

DAS GESETZ DES HERZENS

Ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος, οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξύ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων. —

Ἔστὲ ἐπιστολὴ Χριστοῦ, διακονηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν καὶ ἐγγεγραμμένη οὐ μέλανι ἀλλὰ πνεύματι θεοῦ ζῶντος, οὐκ ἐν πλαξίν λιθίνοις, ἀλλ' ἐν πλαξίν καρδίας σαρκίνας.

Kann man über jenes Wort des Paulus an die Römer (2, 14—15), des gesamten christlichen Naturrechts Grundlage, und das andere an die Korinther (II 3,3), das sich, wenn auch zu anderem Zwecke, des gleichen Bildes bedient, noch Unge-sagtes sagen? Schwerlich¹⁾. Aber vielleicht kann eine erneute Darlegung des geistesgeschichtlichen Zusammenhanges, in welchem hier Bild und Gedanke steht, das Bewußtsein vom Schwergewicht der außerordentlichen Worte noch verstärken.

Mit echt Paulinischem, den geraden Weg der Darlegung zwar nicht unterbrechendem, aber ausweitendem Gedanken-gang wird an der Römerbriefstelle in die eschatologische Aus-schau auf das Jüngste Gericht, ausgedrückt in Futurform (v. 12—13; 16), eine nähere Begründung im allgemeinen und immer gültigen Praesens eingeschoben²⁾. An jenem Tage wird es gleich sein, ob der Nomos zur Zeit des Erdenlebens eines

1) Letzte, die früheren Ausdeutungen verarbeitende und einen neuen Weg versuchende Interpretation der Römerbriefstelle durch M. Pohlenz, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 42 (1949) 69 ff.; auf die des Korintherbriefes geht er leider nicht ein. In dieser erscheint uns die Lesart *καρδίας* notwendig.

2) An dieser üblichen Auffassung halten wir fest; Kritik daran bei Pohlenz a. O. S. 79 f. Sprechen wir aber das gesamte Gedankengefüge laut, wie wir doch nach antikem Brauch tun müssen, so wirkt die Parenthese v. 14—15 zwar lang, aber das letzte Wort vor ihr *δικαιωθήσονται* und die ersten dahinter *ἐν ἡ ἡμέρᾳ κρινεῖ* . . . werden durch den Gleichsinn zusammengebunden. Der Annahme von Pohlenz, vor *ἐν ἡ ἡμέρᾳ* seien ein paar Worte ausgefallen im Sinne von *<καὶ δικαιωθήσονται>*, steht entgegen, daß sich dies nur auf die vorher genannten Heiden beziehen müßte, was widersinnig wäre, da doch das Jüngste Gericht, wie schon v. 12—13 gesagt war, für alle Menschen Gültigkeit haben soll.

Volkes oder Menschen bestand oder nicht. Nur das Befolgen, nicht das Anhören des Nomos wird zur Rechtfertigung dienen; Heidenvölker haben ja im Leben die freie Möglichkeit, „von Natur“ die Gebote des „Gesetzes“ zu erfüllen, werden also mit gleichem Recht dem Gericht unterworfen sein wie die Juden, welche das göttliche Gesetz besitzen. Dies der Grundgedanke der ersten Stelle. An der zweiten werden zwei einander ähnliche, sinnesverwandte Bilder zur Gedankenverstärkung hinter einander gesetzt: der Brief, der nicht mit Tinte, sondern mit dem Geiste des lebendigen Gottes geschrieben ist, und das Wort, das Gesetz, das nicht wie das mosaische auf steinerne Tafeln geschrieben ist, sondern in die fleischernen Tafeln des Herzens. Beiden Stellen gemeinsam ist die Paulinische Verwerfung des Äußerlichen, Formalen, die Betonung des Wertes der Tatgesinnung, gerichtet vor allem gegen den starren Gesetzesstolz der Juden, denen im Römerbrief gleich danach noch einmal entgegengehalten wird (v. 27. 29): κρινεῖ ἢ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία τὸν νόμον τελουσα σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου und περιτομῆ καρδίας ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι.

Es ist die Antithese von Physis und Nomos und die andere vom ungeschriebenen und geschriebenen Gesetz, die dem Ganzen zugrunde liegen. Diese Begriffe waren seit bald fünfhundert Jahren im griechischen Gedanken und in der griechischen Sprache als antithetische Doppelheit aufgetreten. Daß sich Paulus ihrer als griechisch sprechender, gebildeter Mann bedient, erscheint zunächst als ganz natürlich. Aufhorchen aber läßt uns das sehr besondere, sehr kühne Wort über die Heiden d. h. die Griechen — kurz vorher ist ja der weitherzige, großartige Heilsruf erschollen: δόξα καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι! (v. 10) — das kühne Wort: ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος, denn dies ist ja ein Zitat aus Platonisch-Aristotelischer Sphäre³⁾: spricht Platon den Gedanken inbezug auf die Bürger des Idealstaates nur in allgemeiner Form aus (Pol. IV 425 A. 427 A), so sagt Aristoteles von seinem Typus des χαρτεῖς καὶ ἐλευθέρους (Eth. Nic. IV 1128 a 31), im Gegensatz zu den νομοθέται: οὕτως ἔξει ὅλον νόμος ὧν ἑαυτῷ, wie nach ihm freilich auch von den großen Machthabern gilt: αὐτοὶ . . . εἰσι νόμος (Polit. III 13 1284^a13). Wenn wir zudem noch hören, daß

3) Zum Folgenden vgl. R. Hirzel, Agraphos Nomos, Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. XX, 1 (1900) S. 151, der auch auf Timoth. I 1,9 verweist.

schon Isokrates (Areop. 41) dem steinernen Gesetz das seelische entgegensetzt und verlangt, man solle nicht die „Säulenhallen mit Inschriften füllen, sondern vielmehr das Gerechte in den Seelen haben“, so zeigt sich, daß jene an den Eingang gestellten Paulusworte über und an die Griechen geradezu getränkt sind mit griechisch-philosophischen Gedanken, und wir haben die Pflicht, den Gebrauch, den er als ein jüdischer Mann seiner Zeit davon macht, durch eine Betrachtung zu klären, die ebenso das überkommene Alte wie das eigene Neue in den Blick nimmt. Müssen wir bei dieser Untersuchung, auf welche Tradition der von Paulus in besonderem Sinne angewendete Gegensatz von Nomos und Physis und der andere, ihm verwandte, aber nicht ohne weiteres mit ihm identische Gegensatz vom geschriebenen und ungeschriebenen Recht sich gründet, weit in die Vergangenheit zurückgehen, so soll damit natürlich keineswegs gesagt werden, Paulus sei sich dieser Tradition als Ganzen bewußt gewesen. Doch wieviel in großen Gedanken der Menschheit mitschwingt von altererbtem Geistesgut, das „Wirkt fort auf seine stille Weise durch unberechenbare Zeit“ — dies kann im einzelnen niemand ermessen.

Über die althellenische Vorstellung vom Recht und Gesetz und das althellenische Rechtsdenken sind nach den einst epochemachenden Untersuchungen R. Hirzels und V. Ehrenbergs neue umfassende Arbeiten erschienen; von F. Heinimann *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts* (Basel 1945) und von E. Wolf *Griechisches Rechtsdenken I* (Frankfurt 1950), dazu unter juristischem Gesichtspunkt geschrieben, von A. Verdross-Drossenberg *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie* (2. Aufl. Wien 1948). Mit ihnen in ausführliche Einzeldiskussion einzutreten, liegt außerhalb unseres Themas. Wir haben nur gewisse uns wichtig scheinende Grundgedanken aus diesem bedeutenden Stück der griechischen Geistesgeschichte herauszuheben.

Zweifel und Zwiespalt sind niemals das Ursprüngliche: auch Physis und Nomos waren am Anfang eine Einheit.

Daß Gesetz und Recht göttlichen und nicht menschlichen Ursprungs sind, ist wie bei vielen Völkern, so auch feste altjüdische und altgriechische — aber wohl kaum altrömische ⁴⁾ —

4) Belehrt durch den Romanisten Andreas B. Schwarz über die Verschiedenheit der heute herrschenden Ansichten, ob auch die Römer ihr

Überzeugung. Doch der Ausdruck dieses Gedankens zeigt bei Juden und Griechen höchst charakteristischen Unterschied. Der Gott des Alten Testaments gibt ja, nach dem Zweiten und Fünften Buch Mose, sprechend oder schreibend, droben in der Donnerwolke unter Beben des Berges und Dröhnen der Posaune seine Gebote mit „Du sollst nicht!“ oder „Du sollst!“, zuerst die heiligen Zehn, die allgemein geltenden — deren Zehnzahl ja aber im Einzelnen genau abzugrenzen so schwierig ist —: über die Verehrung Gottes; über die Familie; über das Zusammenleben innerhalb der menschlichen Gesellschaft; dann folgt die allmählich zu riesiger Menge angewachsene Fülle der Einzelvorschriften, verbunden mit den Strafandrohungen. Furchterregende Grandiosität und kluger Rechtssinn sind hier gepaart zu unvergeßlichem Eindruck und zeitloser Wirkung. Der Jude Paulus war unter dieser Vorstellung aufgewachsen.

Nicht minder fest ruht im althellenischen Menschen der Glaube, daß Recht und Gesetz einer göttlichen Welt mit all-gemeingültigen Normen entstammen, doch die Ausdrucksform des Gedankens ist eine andere: das Göttliche offenbart sich hier in mancherlei Gestalten, seine Sphäre ist vom Geist durch- hellt und statt der Offenbarung Gottes und seines Auftrages an sein Volk finden wir die persönlichem Denken und Fühlen entspringende Überzeugung. Dike, Themis, Nomos, Euno- mia gelten als göttliche Wesen, zwar dem höchsten Gotte un- terstellt, doch von eigenem, verschieden aufgefaßtem Charak- ter, so im Hesiodischen Epos, im philosophischen Gedicht des Parmenides, im Pindarischen Hymnus — *Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς*⁵⁾ —, im Sophokleischen Chorlied (wie *Oid. Tyr. 864*), ja, recht verstanden, noch im Sokratischen Dialog, denn wenn der Platonische Sokrates im 'Kriton' auch nicht die

Recht auf die Gottheit zurückgeführt haben, weisen wir doch auf folgendes hin: mag jene Frage auch zu bejahen sein, mögen auch die pon- tifices lange Zeit hindurch juristische Funktionen ausgeübt haben, in der Zeit der römischen Hochkultur herrscht jener Glaube nicht mehr, während er doch in der jüdischen und hellenischen Kultur lebendig und geistbestimmend für lange Zeit weiterwirkt — und gerade deshalb von der Sophistik so heftig bekämpft wird; in Rom hat es eines solchen Kampfes nicht bedurft, so schwach und kraftlos war dann also jene alte Vorstellung. Mit welcher Selbstverständlichkeit läßt sogar noch Euripides den Gedanken aussprechen: „Wir Sterblichen verwenden die *Nomoi* der Götter“ (*Hippol. 98*)!

5) Zu F. Heinemanns letzter Behandlung a. O. S. 67 f. tut man gut die vorangehende von W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos* S. 164. 288 hinzuzunehmen.

Göttlichkeit der Nomoi lehrt, wie es doch Platon selbst tut mit seinem Wort: θεός . . . ἀνθρώποις σώφροσιν νόμος (ἄφροσιν δὲ ἡδονή) (Brief VIII 254), und wie sogar der so „diesseitige“ Thukydides dem παρανομεῖν entgegenstellt den θεῖος νόμος (III 82)⁶⁾, so sieht er sie doch wie lebende Wesen in die Tür seiner Gefängniszelle treten und so nachdrücklich sprechen, daß ihre Worte in seinen Ohren dröhnen und er auf andere garnicht hören kann (p. 54 D); auch sie sind etwas Höheres als die Menschen, denn, wenn Unrecht geschieht, sind nicht sie schuldig, sondern diejenigen, welche sie falsch anwenden (p. 54 C), und im Totenreich haben die Nomoi auf Erden ihre Brüder (p. 54 B).

Das geistige Auge des ionischen Philosophen sah das für alle und alles geltende göttliche Recht und Gesetz als gestaltende Kraft innerhalb des ganzen Kosmos wirken; davon zeugen Worte Anaximanders und Heraklits, eine jener dichterisch-religiösen Formung verwandte und ebenbürtige; nicht minder zeigt es die Pythagoreische Lehre von der Zahl als weltbauender und weltordnender Macht.

Wer von der Göttlichkeit oder doch Übermenschlichkeit der Nomoi überzeugt ist, glaubt auch, trotz ihres Plurals, an ihre innere Einheit. Doch schon vor der Epoche, die wir die klassische nennen, kann Recht und Gesetz als problematisch empfunden werden, und der Gedanke taucht auf, daß es möglicherweise zwei verschiedene Rechtsgöttinnen oder doch Rechte gebe. Zuerst hat diesen im wahrsten Sinne tragischen Gedanken die Tragödie gestaltet, ja ohne ihn gibt es eigentlich gar keine echte Tragödie⁷⁾. Hatte ihn auch schon der Mythos in seiner Bildsprache ausgedrückt? Die Tragödie jedenfalls weiß, daß Polyneikes, der gegen die Vaterstadt zieht, auf seinen Schild in Schrift und Bild Dike gesetzt hat; der feindliche Bruder dagegen nennt sie „die mit vollem Recht falsch genannte Dike“ und sagte von sich selbst: „Wer wäre mehr im Recht als ich“ (Aisch. Hept. 646 ff.). Und im Kampf des Orestes gegen die Mutter wird nun wirklich gar „Dike mit

6) Daß so etwas möglich war wie das von Thukydides dort über die herrschende Klasse Berichtete: τὰς ἐς σφᾶς αὐτοὺς πίστεισ οὐ τῆ νόμῳ μᾶλλον ἐκρατύνοντο ἢ τῆ κοινῇ τι παρανομήσαι, hat uns erst unsere eigene jüngste vergangene Geschichte gelehrt. Hesiod, Thukydides und Euripides — und nicht nur sie — werden erst aus dem Gange der politischen und der Kultur-Geschichte der Menschheit wirklich verständlich.

7) Zum Folgenden vgl. Verf., Stasimon S. 64 ff.; Hermes 72 (1937) 223 ff.

Dike zusammen prallen, Ares mit Ares“, in unserer blassen Sprache: Vaterrecht mit Mutterrecht (Choeph. 461). Damit schon war das einheitliche Recht, wenigstens theoretisch, zerpalten. Im späteren fünften Jahrhundert nimmt dieser Gedanke dann die Form an, Recht und Unrecht könne nicht nur als Verschiedenes, sondern auch als dasselbe aufgefaßt werden, je nach dem Standpunkt, den man einnehme. Und so können sogar logisch sich widersprechende Ausdrücke wie *παρανομείν κατὰ νόμον* und umgekehrt *ἀδικεῖν δικαίως* zurecht bestehen (Hippokr. Peri diaites I 24), und Antigone (v. 74) kann sich mit ironischer Bitterkeit nennen eine *δσια πανουργήσασα* ⁸⁾.

Derjenige, der nach unserer Kenntnis zum ersten Male einen Gegensatz ausgedrückt hat zwischen einem allgemeingültigen Gesetz und speziellen menschlichen Bräuchen ist der Empedokles der 'Katharmoi' (B 135) ⁹⁾. Dank Aristoteles (Rhet. I 13 1373^b14) sind wir imstande, den Gedankengang dieser Stelle des Gedichtes wiederherzustellen: . . . Ἐμπεδοκλῆς λέγει περὶ τοῦ μὴ κτείνειν τὸ ἔμψυχον· τοῦτο γὰρ οὐ τισὶ μὲν δίκαιον, τισὶ δ' οὐ δίκαιον,

ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διὰ τ'εὐρυμέδοντος
αἰθέρους ἡγεκῆως τέταται διὰ τ'ἀπλέτου αὐγῆς . . . ,

womit zu vergleichen ist Metaph. 1373 b 6. Dies bedeutet, der Pythagoreer Empedokles hat zu behaupten gewagt, das Gebot, kein Lebewesen zu töten, gelte eigentlich nicht nur manchen Menschen als gerecht, sondern allen, es sei als Richtschnur, etwa wie der Milchstraßengürtel, „ausgespannt“ durch den Himmel, also göttlich und dem Weltall, der Natur selbst eingeboren, und der auf τὸ μὲν πάντων νόμιμον (d. h. hier Gesetzesgebot) notwendig folgende Gegensatz muß gewisse menschliche Nomoi, als „Gebräuche“, eben im Töten der Tiere, z. B. beim Opfer, oder diesen Brauch überhaupt bezeichnet haben, der sogar „durch unsühnbare Strafen“ gerächt werde, wie Cicero (de re publ. III 11, 19) nach Empedokles sich ausdrückt; hat ja auch Empedokles von sich selbst einmal (B 9) gesagt, er folge sprachlich — in der Verwendung der Begriffe *γενέσθαι* und *πότμος*

8) Die Frage des strittigen Rechtes (oder Rechtsfalles) im römischen Sinne hat Andreas B. Schwarz in der Festschrift für Fritz Schulz behandelt.

9) In der Ausdeutung des Empedokles behält Aristoteles, der das Gedicht noch als Ganzes vor sich hatte, recht gegenüber E. Wolf a. O. S. 306 f. Parallel ist Heraklit-Fragment 2: es ist nur ein gemeinsamer Logos, doch die Menschen leben als hätten sie eigene Phronesis. Vgl. auch Verf., Empedokles S. 36. 134 und unten Anm. 14.

(= δλέσθαι) — dem Nomos, aber im Widerspruch zur (gottgegebenen) „Satzung“ (θέμις)¹⁰⁾. Jener in den 'Katharmoi' so bestimmt ausgedrückte Widerspruch entspricht aber nun genau, wie Aristoteles sagt und Cicero bestätigt, dem Gegensatz von Physis und Nomos, und Aristoteles reiht Empedokles sogleich und als einen Mann ähnlicher Auffassung den Spätsophisten Alkidamas an, der Gott-Natur und Menschennomos in ähnlicher Weise gegenübergestellt hat, wie sein Wort: „Gott hat alle Menschen freigelassen; niemanden hat die Natur zum Sklaven gemacht“, vom Scholion zur Stelle angeführt, bestätigt.

Wenn wir die verschiedenen Bedeutungsnuancen des „Nomos“ im ganzen etwa durch die Begriffe Norm, Gesetz, Brauch, Konvention umreißen können, so ist der Begriff Physis weniger scharf erfaßbar; doch ist seine Wandlung im großen und ganzen von Heinemann wohl richtig dargestellt worden. Geistesgeschichtlich wichtig ist, daß die Wandlung von einer mehr die äußere Erscheinung ins Auge fassenden Bedeutung zu einer das „Wesen“ bezeichnenden der unseres Begriffes Natur ähnlich ist.¹¹⁾

Die ionische Historie, Naturwissenschaft und Heilkunde waren auf verschiedenen Wegen zur Beobachtung einer allgemeinen und einer individuellen menschlichen Natur, allgemein geltender und nur für bestimmte Völker oder Poleis gültiger Nomoi gelangt, wobei die Natur als bildende Kraft gerade den Ärzten zu richtunggebender Norm wurde.¹²⁾ Aber auch das Problem, wie sich dies Widersprechende zu einander verhalte, ergab sich mit Notwendigkeit. Drei verschiedene Allgemein-
formulierungen aus diesem Gedankenkreis sind für uns von Bedeutung. Die äußerlich betrachtet Heraklit folgende, in Wahrheit seinen Logos trivialisierend zersetzende Schrift Peridiaites faßt (I 11) Nomos und Physis als Grundelemente in aller menschlichen Tätigkeit: eigentlich eine Einheit (ὁμολογούμενα), sind sie es doch nicht in der Praxis der Menschen, da diese die von den Göttern gegebene, immer „richtige“ Natur „nicht

10) Auch hier müssen wir im Gegensatz zu E. Wolf a. O. S. 302 f. bei der bisherigen Auffassung bleiben; die von ihm vorgeschlagene Lesart müssen wir als ungriechisch bezeichnen. Vgl. unten Anm. 14.

11) Eine gewisse systematische Übersicht über die althellenische Zeit versucht der Wortindex zu den Fragm. d. Vorsokr. III 464 ff.; nützlich dazu: Nestles Index a. O. S. 567.

12) Darstellung dieses Vorganges bei Nestle a. O. S. 217 ff. mit Angabe der früheren Literatur.

erkennen“, weshalb ihre Nomoi unablässig wechseln und doch stets „das Rechte“ verfehlen. Es stehen sich daher hier gegenüber die von den Göttern geordnete Natur und die von den Menschen erlassenen Gesetze, ein Gegensatz, wie er auch jenen Empedoklesversen (B 135) zugrunde lag. — Die zweite von uns hervorzuhebende Formulierung will den Gegensatz von Physis und Nomos überwinden, und zwar durch die der ersterwähnten völlig entgegengesetzte Ansicht, daß eben das durch den Nomos Eingeführte, sogar Erzwungene im Laufe der Zeit zu Natur werde oder werden könne. Dieser im Hippokratischen Schrifttum mit solcher Schärfe nur einmal und nur für eine bestimmte körperliche Eigentümlichkeit ausgedrückte, wenn auch weiterhin herrschende Gedanke (Peri aeron 14) muß aber damals auch ganz allgemein formuliert worden sein, wovon wir ein Echo in dem Euripideischen Bakchenchorliede vernehmen (v. 895): τὸ . . . ἐν χρόνῳ μακρῷ νόμιμον αἰεὶ φύσει τε πεφυκός, hier jedoch Ausdruck schmerzlich-bitterer Resignation gegenüber einer menschlichen Antinomie, während der Dichter seinen frommen Ion (v. 642) diese durch die religiöse Gesinnung auflösen läßt:

ὁ δ' εὐκτὸν ἀνθρώποισι, κἂν ἄκουσιν ἤ:
 δίκαιον εἶναι μ' ὁ νόμος ἢ φύσις θ' ἅμα
 παρῆχε τῷ θεῷ.

Tief greift auch Demokrit, wenn er diesen Gegensatz auf Erziehung und Natur überträgt und — mit gewissem Recht — sagt (B 33): ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι· καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἀνθρώπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ. — Sehnsucht nach dem Urzustand endlich hat wiederum in anderer, der dritten Gedankenform eine Verbindung der beiden entzweiten Kräfte geschaffen: vom idealen Urathen soll gelten: ἡ ἰσογονία ἡμᾶς ἢ κατὰ φύσιν ἰσονομίαν ἀναγκάζει ζῆτεῖν κατὰ νόμον (Menex. 239 A).

Innerhalb der athenischen Philosophie, die wir die Sophistik nennen, tritt jene Antithese ja in verschiedenen, bis zur radikalsten Forderung sich steigenden Fassungen auf. Wie Archelaos, des Empedokles Zeitgenosse, seine Behauptung τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ begründet, welche Folgerungen er daraus gezogen hat, wissen wir nicht, denn sie ist uns isoliert überliefert (60 A 1. 2). Der (Platonische) Hippias versteht, wie er sagt (86 C 1), unter φύσις die φύσις τῶν πραγμάτων, das Wesen der Dinge — ohne daß freilich hier eine Gleichachtung dieser „Na-

tur“ mit dem Göttlichen noch sichtbar würde. Nach ihr ist Trennung der gerade „Anwesenden“ in Stämme, Geschlechter, Bürger oder Nichtbürger wider die Natur, so daß also Hippias als Wunschziel nicht nur eine allgemein hellenische, sondern sogar allgemein menschliche Staatseigenschaft vorzuschweben scheint;¹³⁾ denn jene Klassifizierung sei nur Wirkung des „Tyrrannen“ — nicht mehr „Königs“! — Nomos, der „vielerlei“ — also keineswegs „alles“; aber was alles? — gegen die Physis erzwingt. Die gleiche Anschauung vertritt Antiphon der Sophist (87 B 44 S. 353): „Von Natur sind wir alle in bezug auf alles (!) gleich, Barbaren und Hellenen“, nicht ohne doch zugleich dem Herrscher Nomos seinen Tribut zu zahlen, indem er im selben Atem sagt: „Wir sind in unserem Verhalten zu einander geradezu Barbaren (geworden)“, den Begriff also doch in herabsetzendem Sinne gebraucht.¹⁴⁾ Beide, Hippias wie Antiphon, gehören zu jener rigorosen Gruppe von Verteidigern der Physis, von denen Aristoteles (Pol. I 3 1253 b 18) sagt: (τοις μὲν . . . δοκεῖ ἐπιστήμη . . . τις εἶναι ἢ δεσποτεία . . .), τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν. νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι, τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐδὲν διαφέρειν. διόπερ οὐδὲ δίκαιον βίαιον γάρ.

Antiphon aber geht bewußt über Hippias hinaus: eine von diesem aufgestellte Definition (Xenoph. Apomn. IV, 4, 14ff.) für seine Zwecke umwertend, betrachtet er die Gerechtigkeit allein unter dem Gesichtspunkt des Zutraglichen, Vorteilhaften und kommt so zu einer Scheidung: die dem Menschen am vorteilhafteste Anwendung der Gerechtigkeit sei, im öffentlichen Leben die in der Polis geltenden, aber nur auf Übereinkommen beruhenden Nomoi (τὰ ὁμολογηθέντα) hochzuhalten, im persönlichen dagegen τὰ τῆς φύσεως — denn so unbestimmt drückt er sich hier und im folgenden aus —, das „gewachsen“ (φύντα) oder „durch die Natur mit uns gewachsen“ (φύσει ξυμφύντα) sei. Also eine doppelte Moral wird hier verkündet: Nomos und Physis sollen streng geschieden werden, entsprechend seiner die

13) Diese Auffassung als eine des historischen Hippias, darin also eines Vorläufers der Stoa, anzunehmen, haben wir ein Recht, wenn wir sehen, welche Rolle die Begriffe αἱ ἄνθρωποι oder Ἕλληνες καὶ βάρβαροι in seinem Denken spielen (vgl. Protag. 337 DE; Xenoph. Apomn. IV 4, 19 ff.; Clem. Strom VI 15 = Vors. 86 B 6).

14) Was Empedokles bewußt tat (nach B 9), geschieht hier Antiphon unbewußt, so wie heute die prinzipiellen Leugner des „Zufalls“ doch in ihrer alltäglichen Sprache mindestens das Wort „zufällig“ zu verwenden pflegen, weil nämlich „Zufall“ das ist, was wir nicht verstehen.

des Platonischen Hippias wieder übersteigernden Ansicht: τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμῶς τῇ φύσει κεῖται. Als solches „Natürliche“ wird hervorgehoben: Leben und Sterben, die Tätigkeit der Augen, Ohren, Zunge, Hände, Füße und des Geistes (νοῦς), der aber erstaunlicher, doch bezeichnender Weise nur im Triebe, im ἐπιθυμῆν sich äußern soll. Das alles zusammen wird genannt das „Freie“, „Erfreuende“; denn, wenigstens der wahren Lehre nach, nütze das Schmerzliche der Natur nicht mehr als das „Erfreuende“, wie mit deutlicher Polemik ausgesprochen wird, sicherlich weniger gegen die Anaxagoreische Theorie, jede Sinneswahrnehmung entstehe μετὰ λύπης oder μετὰ πόνου (59 A 92. 94), als gegen die Sokratische Lehre, Züchtigung für Unrechtun sei ein „Gutes“ (z. B. Gorgias 527 B). Wenn man diese Antiphontische Lehre ein „Naturrecht“ genannt hat, und zwar das älteste, so ist sie doch nur eine solche, die flach lediglich die natürlichen Triebe des Menschen berücksichtigt und andere Mächte als diese überhaupt nicht gelten lassen will. Über die praktische Folge solcher Lehre für das menschliche Gemeinschaftsleben wird sich der Theoretiker in seinem Lobpreis der Physis, wie er sie verstand, gar keine Gedanken gemacht haben. Aber auch diese wird in gewissem Sinne groß gesehen: etwas von dem mit uns „Verwachsenen“ zu vergewaltigen (βιάζεσθαι) ist schlechthin „wider das Mögliche“, und das Unheil, das daraus entspringt, ist gleich groß, ob alle Menschen es sehen oder niemand, denn dieser Schade beruht nicht auf Doxa, sondern auf Aletheia — so deutet Sophistik den Parmenideischen Grundgegensatz um.

Antiphon seinerseits wird, zum mindesten durch die Kraft der Leidenschaft übertroffen durch das Paar Thrasymachos — Kallikles, von denen Kallikles wiederum der noch Extremere ist¹⁵⁾. Denn da er unter Physis die ungebrochene physische Kraft versteht, wie sie Löwen und anderen Tieren eignet (Gor-

15) Das Verhältnis ihrer Lehren zu einander stellt am klarsten dar P. Friedländer, Platon II 344 ff. Es gibt bei Platon — außer in den aus bedeutendem Grunde einzigartigen 'Gesetzen' — keine mit Namen benannten, rein erfundenen Gestalten, weder von Diotima (vgl. Verf., Herm. 61, 1926, 437), noch von Philebos, noch von Timaios kann dies gelten; also ist auch Kallikles aus Acharnai ein Mann der Zeit. Wenn Aristoteles Soph. Elench. 12 173 a 7 ff. die Physis-Nomostheorie des Kallikles eben mit Berufung auf Platons 'Gorgias' gibt, und zwar in scharfer, lehrreicher Zusammenfassung — καὶ οἱ ἀρχατοὶ δὲ πάντες ᾤοντο συμβαίνειν . . . —, so hatte Kallikles solche Theorien eben nur mündlich, nicht in schriftlicher Form aufgestellt, wie so manche andere philosophisch Interessierte jener Epoche nur mündlich wirkten.

gias 483 DE), so muß er die Tierwelt geradezu — entgegen der Hesiodischen, von der heutigen Anthropologie als fundamental anerkanntem Erkenntnis (Erga 276ff.)¹⁶⁾ — zum Vorbild der Menschenwelt machen oder umgekehrt diese unter die Tierwelt erniedrigen: Demokrit (B 154) hatte die Tiere nur als Lehrmeister der Menschen auf technischem Gebiet angesehen. Von dieser Grundauffassung aus kommt Kallikles zu der, fast wörtlich mit der angeführten Antiphontischen übereinstimmenden Ansicht: τὰ πολλὰ . . . ταῦτα ἐναντία ἀλλήλοις ἐστίν, ἢ τε φύσις καὶ ὁ νόμος (482 E). Auch jenes noch schärfere Euripideische Wort (Fragm. 920 N²⁾), zweifellos Bruchstück einer Debatte wie der zwischen Polyneikes und Eteokles in den 'Phoinissai' oder des Zethos und Amphion in der 'Antiope': (ἢ) φύσις . . . , ἢ νόμων οὐδὲν μέλει, entstammt dieser Gedankensphäre, denn unter diesen Nomoi sind ja sicherlich die menschlichen gemeint. So verkörpern sich nun in der Kallikleischen ersten Genealogie des Rechts und des Nomos die Gegensätze Physis und Nomos in zwei menschlichen Reihen: Vertreter der ersten sind der Eine, der Mann, der Stärkste, Mächtigste, Beste, der Herr, der Freie; Vertreter der zweiten die Vielen, Unmännlichen, Schwachen, Schlechten, Unfähigen, die Sklaven. Die rechtlichen Begriffe werden gegensätzlich entsprechend formuliert, mit beachtenwerter Variation des Ausdrucks. Auf der einen Seite steht τὸ φύσει δίκαιον, das endlich „aufleuchtet“ (ἐξέλαμψε)¹⁷⁾ oder τὸ τῆς φύσεως δίκαιον oder τὸ κατὰ φύσιν δίκαιον (κάλὸν καὶ δίκαιον) oder auch ἢ φύσις τοῦ δικαίου — worin also φύσις wieder das „natürliche Wesen“ bezeichnet — oder schließlich einmal mit einem offenbar neugebildeten Ausdruck: ὁ τῆς φύσεως νόμος (483 E), was auszusprechen Kallikles selbst zögert, denn so, als Scheu, die

16) Bezeichnend, wie der Platonische Sokrates den höhnischen Sophistenvergleich, es verhalte sich der Hirt zu seiner Schaf- oder Rinderherde wie der Tyrann zu seinen Schaf-Untertanen (Politeia 343 B), ins Ethische umwandelt (345 C.) Wenn Nietzsche die Kallikleische und Thrasymachische Terminologie zu der seinen macht, so darf nie vergessen werden, daß sein Ziel genau das entgegengesetzte ist, nur daß die Ausdrucksform seiner Moral krankhaft-verkrampft ist. Den Wert der Hesiodstelle schätzt schon Hugo Grotius, De iure belli ac pacis I 11,1 sehr richtig ein.

17) Auf dieses Bild kann sich berufen, wer den, leider schon schlagwortartig verhärteten, Begriff der griechischen „Aufklärung“ verwendet. Das durch die Wolken brechende Sonnenlicht war ja im 18. Jahrhundert sogar ein besonders beliebtes Symbol für die „Aufklärung“, damit auch für die nun anbrechende Herrschaft des „Naturrechts“.

beiden feindlichen Begriffe zu vereinen, ist es zu deuten, wenn er als höchste Steigerung sagt: *καὶ ναὶ μὰ Δία κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως* worunter ein Gebot, Gesetz, das die Natur gibt, nicht etwa ein Gesetz, das ihr als „Naturgesetz“ innewohnt, verstanden wird. Auf der anderen Seite, die Antiphon bezeichnet hatte als *τὸ ἐκ νόμου δίκαιον*, stehen hier: *τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπωδαὶ καὶ νόμοι οἱ παρὰ φύσιν ἅπαντα* oder auch *τὰ παρὰ φύσιν συνδήματα ἀνθρώπων* (492 B). Der eigentliche Sinn dieser Lehre aber, den Kallikles erst nach Überwindung von Hemmungen als Schlußbekenntnis auszusprechen wagt (491 Eff.), ist ja: das „von Natur Schöne und Gerechte“ bestehe darin, „seine Begierden so groß wie möglich werden zu lassen und nie zu zügeln“, also der höchst denkbare Preis der Epithymia. Nicht die gewichtige Erinnerung des Sokrates an die dem Kosmos eingeborene, im mathematischen Gesetz sich äußernde Gerechtigkeit (608 A) kann ihn eines Besseren belehren, erst die logische Erörterung, wer denn jener „Stärkere“ sei und die Frage, welches denn das diesem Stärkeren-Besseren gebührende „Mehr“ sei, bringen ihn zum allmählichen Verstummen.

Wenn Thrasymachos in seiner Lehre vom Recht als „dem Gerechten, welches der Nutzen des Stärkeren ist“, nicht den Kontrast von Nomos und Physis, sondern nur die Verschiedenheit der Nomoi in den einzelnen Staaten als Beweismittel verwendet hatte (Polit. I 338 E ff.), so holt Platons Halbbruder Glaukon dies nach, freilich, wie er mehrmals betont, nur als Sprachrohr vieler anderer und mit dem Wunsche, von Sokrates widerlegt zu werden. Da kehren, wenn auch in viel milderer, nicht leidenschaftlich betonender, sondern logisch gliedernder Form die uns bekannten Gedanken wieder: die *φύσις δικαιοσύνης* wird bestimmt als das Schutzmittel des Schwächeren (359 B), der Trieb gilt als Hauptfaktor im Leben, und daher wird die Lehre zusammengefaßt in dem programmatischen Satz: *πλεονεξίαν . . . πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν, νόμῳ δὲ βία παράγεται ἐπὶ τὴν τοῦ ἴσου τιμὴν* (359 C).

Vervollständigt und abgerundet wird unsere Kenntnis dieses Kampfes um Physis und Nomos, eines Sonderfalles des Platonischen „Riesenkampfes um das Seiende“, dadurch, daß wir — auch außer der Sokratischen — zeitgenössische Stimmen hören, welche für den Nomos streiten, und zwar klug und mit Verantwortungsgefühl. Hierher gehören jene Anonymi, die bei Iamblichos und in der Ersten Pseudodemosthenischen Rede ge-

gen Aristogeiton das Wort führen¹⁸⁾. Sie setzen sich das Ziel, den Gegensatz von Nomos und Physis durch tiefere Betrachtung aufzulösen, im menschlichen „Wesen“ beides vereint zu finden. Und von hohem Standpunkt aus blickt endlich Platon in den 'Nomoi' (X 889 E ff.) auf den Streit gegen den Nomos in seiner Gesamtheit herab. Er umfasse, sagte er, das Gebiet der Religion (θεοί), der Ethik (τὰ καλὰ) wie des Rechtes (τὰ δίκαια), werde von „weisen Männern“ in Prosa und Vers geführt, vor den Ohren der Jugend, die dadurch zu Gottlosigkeit und revolutionären Handlungen verführt werde, angeblich „zu dem nach der Natur richtigen Leben, das in Wahrheit bedeutet: Leben, indem man über die Anderen Gewalt ausübt und nicht seinen Nächsten gemäß dem Gesetze, dient“; während doch „nach der wahren Lehre Gesetz und Kunst (τέχνη) von Natur sind oder doch nichts Geringeres als Natur, da sie ja doch Erzeugnisse der Vernunft (νοῦς) sind“. So vorsichtig und so weise formuliert es der Kreter Kleinias, in Übereinstimmung mit dem „Athener“.

An dieser Stelle wenden wir uns von der Betrachtung des Grundsätzlichen in den Aussagen über Physis und Nomos zu der parallel laufenden Gedankenreihe über das ungeschriebene und das geschriebene Gesetz.¹⁹⁾

Ursprünglich sind auch diese beiden durchaus nicht als Gegensatz empfunden, vielmehr nur als Ergänzung: die „ungeschriebenen“ Gesetze sind solche, welche gar nicht aufgeschrieben zu werden brauchen, weil sie sich von selbst verstehen. Das spüren wir, wenn der Thukydideische Perikles vor allem Volk erklärt (II 37), die Athener „hören auf die Gesetze, und zwar besonders auf die, welche (ἴσοι τε) zum Nutzen der Unrechtleidenden vorliegen, wie auf die, welche (καὶ ἴσοι) ungeschrieben dennoch (dem Übertreter) nach übereinstimmender Ansicht (ὁμολογουμένην) Schande bringen.“ Also Übertretung jener bringt Strafe, dieser Schande, aber beide sind mit stark parallelem Satzbau einander nebengeordnet. Solche Scheidung, von Perikles als allgemein bekannt vorausgesetzt, wird sehr alt sein, wird in die Frühzeit staatlicher Bildung zurückgehen.

18) Eindringend und zurzeit abschließend besprochen von Nestle a. O. S. 424 ff. 433 ff.

19) Grundlage für die Untersuchung bleiben noch heute R. Hirzels *Agraphos Nomos* (1900) und desselben *Themis, Dike und Verwandtes* (1907).

Ganz ähnlich definiert Aristoteles (Rhet. I 10 1368 b 2) den *ἔδιος* und den *κοινὸς νόμος*: nach jenem „leben die Bürger als einem geschriebenen“, zu diesem gehört „was ungeschrieben bei allen Übereinstimmung zu finden (*ἑμολογεῖσθαι*) scheint“; daher im römischen Recht: *ea, quae inter omnes constant*. Der mythologische Ausdruck für Alter und Heiligkeit solcher Gebote ist, Demeters Sohn Triptolemos oder Philyras Sohn Chiron habe sie gegeben, oder gar, sie stünden „in den Satzungen der hochgeehrten Dike selbst geschrieben“. ²⁰⁾ „Die Götter haben diese Gesetze den Menschen gegeben“, darin stimmen Sokrates und Hippias überein (Apomnem. IV, 4, 19).

Doch die staatlich geltenden geschriebenen Gesetze stehen hinter den ungeschriebenen an Würde nicht zurück. Sogar noch Gorgias spricht von den geschriebenen Gesetzen als „den Hütern des Gerechten“ (B 11a II 301, 25). Und andererseits erklärt der Anonymus Iamblichi (7, 16), nur „ein Mann aus Stahl“ könne es unternehmen, „das Recht aufzulösen und den allen gemeinsamen Nomos zu beseitigen“, „einer aus Fleisch und ähnlich den anderen“ werde dazu unfähig sein. Aber es liegt im Wesen der Sache, daß die Gesetze des Herzens gerade nicht listenmäßig aufgezählt werden, denn dann würden sie ja sogleich den Charakter des Geschriebenen erhalten. Trotzdem heben sich gewisse Grundgesetze heraus. ²¹⁾ Da ist die oft wiederkehrende, vor allem von Aischylos mit religiösem Ernst verkündete Anfangs-Dreiheit: Ehrfurcht gegen Gott, gegen die Eltern, gegen die Gastfreunde (Hik. 704 ff. Eum. 270), und wie wichtig ist es völkerpsychologisch, daß also die drei Sphären der allgemeingültigen Ethik — Beziehung zur Gottheit, zu den Eltern, zum Nächsten — im altjüdischen und althellenischen Glauben übereinstimmen, sogar in der Reihenfolge, die Aischylos aus Versgründen variiert. Auch für den Xenophontischen Sokrates (Apomnem. IV 4, 18 ff.) stehen die beiden ersten als ungeschriebene, von Gott bestimmte Gesetze fest, während als drittes auftritt, empfangene Wohltaten wiederzuvergeltend, und das zweite seine Sonderform noch dadurch erhält, daß Ge-

20) Die Belegstellen: Xenokrates bei Porphyrios de abstin. IV 22; Pindar Pyth. 6,23; Aischylos Hik. 707. Die Chironos Hypothekai, doch wohl noch dem Siebenten Jahrhundert angehörig, sind für uns die älteste Quelle dieser Überlieferung; auch nach ihr stehen an der Spitze Ehrfurcht vor Gott und Ehrfurcht vor den Eltern.

21) Eine systematische Sammlung mit Verzeichnis aller Varianten scheint noch zu fehlen (vgl. Hirzel, Agraphos Nomos, passim; V. Ehrenberg, Rechtsidee im frühen Griechentum S. 113 f.).

schlechtsverkehr zwischen Eltern und Kindern als verboten gilt (wie bei Platon *Nomoi* VIII 838 B); bei Xenophon liegt auch der erste Versuch vor, die Göttlichkeit und Unbedingtheit dieser Gesetze aus einem allgemeinen Prinzip vernunftgemäß zu erklären: der Gottesglaube ist „bei allen Menschen“ verbreitet²²); Geschlechtsverkehr zwischen Eltern und Kindern ergibt keine gesunden Nachkommen; der Undankbare wird von allen verlassen. Von einzelnen anderen ungeschriebenen Gesetzen erwähnen wir nur noch: einen Toten, wer er auch sei, zu bestatten (*Soph. Ant.* 454); einer Frau am wenigsten unrecht zu tun, da sie ja sei *ὡσπερ ἐκέτις καὶ ἀφ' ἐστίας ἡγμένη* (nach den Pythagoreern ein *κοινὸς νόμος* 58 C 5); gewisse Gesetze für die Erziehung der Kleinkinder, die Platon ausdrücklich als neu formuliert bezeichnet (*Nomoi* VII 788—93), sowie das uralte, im Liebesverkehr die *αἰδώς* zu wahren (ebd. VIII 841 B).

Κοινὸς νόμος heißt das alles. Das kann zweierlei bedeuten: ein von der gesamten Polis — oder auch von Gesamthellas — ungeschrieben anerkanntes Gesetz und zweitens ein solches, das darüber hinaus von allen Menschen insgesamt anerkannt wird. Natürlich ist diese Horizonterweiterung erst ein späteres Gedankenstadium, aber diese beiden Auffassungen können auch neben einander hergehen, je nach der Ebene, in der sich der Gedanke bewegt; es sind auch inhaltlich im wesentlichen die gleichen Vorschriften. Wenn Perikles in der Staatsrede von der Erfüllung der ungeschriebenen Gesetze spricht, so meint er die in der Polis geltenden. Ebenso Platon der Gesetzgeber, wenn er die Grundsätze für die neu zu gründende Idealkolonie entwirft; und er findet hohe Worte über die Bedeutung solcher Grundgesetze für den Staat (*Nomoi* VII 793): *ἄγραφα νόμια* „wie die Menge sagt“, gleichbedeutend mit *πάτριοι νόμοι*, mit *πάτρια καὶ παντάπασιν ἀρχαῖα νόμια*, können geradezu als „die Bänder“, der Zusammenhalt der *Politeia* gedeutet werden. — Aber andererseits läßt schon Xenophon Hippias die *ἄγραφοι νόμοι* definieren als *οἳ γε ἐν πάσῃ χώρᾳ κατὰ ταῦτὰ νομιζόμενοι*, bei Menschen, „die weder zusammenkommen könnten noch die gleiche Sprache besitzen“ (*Apomnem.* IV 4, 19). Für Demosthenes (18, 275) sind die *ἄγραφα νόμια* schlechthin gleich den *ἀνθρώπινα ἦθη*. Und Aristoteles erhebt

22) Also hier erstmalige Verwendung des *argumentum ex consensu gentium* im Beweise für das Dasein Gottes, von der Stoa dann aufgenommen und durch sie in die spätere Philosophie und Theologie gedrungen:

sich in der Rhetorik von der im ersten Buche angewendeten Betrachtung des κοινὸς νόμος innerhalb des Staates später zu der Ebene des κοινὸς νόμος τῆς φύσεως²³⁾. Zunächst scheidet er nämlich so (I 10 1368 b 7): λέγω ἴδιον (νόμον) μὲν καθ' ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται, κοινὸν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ, betrachtet also den Nomos nach der Funktion in der Polis. Später (13 1373 b 4) unterscheidet er in weiterem Sinne: ἴδιον μὲν τὸν ἐκάστοις ὠρισμένον πρὸς αὐτοὺς καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον, τὸν δὲ γεγραμμένον, κοινὸν δὲ τὸν κατὰ φύσιν· ἔστι γὰρ ὃ μαντεύονται τι πάντες φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμίᾳ κοινωνίᾳ πρὸς ἀλλήλους ἢ μηδὲ συνθήκῃ. Natürlich ist dieser stets ungeschrieben; wie sollte er sonst zustande kommen, und in welcher Schrift schreibt die Physis? So hatte ihn ja auch Hippias erklärt, so sagt Aristoteles selbst, wenn er gleich darauf als Beispiel die Antigoneverse anführt, welche sich auf die ἄγραπτα νόμιμα (v. 454) berufen: οἶον . . . ὡς φύσει ὃν τοῦτο δίκαιον. Aristoteles ist nach unserer Überlieferung der erste, der τὸν νόμον τὸν κατὰ φύσιν zugleich als einen ἄγραφος denkt, der also diese beiden Begriffe verbindet. Wie wenn es sich um einen ganz üblichen Sprachgebrauch handelt, sagt dann viel später Basilius²⁴⁾: νόμοι τινὲς εἰσι οὗτοι τῆς φύσεως ἄγραφοι, ἀργοὺς εἶναι πρὸς τιμωρίαν τοὺς τῶν μεγίστων δυναστειῶν ἐπιβαίνοντας.

Wenn aber die Tragödie es gewesen war, die zuerst zu verkünden wagte, es gebe nicht ein Recht, sondern zwei, so hat sie auch, eben in der 'Antigone' (v. 441 ff.), zuerst den tragischen Konflikt gestaltet, der zwischen einem Nomos und einem Agraphos Nomos entstehen kann, ja Sophokles spricht hier so nachdrücklich — lehrhaft, daß wir mit Bestimmtheit sagen dürfen, er zuerst hat von der Bühne aus dieses Thema angeschlagen. Der Herrscher betrachtet sein durch Heroldsruf verkündetes Verbot, den gefallenen Landesfeind zu bestatten, als einen Nomos, den man nicht überschreiten dürfe (v. 449); Antigone stellt dem irdischen Herrscher die Götter entgegen, Zeus selbst und die unterirdische Dike: dieser habe das nicht verkündigt und diese habe solche Nomoi unter Menschen nicht

23) Die Widersprüche, welche Hirzel Agraphos Nomos S. 3 ff. innerhalb der Aristotelischen Darlegung gefunden zu haben glaubt, erklären sich daraus, daß er nicht erkannt hat, man könne und müsse diesen Gedanken in zwei verschiedenen Ebenen betrachten.

24) Homil in Hexat. VIII 4 (173 B. M.), mir nachgewiesen von A. Rüstow, dem übrigens die Anregung zu diesem Aufsatz verdankt wird.

festgesetzt.²⁵⁾ Kreons Verkündigungen (κηρύγματα) seien kraftlos gegenüber den „nichtgeschriebenen, nicht wankenden Satzungen (νόμιμα) der Götter“:

οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ' αἰεί ποτε
ζῆ ταῦτα κοῦδεις οἶδεν ἐξ ἔτου 'φάνη.

Nie wieder ist der geheimnisvolle Urgrund der Ethik so ergreifend zum Ausdruck gelangt. Kreon verurteilt Antigone; hätte sie ihre Tat nicht getan, so wäre sie dem höheren göttlichen Gericht verfallen. Wer sich aber in einem Widerstreit zwischen Menschen- und Göttergebot für jenes entscheidet, kann zwar als Übeltäter erscheinen, ist aber in Wahrheit der Fromme (v. 74). Sokrates hat in gleicher Lage ebenso gedacht; Petrus und Iohannes nicht minder.²⁶⁾

Predigte der Kynismus die schon üblich gewordene trivial-naturalistische Gegenüberstellung von Nomos und Physis im Sinne des Kampfes gegen den Brauch, so schuf die Stoa, auch hierin Heraklit folgend, aber mit der ihr eigenen Schärfe der Formulierung die Grundlage zum eigentlichen Naturrecht, wozu die Voraussetzung ist, daß Nomos und Physis im Grunde eins sind. Da hören wir nun, um nur an die bekanntesten Formulierungen zu erinnern²⁷⁾: νόμος = λόγος φύσεως oder νόμος = λόγος κοινός — νόμος φύσει oder λόγος = φύσει νόμος — ὁ νόμος κοινός — ὁ νόμος ὁ κοινός ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διί — ἡ μεγαλόπολις, ὅδε ὁ κόσμος, χρῆται νόμῳ ἐνί — lex est ratio summa, insita in natura — naturalis lex atque divina omnium principium — lex vera atque princeps ratio et recta summi Iovis. Sind dies Zeugnisse für die alte Stoa, so hat die spätere den Gedanken weitergetragen, wie sie es liebte, unter Polemik gegen die entgegengesetzten Ansichten früherer Zeit wie der Gegenwart, also auch gegen die Trennung von Nomos und Physis. Von solchen Erörterungen, unter Einbeziehung mancherlei verschiedener älterer Theorien, wird es in den Hörsälen der Stoikerstadt Tarsos widergehallt haben. Paulus hat sie mit angehört, hat sie in sein Denken aufgenommen; mit den Griechen war er ja ein Grieche.

25) Wir nehmen Valckenaers Lesung des Verses 452 als richtig an.

26) Vgl. Verf., Die Frömmigkeit des Sokrates, Theol. Studien und Kritiken (1937/38) Neue Folge III 265 ff.

27) Nach M. Adlers Stoikerindex S. 100. Vgl. M. Pohlenz, Die Stoa I 64 ff. 111 ff.

Ein Versuch, Paulus zu einer Art Stoiker zu stempeln, wäre lächerlich. Mit Recht hat man ihn auch geradezu in Gegensatz gestellt zu Philon, dem Brückenbauer, dem Synthetiker.²⁸⁾ Jedoch wie die These, auch in der so einzigartigen Areopagrede seien dennoch Paulinische, auf griechische Vorstellungen eingehende Gedanken enthalten, wieder diskutiert wird²⁹⁾, so müssen wir auch in den eingangs zitierten Stellen des Römer- und des Zweiten Korintherbriefes das griechische Gut schwerer wägen als es letzthin geschieht. Freilich ist es ein durch jüdischen Geist umgedachtes. Für Paulus ist der Nomos schlechthin das jüdische Gesetz, daher kann er sagen, die Heiden hätten den Nomos nicht. Und doch erkennt er ihnen, — hierin ein Schüler griechischer Philosophie — das Gesetz in ihnen selbst zu, sie tun also doch *φύσει τὰ τοῦ νόμου*. Der Pentateuch hatte Paulus gelehrt, daß Gott das Gesetz selbst ausgesprochen habe und Moses nur sein Dolmetsch gewesen sei, oder daß Gott es gar selbst mit eigenem Finger auf die beiden Tafeln beiderseits³⁰⁾ geschrieben habe (vgl. bes. 2. Mose 32,15 f.), oder auch Moses habe es im Auftrage Gottes geschrieben, verschiedene, durch einander gewirte Fassungen desselben Gedankens, daß dieses Gesetz Gottes Gebot sei (2. Mose 24 ff., 5. Mose 4 ff.). Aber von den Stoikern hörte ja Paulus auch, das allen gemeinsame, das Naturgesetz sei das (des höchsten) Gottes oder sogar es sei (dem höchsten) Gott gleich. So formuliert, mußte dies Paulus weit von sich weisen, aber der Gedanke, das allgemeine Sittengesetz sei göttlichen Ursprungs, war dennoch der gleiche, nach jüdischer wie nach griechisch-philosophischer Anschauung. Und es ist die Freiheit des Paulinischen, durch das Griechentum

28) M. Pohlenz, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. a. O. S. 70 ff.

29) Vgl. W. Schmid, Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen und Areopagiten in Athen, Philolog. XCV 79 ff. Ihr Gedanke, daß alle Menschen ohne Unterschied nach Gottes Willen ihn suchen sollen und er „nicht fern ist von jedem einzelnen unter uns“, gehört zur gleichen Sphäre wie die Römerbriefstelle.

30) Wenn die bildende Kunst (z. B. auch das Sigillum der Bonner Evangelisch-Theologischen Universität) die Tafeln so darstellt, daß sie nur vorn beschrieben sind, und zwar die erste mit dem Ersten bis Fünften, die zweite mit dem Sechsten bis Zehnten Gebot, oder auch in der Anordnung von Drei und Sieben, so folgt sie damit ihrem eigenen Gesetz. — Der Dichter wiederum hat das Recht, die altheilige Vorstellung zu einer Art Scherzreim umzugestalten:

Einmal will ich, das versprech' ich, ohne Liebekose leben,
Wenn die Blumen hier im Garten nach den Tafeln Mose leben.

(Platen)

gebildeten Geistes, Juden und Griechen unter das gleiche Gesetz zu stellen. Τὸ Ἑλληνικὸν ἐλεύθερον: davon hat der Jude Paulus seinen Teil erhalten, nicht durch Lektüre und Studium, sondern durch das lebendige Wissen, erworben in einem philosophischen Bildungszentrum, wie es Tarsos damals war. Das alte Nomos-Physisproblem verwandelte sich so mit Notwendigkeit für Paulus in das des bei den Juden herrschenden göttlichen Nomos und der bei den Griechen gelehrten Physis, die dennoch auch von Gott anerkannt wird, wenn sie nur Tat wird.³¹⁾ Ins Herz ist, so ergibt sich ihm, den redlich gesinnten Griechen das „Werk“, d. h. die Betätigung (smöglichkeit) des Gesetzes geschrieben; auch hier ist es im Gegensatz zu der Gesetzesschrift auf Stein die Schrift der Physis, nach menschlichem Begriff also eigentlich ein „ungeschriebenes“ Gesetz wie in den Worten des Zweiten Korintherbriefes. Und dafür kann auch (συμ —) ein Zeuge genannt werden (— μαρτυρούσης); ihr eigenes „Mitwissen“, d. h. Bescheidwissen über sich selbst³²⁾, αὐτῶν ἢ συνειδήσις: nur, wenn wir συνειδήσις so, nicht als „Gewissen“, auffassen, hat die Fortsetzung des Gedankens Sinn und Zusammenhang mit dem Vorhergehenden³³⁾; denn die Worte „wobei auch Zeuge ist das Wissen von sich selbst und die Gedanken, die untereinander sich anklagen oder auch verteidigen“, geben ja ein einheitliches und zutreffendes Ge-

31) Hier wie im folgenden müssen wir von Pohlenz' Darstellung a. O. S. 75 ff. abweichen. — Daß der Begriff Physis bei Paulus schwankt wie überhaupt in der griechischen Sprache, ist ganz natürlich.

32) Zu συνειδήσις vgl. die Diskussion Pohlenz — Dibelius a. O. S. 78²³⁾. Wir müssen unseren eigenen Weg gehen. Mit Recht geben Lidell-Scott erst die Bedeutung *consciousness, awareness, inner consciousness* an, dann die *consciousness of right or wrong doing, conscience*, bemerken aber, daß die beiden Bedeutungen, auch bei Paulus, in einander übergehen können. Lateinisch *conscientia* wird zu den Worten gehören, für welche P. Friedländer in seinem Aufsatz *The Greek behind Latin*, *The Class. Journal* 39,5 (1944) 270 ff. andere Beispiele gibt.

33) Faßt man συνειδήσις als „Gewissen“ in unserem heutigen Wort-sinn, so entsteht ein solcher Mangel des Gedankenzusammenhanges innerhalb der Genetivkonstruktion als Ganzen, daß A. Rüstow annehmen wollte, das Wort *συμμαρτυρούσης* meine eine tatsächliche Gerichtssitzung und die Anklage und Verteidigung beziehe sich auf reale Kläger und Beklagte, die sich beide auf „Recht und Billigkeit“ beriefen; aber diese Interpretation scheidet an dem Worte *λογισμῶν*, das einen seelischen Vorgang bezeichnen muß. Der Schreiber des cod. Seidelianus (G) freilich, der statt dessen *διαλογισμῶν* gibt, kann ein solches praktisches Gerichtsverfahren angenommen haben. Der ganze Gedankenzusammenhang ist zwischen uns oft durchgesprochen worden, und er wird seine eigene Ansicht darüber veröffentlichen.

mälde der Seele des Menschen, dessen Gedanken hin und widergehen, wie es Euripideische Kunst uns so oft zeigt. Das Gewissen, wie wir das Wort heute verstehen, sagt nur: dies ist recht oder unrecht, oder dies wäre recht oder unrecht gewesen. Aber selbst hier an dieser Stelle, selbst in dieses aus innerer Erfahrung des Paulus, jenes Prototyps eines ἀνὴρ διψυχος, quellende Wort ist stoische Beobachtung des Seelenlebens mit hineingeflossen, wie man richtig erkannt hat³⁴⁾, Beobachtung nicht über das Gewissen, sondern eben über jene seelische disputatio, wie Seneca (de ira III 36) sagt, die jeder reife Mensch so oft mit sich selbst abhalten muß.

Wollten wir die Nachwirkung der beiden Paulinischen, auf hellenischer, im besondern stoischer Grundlage ruhenden Worte über das von Gott selbst gegebene Natur-recht und über die Doppelheit des geschriebenen und des ungeschriebenen Gesetzes auch nur skizzenhaft zeichnen, so müßten wir die Jahrhunderte durchwandern bis in den 'Faust' hinein³⁵⁾. Wir hier wollen nur ein einziges Wort aus einem für die Geistesgeschichte besonders bedeutenden Werke anführen, dem schon einmal genannten Buche des Hugo Grotius über das Völkerrecht; da heißt es (I 10, 5): Est autem ius naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat. Quamquam enim immensa est Dei potentia, dici tamen quaedam possunt esse, ad quae se illa non extendit; quia, quae ita dicuntur, dicuntur tantum, sensum autem qui rem exprimat nullum habent, sed sibi ipsis repugnant. Sicut ergo ut bis duo non sint quattuor, ne a Deo quidem potest effici, ita ne hoc quidem, ut quod intrinseca ratione malum est, malum non sit. Dann wird als Zeuge für die Folgen dieser Überzeugung außer Schriften des Alten Testaments genannt eben der Römerbrief des Paulus (2, 6 und 3, 6).

34) M. Pohlenz a. a. O. S. 78, der aber, wie uns scheint, ohne Grund für die Senecastelle die Bedeutung conscientia voraussetzt.

35) Mephisto (V. 1922 ff.) scheidet „Gesetz und Rechte“, einer „ewigen Krankheit“ zu vergleichen, und „das Recht, das mit uns geboren — von dem ist, leider!, nie die Frage“. Er spricht wie Antiphon, der ἐμφύοντα gesagt hatte.

Bonn

Walther Kranz