

ZUR FRAGE DER ECHTHEIT DER XENOPHONTISCHEN APOLOGIE DES SOKRATES

Die Echtheit oder Unechtheit der unter Xenophons Namen nicht nur überlieferten, sondern im Altertum selbst schon spätestens im I. Jahrhundert v. Chr. Geb. dem Herodikos von Babylon bekannten Verteidigung des Sokrates ist sehr oft der Gegenstand einer Erörterung gewesen. Nachdem sie lange Zeit allgemein für unecht gegolten hatte, dann sich allmählich mehrfach Stimmen für ihre Echtheit erhoben hatten, wurde sie 1890 von Kaibel¹⁾ und 1897 von U. v. Wilamowitz²⁾ mit neuen Gründen wieder energisch für unecht erklärt. Seit-her sind mehrere Schriften über die Frage erschienen, die alle von neuem auf verschiedenen Wegen die Echtheit zu erweisen versuchen, und von denen die wichtigsten hier aufgezählt seien: 1. M. Wetzel, Die Apologie des Xenophon, Neue Jahrbücher für das klass. Altert. V (1900) S. 389 ff., 2. O. Immisch, Die Apologie des Xenophon, ibidem S. 405 ff. und 3. H. v. Arnim Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates, kgl. Danske Vidensk. Selsk. hist.-filol. Meddel. VIII 1 (1923)³⁾.

¹⁾ Hermes 25 (1890), p. 581 ff.

²⁾ Hermes 32 (1897), p. 99 ff.

³⁾ An sonstigen Schriften gleichen Inhaltes sind seit 1900 noch erschienen: 1. Frick, Xenophontis quae fertur Apologia Socratis num genuina putanda sit, Diss. Halle 1903; 2. O. M. Feddersen, De Xenophontis Apologia Socratis et Isocratis antidosi quaestiones duae ad Socratis litem attinentes, Diss. Jena 1907; 3. Vrijlandt, De Apologia Xenophontea cum Platonica comparata, Leyden 1919. Von diesen Schriften versuchen die beiden ersten in nicht immer glücklicher Weise, die sprachlichen Argumente für die Echtheit der Apologie, die Immisch beigebracht hatte, zu vermehren. Die Dissertation von Frick will ausserdem den Nachweis erbringen, dass die Apologie überall eine stilistische Verbesserung der Mem. Kap. IV 8, 4—10, mit denen sie ja teilweise inhaltlich übereinstimmt, darstelle. Dies ist natürlich, sofern die Memorabilienkapitel ein unausgeführtes Konzept, die Apologie eine fertige Schrift darstellen, richtig, kann aber für die Frage der Echtheit nichts bedeuten. Vrijland endlich sucht eine Abhängigkeit der platonischen Apologie von der xenophontischen zu beweisen,

Bei weitem die wichtigste und beste von diesen Abhandlungen scheint mir diejenige von Immisch zu sein, der in sehr feinen und auf genauester Stil- und Sprachkenntnis beruhenden Untersuchungen nachzuweisen sucht, dass Stil und Sprache der Apologie durchaus xenophontisch seien, womit der Beweis für die Echtheit erbracht werden soll. So ausgezeichnet diese Untersuchung nun an und für sich auch ist, so scheint sie mir allein doch nicht ausreichend, um die Echtheit der Schrift zu beweisen. Zwar dass der Verfasser sich in Ausdrucksweise und Wortwahl den xenophontischen Stil bis zu einem hohen Grade zu eigen gemacht hat — auf gelegentliche Abweichungen werde ich unten zu sprechen kommen —, kann nicht geleugnet werden, aber auch nur dies. Das Gleiche gilt auch gegenüber Platon von dem Verfasser des pseudoplatonischen Dialogs Eryxias, den doch niemand für echt platonisch erklären wird. Erleichtert hat sich der Verfasser dieses Dialoges seine Arbeit und die Angleichung an Platon allerdings dadurch, dass er ganze Partien mit leichter Veränderung aus echt platonischen Dialogen übernommen hat und nur die Zwischenstücke möglichst im gleichen Stil ergänzte. Solche Übereinstimmungen mit anderen Schriften Xenophons finden sich nun aber auch in der Apologie mehrfach. Es wäre also zuerst zu fragen, ob sie nicht eine ähnliche Mosaikarbeit darstellt wie jene, und wenn sich dabei herausstellen

ohne dafür jedoch irgendeinen wirklich plausiblen Beweis zu erbringen. Ich nehme daher im folgenden auf diese Schriften weiter keine Rücksicht, sondern gehe nur auf die im Text angeführten näher ein. Erst nachdem die vorliegende Untersuchung schon zum Druck eingereicht war, erschien der Aufsatz von A. Busse in Bd. 79 S. 215 ff. dieser Zeitschrift über Xenophons Schutzschrift und die Apologie. Das Ziel der Ausführungen Busses ist ein anderes als das der hier vorgelegten Untersuchung. Doch hält A. Busse im Gegensatz zu den oben zitierten Schriften die xenophontische Apologie, deren Echtheit er jedoch nicht bezweifelt, wieder für später verfasst, als die Schutzschrift der Mem. (I, 1 u. 2) und rückt sie damit zeitlich ziemlich tief herab (S. 222 ff.). Im Verfolg dieser Feststellungen nimmt er das erste der im Folgenden vorgebrachten Argumente, das ja aber nur für die literarische Stellung der Apologie, nicht für die Echtheitsfrage von Bedeutung ist, vorweg, während er die drei Hauptargumente der folgenden Untersuchung nicht berührt. Dagegen bringt er für diejenigen Stellen, die von mir nur am Ende kurz berührt werden, wertvolle Ergänzungen der Untersuchung über die benutzten Vorlagen, die, wie mir scheint, meine Resultate nur bestätigen können.

sollte, dass manche Teile nicht von Xenophon, sondern von Platon abhängig sind, so würde das ebenfalls nicht damit in Widerspruch stehen, dass eine grosse Anzahl der von Immisch als charakteristisch herausgegriffenen Worte ausser in der Apologie und bei Xenophon nur gerade noch bei Platon vorkommen.

Ja, man kann noch etwas positivere Dinge anführen. Eines der Worte der Apologie, das Immisch (413) als xenophontisch in Anspruch nimmt, obwohl es bei Xenophon sonst nicht vorkommt, das Wort *οἰνόφλυξ*, findet sich gerade im pseudo-platonischen Eryxias wieder. Man hat hier also ein Beispiel, wie die Pseudosokratiker sich den Sprachgebrauch ihrer Vorbilder anzueignen verstanden. Ferner hoffe ich später noch zeigen zu können, wie gerade an einer Stelle, wo der Verfasser von einer xenophontischen zu einer platonischen Vorlage übergeht, auch ein unxenophontischer, platonischer Wortgebrauch nachweisbar ist. Das alles muss zunächst mindestens misstrauisch machen gegen den Glauben, man könne durch Beobachtung des Sprachgebrauchs allein die Echtheit der Apologie erweisen. Es ist eben ein Unterschied, ob eine untergeschobene Schrift primär aus philosophischem Interesse oder mehr als literarische Übung geschrieben ist. Im ersten Falle wird sie sich von dem Stil des Autors, dessen Namen sie trägt, stark unterscheiden, wofür der pseudoplatonische Axiochos ein Schulbeispiel ist, im anderen dagegen wird sie sich stilistisch um so mehr angleichen, je mehr sie nur literarische Fälschung ist. Doch gilt dies alles natürlich vorläufig nur hypothetisch: Die xenophontische Apologie könnte trotz der Beobachtungen Immischs eine Fälschung sein. Dass sie das wirklich ist, muss auf anderem Wege bewiesen werden.

Von ganz anderen Prinzipien als Immisch gehen die Aufsätze von M. Wetzel und H. v. Arnim aus. Sie suchen vor allem das Verhältnis der xenophontischen Apologie zu anderen xenophontischen und sonstigen sokratischen Schriften zum Sokratesprozess zu bestimmen. Dabei werden zunächst die sachlichen Angaben über den Verlauf dieses Prozesses auf ihre Richtigkeit geprüft, und wenn sich zu ergeben scheint, dass diejenigen der xenophontischen Apologie richtiger sind als die einer anderen Schrift, so gilt dies als Argument für die Echtheit der Apologie. Aber auch darüber hinaus sucht man durch eine Analyse der Auffassungen und Formulierungen

das zeitliche Verhältnis der verschiedenen Bearbeitungen desselben Themas zu bestimmen, um dann weitere Schlüsse daraus zu ziehen. Dabei besteht zwischen Wetzel und H. v. Arnim der Unterschied, dass der erste diese Zeitbestimmungen immer zunächst unabhängig von der Echtheitsfrage zu gewinnen sucht und erst danach die Echtheit aus ihnen erschliesst, H. v. Arnim dagegen die Echtheit als schon durch Immisch und Wetzel erwiesen voraussetzt und von dieser Voraussetzung aus die Abfassungszeit erschliesst, was ihm dann allerdings auch wieder eine Bestätigung der Echtheit zu ergeben scheint. Viel stärker als hierdurch unterscheiden sich jedoch Wetzel und Arnim durch die Art ihrer Argumentation. Während Wetzel den Beweis für frühe Abfassung und Echtheit der xenophontischen Apologie dadurch zu erbringen sucht, dass er zeigt, wie darin richtige Angaben des Sokratesschülers Hermogenes über den Sokratesprozess enthalten seien, die Xenophon hier noch wörtlich nach den Mitteilungen des Hermogenes wiedergab, später aber in den Memorabilien falsch interpretierte, beweist H. v. Arnim dasselbe gerade umgekehrt damit, dass er in den Memorabilien allenthalben Verbesserungen der noch undeutlichen Angaben der Apologie nachzuweisen sucht. Schon das zeigt die ganze Zwiespältigkeit der von Wetzel und H. v. Arnim angewandten Methode. Denn wenn der Beweis für die zeitliche Priorität einer Schrift vor anderen, die denselben Gegenstand behandeln, sowohl dadurch erbracht werden kann, dass sie das Material besser und vollständiger, als auch dadurch, dass sie es schlechter und unvollkommener heranzieht und bearbeitet als jene, so muss sich mit Notwendigkeit aus beidem auch das Umgekehrte folgern lassen. Tatsächlich ist dies, zumal wenn man die Möglichkeit der Unechtheit offen lässt, auch der Fall. Denn die Verschlechterung kann in diesem Fall ohne weiteres einem Verfasser zur Last gelegt werden, der nicht mehr in gleicher Weise mit den Dingen vertraut war und daher das literarische Material, das ihm vorlag, missverständlich benützte. Was aber die Annahme Wetzels angeht, Xenophon habe dieselben Dinge zuerst nach der Erzählung des Hermogenes unbewusst richtig wiedergegeben, später aber falsch interpretiert, so ist ein solcher Vorgang, wenn er nicht nur an einem Punkt, wo es ja wohl einmal denkbar wäre, sondern die ganze Schrift hindurch immer wieder nachgewiesen werden soll, an sich so unwahrscheinlich, dass

es zum mindesten sehr stichhaltiger Argumente bedarf, um ihn glaubhaft zu machen. Wie wenig die Beweisgründe Wetzels dies aber sind, glaube ich in der folgenden Untersuchung zeigen zu können. Denn es ist sonderbar, dass trotz der erwähnten zahlreichen und eingehenden Untersuchungen der Frage gerade entscheidende Stellen sowohl der Apologie als auch der entsprechenden Teile der Memorabilien eine wirklich präzise Interpretation bisher noch nicht gefunden haben, wie sie für eine Entscheidung der Frage notwendig gewesen wäre. Ich verzichte deshalb wegen der gekennzeichneten allgemeinen Umkehrbarkeit fast aller Argumente von Wetzel und H. v. Arnim im folgenden auch darauf, diese alle im einzelnen zu widerlegen, was bei dem grossen Umfang vor allem der Arbeit von H. v. Arnim diesen Aufsatz nur ungebührlich anschwellen lassen würde, ohne irgendeinen wesentlichen positiven Nutzen zu bringen. Statt dessen greife ich vier Punkte heraus, von denen die beiden ersten geeignet sind, die literarische Stellung der xenophontischen Apologie etwas zu klären, die beiden anderen aber, wie ich glaube, für die Unechtheit entscheidend sind und einer Umkehrbarkeit nicht unterliegen. Die daran anschliessende Durchinterpretation der Apologie wird, wie ich hoffe, die sonst noch vorgebrachten Argumente wenigstens implicite mitwiderlegen.

Bevor ich zu den eigentlich zu behandelnden Stellen übergehe, möchte ich kurz noch eines vorausschicken. Wie schon erwähnt, ist die Verteidigung der Echtheit der xenophontischen Apologie fast immer auch mit der Behauptung ihrer früheren Abfassung verknüpft gewesen. Tatsächlich ist auch, wie H. v. Arnim (S. 9) selbst zugibt, die Echtheit sonst schwer zu verteidigen. Dann entsteht aber die Frage, wie Xenophon in einer solchen vor aller uns bekannten Literatur zum Sokratesprozess erschienenen Schrift habe schreiben können: *γεγραφασι μὲν οὖν περὶ τούτου καὶ ἄλλοι καὶ πάντες ἔτυχον τῆς μεγαληγορίας αὐτοῦ* (1), und was dann dies für Schriften gewesen seien, von denen uns keinerlei Nachricht erhalten ist, ja für die vor den zahlreichen Schriften, die auf den Prozess Rücksicht nehmen und von denen wir noch wissen, kein Platz zu sein scheint, da sie dort keinerlei Spuren hinterlassen haben. Eine irgendwie befriedigende Antwort auf diese Frage ist bisher, soweit sie überhaupt berührt wurde, nicht gegeben worden. Denn der Hinweis auf irgendwelche unbekanntes Schriften

von Rhetoren kann um so weniger als solche gelten, als die Reden des Polykrates und Lysias, die aber nach der xenophontischen Apologie anzusetzen sein sollen, im Gegensatz zu jenen hypothetischen Werken sehr deutliche Spuren hinterlassen haben. Doch lege ich auf dieses argumentum ad hominem keinen besonderen Wert.

Ich gehe nun zu dem ersten der zu behandelnden Punkte über. Eine gewisse Rolle in der Frage nach der Güte der Überlieferung über den äusseren Verlauf des Prozesses in den einzelnen Schriften der Prozessliteratur hat das Verhalten des Sokrates gegenüber der im attischen Prozess üblichen Sitte, nach der Schuldigerklärung für sich selbst eine Strafe zu beantragen, gespielt. Hierüber besteht bekanntlich eine Diskrepanz zwischen den Angaben der xenophontischen und der platonischen Apologie. Nach Platon erklärt Sokrates zunächst, eigentlich für sich die Speisung im Prytaneion beantragen zu müssen, lehnt es dann ab, eine eigentliche Strafe für sich zu beantragen, da er sich nicht schuldig fühlt, beantragt schliesslich aber eine Geldstrafe in der Höhe, in der er sie allenfalls aufbringen zu können glaubt, d. h. von einer Mine, da er den Verzicht auf eine Geldsumme für keinen Schaden und darum für keine Strafe hält. Als dann die Freunde, darunter Platon selbst, sich zusammentun und erklären, in der Höhe von 30 Minen für ihn bürgen zu wollen, erhöht er die beantragte Strafe auf diese Summe. In der xenophontischen Apologie dagegen lehnt er es ab, irgendeine Strafe zu beantragen und erlaubt auch den Freunden nicht, an seiner Stelle eine Geldstrafe zu erlegen. Dies betrachtet Wetzels (S. 395) als Beweis dafür, dass die xenophontische Apologie die Vorgänge richtiger wiedergebe, da es nur so zum Bilde des Sokrates passe. Nun betrachte man jedoch die beiden verschiedenen Darstellungen von zwei Seiten. Was in der xenophontischen Apologie steht, entspricht dem Klischee des Weisen, der keinerlei noch so geringes Kompromiss mit der realen Welt eingehen darf. Es könnte in jeder beliebigen Schrift der offiziellen Lobschriften-Literatur auf jeden beliebigen Philosophen stehen, der etwas Ähnliches erlebt hat, oder dem ein ähnliches Erlebnis angedichtet wird. Was Platon dagegen berichtet, ist ein ganz individueller Zug, durch den die persönliche Grösse des Sokrates in keiner Weise herabgesetzt wird, in dem sich vielmehr die schöne Haltung des Bewusstseins eigenen Rechthandelns und Wertes mit der

Konzession an die äussere Form, soweit sie nicht mit der eigenen philosophischen Überzeugung direkt in Widerspruch steht, auf das schönste vereint. Dazu das Weitere: Platon gehört nach seiner eigenen Darstellung selbst zu denjenigen, die gemeinsam die Bürgschaft für jene 30 Minen angeboten haben und deren Bürgschaft von Sokrates angenommen worden ist. Es erscheint als undenkbar, dass Platon — mag man über den Antrag auf Speisung im Prytaneion denken, wie man will — hier, wo er selbst auftrat und wo ihm jede Ungenauigkeit nicht nur von den Feinden, sondern auch von den Freunden vorgerückt werden musste, etwas erfunden haben sollte. Gerade hier also lässt sich mit Sicherheit feststellen, dass die platonische Apologie das Richtige hat, die xenophontische dagegen mit allgemeinen Vorstellungen arbeitet. Ein Beweis für die Unechtheit, ja auch nur gegen die frühe Abfassung der xenophontischen Apologie ist dies freilich nicht. Es wäre ja immerhin möglich, dass Xenophon, der beim Prozess nicht zugegen war, zunächst ungenau unterrichtet worden wäre. Doch kommt noch ein Drittes hinzu. Wetzel bemerkt (S. 394) selbst, dass Sokrates in der xenophontischen Apologie nur sage, er verdiene von Göttern und Menschen gelobt zu werden, von einer besonderen äusseren Ehrung dagegen nicht rede, während dies letztere in Mem. I 2, 62 und 64 ausgesprochen sei. Er glaubt darin einen Einfluss der platonischen Apologie zu erkennen, die zwischen der xenophontischen Apologie und den Memorabilien erschienen sei und aus der Xenophon diesen Zug übernommen habe. Damit macht Wetzel jedoch seine eigene Argumentation zunichte. Denn wie sollte Xenophon, der in jenem anderen Zug zuerst das Richtige hatte, durch Platons Apologie, von deren Unrichtigkeit er sich doch durch Erkundigungen bei allen Mitbürgern überzeugen konnte, und die ihm, da sich Platon in jenem Punkt auf Kosten des Sokrates in ein besonders günstiges Licht zu stellen schien, besonders unsympathisch sein musste, zu einer Änderung seiner Darstellung bewegt worden sein? Aber selbst wenn man die platonische Angabe über den Strafantrag von 30 Minen für richtig hält, wie sie es zweifellos ist, wäre eine solche stillschweigende Korrektur seiner eigenen Angaben durch Xenophon ohne jede weitere Ausführung nicht sehr wahrscheinlich. Kann daher durch diesen Zug die Unechtheit der xenophontischen Apologie auch nicht geradezu bewiesen

werden, so lehrt er doch einiges über die literarische Stellung, die sie innerhalb der Schriftstellerei zum Sokratesprozess hat.

Wichtiger und entscheidender für die Bestimmung dieser Stellung ist eine zweite Frage, diejenige nach der Rolle, die der Ankläger Anytos in der sokratischen und antisokratischen Literatur zum Sokratesprozess spielt, und nach dem Verhältnis, das diese seine literarische Rolle zu seinen wirklichen Lebensschicksalen hat. Hier lassen sich nun aber einige eigentümliche Dinge feststellen. Die meisten Erwähnungen des Anytos stammen natürlich aus der sokratischen oder antisokratischen Literatur, welche letztere ja aber auch wieder nur in den Entgegnungen der Sokratesverteidiger fassbar ist. Die Erwähnungen des Anytos als Politiker unabhängig davon beziehen sich, soweit die Persönlichkeit durch Nennung des Vaternamens ganz unzweideutig festgestellt ist, alle auf die Zeit vor dem Sokratesprozess (so Aristot. Ath. pol. 27, 5 und 34, 3; Lys. XIII 78, 82; Diod. XIII 64, 6 usw.). Die einzige aussersokratische Erwähnung des Anytos, die sich auf eine spätere Zeit bezieht, ist diejenige durch Lysias in der 22. Rede, wo Dinge behandelt werden, die von U. v. Wilamowitz (Aristoteles und Athen II S. 374) zweifellos richtig auf das Jahr 386 v. Chr. Geb. datiert worden sind. In dieser Rede erscheint Anytos, der von Lysias als Zeuge aufgerufen wird, als *σιοφύλαξ*, also in angesehener Stellung, noch im Jahre 386. Das steht zum mindesten im Widerspruch mit dem frühen Ansatz der xenophontischen Apologie (vor Platons Apologie und vor der Anklagerede des Polykrates) durch Wetzels und H. v. Arnim, da hier § 31 der Tod des Anytos erwähnt wird. Die nur ad hoc erfundene Auskunft Wetzels, der den betreffenden Satz der xenophontischen Apologie für ein späteres Einschiebsel erklärt, entbehrt jeder Begründung. Dagegen ist H. v. Arnim immerhin zuzugeben, dass die Identität des von Lysias in der 22. Rede erwähnten Anytos mit dem Ankläger des Sokrates nicht absolut sichergestellt ist. Da dieser Anytos persönlich als Zeuge vor Gericht erschienen war, über seine Person also kein Zweifel sein konnte, war es auch dann nicht notwendig, ihn durch Angabe des Vaternamens genauer zu bezeichnen, wenn er von dem bekannteren Sokratesankläger und Politiker verschieden war. Gegen die Identität könnte man sogar über H. v. Arnim hinaus geltend machen, dass es bei dem bekannten Charakter des Anytos (vgl. ausser Platons Menon auch Aristot.

Ath. pol. 27) für Lysias schwer oder unmöglich sein mochte, den Anytos im Jahre 386 als Zeugen in eigener Sache zu gewinnen, wenn er ihn kurz vorher in seiner gegen die Anklageschrift des Polykrates gerichteten Verteidigung des Sokrates angegriffen hatte¹⁾.

Wichtiger dagegen ist es, dass sich sowohl die literarische Komposition wie auch die inhaltliche Entstehung des Anytosabschnittes in der xenophontischen Apologie noch historisch ableiten lässt. Der Inhalt zunächst dieses Abschnittes selbst ist kurz folgender: An ein Gespräch zwischen Sokrates und seinem Schüler Apollodoros, in dem die Frage erörtert wird, ob es besser sei, gerecht oder ungerecht zum Tode verurteilt zu werden (§ 28), schliesst sich ganz unvermittelt und ohne Überleitung eine Auseinandersetzung zwischen Sokrates und Anytos an, ziemlich plump eingeleitet mit den Worten: *λέγεται δὲ καὶ Ἄνυτον παρόντα ἰδὼν εἰπεῖν κτλ.* Die Szene ist zu denken nach der Verurteilung und letzten Rede des Sokrates, also nach Beendigung der Gerichtsverhandlung, aber noch im Gerichtssaal selbst. In dieser Situation entspinnt sich ein Gespräch, in dem Sokrates dem Anytos zunächst vorwirft, der eigentliche Grund seiner Anklage sei gewesen, dass er, Sokrates, dem Anytos gesagt habe, er solle seinen Sohn nicht in der *δουλοπρεπῆς διατριβῆς* eines *βυρσοδέψης* erziehen, da er selbst, der Vater, es im Staat zu den höchsten Ehrenämtern gebracht habe. Die Zeit werde aber darüber entscheiden, wer von ihnen beiden das Richtige gesehen und für den Sohn des Anytos das Nützliche geraten habe. Darauf geht Sokrates auf einmal dazu über zu prophezeien, mit der Begründung, schon Homer habe manchen seiner Helden im Augenblick des Todes die Gabe der Weissagung gegeben. Und so prophezeit denn Sokrates, der Sohn des Anytos werde bei der *δουλοπρεπῆς διατριβῆς*, für die ihn sein Vater bestimmt habe, nicht bleiben, sondern aus Mangel an einem *σπουδαῖος ἐπιμελητής* einer *αἰσχρὰ ἐπιθυμία* anheimfallen. Sei es aber einmal so weit mit ihm gekommen, so werde er es weit bringen in der *μοχθηρία*; denn er sei von Natur *οὐκ ἄρρωστος τὴν ψυχὴν*.

Auf dieses Sokrates-Anytosgespräch folgt die Bemerkung des Autors der xenophontischen Apologie selbst, die hier von Sokrates ausgesprochene Prophezeiung sei später wirklich in

¹⁾ Vgl. Schol. in Plat. Apol. 18 B.

Erfüllung gegangen. Der Sohn des Anytos habe sich dem Trunke ergeben und sei allmählich zum vollkommenen Taugeichts herabgesunken, so dass auf seinen Vater Anytos noch nach seinem Tode Schande falle wegen der schlechten Erziehung seines Sohnes. Diesen letzten Satz erklärt Wetzels (S. 400), wie schon erwähnt, für später eingeschoben, da er die Disposition störe. Demgegenüber ist zuzugeben, dass der darauffolgende Satz *Σωκράτης δὲ διὰ τὸ μεγαλύνειν ἑαυτὸν . . . κατανηφίσασθαι ἑαυτοῦ ἐποίησε τοὺς δικαστάς* sich nicht übermässig gut daran anschliesst. Doch wird die Verbindung mit dem Vorhergehenden nicht besser, wenn man die beiden inkriminierten Sätze weglässt, und ausserdem ist die xenophontische Apologie, wie noch zu zeigen sein wird, voll solcher Mängel, so dass für einen Einschub daraus nichts zu beweisen ist. Immerhin mag die Frage nach dem Tode des Anytos vorläufig beiseite bleiben.

Auch die sonderbare Art, wie die ‚Prophezeiung‘ des Sokrates eingeführt und vorgebracht wird, ist mehrfach hervorgehoben worden. Kaibel hat sie [Hermes 25 (1890) S. 591] — wie mir scheint, mit vollem Recht — für eine unfreiwillige Parodie der schönen Stelle der platonischen Apologie (S. 390) erklärt, wo Sokrates weissagt, wenn man ihn jetzt zu beseitigen suche, weil er mit seiner Dialektik unbequem geworden sei, so würden nach seinem Tode an Stelle des einen viele erstehen, die sein Werk fortsetzten und *‘χαλεπότεροι δασκῶντες ἢ ὁ Σωκράτης’*. Wetzels dagegen (S. 399) findet auch an der Prophezeiung der xenophontischen Apologie nichts Auffallendes. Es wird daher gut sein, sich diese etwas genauer anzusehen. Zunächst die äussere Form. Als Gegenbild dazu kann man zuvor die Behandlung derselben Dinge bei Platon betrachten. Mit der grössten psychologischen Feinheit weist dieser in der Apologie die Gründe der weit verbreiteten Missstimmung gegen Sokrates auf und zeigt, wie diese allmählich wuchs, bis sie sich schliesslich so verdichtete, dass der Prozess nur als letztes notwendiges Resultat erscheint und die wirklichen konkreten Ankläger eine ziemlich zufällige Rolle spielen. Und mit derselben Feinheit wird im Menon der plötzliche Temperamentausbruch des Anytos (S. 95 A) vorbereitet, auch hier mit der Absicht, im Charakter des Anytos den Ursprung seines Hasses gegen Sokrates und seines Auftretens als Ankläger aufzuweisen. Aber weder hier noch dort wird auch nur die geringste Anspielung darauf

gemacht, dass irgend ein solcher einzelner Vorfall die Ursache des Vorgehens des Anytos hätte sein können. Und nun soll der wirkliche Sokrates nach der Gerichtsverhandlung zu Anytos hingegangen sein und diesem wie ein altes Waschweib einen einzelnen Vorfall als Ursache seiner Anklage untergeschoben haben: ‚Du hast mich nur deshalb auf Leben und Tod angeklagt, weil ich einmal gesagt habe, du solltest deinen Sohn nicht zum Lederfabrikanten ausbilden lassen‘ und Xenophon hat dies nach mündlicher Erzählung des Hermogenes so aufgeschrieben! Wenn man hier nicht die plumpe Vergrößerung von Motiven aus der Sokratikerliteratur erkennen kann, so ist dies in den plumpsten der pseudoplatonischen Dialoge auch nicht möglich. Ebenso plump ist auch die Gedankenführung. Schon in dem ersten Satz sind zwei ganz heterogene Gedanken höchst ungeschickt und gewaltsam miteinander verknüpft: ‚Dieser Anytos hier glaubt eine grosse Tat vollbracht zu haben, wenn er mich zu Tode gebracht hat —, weil ich ihn einmal gewarnt habe, seinen Sohn Gerber werden zu lassen.‘ Die folgenden Sätze machen diese Gewaltsamkeit der Verbindung noch deutlicher. Der erste bezieht sich auf die erste Hälfte jenes Satzes zurück: ‚Als ob es auf den augenblicklichen Sieg vor einem zufälligen zeitlichen Gericht ankäme und nicht viel mehr darauf, auf wessen Seite das Recht gewesen ist und wer damit den Sieg für alle Ewigkeit davongetragen hat.‘ Erst der nächste Satz führt dann das eigentliche Thema, die Beschuldigung des Anytos, weiter, woran sich dann die Prophezeiung knüpft.

Wichtiger als diese Plumpheit der Form ist jedoch der Inhalt der beiden Sokrates-Anytosgespräche, von denen in § 29 ff. der xenophontischen Apologie berichtet wird. Es handelt sich ja, wie gesagt, um zwei Gespräche, von denen Sokrates das eine mit Anytos längere Zeit vor dem Prozess geführt hat und auf das er sich jetzt in dem gegenwärtigen bezieht. In jenem hatte er den Anytos getadelt, weil er seinen Sohn Gerber werden lassen wollte, während er selbst, der Vater, vom Staate der höchsten Ehrenämter gewürdigt worden sei. In diesem dagegen prophezeit er dem Sohne des Anytos ein böses Ende, weil er *ὄχι ἄρρωστος τὴν ψυχὴν* sei und doch keinen *σπουδαῖος ἐπιμελητῆς* bekommen habe, da ihn sein Vater nur zum Gerber habe ausbilden lassen. Die Begründung des Tadels ist also in beiden Fällen eine durchaus verschiedene. Im zweiten ist es die höhere Begabung des Sohnes des Anytos,

die Sokrates befürchten lässt, es möchte nicht gut sein, wenn er zu nichts anderem als der *δουλοπρεπῆς διατριβῆς* der Lederfabrikation erzogen werde, im ersten dagegen die höhere Stellung des Vaters. So glaublich nun das erste als Inhalt eines sokratischen Gespräches ist, so unglaublich ist es, dass Sokrates, wenn nicht die gesamte Sokratikerliteratur ein vollkommen falsches Bild von ihm gezeichnet hat, das bürgerliche Vorurteil geteilt haben sollte, man dürfe seinen Sohn nicht ‚weniger werden lassen‘ als der Vater gewesen war, oder dass derselbe Sokrates, der immer mit den *τέχναι* als einem Beispiel festen Wissens exemplifiziert, das Gerberhandwerk als solches zur *δουλοπρεπῆς διατριβῆς* gestempelt hätte. Schon das erweckt den starken Verdacht, dass hier in der xenophontischen Apologie Motive sokratischer Schriften ungeschickt verwendet und verändert worden sind.

Sehr viel deutlicher wird dies noch, wenn man die übrigen Stellen der antiken Literatur, an denen Anytos mit Erziehungsfragen zusammengebracht wird, betrachtet. In Platons Menon z. B. ist von einer Absicht des Anytos, seine Söhne in der *βυρσοδεψικῆ* erziehen zu lassen, keine Rede. Vielmehr erscheint es dort (S. 90 B ff.) gerade umgekehrt. Behandelt wird die in den Dialogen nicht nur Platons, sondern auch der übrigen Sokratiker (vor allem des Aeschines und des Antisthenes) so oft erörterte Frage, ob es möglich sei, politische Fähigkeiten durch Lernen zu erwerben. Sokrates zeigt, wie so oft, dass die grossen Politiker ihre Söhne wohl in allen möglichen *τέχναι* ausbilden lassen konnten, in denen sie dann auch entsprechend der Vortrefflichkeit ihrer Lehrer sich später auszeichneten, nicht dagegen in der Politik. Darüber ärgert sich Anytos —, wie der platonische Sokrates sagt, deshalb, weil er glaubt, selbst ein vortrefflicher Politiker zu sein (S. 95 A) und ausserdem fähig, andere das Gleiche zu lehren. Wenn hier auch von den Söhnen des Anytos direkt nicht mehr die Rede ist, so erscheint es doch viel eher so, dass Anytos sich selbst für geeignet hält, seine eigenen Söhne zu tüchtigen Politikern zu machen, und dies auch will, als dass er sie von einem höheren Streben abhielte und zum Gerberhandwerk zwingen wollte. Von der *βυρσοδεψικῆ* des Anytos jedenfalls ist nicht mit einem Wort die Rede; ja nicht einmal in den Beispielen, die Sokrates S. 90 C ff. für das Erlernen verschiedener Handwerke anführt, kommt sie vor. Schon diese Behandlung des Anytos durch

Platon ist äusserst unwahrscheinlich, wenn es notorisch war, dass Sokrates nach der Gerichtsverhandlung, die doch Platon als Augen- und Ohrenzeuge miterlebt hatte, das Gespräch führte, das die xenophontische Apologie mitteilt, und wenn dies ausserdem auch noch schon vor dem Menon durch Xenophon literarisch fixiert war.

In der späteren Literatur nun allerdings finden sich mannigfache Anspielungen darauf, dass Anytos dem Sokrates gezürnt habe, weil er in seinen Unterredungen auch mit *βυρσοδέλαι* und *σικυτοτόμοι* exemplifizierte, was Anytos als Verspottung seines Gewerbes auffasste, oder weil er das Gerberhandwerk als ein niedriges bezeichnete oder ein anderes Mal, weil er den Anytos verspottet habe, der durch die *βυρσοδεψική* reich geworden sei¹⁾. Schon H. Dittmar²⁾ hat erkannt, dass diese Notizen nebst einer Reihe von anderen, in denen Anytos mit Alkibiades zusammengebracht wird, auf einen sokratischen Dialog zurückgehen müssen, wie schon die Tatsache zeigt, dass auch verschiedene Repliken des Anytos überliefert werden. Dittmar glaubte, auf Grund einiger Anytos-Antisthenesanekdoten diesen erschlossenen Dialog dem Antisthenes zuweisen zu müssen. Ist dies richtig, so ergeben sich wertvolle Folgerungen für den Charakter der sokratischen Schriftstellerei des Antisthenes, die dann weniger pedantisch und mehr im echten Sinne sokratisch gewesen wäre, als es viele seiner Theorien vermuten lassen. Doch reichen hierzu die Argumente Dittmars wohl nicht ganz aus. Für unsere Frage ist es auch ohne Bedeutung.

Dagegen gewinnt das, was in der xenophontischen Apologie als vollkommen unsokratisch erscheint, wenn man es in einen solchen von Dittmar aus ganz anderen Gründen erschlossenen sokratischen Dialog einreicht, auf einmal Sinn und Farbe. Hier kann Sokrates das Gespräch mit Anytos begonnen haben, indem er fragte: ‚Zu was für einem Beruf wirst denn du, ein so grosser Mann, der es durch seine eigene Schlaueit und Geschäftstüchtigkeit zu grossem Reichtum gebracht hat und schliesslich sogar vom Staat der höchsten Ehrenämter gewürdigt worden ist, deinen Sohn erziehen lassen?‘ Dann

¹⁾ Vgl. Schol. in Plat. Apol. 18 B; Liban. Apol. Socr. § 26; epist. Socr. 14, 2 p. 27, 10 ff., ed. L. Köhler; Dio Chrys. 55 Ende usw.

²⁾ H. Dittmar, Aeschines von Sphettos, Philol. Untersuchungen, herausgeg. von Kiessling u. Wilamowitz, Heft 21 (1912), p. 91 ff.

mag erörtert worden sein, ob er in den bürgerlichen Beruf seines Vaters eintreten sollte, wobei in irgend einem Zusammenhang von diesem als einer *δουλοπρεπής διατριβή* die Rede gewesen sein kann. Als andere Möglichkeit bot es sich, ihn ganz zum Staatsmann ausbilden zu lassen. Die Erweiterung dieser speziellen Fragen der Berufswahl zu allgemeinen konnte dann auf die Bemerkung führen, der Sohn des Anytos, der bei dem Gespräch anwesend zu denken ist, sei *ὄν ἀρρωστος τὴν ψυχὴν* und bedürfe daher in besonderem Masse eines *σπουδαῖος ἐπιμελητῆς*. Auch die Erwähnung des Alkibiades, die Dittmar (S. 96) diesem selben Dialog zuweist, passt in einen solchen Zusammenhang. Was die xenophontische Apologie vorbringt, gewinnt jedenfalls in einer solchen Umgebung auf einmal Farbe und Konsequenz. So wie es in der xenophontischen Apologie selbst steht, ist es dagegen überhaupt nur zu erklären aus einer höchst unglücklichen Zusammenziehung von Elementen, die anderswoher genommen sind, am allerwenigsten aber als echtes von Hermogenes dem Xenophon wiedererzähltes sokratisches Gespräch. Damit rückt die xenophontische Apologie ihrer literarisch-chronologischen Ordnung nach hinter Platons Menon und den nach diesem anzusetzenden, von Dittmar erschlossenen sokratischen Dialog. Aber auch die Autorschaft Xenophons lässt sich so kaum mehr aufrecht erhalten, da ein so plumpes Verfahren in der Benützung fremder Werke, so sehr er auch sonst auf die sokratische Literatur Rücksicht nimmt, bei ihm nirgends nachzuweisen ist. Hinsichtlich des Prophezeiens mag man zweifeln, ob der Verfasser dieses Motiv aus demselben Dialog oder aus der platonischen Apologie genommen hatte. Mir scheint das letztere wahrscheinlich, da er, wie sich noch zeigen wird, auch sonst eklektisch verfuhr. Doch kommt darauf vorläufig nicht viel an.

Was zu beweisen war, scheint mir schon durch die Anytosgeschichte im Wesentlichen bewiesen zu sein. Doch wird man vielleicht den Einwand machen, der Dialog, der hier als Vorlage gedient haben soll, sei nur erschlossen, und so entbehre der Schluss der Beweiskraft. Ich komme daher nun zu zwei anderen Abschnitten, wo die Vorlagen selbst erhalten sind, und die, wie ich glaube, für die Frage der Echtheit entscheidend sind. Bei dem ersten (Xen. Ap. § 1—10) handelt es sich um die äussere Situation, in welcher der Hauptdialog zwischen Sokrates und Hermogenes gesprochen zu denken ist. Dieser

Dialog, in dessen Verlauf Sokrates die Frage beantwortet, zu deren Lösung die xenophontische Apologie eigentlich geschrieben zu sein vorgibt, nämlich warum er sich vor Gericht nicht besser verteidigt habe, ist bekanntlich in etwas anderer Form auch im letzten Kapitel der xenophontischen Memorabilien (IV, 8, 4ff.) enthalten, und es ist seit langem eine Streitfrage, welche von diesen beiden Fassungen die ursprüngliche ist. Dies hat dann weiter, da es sich bei näherer Nachprüfung immer wieder als unmöglich erwies, die eine als Konzept, die andere als Ausführung durch ein und denselben Verfasser zu betrachten, bald zur Verwerfung der einen, bald zu der der anderen Fassung geführt. Sonderbarerweise ist dabei noch nie eine exakte Interpretation der beiden Versionen gegeben worden.

Der Zeitpunkt, zu dem der Dialog gedacht ist, wird in der xenophontischen Apologie angegeben mit den Worten: *Σωκράτους δὲ ἀξιόν μοι δοκεῖ εἶναι μεμνησθαι καὶ ὡς ἐπειδὴ ἐκλήθη εἰς τὴν δίκην ἐβουλεύσατο περὶ κτλ.*, in den Memor. IV, 8, 4, dagegen: *ἤδη Μελίτου γεγραμμένου αὐτὸν τὴν γραφήν*. Noch H. v. Arnim schreibt (a. O. S. 31) über das Verhältnis dieser beiden Stellen zueinander nur: ‚Der Zusatz *ἤδη Μελίτου . . . γραφήν* war in den Memorabilien deshalb nötig, weil hier nicht wie in der Apologie die Worte *ὡς ἐπειδὴ ἐκλήθη εἰς τὴν δίκην, ἐβουλεύσατο περὶ τῆς δίκης* vorausgegangen waren‘. Er betrachtet mithin beides als nur dem sprachlichen Ausdruck nach verschieden, dem Sinn nach dagegen absolut identisch. Nun bedeutet jedoch für sich genommen *ἤδη γεγραμμένου τὴν γραφήν* wohl einen anderen Zeitpunkt als *ἐπειδὴ ἐκλήθη εἰς τὴν δίκην*. Denn in jedem anderen Zusammenhang wird man das erste wohl verstehen: ‚Als zwar die Klage eingereicht, der Prozess dagegen noch nicht eröffnet war‘, das zweite hingegen: ‚Als Sokrates vorgeladen war‘, also nach der Eröffnung des Prozesses und unmittelbar vor der Gerichtsverhandlung. Dass diese Interpretation auch hier kein unberechtigtes Pressen der Worte darstellt, sondern in beiden Fällen die in der jeweiligen Fassung den ganzen Dialog hindurch festgehaltene Situation bezeichnet, möge die folgende Betrachtung der einzelnen Stellen lehren.

In den Memorabilien ist die Situation so, dass Hermogenes sich gewundert hat, zu hören, dass Sokrates sich nicht zu Hause einschliesst, um seine Verteidigungsschrift auszuarbeiten, sondern sich vielmehr wie früher den ganzen Tag auf den

Strassen und öffentlichen Plätzen aufhält und über alle möglichen Dinge redet, nur nicht darüber, wie er sich vor Gericht verteidigen will. Beunruhigt fordert ihn daher Hermogenes auf, endlich an seine Verteidigung zu denken (*λέγειν αὐτῷ, ὡς χρὴ σκοπεῖν, ὅτι ἀπολογήσεται*). In der xenophontischen Apologie, wo die Szene unmittelbar vor der Gerichtssitzung spielt und Sokrates keine Zeit mehr hat, jetzt noch eine Verteidigungsschrift auszuarbeiten, ist diese Aufforderung in eine Frage verwandelt, die sich auf die Vergangenheit bezieht: *οὐκ ἐχρῆν μέντοι σκοπεῖν, ὃ Σόκράτης, καὶ ὅτι ἀπολογήσῃ;* Ganz dem entsprechend antwortet Sokrates nach einigen Ausführungen, die sich in Memorabilien und xenophontischer Apologie nicht unterscheiden, in den Memorabilien: *Ἀλλὰ νῆ τὸν Δία, ὃ Ἐρμούγενες, ἤδη μου ἐπιχειροῦντος φροντίσαι τῆς πρὸς τοὺς δικαστὰς ἀπολογίας ἠναντιώθη τὸ δαιμόνιον*. D. h. Sokrates hat irgendwann einmal in den letzten Tagen schon daran gedacht, sich seine Verteidigung zu überlegen, aber das *δαιμόνιον* hat ihn daran gehindert. In der Apologie dagegen, wo alles auf den kurzen gegenwärtigen Zeitpunkt unmittelbar vor der Eröffnung der Gerichtssitzung zusammengedrängt ist, heisst es, wie es der Situation nach auch gar nicht anders möglich ist: *Ἀλλὰ, καὶ μὰ Δία, καὶ δις ἤδη ἐπιχειρήσαντός μου σκοπεῖν περὶ τῆς ἀπολογίας ἐναντιοῦταί μοι (Präsens!) τὸ δαιμόνιον*. Ebenso ganz entsprechend später Mem. IV, 8, 9: *ἀλλὰ μὴν εἴ γε ἀδίκως ἀποθανοῦμαι* mit Beziehung auf eine nicht genau bestimmte Zukunft, in der xenophontischen Apologie dagegen § 7: *ἦν γὰρ νῦν κατακρωθῆ μου*¹⁾ mit Beziehung auf den unmittelbar bevorstehenden Augenblick. Im Folgenden allerdings gelingt es dem Verfasser der xenophontischen Apologie nicht — ich komme darauf gleich noch zurück — die gegenwärtige Situation ganz festzuhalten. Denn die Worte des § 8: *ὀρθῶς δὲ οἱ θεοὶ τότε μου ἠναντιοῦντο τῇ τοῦ λόγου ἐπισκέψει, ὅτε ἐδόκει ζῆμῖν ηἰρητέα εἶναι ἐκ παντὸς τρόπου τὰ*

1) Einen ganz anderen Sinn hat das *νῦν* in Mem. IV 8, 10. Dort wird der weiteren Gegenwart, die dieses *νῦν* bezeichnet, die Nachwelt gegenübergestellt, die über Sokrates und seinen Prozess ein gerechteres Urteil fällen wird als seine Zeitgenossen. An der Stelle der xenophontischen Apologie dagegen findet sich keinerlei derartige Gegenüberstellung, die es erlaubte, das *νῦν* einen weiteren Zeitraum umfassen zu lassen als die Gegenwart und das unmittelbar Bevorstehende, das zu dieser gerechnet wird.

ἀποφρευκτικά. εἰ γὰρ τοῦτο διεπραξάμην, δῆλον ὅτι ἡτοιμασάμην ἂν ἀντὶ τοῦ ἤδη λῆξαι τοῦ βίου ἢ νόσοις ἀλγυνόμενος τελευτῆσαι ἢ γῆρα κτλ. wird man, für sich gelesen, eher auf die Zeit vor der Prozesseröffnung als auf die halbe Stunde vor der Gerichtssitzung beziehen. Doch ist die Äusserung selbst hier um nichts weniger genau auf diesen letzteren Zeitpunkt festgelegt. Denn sie enthält die deutliche Voraussetzung, dass Sokrates jetzt keine Zeit mehr hat, seinen Entschluss noch zu ändern, die Gerichtsverhandlung also gleich beginnen wird, während in den Memorabilien keinerlei derartige Andeutung enthalten ist. Endlich zeigt die Überleitung zu der Verteidigungsrede des Sokrates in § 10 der xenophontischen Apologie noch einmal aufs deutlichste, in welcher Situation das vorgehende Gespräch gehalten zu denken ist: *οὕτως δὲ γνόντα αὐτὸν ἔφη, ἐπειδὴ κατηγορήσαν αὐτοῦ οἱ ἀντίδικοι ὡς οὐκ μὲν ἢ πόλις νομίζει θεοῦς οὐ νομίζει κτλ. . . . παρελθόντα εἰπεῖν: Ἄλλ' ἐγὼ κτλ.* ‚Aus dieser Überzeugung heraus sei er, als dann die Ankläger die Anklage verlasen, er glaube nicht an die Götter usw., aufgestanden und habe gesagt usw.‘ — was dann im folgenden ausgeführt wird. Die Überleitung ist in dieser Weise gar nicht möglich, wenn das Vorhergehende nicht unmittelbar zeitlich mit dem Folgenden zusammenhängt.

Was ist nun aus dieser hiermit durch das ganze Gespräch hindurch erwiesenen Verschiedenheit der äusseren Situation in Memorabilien und xenophontischer Apologie zu erschliessen? Das Natürliche ist jedenfalls die Situation, die in den Memorabilien vorausgesetzt wird. Wer erfuhr, dass eine Anklage auf Leben und Tod gegen ihn eingereicht war, sah sich wohl im Allgemeinen nach einem tüchtigen Advokaten um, der ihm die Verteidigungsrede verfasste und mit dem er auch alle Punkte der Anklage und Verteidigung eingehend besprach. So glaubte man ja auch später, in der Verteidigungsrede des Lysias eine solche aktuelle für den Prozess selbst verfasste Schrift zu besitzen. Suchte aber der Angeklagte auch keinen Gerichtsredner auf, so benutzte er doch wenigstens die Zeit, um selbst eine Verteidigung auszuarbeiten. So mochte es wohl auffallen, wenn Sokrates nichts dergleichen tat, sondern von früh bis Abend auf dem Markte zu sehen war und trieb, was er bisher getrieben hatte, als ob nichts geschehen wäre. Hierhin passt denn auch die Frage des Hermogenes ganz ausgezeichnet, wie überhaupt alles, was in den Memorabilien geschildert wird.

Wieweit man es darum schon als historisch betrachten soll, ist eine andere Frage.

Äusserst gezwungen dagegen ist die Situation in der xenophontischen Apologie. Unmittelbar vor der Gerichtsverhandlung war es ohnehin zu spät, an die Ausarbeitung einer Verteidigung zu denken. Man mochte sich darüber wundern, dass Sokrates nicht voller Angst erörtert, wie die Sache nun wohl ausgehen werde, oder dass er seine Verteidigungsrede nicht noch einmal memorierte. Aber wenn ihm Hermogenes daraufhin gleich den Vorwurf macht, warum er keine Verteidigungsrede verfasst habe, so wird es einfach absurd. Denn dass dies nicht der Fall war, konnte Hermogenes daraus, dass Sokrates in der letzten halben Stunde vor der Eröffnung der Sitzung von etwas anderem sprach, gar nicht entnehmen. Dennoch wird genau wie in den Memorabilien, wo dies auch ganz am Platze ist, der Anlass zur Frage des Hermogenes ganz in dem gegenwärtigen Eindruck (*δρῶν αἰτόν* § 2) gesucht. So schwankt denn auch die Bestimmung der Zeit, zu der die Verteidigung hätte überlegt werden sollen, im folgenden hin und her, während der Zeitpunkt des Gespräches selbst, wie gezeigt, als unmittelbar vor der Gerichtssitzung gelegen streng festgehalten wird. In dem Präsens des *καὶ δις ἤδη ἐπιχειρήσαστός μου σκοπεῖν ... ἐναντιοῦται μοι τὸ δαιμόνιον* scheint zu liegen, dass Sokrates jetzt gerade daran gedacht hat, sich mit seiner Verteidigung zu beschäftigen, wozu es dann aber schon etwas zu spät war.

Dagegen liegt in dem *οὐκ ἐχρῆν σκοπεῖν* eine Beziehung auf die jüngste Vergangenheit. Aber damit tritt nun wieder die Schwierigkeit, dass Hermogenes die Vernachlässigung der Verteidigung in den letzten Tagen aus dem gegenwärtigen Verhalten des Sokrates gar nicht erschliessen konnte, in den Vordergrund. Es geht eben in der xenophontischen Apologie einfach nicht auf. Um so deutlicher ist dafür, wie der Verfasser in diese Schwierigkeiten gekommen ist. Er wollte im Anschluss an das Hermogenesgespräch einen Auszug aus der Verteidigungsrede des Sokrates geben. Das war aber nicht recht miteinander zu verbinden, oder doch nur, wenn man beides in einen unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang brachte. Diesen versuchte er daher, wenn auch noch so gewaltsam, herzustellen. Auch mag dabei ein Bestreben mitgewirkt haben, an dem man so oft die abgeleiteten Versionen einer Geschichte

erkennen kann¹⁾: das Bestreben, Äusserungen über ein Ereignis möglichst auch zeitlich unmittelbar vor oder während dieses Ereignisses getan sein zu lassen.

Damit ist der Prioritätsstreit hinsichtlich der beiden Versionen, wie mir scheint, entschieden. Es ist nicht recht glaublich, dass ein Interpolator der Memorabilien — denn Xenophon selbst nach der Apologie das verkürzte Konzept der Memorabilien verfassen zu lassen, ist ja an sich absurd — das, was Xenophon ursprünglich in den künstlichen und gezwungenen Zusammenhang der Apologie gebracht hatte, zufällig in die richtige und natürliche Situation zurückübertragen haben sollte, zumal in einem literarisch so anspruchslosen Entwurf wie dem von Mem. IV, 8. Aber auch als xenophontisches Konzept für eine ebenfalls xenophontische Verteidigungsschrift kommt Mem. IV, 8 kaum in Betracht, da es nicht glaublich ist, dass Xenophon selbst seinen eigenen Entwurf so verballhornt haben sollte. Die Unechtheit der xenophontischen Apologie scheint mir damit erneut erwiesen. Dagegen halte ich das Fragment Mem. IV, 8 für echt, was allerdings zur Voraussetzung hat, dass man die Memorabilien als eine Zusammenstellung mehr oder minder fertig gewordener oder im Entwurf stecken gebliebener sokratischer Schriften des Xenophon durch einen späteren Herausgeber betrachtet, was ich ebenfalls für richtig halte. Doch hat dies ausschliesslich Bedeutung für die Auffassung von Mem. IV, 8, während der Nachweis der Unechtheit der xenophontischen Apologie davon vollkommen unabhängig ist.

Ebenso zwingend wie durch den Vergleich der zuletzt behandelten beiden Stellen scheint mir der Beweis für die Unechtheit der xenophontischen Apologie auf Grund eines anderen Abschnittes geführt werden zu können, der ebenfalls schon sehr oft behandelt worden ist, ohne bisher eine ganz exakte Interpretation zu finden. Es handelt sich um die Verteidigung gegen die Anklage des Einführens neuer Götter, die auf Grund des sokratischen *δαίμόνιον* erhoben worden ist. Diese Verteidigung findet sich Mem. I, 1, 2 ff. und Ap. 12 ff. in verschiedener Form. Für Wetzels ist gerade die Diskrepanz zwischen beiden Schriften an dieser Stelle einer der Haupt-

¹⁾ Ich habe darauf schon früher einmal hingewiesen. Vgl. Philol. Suppl. 18, 2 S. 23 Anm. 46 und S. 29, wo eine grosse Anzahl von Anekdotenvarianten dieser speziellen Form und Entstehung zusammengestellt sind.

beweisgründe für Echtheit und frühe Abfassung der xenophontischen Apologie. Denn gerade hier habe Xenophon in der Apologie offenkundig das Ursprüngliche und Richtige gegeben, das er sich dann in den Memorabilien unter dem Einfluss der platonischen Apologie verdarb. In der Apologie habe man das ganz einfache und plausible Argument, das *δαιμόνιον* sei gar nichts besonders Neues, denn dass den Menschen Vorzeichen durch Stimmen gegeben werden, sei alt und allgemein anerkannt. Dies sei auch der einzige und vernünftige Weg, auf dem sich Sokrates gegen den Vorwurf religiöser Neuerungen verteidigen konnte. Dennoch finde sich in den Memorabilien davon kein Wort. Vielmehr deute Xenophon hier, von Platon irregeleitet, den ersten Punkt der Anklage in den Vorwurf des Atheismus um und verwende daher ebenso wie Platon das *δαιμόνιον* nur, um den Vorwurf des Atheismus zu widerlegen. Dabei komme er, wie schon Joël bemerkt habe, zu dem Quid pro quo, als sei das sokratische *δαιμόνιον* von der Vogel- und Opferweissagung nur durch den Ausdruck verschieden, d. h. nur dadurch, dass Sokrates *ὥσπερ ἐγγίγνωσκειν, οὕτως ἔλεγεν*. Nach Auffassung Wetzels verdient also die Darstellung der xenophontischen Apologie vor derjenigen der Memorabilien den Vorzug und beweist dadurch ihre Echtheit und Ursprünglichkeit. Nach H. v. Arnim (a. O. S. 55) ist es gerade umgekehrt. Nach seiner Auffassung nahm Xenophon das *δαιμόνιον* ursprünglich, d. h. in der Apologie, im akustischen Sinn als eine äussere, mit dem leiblichen Ohr hörbare *φωνή* und suchte demgemäss zu beweisen, dass es sich dabei um gar nichts Neues handle, da solche *φωναί* als Vorzeichen auch sonst allgemein bekannt waren. Diese Auffassung aber habe auf einer falschen Information beruht, daher habe er sie später geändert und in den Memorabilien den Beweis so umgestaltet, dass von dem *δαιμόνιον* nicht mehr als von einer akustischen *φωνή* die Rede war, es also seiner äusseren Erscheinungsform nach auch von den üblichen *φωναί* unterschieden und nur seinem Ursprung nach von denselben Göttern hergeleitet wurde. Hiernach bringen also umgekehrt wie bei Wetzels die Memorabilien das Richtige, während die xenophontische Apologie eine irrthümliche Auffassung enthält. Das beweist aber natürlich nur, dass die Darstellung der Memorabilien eine Berichtigung der Apologie ist. Folglich ist die xenophontische Apologie vor den Memorabilien anzusetzen, wenn auch auf Grund

der entgegengesetzten Argumente, wie diejenigen es sind, die Wetzels zu demselben Resultat verholfen haben. Es ist wieder der Stock mit den beiden Enden. Dazu kommt noch, dass die Auffassung des *δαιμόνιον* in Apologie und Memorabilien von Wetzels und H. v. Arnim ebenfalls genau entgegengesetzt interpretiert wird. Es wird daher gut sein, den Beweisgang beider Schriften noch einmal von neuem einer genauen Analyse zu unterwerfen.

Ich analysiere zunächst den Beweis der Memorabilien und gebe den griechischen Text zur Nachprüfung unten als Anmerkung¹⁾. Der Gedankengang ist folgender: Anklage gegen Sokrates war erhoben 1. wegen Nichtachtung der Staatsgötter und 2. wegen Einführung neuer Gottheiten, die der Staat nicht anerkannte. Es erscheint nun Xenophon als sonderbar, wie man überhaupt zu der ersten Anklage kommen konnte, da Sokrates vor aller Augen bei allen Gelegenheiten, bei denen dies üblich war, seinen Opferpflichten zu Hause und in der Öffentlichkeit nachkam und auch von der Mantik Gebrauch machte. Der Hauptnachdruck scheint ihm daher auf dem zweiten Punkt der Anklage, dem Vorwurf der Einführung neuer Gottheiten oder göttlicher Mächte, zu liegen. Grund zu dieser Anklage aber scheint ihm das *δαιμόνιον* gegeben zu haben. Er muss daher vor allem eine Erklärung des *δαιμόνιον* geben, die zeigt, dass Sokrates, wenn er von dem *δαιμόνιον* redet, in keiner Weise neue göttliche Mächte einzuführen sucht, d. h. er muss nachweisen, dass das *δαιμόνιον* seiner Herkunft und seinem inneren Wesen nach nichts Neues ist. Dazu bedient er sich folgender Argumentation: allgemein üblich

1) Xen. Mem. I 1, 2—4: *Πρῶτον μὲν οὖν ὡς οὐκ ἐνόμιζεν οὐδὲ ἡ πόλις νομίζει θεοὺς ποίω ποτ' ἐχρήσαντο τεκμηρίω; θῶον τε γὰρ φανερός ἦν πολλάκις μὲν οἴκοι, πολλάκις δὲ ἐπὶ τῶν κοινῶν τῆς πόλεως βωμῶν, καὶ μαντικῇ χρώμενος οὐκ ἀφανής ἦν. διετεθρῦλητο γὰρ ὡς φαίη Σωκράτης τὸ δαιμόνιον ἐαυτῷ σημαίνειν· θθεν δὴ καὶ μάλιστα μοι δοκοῦσιν αὐτὸν αἰτιώσασθαι καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειν. ὁ δ' οὐδὲν καινότερον εἰσέφερε τῶν ἄλλων, ὅσοι μαντικὴν νομίζοντες οἰωνοῖς τε χρωῶνται καὶ φήμαις καὶ συμβόλοις καὶ θυσίαις. οὗτοι τε γὰρ ὑπολαμβάνουσιν οὐ τοὺς θρνιθας οὐδὲ τοὺς ἀπαντῶντας εἰδέναι τὰ συμφέροντα τοῖς μαντενομένοις, ἀλλὰ τοὺς θεοὺς διὰ τούτων αὐτὰ σημαίνειν, κακείνος δὲ οὕτως ἐνόμιζεν. ἀλλ' οἱ μὲν πλείστοι φασιν ὑπὸ τε τῶν θρνιθῶν καὶ τῶν ἀπαντῶντων ἀποτρέπεσθαι τε καὶ προτρέπεσθαι· Σωκράτης δ' ὥσπερ ἐγίγνωσκεν, οὕτως ἔλεγε· τὸ δαιμόνιον γὰρ ἐφη σημαίνειν.*

und niemals als Zeichen von Gottlosigkeit betrachtet sei es, aus Stimmen (zufällig gehörten Worten), Vogelflug, zufälligen Begegnungen und Opferschau die Zukunft zu erforschen. In allen diesen Fällen glaube man nicht, es seien die Vögel, Stimmen, Begegnenden oder Opfer selbst, die die Weissagung geben, sondern sei sich durchaus bewusst, dass es die Götter sind, die mit Hilfe dieser Dinge den Menschen die Zukunft andeuten. Dennoch pflege man sich so auszudrücken, als ob man von den Vögeln, Stimmen usw. selbst zu etwas angehalten oder von etwas abgehalten worden sei (d. h. man sagt: ein Vogel hat mich heute gewarnt, statt genau und präzise zu sagen: ein Gott hat mich durch einen Vogel gewarnt).

Soweit ist alles ganz klar. Darauf folgt dann der Satz, der durch seine etwas dunkle Kürze immer wieder zu falschen oder ungenauen Interpretationen Anlass gegeben hat: *Σωκράτης δ' ὡσπερ ἐγγύσωσκεν, οὕτως ἔλεγε. τὸ δαιμόνιον γὰρ ἐρησιμαίνειν.* Nimmt man den Satz aber mit dem Vorhergehenden, dessen Abschluss er doch bildet, zusammen, so kann über den Sinn gar kein Zweifel bestehen: ‚Wie er es erkannte, d. h. als was er es empfand, als was es sich ihm darbot, so sprach er es aus und sagte: das *δαιμόνιον* zeige es ihm an.‘ Der Abschluss des in dem vorhergehenden Abschnitt aufgebauten Beweises kann überhaupt nur lauten: Wie die andern Leute zwar sagen: ‚ein Vogel hat mich gewarnt‘, so sagte auch Sokrates zwar: ‚das *δαιμόνιον* hat mich gewarnt‘, meinte aber: ‚ein Gott hat mich durch das *δαιμόνιον* gewarnt‘. Dass Xenophon den Beweis so zu Ende führen will, zeigt wie das dem kurzen Satz Vorhergehende, so auch, wie gleich noch zu zeigen sein wird, das Nachfolgende auf das allerdeutlichste. Hier in den Memorabilien ist also gar keine Rede davon, dass Xenophon das *δαιμόνιον* des Sokrates als nur der Bezeichnung nach von den übrigen Arten der Weissagung verschieden betrachtet haben will, so dass also auch das *δαιμόνιον* in Wirklichkeit in Vogel- oder anderen akustischen Stimmen bestanden hätte, wie Wetzel und Joël meinen. Genau das Gegenteil ist der Fall. Xenophon will sagen: Das *δαιμόνιον* war seiner Erscheinungsform nach etwas anderes als die akustischen Stimmen. Und wie Sokrates es als solches empfand, so bezeichnete er es auch mit einem anderen Namen: als *δαιμόνιον*; dies als terminus technicus für die innere Stimme des Sokrates genommen, wie er in den Kreisen der Sokratiker gang und

gäbe geworden war. Aber, so führt Xenophon weiter aus, damit führte Sokrates keine neuen göttlichen Mächte ein, denn er meinte, durch diese *δαιμόνιον* genannte innere Stimme deuteten ihm die Götter etwas an, dieselben Götter, die auch von allen anderen Athenern verehrt wurden.

Das wird von Xenophon im folgenden noch einmal von einer anderen Seite her bewiesen¹⁾: Auf Grund der Andeutungen des *δαιμόνιον* erteilte Sokrates oft Ratschläge, dies zu tun und jenes zu lassen, und immer hat es denen, die danach handelten, genützt, während diejenigen, die diese Ratschläge in den Wind schlugen, es später zu bereuen hatten. Und wie hätte auch Sokrates solche Ratschläge geben sollen, wenn er nicht ganz fest von der Wahrheit der Andeutungen des *δαιμόνιον* überzeugt gewesen wäre? Zu wessen Wahrhaftigkeit und Wissen der Zukunft aber hätte Sokrates ein solches Vertrauen haben können als zu denen der Götter? Also ist damit der Beweis erbracht, dass er an die Götter glaubte.

Dieser Beweis ist nun allerdings, wenn man ihn logisch analysiert, sonderbar genug. Wetzel betrachtet ihn als einen Beweis gegen den Atheismus, d. h. gegen den vollkommenen Unglauben an irgendwelche Götter, den man Sokrates vorgeworfen hätte, wie Platon in seiner Apologie zweifellos einen solchen bringt. Aber dann enthält der Beweis Xenophons die allerstärkste *petitio principii*. Nicht nur dass vorher schon einmal der Beweis geführt worden war, Sokrates habe mit dem *δαιμόνιον* keine neue göttliche Macht eingeführt, sondern nur eine besondere Art der Äusserung der von allen anerkannten Götter bezeichnet. Das brauchte nicht zu hindern, dass dasselbe noch einmal mit neuen Argumenten bewiesen wurde. Sondern innerhalb dieser zweiten Argumentation selbst wird die Gleichsetzung des *δαιμόνιον* mit einem *ὑπὸ θεοῦ φαινόμενον* auf das naivste vorausgesetzt (*εἰ προαγορεύων ὡς ὑπὸ θεοῦ φαινόμενα ψευδόμενος ἐφαίνετο*). Und doch folgt erst auf

¹⁾ Mem. I 1, 4 ff.: *καὶ πολλοῖς τῶν συνόντων προηγόρευε τὰ μὲν ποιεῖν, τὰ δὲ μὴ ποιεῖν, ὡς τοῦ δαιμονίου προσημαίνοντος· καὶ τοῖς μὲν πειδομένοις αὐτῷ συνέφερε, τοῖς δὲ μὴ πειδομένοις μετέμελε. καίτοι τίς οὐκ ἂν ὀμολογήσειεν αὐτὸν βούλεσθαι μῆτ' ἡλίδιον μῆτ' ἀλαζόνα φαίνεσθαι τοῖς συνοῦσιν; ἐδόκει δ' ἂν ἀμφότερα ταῦτα, εἰ προαγορεύων ὡς ὑπὸ θεοῦ φαινόμενα ψευδόμενος ἐφαίνετο· δῆλον οὖν εἶναι οὐκ ἂν προέλεγεν, εἰ μὴ ἐπίστευεν ἀληθεύσειν· ταῦτα δὲ τίς ἂν ἄλλῳ πιστεύσειεν ἢ θεῷ; πιστεύων δὲ θεοῖς πῶς οὐκ εἶναι θεοὺς ἐνόμιζεν;*

diesen Satz, in dem doch schon alles enthalten ist, mit Hilfe eines neuen Zwischengliedes, des Glaubens an die unbedingte Wahrheit der Andeutungen des *δαιμόνιον*, der eigentliche Beweis für den Glauben des Sokrates an die Götter. Oder sollte damit etwa gemeint sein: ‚Sokrates redete von dem *δαιμόνιον* nicht nur als von einem *ὑπὸ θεοῦ φαινόμενον*, sondern glaubte auch daran‘? Aber der Glaube an das *δαιμόνιον* wird ja bei Sokrates gerade vorausgesetzt und bildet einen Hauptgrund der Anklage. So dreht man sich also immer im Kreise. Nimmt man den Beweis von der formal logischen Seite, so ist er auch nicht zu retten. Dennoch ist es nicht allzu schwer einzusehen, was Xenophon damit gewollt hat, wenn man nur sieht, dass Xenophon sich damit gegen die Anklage richtet, die er vorher bezeichnet hat: *οὐδς μὲν ἢ πόλις νομίζει θεοῦς οὐ νομίζων, ἔτερα δὲ κατὰ δαιμόνια εἰσφέρων* und nicht gegen einen imaginären Atheismus im absoluten Sinn. Dass das *δαιμόνιον* von irgend einer göttlichen Macht ausgeht, in diesem Sinn ein *ὑπὸ θεοῦ φαινόμενον* ist, wird allerdings überall vorausgesetzt. Aber das genügt nicht zur Widerlegung der Anklage. Im Gegenteil. Darauf basiert sie ja gerade. Und so suchte denn Xenophon aus dem festen Glauben des Sokrates an die Wahrheit der Prophezeiungen des *δαιμόνιον* zu beweisen, dass Sokrates nur die ‚richtigen‘ Götter als Urheber des *δαιμόνιον* habe betrachten können. Dem Begriff des *θεός* als irgend einer göttlichen Macht schiebt sich im Laufe des Beweises unvermerkt der Begriff der ‚richtigen‘, der anerkannten, der von allen Griechen verehrten Götter unter. Nur so bekommt der sonst logisch hoffnungslose Beweis einen Sinn und wird nicht zum Zirkelschluss.

Im übrigen mag man die hier zugrunde liegende Voraussetzung, man könne nur zu den staatlich anerkannten ‚richtigen‘ Göttern ein solches Vertrauen haben wie Sokrates zu seinem *δαιμόνιον*, naiv finden, aber der Geisteshaltung des Xenophon, der wie kein anderer immer und überall die Frömmigkeit gegenüber den offiziellen Göttern hervorhebt, ist er durchaus adäquat. Dagegen findet sich von einer Übernahme der Gedankengänge Platons in dessen Apologie keine Spur, wie denn auch von einem Selbstwiderspruch der Ankläger, der sich notwendig ergab, wenn man die Anklage im Sinne des absoluten Atheismus nahm, bei Xenophon nirgends die Rede ist.

Die Analyse des Beweises der Memorabilien hat also ergeben, dass er zwar auf einer etwas naiven, aber durchaus

xenophontischen Voraussetzung beruht, sonst aber durchaus geschlossen und in sich zusammenhängend, ja wenn man nur den Bedeutungswechsel des Wortes *θεός* berücksichtigt, auch schlüssig ist. Wie steht es nun mit der Beweisführung der xenophontischen Apologie? Der Anfang argumentiert mit den regelmässigen Opfern des Sokrates gegen den Vorwurf der Nichtachtung der anerkannten Götter genau wie die Memorabilien. Darauf folgt die Auseinandersetzung mit dem *δαιμόνιον*. Auch diese ist zunächst von derjenigen der Memorabilien nicht sehr verschieden. Das *δαιμόνιον* hat nichts mit der Einführung neuer göttlicher Mächte zu tun. Denn alle Leute glauben, dass die Gottheit die Zukunft kennt und sie den Menschen verkündet oder andeutet, wann, wo und wie sie will. Daher geben alle etwas auf Vogel- und andere Stimmen, auf Blitz- und Donnerzeichen und dergleichen. Darin gibt es keinen Unterschied zwischen Sokrates und seinen Anklägern und Richtern. Aber — und hier unterscheidet sich nun die Apologie von den Memorabilien — die Leute pflegen sich so auszudrücken, dass sie sagen, die Vögel und Stimmen und Wahrsager und bezeugenden Leute seien diejenigen, die die Zukunft verkünden (*ἀλλ' οἱ μὲν οἰωνούς τε καὶ φήμας καὶ συμβόλους τε καὶ μάντις ὀνομάζουσι τοὺς προσημαίνοντας εἶναι, ἐγὼ δὲ τοῦτο δαιμόνιον καλῶ κτλ.* § 13), Sokrates aber nenne dies *δαιμόνιον* und glaube, indem er sich so ausdrücke, wahrer und frömmere zu reden als diejenigen, die den Vögeln die Macht der Götter zuschreiben (*τῶν τοῖς ὄρνισιν ἀνατιθέντων τὴν τῶν θεῶν δύναμιν*).

Auf diese Ausführungen folgt noch ein Satz, der eine kürzere Fassung des zweiten Teiles des Beweises der Memorabilien darstellt, indem Sokrates noch hinzufügt: ‚Als Beweis dafür, dass ich hiermit über den Gott die Wahrheit sage, kann auch dienen, dass ich die Ratschläge des Gottes oft meinen Freunden mitgeteilt habe und es immer so in Erfüllung gegangen ist.‘ Das ist hier so kurz ausgedrückt, dass man kaum mehr einsieht, wie es ein Beweis für das Vorhergehende sein soll. Doch soll darauf weiter kein Gewicht gelegt werden. Wichtig dagegen ist das ausführlicher ausgeführte, von den Memorabilien abweichende Mittelstück. Hier heisst es ausdrücklich: ‚Ich nenne dies (nämlich die vorher genannten *φήμαι, ὄρνιθες, σύμβολοι* usw.) *δαιμόνιον*.‘ Hier also begehrt der Autor wirklich den Fehler, den Wetzell und Joël sehr zu

Unrecht dem Xenophon der Memorabilien in die Schuhe schieben: die Gleichsetzung des *δαίμονιον* mit äusseren Stimmen, ja mit beliebigen Vorzeichen überhaupt, so dass Sokrates diese Dinge nur anders benannt hätte, ohne eine besondere Art der Weissagung damit bezeichnen zu wollen. Das hat hier H. v. Arnim (a. O. S. 58—61) richtig erkannt, der mit Recht den Unterschied zwischen Memorabilien und Apologie an dieser Stelle darin findet, dass in der xenophontischen Apologie das *δαίμονιον* nur als anderer Name bezeichnet wird für Vogelstimmen, Zufallsworte, Donnerschläge und andere solche allgemein bekannte und anerkannte Arten der Weissagung, die Memorabilien dagegen das *δαίμονιον* als eine andersartige Stimme ansehen, die aber auch von den Göttern ausgehe. H. v. Arnim zieht daraus freilich den Schluss, dass Xenophon ursprünglich über das Wesen des *δαίμονιον* mangelhaft unterrichtet gewesen sei und demgemäss seine Auffassung in den Memorabilien berichtige. Es dient ihm also zur Bestätigung seiner Ansicht, dass die xenophontische Apologie vor den Memorabilien entstanden sei. Ist dieser Schluss auch nur unter der Voraussetzung der Echtheit der xenophontischen Apologie zwingend, so ist auf der anderen Seite der von H. v. Arnim zugegebene Irrtum der xenophontischen Apologie hier doch nicht gross genug, um die Unechtheit zu beweisen, wenn auch immerhin ein so grober Irrtum des Xenophon über das *δαίμονιον* des Sokrates, mit dem er doch längere Zeit verkehrt hatte, sonderbar genug wäre. Doch enthält derselbe Passus der Apologie noch andere, bisher, wie es scheint, noch nicht bemerkte Elemente, die dazu ausreichend sind. Nur geringen Wert will ich vorläufig darauf legen, dass das unmittelbar Folgende zu den bisher behandelten Ausführungen nicht stimmt, wo es von den Richtern heisst, dass sie *ἔθοροῦβον φθονοῦντες, εἰ καὶ παρὰ θεῶν μείζονων ἢ αὐτοὶ τυγχάνοι*. Denn wie können sie dies, wenn er vorher nur bewiesen hat, dass er dieselben Orakel bekommt wie sie selber und sie nur anders nennt. Doch komme ich später auf diese Stelle noch zurück.

Wesentlich wichtiger ist zunächst etwas anderes. Das Neuartige des Daimonions soll, wie wir sahen, nicht in der Erscheinungsform dieses Orakels liegen, sondern vielmehr nur in dem Ausdruck, den Sokrates für die allgemein üblichen Arten der Vorausbestimmung der Zukunft gebraucht. Dieser Ausdruck soll wahrer und frömmer als der gewöhnliche sein. Denn Sokrates sage, eine göttliche Macht deute ihm die

Zukunft an. Die übrigen Leute aber drückten sich so aus, als ob Vögel, Stimmen oder Seher selbst dies vermöchten, und schrieben damit diesen die Macht der Götter zu. Ist das wörtlich und in dem Sinne gemeint, als ob die Leute glaubten, es sei wirklich der Vogel usw., der aus eigenem Wissen und Willen den Menschen die Zukunft anzeige, so ist die Behauptung einfach absurd. Aber selbst dann, wenn nur der Ausdruck als *ἀνόσιον* bezeichnet werden soll, ist die ganze Auffassung des Sokrates, die darin liegt, töricht genug. Denn danach müsste dieser, der sich keiner anderen Vorzeichen und Orakel bediente als alle anderen Leute auch, aus lauter Furcht, den Göttern zu nahe zu treten, die gewöhnliche Art, von diesen Dingen zu reden, vermieden und statt dessen den Ausdruck *δαιμόνιον* gebraucht haben. Vor allem aber fragt man dann weiter, warum er in diesem Fall nicht sagte, ein Gott oder die Götter hätten ihm durch dieses oder jenes Zeichen etwas angedeutet, statt in so zweideutiger Weise von dem *δαιμόνιον* zu reden. Doch mag man selbst dies dem Xenophon zutrauen, in jedem Fall führt keine Brücke von den Ausführungen der Apologie zu denen der Memorabilien. Wenn Xenophon hier berichten wollte, wie H. v. Arnim glaubt, so musste er sich so deutlich wie möglich ausdrücken und nicht gerade an der entscheidenden Stelle so kurz, dass man den Gedankengang ganz genau verfolgen muss, um ihn richtig zu verstehen, und dass ihn noch die modernen Interpreten mehrfach missverstanden haben. Um so leichter dagegen ist der umgekehrte Vorgang zu verstehen. Man brauchte nur die Ausführungen der §§ 3/4 des ersten Kapitels des ersten Buches nicht aufmerksam im Zusammenhang zu lesen und nicht genau auf die logische Folge des Beweises zu achten, so ergaben die beiden Schlussätze: *ἀλλ' οἱ μὲν πλείστοι φασιν ὑπό τε τῶν ὀρνίθων καὶ τῶν ἀπαντιῶντων ἀποτρέπεσθαι τε καὶ προτρέπεσθαι· Σωκράτης δ' ὡσπερ ἐγίγνωσκεν, οὕτως ἔλεγε· τὸ δαιμόνιον γὰρ ἔφη σημαίνειν* fast mit Notwendigkeit den Sinn, den der Verfasser der xenophontischen Apologie herausgelesen hat, ohne zu merken, dass er damit inhaltlich etwas Sinnloses behauptet. Noch Wetzel hat fast denselben Interpretationsfehler begangen. Dagegen interpretiert H. v. Arnim die Texte überall vollkommen richtig und zieht nur falsche Schlüsse daraus, weil er die Echtheit der xenophontischen Apologie von vornherein voraussetzt, wobei dann freilich der

Unsinn in der Apologie nicht nach den richtigen Ausführungen der Memorabilien geschrieben sein kann. In Wirklichkeit ist jedoch der umgekehrte Schluss zu ziehen. Was in der Apologie steht, ist überhaupt nur aus einem Missverständnis der entsprechenden Stelle der Memorabilien zu erklären. Dann aber kann der Verfasser der Apologie nicht Xenophon sein.

Damit glaube ich den Beweis für Unechtheit und späte Abfassung der unter Xenophons Namen erhaltenen Apologie des Sokrates mit drei verschiedenen, von einander unabhängigen Argumenten erbracht zu haben, von denen jedes einzelne zum Beweis ausreichen würde. Es bleibt nur noch übrig, die literarische Komposition der Apologie einer kurzen Analyse zu unterziehen und die Wahl der Vorbilder für die bisher nicht behandelten Stellen zu untersuchen. Dabei werden sich, wie ich glaube, noch einige weitere Bestätigungen ergeben, wenn man naturgemäss auch nicht überall so grobe Missverständnisse der Vorlage nachweisen kann wie an jenen drei ausführlicher behandelten Stellen.

Eigentlicher Gegenstand der Schrift ist ja, wie Anfang und Schluss auf das deutlichste zeigen, die Erklärung der *μεγαληγορία* des Sokrates vor Gericht, die in der Literatur über den Prozess immer wieder geschildert worden war. Die Anregung zur Behandlung dieser Frage schöpfte der Verfasser aus dem oben behandelten Fragment am Ende der Memorabilien. Doch hat dieses Fragment selbst zunächst mit der *μεγαληγορία* des Sokrates nicht das geringste zu tun. Es ist eine Erzählung unter vielen anderen, wie sie vor allem auch in das dritte Buch der Memorabilien regellos eingestreut sind. Wenn sie etwas erklären soll, so höchstens das, womit Hermogenes seine Fragen an Sokrates beginnt, nämlich warum er sich vor der Gerichtsverhandlung nicht mit der Abfassung seiner Verteidigungsrede befasst hat. Das hat auch der Verfasser der Apologie als Einleitung beibehalten. Mit der *μεγαληγορία* des Sokrates dagegen hat erst er das Ganze in Verbindung gebracht, offenbar deshalb, weil ihm jenes Gespräch der Memorabilien eine ganz neue Erklärung für das Benehmen des Sokrates vor Gericht zu enthalten schien, und eine bessere, als sie bisher jemals gegeben worden war. Auch das spricht für die Priorität des Memorabilienfragments, da man nicht einsieht, warum Xenophon oder wer sonst den Abschnitt der Memorabilien verfasst haben soll, gerade diese im Mittel-

punkt des Ganzen stehende Frage weggelassen haben sollte, wenn sie ursprünglich mit dem Hermogenesgespräch verbunden gewesen war.

Bei der Ausarbeitung der Schrift über das damit gestellte Thema erwies es sich dem Verfasser offenbar, dass der Gegenstand, wenigstens für die nicht sehr reiche Erfindungsgabe des Autors, nicht ergiebig genug war, um eine auch nur kurze selbständige Schrift damit zu füllen. So griff er zu der Auskunft, einige frei bearbeitete Stücke aus sonstigen sokratischen Schriften, die in irgend einer Weise mit dem Thema in Verbindung gebracht werden konnten, zur Füllung der Schrift zu benützen. Es sind dies die Verteidigung (§ 10—21) und Schlussrede (§ 24—27) des Sokrates, die weiteren Angaben über den Prozess (§ 22/23), die Apollodorgeschiede (§ 28) und die Auseinandersetzung mit Anytos (§ 28—31), lauter Dinge, die mit dem eigentlichen zu Anfang und Ende deutlich gekennzeichneten Thema der Schrift im Grunde nichts zu tun haben und damit die Verlegenheit des Autors deutlich enthüllen. Da ferner alle diese Dinge auch inhaltlich nicht eng genug zusammenhingen, um sie rein auf Grund ihres Inhaltes miteinander zu vereinigen, so blieb nichts anderes übrig als sie zeitlich miteinander zu verknüpfen, was wieder zu der Unstimmigkeit führte, dass das Hermogenesgespräch unmittelbar vor der Gerichtsverhandlung stattfinden musste, wo es, wie gezeigt, vernünftigerweise gar nicht geführt sein kann. Die §§ 1—9 und 32—34 sind also nichts als eine Erweiterung und Umgestaltung der §§ 4—10 des letzten Kapitels der Memorabilien. Ebenso wurde die Herkunft und Entstehung der §§ 10—14 Anf. der xenophontischen Apologie schon gezeigt.

Es folgt hierauf in § 14/15 eine Erwähnung des Chairephonorakels, das ja bekanntlich auch in Platons Apologie im Mittelpunkt einer langen Auseinandersetzung steht. Die Ausführung freilich ist hier eine ganz andere als dort. Schon das Orakel lautet in beiden Fällen verschieden. Während bei Platon das Orakel den Sokrates nur als den weisesten aller Menschen bezeichnet, nennt es ihn in der xenophontischen Apologie *ἐλευθεριώτατος καὶ δικαιοτάτος καὶ σωφρονέστατος*. Man hat schon öfter darauf hingewiesen, dass der Spruch in dieser Form durch seine überflüssige Breite sich sehr stark von dem üblichen Stil der delphischen Orakel entferne. Dazu kommt, dass er auch von der bekanntesten Fassung, die den

Sokrates als oberste Sprosse in einer Klimax der Weisheit mit Sophokles und Euripides zusammenbringt, stärker abweicht. Wichtiger ist jedoch etwas anderes. Was Platon in seiner Apologie (C. 6 p. 21 B ff.) an das Chairephonorakel anknüpft, der Auftrag, die Weisheit der Menschen nachzuprüfen, den Sokrates daraus entnimmt, war freilich etwas so Eigentümliches und Eigenartiges, dass es von jemand anderem nicht so ohne weiteres übernommen und nachgeahmt werden konnte. So enthält denn auch die xenophontische Apologie statt dessen nichts als eine etwas plumpe Aufzählung von Belegen aus dem Leben des Sokrates für die Richtigkeit der Behauptungen des Orakels.

Aber etwas Anderes ist auffallender. Ich will keinen besonderen Wert darauf legen, dass *θοροβεῖν* in keiner anderen Schrift des Xenophon für eine Bezeugung des Unwillens gebraucht wird¹⁾. Er mag sonst nirgends eine Gelegenheit gehabt haben, es in dieser Bedeutung zu gebrauchen. Aber in Platons Apologie (S. 20 E.) leitet das *μὴ θοροβήσητε* in dieser Bedeutung das Chairephonorakel ein und dort passt es ganz vorzüglich; denn es bezieht sich auf daß, was Sokrates jetzt sagen will, und womit er sich selbst, wenn auch indirekt und durch den Mund des Gottes, als den weisesten von allen Menschen bezeichnen wird. In der xenophontischen Apologie dagegen bereitet es zwar auch das Chairephonorakel vor, bezieht sich aber nicht auf dieses voraus, sondern auf das *δαμόνιον* zurück, und dies recht ungeschickt; denn was Sokrates vorher gesagt hatte, gab eigentlich gar nicht so übermässig grossen Anlass zum *θοροβεῖν*, wie auch schon der Schluss, den die Richter dort ziehen, Sokrates glaube von den Göttern mehr zu erhalten als sie selbst, weil er an das Eintreffen ihrer Orakel glaubt, recht gezwungen ist, — denn gerade ein frommer Athener dürfte doch wohl auch sonst an das Eintreffen der göttlichen Orakel und Vorzeichen geglaubt haben oder gab dieses wenigstens vor, wenn er für fromm gehalten werden wollte.

¹⁾ Kyrup. IV 6, 8 steht *θοροβεῖν* für den Spektakel, den betrunkene Soldaten machen, Kyrup. III 7 für das täppische Umherspringen und Kläffen schlecht erzogener Hunde, die damit die besser erzogenen stören. Sonst kommt es (Kyrup. V 8, 55 und *περὶ ἱππικῆς* IX 11) nur in solchen medialen und passiven Formen vor, die ein Aktiv von der Bedeutung ‚stören‘, ‚in Unordnung bringen‘ voraussetzen. Auch die abgeleiteten Worte, wie vor allem *θόροβος*, kommen bei Xenophon nicht zur Bezeichnung eines Ausdrucks des Unwillens vor.

Man mag eine solche Ungeschicklichkeit allein nicht für beweisend halten. Wenn man aber mehrfache Spuren eines solchen natürlich unbewussten Verfahrens aufweisen kann, gewinnt es an Beweiskraft.

Dies ist nun gleich in § 19 ff. der Fall. Während die §§ 15—18, wie es scheint, eine einigermassen selbständige Ausführung des Autors über die *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* des Sokrates enthalten, wendet sich der § 19 zu Dingen, die in ganz ähnlicher Weise in Mem. I 2, 2, der § 20 zu solchen, die in Mem. I 2, 49 behandelt werden. Mem. I 2, 49 beginnt mit der Wendung: *ἀλλὰ Σωκράτης γ' ἔφη ὁ κατήγορος, τοὺς πατέρας κτλ.*, eine Ausdrucksweise, die Mem. I 2, 9 in der Form: *ἀλλὰ νῆ Δία, ὁ κατήγορος ἔφη, ὑπερορῶν κτλ.* wiederkehrt und auch dort in einem Zusammenhang, der mit den Ausführungen der xenophontischen Apologie § 20 die engste Beziehung hat. Dort aber heisst es: *ἀλλὰ ναὶ μὰ Δί'*, *ἔφη ὁ Μέλιτος*, eine Wendung, die ebenfalls gleich noch einmal wiederkehrt. Wenn aber ein Schriftsteller ausgerechnet da, wo seine Ausführungen mit denen zweier Schriften verschiedener Autoren inhaltlich starke Übereinstimmung zeigen, auch die gleichen Ausdrücke gebraucht, die gerade in jenen Kapiteln der entsprechenden Schriften verwendet sind, und dazu noch das eine Mal recht ungeschickt, so liegt doch wohl der Schluss nahe, dass er von dort abgeschrieben hat und nicht umgekehrt. Hier wendet sich Immisch's Schluss aus der sprachlichen Verwandtschaft der xenophontischen Apologie mit den Memorabilien gegen die Autorschaft Xenophons. Wenn endlich dabei der Verfasser der Apologie das *νῆ Δία* Xenophons in *ναὶ μὰ Δία* verwandelt und an Stelle des *ἔφη ὁ κατήγορος* der Memorabilien (womit dort Anytos gemeint ist) *ἔφη ὁ Μέλιτος* einsetzt, so ist das nur das typische Verfahren solcher Nachahmer, die *variatio* in der *imitatio*¹⁾, mit der man Namen und Worte der Vorlage vertauscht oder ändert, um nicht zu sklavisch abzuschreiben, ohne doch ihre charakteristischen Wendungen zu verwischen²⁾. Ich muss hier wieder auf den pseudoplatonischen Eryxias verweisen, der in

¹⁾ Ich verdanke den Ausdruck R. Güngerich, der in seiner Ausgabe des *ἀνάπλους* des Dionysios von Byzanz dies Verfahren an dem Verhältnis des Dionysios zu Herodot und Thukydides zum erstenmal in vorbildlicher Weise aufgewiesen hat.

²⁾ Der Ausdruck *ναὶ μὰ Δία* stammt aus Xenophons Kyrupädie, wo er sehr häufig vorkommt. Es ist für das schülerhafte Verfahren

der Veränderung belangloser Einzelheiten bei vollständiger Beibehaltung der gesamten Gedankenführung bis in die sprachlichen Wendungen hinein das Mögliche leistet und überhaupt als Prototyp dieser Art von Verwendung verschiedener Vorlagen, deren Stücke man aneinanderflicht, gelten kann. In diesem Zusammenhang kommt auch eine Beobachtung von U. v. Wilamowitz wieder zu Ehren, der es (Hermes 32 [1897] S. 101 f.) für eine Nachahmung von Platons Phaidon erklärt hatte, wenn der Verfasser der xenophontischen Apologie den Sokrates § 28 seinem Schüler Apollodoros mit der Hand über den Kopf fahren lässt. Für einen ‚Beweis‘ der Abhängigkeit der xenophontischen Apologie von Platons Phaidon im strengen Sinne und für sich genommen kann dies freilich nicht gelten. Denn warum sollte Sokrates nicht das eine Mal dem Phaidon, das andere Mal dem Apollodoros über die Locken gestrichen haben? So war es aber von U. v. Wilamowitz auch nicht gemeint. Hat man sich jedoch einmal mit dem Verfahren solcher Nachahmer vertraut gemacht, so erscheint die Verwendung eines solchen Zuges aus einem platonischen Dialog charakteristisch genug, und dies um so mehr, als er in der xenophontischen Apologie allein steht, bei Platon dagegen ganz zur Stimmung gehört, und als ferner 1. der Ausdruck genau derselbe ist: *καταψήσας μου* [*αὐτοῦ* xen. Apol.] *τῆν κεφαλήν* und 2. Apollodoros auch in Platons Phaidon eine Rolle spielt.

Es bleiben nur ganz wenige Teile übrig, die noch kurz zu besprechen sind. Die Zwischenbemerkungen über den äusseren Verlauf der Gerichtsverhandlung in § 22/23 sind an sich so nichtssagend, dass nicht viel Wesentliches daraus zu entnehmen ist. Doch hat U. v. Wilamowitz recht, wenn er (a. O. S. 103) darauf hinweist, dass die Annahme, es seien Freunde des Sokrates vor Gericht als seine Fürsprecher aufgetreten, erst in ganz späten Fabeln wiederkehrt und zweifellos falsch ist. Dass die Ablehnung der Bürgschaft der Freunde durch Sokrates gegen das Zeugnis der platonischen Apologie nicht festgehalten werden kann, wurde oben gezeigt.

Es folgt als einziges bisher noch nicht behandeltes Zwischenstück nur noch die dritte Rede des Sokrates, §§ 24—26.

des Verfassers der xenophontischen Apologie charakteristisch, dass er den Ausdruck der Schrift, aus der er abschreibt, durch einen analogen aus einer anderen Schrift desselben Verfassers ersetzte.

U. v. Wilamowitz (a. O. S. 104) hat mit Recht darauf hingewiesen, dass Sokrates eine solche Schlussrede vor Gericht nicht gehalten haben kann, dass sie aber zur Abrundung der platonischen Apologie als Kunstwerk notwendig war, während sie in der xenophontischen Apologie vollkommen überflüssig ist. Charakteristisch für das Verfahren des Verfassers aber ist es wiederum, dass er, ausser der Einfügung einer solchen Schlussrede überhaupt, sonst nur Stoffliches, wie den Palamedesvergleich und später das Prophezeien, aus der platonischen Apologie übernimmt, die feine Gedankenführung aber nicht nachmachen kann und sie vielmehr wieder durch Entlehnungen aus Xenophons Memorabilien (§ 25 ~ Mem. I 2, 62) ersetzt. Die Palamedesgeschichte selbst hat U. v. Wilamowitz (a. O. p. 103 ff.) so behandelt, dass ich nichts hinzuzufügen habe. Was endlich in § 27 noch folgt, stammt zum Teil wörtlich aus Gorgias' Palamedes § 1, obwohl es in der xenophontischen Apologie mit der Palamedesgeschichte nicht mehr in Verbindung gebracht, sondern vielmehr auf Sokrates übertragen wird. Man sieht wieder, wie die Wendungen der Schriften, die der Verfasser nachgeschlagen hat, immer gerade da nach- oder vorauswirken, wo ihr Hauptinhalt unmittelbar nicht benützt wird, aber soeben benützt worden ist oder gleich darauf benützt werden soll.

Will man noch ein zusammenfassendes Argument aus dem Ergebnis der vollständigen Analyse der xenophontischen Apologie für deren Unechtheit, so besteht es darin, dass sich — abgesehen von ganz nichtssagenden Stellen — für alle ihre Teile Berührungen mit verschiedenen anderen Schriften nachweisen lassen, und dies gerade auch in solchen Dingen, die sicher nicht historisch sind. Es müsste seltsam zugehen, wenn alle jene Schriften darin von der xenophontischen Apologie abhängig sein sollten, während diese sehr gut jene als Vorlagen benützt haben kann.

Man mag vielleicht sagen, dass in dieser Untersuchung allzuviel Mühe auf eine Schrift von sehr geringer Bedeutung verwendet worden ist. Aber es wäre wünschenswert, dass die Streitfrage einmal endgültig zur Ruhe kommt. Für den historischen Verlauf des Sokratesprozesses ist aus der sogenannten xenophontischen Apologie jedenfalls nichts zu lernen.