwicklung zum Guten. In manchen Stücken unterscheidet sich von diesem Compromiss derjenige, der zwischen den gleichen Gegensätzen in Platons Protagoras geschlossen wird (p. 321 Dff.): zwar von *αἰδώς* und *δίκη*, den Cardinaltugenden, sind auch hier die ersten Menschen noch weit entfernt¹⁾ und deshalb nicht geeignet, sich in einem Staate zu vereinigen; doch sind sie von Anfang an ausser mit Frömmigkeit auch mit der *σοφία* ausgerüstet, die ihnen die Nothdurft des Lebens, Nahrung, Kleidung und Wohnung, schafft, dafür entbehren sie aber auf der andern Seite des vollen Friedens und sind, ohne beständigen Krieg mit einander zu führen, unverträglich, sobald sie zusammentreffen.²⁾ Ob diese eigenthümliche, noch etwas hölzerne Art des Compromisses wirklich dem Vater der Sophistik gehört, dem sie Platon in den Mund gelegt hat, mag dahingestellt bleiben; sicher ist, dass in der Zeit des Protagoras der Kampf besonders lebhaft geführt wurde, der solche Compromisse hervorrief.

Es war eine Zeit, in der der ewige Kampf des Alten und Neuen, in eigenthümlicher Weise überdies verflochten zum Theil mit dem Gegensatz von Natur und Cultur, nur wieder ein Mal ein besonders starkes Geräusch machte. Man erkannte die beiden Parteien unter Anderem auch an der Stellung, die sie zu Kronos und dessen Mythos einnahmen; für die Einen erwachte bei diesem Mythos der Gedanke an das glücklichste Alter der Menschheit, an ein Reich des Ueberflusses, aber auch der Ideale wie der damals so viel gehegten von Freiheit und Gleichheit und einer über die nationalen und staatlichen Schranken hinaus-

1) Beide werden ihnen erst später als Geschenk des Zeus zu theil. Man erinnere sich dabei an Seneca epist. 90, 46: *deerat illis iustitia, deerat prudentia, deerat temperantia ac fortitudo*: s. o. S. 91, 2. Vgl. auch DÜMMLER Akadem. S. 238.

2) Protagoras weicht hier von der Theorie des Krieges Aller gegen Alle, wie sie das Alterthum aufgestellt hatte, in ganz ähnlicher Weise ab wie KANT von HOBBS (s. o. S. 91, 4).

ragenden menschlichen Gemeinschaft; den Andern dagegen diente der Name des alten Gottes lediglich zu Schimpf und Spott über die Thoren, die hinter ihrer Zeit zurückgeblieben waren. Ob die Menschheit degenerirt oder fortschreitet, war die Frage, und diese Frage wurde besonders dringend zu einer Zeit, da man allererst anfang über den Lauf der menschlichen Geschichte und seine Gesetze ernsthaft nachzudenken. Das Für und Wider der streitenden Ansichten in einer vermittelnden auszugleichen war nicht Jedermanns Sache und am allerwenigsten kann man dies einem Dichter zur Pflicht machen, in dessen Werken sich vielmehr die Zeit mit ihren verschiedenen, oft entgegengesetzten Strömungen spiegeln darf und soll. Im Inachos hatte Sophokles die glückliche Zeit des Kronos geschildert¹⁾, die Zeit der in sich befriedigten und vollkommenen menschlichen Natur; ganz anders tönt es uns aus den gewaltigen Strophen der Antigone entgegen, wie der Mensch im Kampfe mit der Natur durch List und Kraft erst allmählig zu Cultur und einem staatlich geordneten Dasein sich emporgearbeitet hat.²⁾ Ein ähnlicher Widerspruch klaffte wohl auch in der orphischen Litteratur.³⁾ Aufgefallen ist ein solcher Widerspruch von jeher beim Philosophen Empedokles. Niemand hatte den Menschen die Heiligkeit des ungeschriebenen Naturgesetzes so eingeschärft als er⁴⁾, da er die Uebertretung desselben für ein durch keine Strafe sühnbares Verbrechen erklärte⁵⁾; mit gutem Grund musste ihm daher die längst entschwundene Zeit, in der das Naturgesetz noch unumschränkt über die Menschen gebot, die goldene Zeit, von ihm nicht nach Kronos

1) Nauck² fragm. 256. Vgl. hierzu πάνθ' ὁ μέγας Χρόνος μαθαίνει in Ai. 714 und die Auslegung, die KIESSLING zu Horaz c. III 6, 45 gegeben hat.

2) Antig. 332 ff. L. SCHMIDT Ethik d. Griech. II 81 f. FR. BLASS in Fleck. Jahrb. 1897 S. 478.

3) Die Geschichte des Menschen ein Aufsteigen von ursprünglicher Wildheit zur Kultur: s. o. S. 79 ff. Daneben müssen die Orphiker aber auch von einem goldenen Zeitalter geredet haben, da sie Kronos im silbernen herrschen liessen: s. o. S. 85, 5.

4) Aristot. Rhet. I 13 p. 1373^b 14 (fragm. ed MULLACH vs. 438 f.). DÜMMLER Proll. zu Platons Staat S. 46. Bemerkenswerth ist die Anerkennung, die der Natur und ihren ungeschriebenen Gesetzen in der Schule des Gorgias, namentlich von Alkidamas und Lykophon, gezollt wurde; die Anregung dazu könnte wohl Empedokles gegeben haben.

5) Cicero de rep. III 19.

sondern nach der Kypris benannt¹⁾, als die allerseeligste erscheinen, aller weitere Verlauf der menschlichen Geschichte nur als ein Abfall von ursprünglicher Reinheit und Vollkommenheit. Aber wie vereinigt sich hiermit die andere Darstellung? Nach derselben²⁾ ist nicht ein Reich der Liebe das Erste, sondern ein Kampf aller Wesen ums Dasein; erst allmählig gehen aus diesem zweckmässige Bildung und Ordnung hervor und nur im Verlaufe desselben, erst spät, wenn wir die Ueberlieferung aus der inneren Consequenz des Gedankens und aus dem, was wir beim Verehrer des Empedokles, Lucrez, lesen (s. o. S. 83, 3), ergänzen dürfen, kommt auch Gesetz und Recht unter die Menschen. Mag Empedokles als Philosoph³⁾ diesen Widerspruch auf irgend eine jetzt nicht mehr sicher zu ermittelnde Art geschlichtet haben⁴⁾ oder mag er als Dichter oder mit der Naivetät des Volksbewusstseins darüber hinweggeglitten sein, immer bleibt sein Verhalten den streitenden Ansichten gegenüber, die er beide in seinen Schriften zum Ausdruck brachte, ein besonders merkwürdiges Zeichen dafür, wie sich dieselben im geistigen Kampfe seiner Zeit die Wage hielten.

Das Alterthum hat das Ende dieses Kampfes nicht gesehen, obgleich bereits durch die grossen Denker des vierten Jahrhunderts die einzig mögliche Lösung gefunden war: da er aus Stimmungen hervorging, konnte er durch blosses Denken nicht im letzten Grunde geschlichtet werden. Er war überdies verflochten mit einem Kampfe allgemeinerer Art, der angefacht im fünften Jahr-

1) Dass vs. 417 οὐδέ τις ἦν κέλνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμὸς eine Anspielung sei auf die entgegengesetzte Ansicht, wonach den Anfang der menschlichen Geschichte der Kampf Aller gegen Alle bildet, hat bereits GRAF Leipz. Stud. 8, 15 vermuthet. Seine Erklärung, weshalb der Kypris von Empedokles die Rolle zugetheilt wurde, an Stelle des Kronos im goldenen Zeitalter zu herrschen (a. a. O. S. 17), scheint mir aber gesucht, und ich ziehe hier noch immer die einfachere vor, auf die REISACKER Quaestt. Lucrett. S. 61 durch die Vergleichung mit Lucrez geführt wurde.

2) Die Belege bei ZELLER Phil. d. Gr. I⁴ S. 718 ff.

3) Obgleich die älteste Philosophie sich auch sonst begnügt zu haben scheint, die Widersprüche einfach hinzustellen und die Ausgleichung Anderen zu überlassen. So bestand zwischen der Welt des Seins und des Scheins in der Lehre des Parmenides eine Kluft, die erst spätere Philosophen wie Platon sich bemüht haben zu überbrücken.

4) Eine Handhabe dazu könnte Lucrez II 1150 ff. bieten, vgl. REISACKER Quaestt. Lucrett. S. 61. Eine Ausgleichung hält nach Andern für möglich DÜMLER Akad. 237, mit triftigen Gründen bestritten wird diese Möglichkeit von ZELLER Phil. d. Gr. I⁴ S. 734 f., schroff abgelehnt von ROHDE Psyche S. 472, 1.

hundert, auch während der folgenden Zeiten des Alterthums nicht zur Ruhe kam, durch jede denkende oder träumende Betrachtung einer menschlichen Gemeinschaft von Neuem erregt wurde und dabei die verschiedensten Formen annahm, dem Kampfe des *ἄγραφος νόμος* mit dem *γεγραμμένος*. Die Hauptfrüchte auch dieses Kampfes hat bereits das vierte Jahrhundert gepflückt. Sie mögen wenigstens kurz angedeutet werden.

Zwar welche praktischen Folgen derartige Konflikte für die Moral der Einzelnen hatten, in wie weit sie das Gefühl und den Muth der Verantwortlichkeit in ihnen steigerten und so Charaktere wie die Antigone, wie Epameinondas¹⁾ hervorbrachten, entzieht sich natürlich jeder genaueren Nachforschung. Deutlicher liegt zu Tage der Gewinn, den die Wissenschaft aus ihnen davon trug. Dass in den *ἄγραφοι νόμοι* ein Keim der griechischen Ethik liegt, ist längst bemerkt worden. Und zwar gilt diess in einem weiteren Sinne als man sich bisher klar gemacht hat, wenn man in dem *ἄγραφος νόμος* das ewige göttliche Naturgesetz und damit vornehmlich ein die Gewissen der Menschen verpflichtendes Gebot erblickte; denn der *ἄγραφος νόμος* trat uns auch entgegen als das von den Vätern überlieferte Herkommen, als die durch Alter geheiligte Gewohnheit und hat als solcher mit dem Gewissen der Menschen nichts zu thun, sondern fordert lediglich gewisse äussere Handlungen; und dieser *ἄγραφος νόμος* ist es, der sich in den von Platon²⁾ und Aristoteles³⁾ hochgehaltenen *ἐπιτηδεύματα* fortsetzt bis zu den *καθήκοντα*, diesem seit den Stoikern wichtigen Theil der griechischen Ethik. So kann man sagen, dass die Unterscheidung von Moralität und Legalität im ethischen Verhalten des Menschen eine Folge der über den *ἄγρ. νόμ.* und dessen wechselnde Bedeutung geführten Erörterungen war. Verwandt dieser Unterscheidung und nicht minder bedeutend ist eine andere, die Trennung der Sphären des Rechts und der Sittlichkeit. In neuerer Zeit ist dieselbe durch KANTS kritischen Geist erfolgt, der die beiden im Naturrecht friedlich vereinigten zum ersten Mal scharf von einander schied. Doch weiss schon Aristoteles beide auseinander zu halten, gewiss nicht als Erster. Als Sokrates verurtheilt war, mahnte er zwar seine Richter an ihr Gewissen und rief sie damit vor das höhere

1) Cicero de invent. I 55 f. Plutarch Pelop. 24.

2) Gess. VII 793 B ff. 823 C ff.

3) Eth. Nik. X 10 p. 1179^b 34 ff.

Forum der Moral; aber die Rechtmässigkeit ihres Urtheils erkannte er dadurch an, dass er sich den Folgen desselben unweigerlich unterwarf. Gerade die zahlreichen Konflikte des ungeschriebenen göttlichen Gesetzes mit dem positiven geschriebenen mussten wohl in ihm und seinen Zeitgenossen eine Ahnung davon wecken, dass die Welt der Moral eine andere war und mit anderen Pflichten als die des Rechts. Auch die eigenthümliche Beschaffenheit dieses Rechts halfen diese Konflikte erkennen. Auf dieselbe war durch die vergleichende Ethnographie ein blendendes und gefährliches Licht gefallen: Rechte und Gesetze erschienen hiernach in ihren Widersprüchen und ihrem ewigen Wechsel als etwas sich selber zerstörendes und darum jeder Autorität entbehrend. In den Konflikten des ungeschriebenen und des geschriebenen Gesetzes trat aber nicht bloss dieses hervor, sondern umgekehrt kam durch den *ἀγραφος νόμος* auch das Bleiben, die Uebereinstimmung mit sich selbst als etwas zur Geltung, das zum Wesen des wahren Rechtes und Gesetzes gehörte. So wurde in dem Compromiss, der diese Konflikte schloss, zwar nur den Moralgeboten die unabänderliche Starrheit gewahrt, aber auch dem positiven Recht seine Constanz gerettet, die dasselbe nicht einem bunten und willkürlichen Wechsel verfallen liess, sondern an die Natur der Menschen und Verhältnisse band. Wie im achtzehnten Jahrhundert werden auch damals die Kämpfe des ungeschriebenen Naturrechts mit dem positiven ausgeglichen in der Idee vom ewigen Werden des Rechts, der historischen Auffassung desselben. Sie tauchte auf im Bewusstsein schon des Platon und Aristoteles, und der letztere darf in dieser Hinsicht wieder einmal mit LEIBNIZ verglichen werden, in dem man in neuerer Zeit einen Vorläufer SAVIGNYS erkennen wollte.¹⁾ Während bei dieser Art des Compromisses das positive Recht sich gewissermaassen vor der Theorie in ein natürliches verwandelte, fand bei einer anderen gerade das Umgekehrte statt, das Natur- oder Vernunftrecht beanspruchte sich an die Stelle des positiven zu setzen. So drängte sich im vorigen Jahrhundert das Naturrecht in die Gesetzesreformen Friedrichs des Grossen und Josephs des Zweiten ein, noch anmaassender wurde es in der französischen Revolution.²⁾ Etwas Aehnliches

1) E. LANDSBERG in Gesch. der Deutschen Rechtswissensch. III 1, 29 f.

2) Vgl. auch TRENDELENBURG Kl. Schr. I 224: „Es ist das Bedeutendste in Abhandl. d. K. S. Gesellsch. d. Wissensch., phil.-hist. Cl. XX. 1.

lässt sich für die Gesetzrevisionen annehmen, wie sie Griechenland im fünften und vierten Jahrhundert erlebte, und auch hier scheint man von schüchternen Anfängen zu radicaleren Versuchen fortgeschritten zu sein. Dass *ἄγραφοι νόμοι* — wenn wir uns einmal nur an den Namen und nicht an die besondere Bedeutung halten — in die athenische Gesetzgebung bei der Revision Aufnahme fanden, ergibt sich aus dem Verbot in Zukunft sich nicht mehr auf ungeschriebene Gesetze zu berufen. Noch mehr, in den Mahnungen der Redner, die sich auf das Recht der Natur oder eines alten Herkommens berufen, in der *ἐπιείκεια*, die dem Richter zur Pflicht gemacht wird, hat das ungeschriebene Gesetz sich einen Eingang in die Praxis verschafft und begehrt nun an die Stelle des positiven zu treten. *Νόμος* und *φύσις*, die beiden lange Hadernden, zu versöhnen war das Bestreben¹⁾, die Theorie des alten Heraklit schien sich zu verwirklichen. Und es blieb nicht bei solchen Versuchen im Einzelnen. Vielmehr wurden dieselben wie im achtzehnten Jahrhundert schliesslich zusammengefasst in Entwürfen von Staatsidealen, in denen das Natur- und Vernunftrecht die Grundlage bilden und die Elemente des positiven Rechts nur einiges Baumaterial liefern. Hiermit hatte der Kampf des *ἄγραφος νόμος* mit dem *γεγραμμένος* einen gewissen Abschluss erreicht, obgleich die Bewegung noch durch das ganze Alterthum nachzittert und überhaupt zu sehr in der Natur der Sache gegründet ist, um jemals zu erlöschen und nicht nach dem Wechsel der Zeiten von Neuem und in neuen Formen aufzuleben.²⁾

der Geschichte des Naturrechts, dass es praktisch geworden und in den Gesetzen aus dem Kopf der Philosophen in den Gebrauch des Volks getreten“.

1) Dieses zeigt sich gelegentlich auch darin, dass Isokrates Paneg. 105 es nicht in der Ordnung findet *φύσει πολίτας ὄντας νόμῳ τῆς πολιτείας ἀποστερεῖσθαι*.

2) „Das ist der alte Kampf in der Weltgeschichte, der des inwohnenden und des geschriebenen Rechts. Da scheint kein Frieden möglich, sondern nur Kampf auf den Tod ums Leben, und dazwischen bloss äussere Waffenstillstände“. REUCHLIN Gesch. Italiens, I S. 341.

Register.

- | | | |
|---------------------------------------|------------------------------|------------------------------|
| Aischylos 41. 65. | Epikureer 83. | Platon 19 f. 32. 43. 45. |
| Alkidamas 28 f. | Euripides 59. 65. 69 ff. | 59. 61. 75 ff. 84 f. 89 ff. |
| Anaximenes 24 f. 30. 32. | Heraklit 27. 53. 98. | 93. 96. |
| Andokides 37 ff. | Herder 92. | Plutarch 18 f. |
| Arat 86. | Hippias 23 f. 30. | Polybios 83. 91, 3. |
| Areopag 43 ff. | Hobbes 83, 7. 84. 91. 93, 2. | Posidon 86 f. 91, 1. |
| Aristoteles 1 ff. 34 f. 36. | Johannes Chrysostomus 27. | Protagoras 93. |
| 60. 61. 89. 96. | Isokrates 59. 75 ff. | Pseudo-Archytas 27. |
| Artemidor 16 f. | Julian 41. | Pseudo-Aristoteles 19. |
| <i>ἀντονομία</i> 54 ff. | Kant 91. 93, 2. | Rhadamanthys 42, 2. |
| Cato 86. | Kleon 59. 71. | Schiller 92. |
| Cicero 14 f. 26 f. 36. | Kritias 83, 7. | Sokrates 23 f. 50. 96. |
| Demokrit 53. | Kronos 84 ff. 86, 7. 89. 93. | Sophokles 24. 34. 65 ff. 94. |
| Demosthenes 25 f. 30. 59. | Kyniker 90 f. | Stoiker 27. 59. 85. 90 f. |
| Dikaiarchos 88. | Maximus Tyrius 27. | Tacitus 87. |
| Diodor 83. | Minos 42. | Tertullian 27. |
| Dion Chrysostomos 30. | Orphiker 79 ff. 94. | Theophrast 88. |
| Dionys v. Halikarnass 18. 22. | Ovid 86 f. | Thukydides 20 ff. 35. 45. |
| Empedokles 28 f. 94 f. | Perikles 22. 71. | Trogus Pompejus 87. |
| <i>ἐπιείκεια</i> 7 ff. 36. 55 ff. 68. | Philon 16 f. 27. | Virgil 86 f. |

LEIPZIG
BEI B. G. TEUBNER

1902

Es ist nicht für die Gesetzgebung annehmbar, wie die griechen-
land im fünften und vierten Jahrhundert erlebte, daß nach ihrer
schon man von schiedlichen Anfängen zu radikalen Versuchen
überzugehen zu sehen. Das *ἄρχαρος νόμος* — wenn wir uns ein-
mal nur an den Namen und nicht an die besondere Bedeutung
halten — ist ein ethisches Gesetz, wie bei der Revision Auf-
gaben gestellt sind, die sich als dem Verbot in Zukunft sich nicht
mehr zu unterwerfen. Nach dem schon in dem oben in den
Nahmen der beiden Gesetze ist das Recht der Natur oder

Register

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
" <i>Ἀρχαρος νόμος</i> bei Aristoteles.	1 ff.
Verwandte Theorien bei Früheren und Späteren	14 ff.
Entstehung und Geschichte des <i>ἄρχαρος νόμος</i> , seines Namens und seines Begriffs	31 ff.
Kampf der geschriebenen und ungeschriebenen Gesetze	49 ff.
Conflict auf der Bühne	65 ff.
Sparta und Athen	71 ff.
Speculationen der Philosophen.	75 ff.
Streit der historischen Theorien, ob die Entwicklung des Menschen- geschlechts eine auf- oder absteigende ist	78 ff.
Ergebniss des Kampfes der beiden Gesetze	96 ff.

