

## Zur philosophischen Welt- und Lebensanschauung des Hellenismus.

Von Karl Prümm S. J.

Über die vorstehend in Worte von J. Kaerst gekleidete Problemgruppe hat P. M. J. Lagrange O. P. in einer Reihe von beachtenswerten Aufsätzen, die fast alle in den letzten vier abgeschlossenen Jahrgängen der RevThom erschienen sind, gehandelt. Der Verfasser erstrebt offenbar eine Gesamtdarstellung der Strömungen, die das geistige Leben der hellenistisch-römischen Welt um die Zeitenwende beherrschten oder doch in ihm irgendwie bedeutsam hervortraten. Er urteilt mit Recht, man könne in der Erforschung der Geisteslage dieser weltgeschichtlich entscheidenden Periode nicht leicht zu viel tun. Es ist nicht etwa bloß die leidige Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit der sogenannten religionsgeschichtlichen Erklärung des Christentums, die es dem Theologen nahelegt, sich in dieses Stück antiker Geistesgeschichte einzuarbeiten. Es muß ihm vielmehr von positivem Belang sein, sich ein selbständiges Urteil bilden zu können über die Frage, wie wohl der Boden bereitet war, in den das junge Reis des Evangeliums sich einsenkte, sobald es über die Grenzen Palästinas hinausgetragen wurde. Er möchte sich darüber Rechenschaft geben können, ob und inwieweit durch die Denkarbeit der griechisch-römischen Weisen die Gemüter wenigstens bestimmter, geistig regsamer Schichten auf die neue Botschaft vorbereitet waren. Auf der Linie dieser Frage bewegt sich ja überhaupt einzig und allein das „religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums“, soweit es für den offenbarungsgläubigen Christen einen positiven Sinn hat. L. bemerkt mit Grund, daß man bei dem Studium der religiösen Umwelt des werdenden Christentums in den letzten Jahren dem antiken Mysterienwesen eine einseitige Vorzugsstellung eingeräumt habe. Es waren ja zunächst nur die niederen Schichten, die um die Fülle der Zeit soeben erst leise von der Propaganda der orientalischen Geheimkulte berührt wurden\*. Das Christentum suchte aber von Anfang an seine Anhänger bei allen Ständen, auch den höheren. Darum müßte eine zeitgemäße Erneuerung der „Vorhalle“ Döllingers auch über die Gedankenwelt Aufschluß

---

\* Diese bislang herrschende Ansicht dürfte durch die Entdeckung der Gemälde der Villa Itern zu Pompeji, die vielleicht dionysische Mysterienszenen darstellen, kaum in dem Maße erschüttert sein, wie H. Jeanmaire, *Le Messianisme de Virgile* (Paris 1930) 58 f. anzunehmen geneigt ist. Auf die „dionysische“ Deutung der vierten Ekloge Virgils, die J. nicht zuletzt auf den jüngsten Erkenntnissen über die Rolle der Dionysosmysterien in der Gesellschaft des 1. vorchristlichen Jahrhunderts aufbaut, wird in einer Überschau über die neuere Literatur zur vierten Ekloge (H. Wagenvoort, J. Carcopino u. a.) einzugehen sein.

geben, in der sich ein doch immerhin erheblicher Teil der höheren Gesellschaftsschichten damals bewegte.

Die Mentalität dieser Kreise kann nun zunächst geschichtlich nicht ganz verstanden werden, wenn man nicht wenigstens von Plato und Aristoteles ausgeht. Auch die unmittelbare Nachwirkung der Werke Platos hat das ganze Altertum hindurch niemals ausgesetzt. Cicero z. B. hat nicht nur den Timäus ins Lateinische übertragen, sondern offenbart auch darüber hinaus eine Bekanntschaft mit Werken des großen Meisters. Aristoteles aber war der Zeit in den uns verlorenen Jugendwerken gegenwärtig. Er lebte ferner auch für sie noch in zahlreichen Problemstellungen, die er, der in erster Linie Lehrer war, der hellenistischen Zeit als Erbe vermacht hatte. Seine jahrhundertlang verschollenen Lehrschriften aber begannen gerade um die Zeit Christi wieder eine Macht zu werden. Wenn wir im folgenden mit einer Wiedergabe des Hauptinhaltes der Aufsätze von L. gelegentlich ergänzende und kritische Bemerkungen verbinden, so soll das ein Zeichen der Wertschätzung sein, die wir diesen Arbeiten wegen des Gesichtspunktes, unter den sie gestellt sind, entgegenbringen.

1. *Platon théologien*: RevThom 31 (1926) 189—218. — Wie es J. Geysler bei der Darstellung der Gotteslehre Platos in dem Werke: Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen (Bonn 1899) tut (49 ff.), so schiebt auch L. eine kurze Einführung in die platonische Ideenlehre voraus. Schon dieser in sich berechnete Unterbau der Abhandlung führt in Kontroverspunkte der Platoexegese hinein. Eine *crux interpretum* ist bis zur Stelle Soph 248 D—E. Wie ist das Dynamische zu verstehen, das hier den Ideen zugeschrieben wird? Berechtigt die Fülle der vitalen und geistigen Bestimmtheiten, die hier auf die Ideen aufgehäuft werden, nicht zu der Annahme, diese seien hier unterschiedslos vergöttlicht? Mit Recht weist L. eine solche, u. a. von Gomperz vertretene Deutung zurück (195); ob die an Stelle der letzteren vorgeschlagene Auslegung in allem das Rechte treffe, mag dahingestellt bleiben<sup>1</sup>. Es ist für L. nicht schwer zu beweisen, daß für Plato die Idee des Guten mit dem Gottesbegriff zusammenfällt. Wie steht aber der Weltbildner des Timäus zu Gott? Für den Mythos dieses Dialogs läßt Wilamowitz die Identität Gottes und des Demiurgen gelten (Platon I [Berlin 1919] 597). Die Hauptschwierigkeit gegen die Annahme, daß sich darin auch die wirkliche Über-

---

<sup>1</sup> H. Meyer faßt das Dynamische rein erkenntnistheoretisch: Die Fähigkeit des Wirkens und Leidens (*δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν*) bedeute in diesem Zusammenhang bloß die Möglichkeit des Erkennens und Erkenntwerdens (Geschichte der alten Philosophie [München 1925] 158). — L. versteht die Fülle der erhabenen Attribute, die hier den Ideen zuerkannt werden, von deren Gesamtheit in dem Sinne, daß die höchsten Aussagen doch nur von der Idee des Guten gelten. Zu der Stelle vgl. auch C. Ritter, Platon II (München 1923) 130.

zeugung Platos ausspreche, liegt für Wilamowitz darin, daß der zeitlich letzte (6.) platonische Brief einen Unterschied macht zwischen Gott, der „Führer von allem ist“, und dem „Vater, dem Herrn des Führers“ (323 D). L. glaubt, es schwebten hier Plato nur verschiedene Gesichtspunkte der einen Idee des Guten vor (199); eine nachträgliche Erläuterung und Verteidigung dieser Auffassung gibt er RevThom 32 (1927) 342. — Ein Grundgedanke Platos ist weiterhin das ewige existentielle Sein der Ideen. Es scheint die Absolutheit Gottes zu beinträchtigen. L. glaubt es aber in eine Abhängigkeit von Gott bringen zu können: „ce sont des réalités, en Dieu concepts en même temps que réalités“ (201). Das ist doch wohl nur eine geringfügige Abwandlung alter Lösungsversuche (vgl. etwa H. Meyer a. a. O. 166). Sie mag aber auf der Linie platonischen Denkens liegen. Im Staat wird ja eine Kausalbeziehung der Idee des Guten zu den übrigen Ideen und damit eine Abhängigkeit der letzteren von der ersteren ausdrücklich ausgesagt. So kann R. Hö n i g s w a l d, ein Interpret, den man einer christianisierenden Tendenz in seiner Platoexegese nicht verdächtigen wird, bemerken: Das ewig in sich ruhende Sein ist eben Muster und Vorbild, ist Prinzip des zeitlosen Seins der Ideen (Die Philosophie des Altertums [München 1917] 185).

Den nationalen Götterkulten macht Plato schon im Staat das „verhängnisvolle Zugeständnis“ der Duldung (Wilamowitz a. a. O. I 602). L. zeigt, wie es den Philosophen auf der abschüssigen Bahn immer weiter trieb. Wenn die Gesetze die Verehrung der vom Demiurgen zusammen mit der Welt erschaffenen Götter unter Androhung strenger Strafen vorschreiben, so kann man das nur als Verirrung bezeichnen (L. 203). Es sind das jene Gestirngötter, von denen schon im Philebus und Timäus gehandelt wird. Wenn Plato auch bei solchen Zusammenhängen gelegentlich dahin abgleitet, von der Gottheit in der Einzahl zu sprechen, so ist das vielleicht ein Anzeichen dafür, daß es ihm bei diesen Maßregeln im Grunde nur um die Erhaltung der Religion schlechthin zu tun ist. Er möchte offenbar mehr den Gottesglauben als Grundvoraussetzung der sittlichen Ordnung schützen als klare Begriffe über das Wesen der Gottheit vermitteln. Seine Skepsis an der Fassungskraft der Masse in diesem Stück hat sich im Laufe der Jahre sichtlich gesteigert. Um so fester ist seine Überzeugung geworden, daß sie der Gottheit als der unbestechlichen Rächlerin des Bösen nicht entraten kann (L. 204). Plato geht so weit, daß er die Unversöhnlichkeit auch dem bereuten Bösen gegenüber in das sonst ansprechende Gesamtbild der Eigenschaften hineinträgt, das er von der Gottheit entwirft.

Die theologischen Konzeptionen Platos sind also von seinem Interesse für die große Bestimmung des Menschen, die er bezeichnend „das Heil der Seele“ nennt, mitbedingt. Seine Anthropologie ist durchsichtiger als seine Gotteslehre. Freilich ist der Ausgangspunkt seiner

Spekulation, die Lehre vom vorzeitlichen Fall der Seelen, mit seinem Prinzip von der Materie als dem Quell alles Bösen nicht glatt zu ver-einen. Aber es kommt Plato auch hier offenbar mehr auf die Behauptung der Tatsächlichkeit als auf das Wie der Erklärung an. Das gilt ebenso von seiner Lehre über die „letzten Dinge“. Diese weist in den eschatologischen Mythen der bekannten vier Dialoge in Einzelheiten verschiedene Züge auf; offenbar soll nur die Gewißheit der jenseitigen Vergeltung hervortreten<sup>2</sup>.

Damit ist zugleich als der wesentliche Zweck des irdischen Daseins des Menschen die Übung der Tugend hingestellt. Bei der allgemein gehaltenen Charakterisierung der Ethik Platos hebt L. den Gorgias-schluß als besonderes Zeugnis für seinen sittlichen Idealismus hervor<sup>3</sup>.

Im Schlußteil der Abhandlung, der sich mit dem „Mystizismus“ Platos befaßt, kommen Gesichtspunkte der christlichen Theologie stärker zur Geltung. Der Versuch, das Verhältnis platonischer Gedanken zu analogen christlichen Lehren klar herauszuarbeiten, bringt die Gefahr mit sich, daß man die ersteren aus der Eigenart und Verschlingung, in der die dichterisch bestimmte Schreibweise Platos sie vorlegt, herauslöst und vereinfacht oder sonst irgendwie leise umbiegt. Unter Beachtung der nötigen Vorsicht sind derartige Vergleichen indes sehr klärend. So stellt L. fest, daß eine Reihe von Platotexten, die man als Beweis für sein Verlangen nach einer Offenbarung angeführt hat, nur dartun, daß er sich in der Praxis seines Gebetslebens an den Brauch der Allgemeinheit anschloß und den Glauben an regelmäßige Einwirkungen der Gottheit auf das geistig-sittliche Leben der Menschen teilte. Plato erkennt auch das außerordentliche Einwirken Gottes auf den menschlichen Gedankenablauf an, wie es im Begriff der Mantik gegeben ist. Allein in seinem Sinn bringt diese Art göttlicher Beeinflussung eine Erkenntnis, die an Sicherheit zwar über, an innerem Wert jedoch unter dem philosophischen Wissen steht. Selbst in den Gesetzen wird von solchen besonderen Mitteilungen der Götter, die hier ja stark rehabilitiert sind, nur für besondere Fälle von untergeordneter Bedeutung Rat erhoft (L. 210 ff.). Immerhin zeigen manche Wendungen, wie die vom *θεός συμφοράς* (Tim. 72 D), daß der Gedanke einer *locutio divina* im Gesichtskreis des großen Mannes lag. Daß er indes eine Bitte darum nicht wagt, findet L. mit Recht be-

<sup>2</sup> L. verzichtet mit Recht darauf, außer der „naiven“ individual-psychologischen Auffassung vom Fortleben im Jenseits noch andere verschwommene Aspekte der Unsterblichkeit bei Plato vorauszusetzen, wie das Hönigswald a. a. O. 182 tun möchte.

<sup>3</sup> Die eigenartige Straftheorie des Gorgias, die L. in diesem Zusammenhang streift, hat wohl kaum Berührungspunkte mit stoischem Denken, das ja die Unsterblichkeit des Weisen lehrt; von der christlichen Bußauffassung freilich ist sie, wenn man diese schon einmal zum Vergleich heranziehen will, überholt.

achtenswert. — Den letzten Sinn des Gastmahls sucht L. aus Gesichtspunkten zu erschließen, die (wie der von der Identität des absolut Schönen mit Gott, vom rationalen Wahrheitsstreben als dem Weg zu ihm) gewiß für Plato im Vordergrund standen. Freilich enthält der Gedankengang des Meisterwerkes Elemente, die „auf die Hand warteten, die sie abstreifen und die großartigen Ausblicke Platos in eine von Grund aus gesunde religiöse Gesamtauffassung richtig eingliedern sollte“ (L. 215). Ohne Zweifel betont L. mit Recht, daß diese „mystische“ Seite der platonischen Lebensauffassung in Verbindung mit anderen Grundaspekten, die sie aufweist, das Wesen der platonischen Philosophie als eines Aufrisses praktischer Lebensführung (oder, wie L. es ausdrückt, des Vollkommenheitsstrebens) herausstellt (vgl. Meyer a. a. O. 187; auch W. Jaeger, Aristoteles [Berlin 1923] 20 ff.).

2. *Comment s'est transformée la pensée religieuse d'Aristote*: a. a. O. 285—329. — Diese umfangreiche Abhandlung kündigt sich im Untertitel als eine Wiedergabe von Grundgedanken des ebenerwähnten Buches von W. Jaeger an. Es wird zunächst die platonische Grundhaltung der frühen aristotelischen Dialogschriften gekennzeichnet: Im Eudemos tritt die Unsterblichkeitshoffnung beherrschend hervor; die Lehre von der Präexistenz der Seele wird beibehalten, auf das Postulat der Wiedererinnerung aber schon verzichtet; die Seele heißt bald Substanz, bald Form (L. trägt offenbar der modernen Auffassung vom Bruch in der *οὐσία-εἶδος*-Lehre Rechnung, wenn er in letzterer Bezeichnung ein wesentlich Neues sieht; vgl. zur Sache J. Ternus, Schol 1 [1926] 95). — Im Dialog „Über die Philosophie“ bekundet sich in gewisser Hinsicht schon die philosophische Verselbständigung des Stagiriten (für Jaeger [a. a. O. 143] erscheint das Platonische als das Überwiegende): Die Ideen-Formen werden in den Dingen gesucht; die Schöpfung nach Idealvorbildern samt dem Weltbildner fällt fort. Dafür treten „die nach antiker Ansicht charakteristischen philosophischen Anschauungen des Aristoteles (Jaeger 142) hervor: die vom Äther als Himmelselement und die von der Unzerstörbarkeit und Ungewordenheit der Welt. Bei der Würdigung der aristotelischen Kritik der platonischen Idealzahlen im gleichen Dialog greift L. auf seine besondere Auffassung über den Sinn der platonischen Ideen zurück, gerade hier wohl kaum ein glücklicher Gedanke; es wäre heute jedenfalls eine Auseinandersetzung mit J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles (Leipzig 1924) erforderlich.

Unter dem Gesamttitel „Die großen Schriften des Meisters zur Metaphysik und über die Seele“ wird zunächst das Gottweltproblem nach seinen Wandlungen bei Aristoteles in der Sicht von W. Jaeger dargestellt: Das aristotelische *argumentum ex motu* will sich bloß auf lokale Bewegung beziehen; die Wirkungsweise Gottes geht nicht über die einer Zweckursache hinaus (= Meyer 277) Zu dieser von L.

übernommenen These sei folgendes bemerkt: Der *locus classicus* für sie ist bekanntlich Met. XII 7; p. 1072 b 2 ff. Die Stelle spricht positiv. Wenn man bedenkt, daß Aristoteles in diesem Kapitel das Problem des ersten Bewegers trotz aller Präzision nicht in schulmäßiger und abschließender Form behandelt, erscheint die Auffassung des hl. Thomas, die hier nicht das entscheidende Wort des Philosophen über die Wirkungsweise des Bewegers, sondern nur die Lösung eines Einwandes ausgesprochen sieht, auch heute noch berechtigt<sup>4</sup>. Das Weltbild, das Aristoteles im ganzen Zusammenhang entwirft, läßt sich, wenn man die Bemerkung über den Charakter des transzendenten Bewegers nur im positiven, nicht im exklusiven Sinne nimmt, auch heute noch als unübertroffene Entwicklung einer theistischen, und nicht deistischen Weltansicht begreifen. Als solche legt es u. a. B. Jansen, *StimmZeit* 116 (1929 I) 385, sehr glücklich vor<sup>5</sup>. Ein so gründlicher Aristoteleskenner wie F. Brentano hat bekanntlich bis zu seinem noch nicht vor langer Zeit erfolgten Tode daran festgehalten, daß Aristoteles nicht nur ein wirkursächliches, sondern sogar das Schöpferverhältnis Gottes zur Welt lehre (vgl. auch O. Kraus, *Franz Brentano* [München 1919] 7). Brentano hat schon in einer Beilage zu seinem Werke „Die Psychologie des Aristoteles“ (Mainz 1867) die aristotelischen Texte über das Wirken Gottes umfassend verarbeitet (234—250). Eine der Stellen, die dem französischen Exegeten für seine Auffassung der Haltung des Aristoteles in dieser entscheidenden Frage des Verhältnisses Gottes zur Welt ausschlaggebend erscheint (*Eth. Nic. X* 8; p. 1178 b 7), ist hier von Brentano durchaus befriedigend mit der entgegengesetzten Annahme einer Wirkkausalität des obersten Bewegers im Einklang gebracht (247). Es ist für jene Aristotelesinterpretation,

<sup>4</sup> Der Zusammenhang ist dann dieser. Aristoteles ist zur Feststellung vorgestoßen: „*primum movens idem est quod primum intelligibile et primum appetibile, quod est optimum*“. Da erhebt sich ein Bedenken: „*Sed quia appetibile et bonum habent rationem finis, finis autem non videtur esse in immobilibus...*“. Dem gegenüber betont nun A. die Vereinbarkeit der Zweckursächlichkeit mit der Idee des ersten Bewegers (In XII libros Met. [Ausg. v. Parma 1866] 637; genau so Sylvester Maurus III p. 555 [Bringmann]).

<sup>5</sup> Nach W. Jaeger sprach schon der Dialog über die Philosophie vom ersten Beweger nur im Sinn des erstrebten Zweckes, nicht in dem einer Wirkursache der Welt. L. hält es für möglich, daß diese Schrift die Unbewegtheit des Bewegers, das Wesentliche des Gedankens, noch gar nicht entwickelt habe (296). In der Tat ist es ja hauptsächlich eine ziemlich allgemein gehaltene Andeutung in Platons Gesetzen (898 E), aus der Jaeger entnehmen möchte, daß die wesentlichen Züge der bedeutsamen Überlegung schon in dieser Frühzeit von Aristoteles ausgebildet waren (Aristoteles 414). Wenn L. Grund zu haben glaubt, gewisse Abstriche zu machen, so könnte man vielleicht zuvörderst das eine geltend machen, daß sich aus den geringen quellenmäßigen Unterlagen wohl kaum die Frage entscheiden lasse, ob Aristoteles den obersten Beweger sich damals schon als bloße Zweckursache dachte.

die den Gedanken einer wirklichen Betätigung Gottes bei dem Stagiriten nicht recht anerkennt, nur durch den Rekurs auf die Entelechienlehre möglich, die zahlreichen Stellen, an denen Aristoteles Gott und Welt in enge Beziehung zueinander bringt, sinnvoll zu deuten (vgl. L. 307—309). Es läßt sich ja nicht bestreiten, daß Aristoteles diese Formenzwecke ungemein verselbständigt, ihnen eine innere, auf Gott gerichtete Triebkraft zuschreibt, ja sie fast zu apotheosieren scheint, was in dem Gedanken des in sich selbst untätig verharrenden Gottes eine Entsprechung haben könnte. Vielleicht wird die durch die Berliner Schule glücklich in Fluß gebrachte Aristotelesforschung doch auch in der Annahme, daß die Entelechien bei dem Philosophen das einzige Bindeglied zwischen Gott und der Welt bildeten, gewisse Milderungen anbringen. Daß es verfrüht war, wenn L. die These von W. Jaeger über den Bruch, den Aristoteles durch die später erhobene Forderung mehrerer letzter Beweger in die ursprünglich rein monotheistisch auslaufende Spekulation hineingetragen habe, ohne Einschränkung übernahm (310 ff.), dürfte die Nachprüfung dieses Punktes dargetan haben, die A. Mansion in seinem kritischen Bericht „La genèse de l'œuvre d'Aristote“ vornahm (RevNéoscolPh 29 [1927] 338 ff.).

Noch beachtlicher sind die Abstriche, die Mansion in dieser seiner Arbeit an einem allgemeinen Ergebnis der Untersuchung Jaegers vornimmt, daß nämlich das Antlitz der Forscherarbeit des späteren Aristoteles wesentlich gottabgekehrt und diesseitzugewandt gewesen sei. Überhaupt dürfte Mansions Würdigung der Theorien von W. Jaeger, P. Gohlke und H. v. Arnim über die Entwicklung des aristotelischen Denkens und die Chronologie der Schriften des Stagiriten zur Korrektur des Aufsatzes von L. in manchem Einzelpunkt wie in der Gesamtaufassung ertragreich sein. So wird z. B. auch das Bild weniger der Seelenlehre, als der Ethik des werdenden und vollendeten Meisters, wie es L. kurz zeichnet, nunmehr darauf verzichten können, die Farbenunterschiede der Frühzeit von der Spätzeit allzu grell hervortreten zu lassen. Was L. (313 ff.) über den Begriff der Seele, die (praktisch später preisgegebene) persönliche Unsterblichkeit, die Stufen der Seele und den Erkenntnisprozeß bietet, entspricht etwa den Stoffen bei Meyer 311 315 ff. 327 f. Eingearbeitet sind nur die Umdeutungsversuche der alten und neuen Scholastik (Thomas, Kard. Gonzalez O. P.), die die offenkundige Zerreißung der Einheit auch der höheren Seele bei Aristoteles zu heilen trachten. An Stelle solcher nicht zum Ziele führenden Versuche, Unausgeglichenheiten der aristotelischen Seelenlehre zu erklären, hat nach L. die Entwicklungstheorie zu treten. Das Göttliche im Menschen, von dem der spätere Aristoteles öfter spricht, findet in der pantheistisch gefärbten Religiosität dieser seiner Denkstufe seine Erklärung, der eine Diesseitsethik (Meyer 361) entspricht. Der größere Einschlag theonomer („mystischer“) Gedanken der Eudemischen Ethik braucht ebenfalls heute nicht mehr aus der

Voraussetzung der Unechtheit dieser Schrift verständlich gemacht zu werden (L. 319). — Auch Mansion anerkennt (a. a. O. 444), daß Jaeger die bereits von anderen begründete These der Echtheit dieser Jugendethik des Aristoteles fast zur Gewißheit erhoben hat, während die inzwischen von H. v. Arnim dem Stagiriten wieder zugesprochenen *Magna Moralia* einstweilen als eine sichere Fundgrube von Unterlagen zur Rekonstruktion des Werdeganges seiner ethischen Anschauungen noch nicht angesehen werden können (Mansion a. a. O. 450). — Dem Gesamtbild der spätaristotelischen Philosophie, wie es L. nach Jaeger entwirft, entspricht notwendig der Zug, daß der Meister keine seelische Beziehung zum transzendenten Bewegergott anerkannte außer dem Gefühl der kalten Bewunderung<sup>6</sup>. — Im Schlußparagraphen sondert L. Wahrheit und Irrtum in dem immer wieder — von W. Jaeger in sonderbarer Form — aufgestellten Satz von der Metaphysik des Aristoteles als der Grundlage der thomistischen Theologie. — Leider vermißt man in dem Referat eine Stellungnahme zu den bei Jaeger 133 ff. entwickelten Anschauungen über die Einwirkung der Religion Zarathustras auf die späte Akademie und den frühen Aristoteles, Gedanken, die mittlerweile ein starkes Echo gefunden haben (vgl. etwa Julius Kaerst, *Geschichte des Hellenismus II* [Leipzig 1926] 221 Anm. 2). Gewiß wäre L. berufen gewesen, wenn zu irgend einem, dann zu diesem Aristotelesproblem Maßgebendes zu sagen, da er sich in einer beachteten Abhandlung (*La religion des Perses, la réforme de Zoroastre et le Judaïsme: RevBibl 1904, 27 ff. 188 ff.*) als Kenner des Zoroastrismus erwiesen hat.

3. *Les Péripatéticiens jusqu'à l'ère chrétienne*: a. a. O. 32 (1927) 196—213. — Alles in allem genommen barg der Aristotelismus auch in seiner schließlichen Endgestalt eine Fülle von Gedanken, deren Höhe ihm im Kampf der verschiedenen Schulen des Hellenismus eine überlegene Stellung hätte sichern können. Allein die Stoffe der aristotelischen Lehrschriften gehen sehr bald mit diesen selbst sozusagen unter, um erst mit der Neuausgabe des aristotelischen Korpus durch Andronikus eine Renaissance zu erleben. Die Einwir-

<sup>6</sup> Jaeger hat die Tatsache, daß Aristoteles in einer Frühschrift über das Gebet Gott emphatisch einen Geist genannt hat (fr. 49 Rose), etwas enthusiastisch ausgewertet. In einer Auseinandersetzung darüber glaubt L. urteilen zu dürfen, die Adresse des vom Philosophen in dieser Schrift verteidigten Gebetes sei nicht einmal der erste Bewegergott, sondern die Götterwelt der Gestirne gewesen (325). Wenn wir im Gegensatz zu L. die engere Auffassung über die Kausalität des ersten Bewegers namentlich für die Frühzeit des Aristoteles für unbewiesen halten, so steht nichts der Annahme im Wege, daß Aristoteles damals das Gebet zu dem zwar transzendenten, aber durch Wirkkausalität auch wieder der Welt immanenten ersten Bewegergott als vernünftig nachgewiesen und so das Gebot von Joh. 4, 24 erfüllt habe. Aber er hat eben darin wenig Nachfolge gefunden.

kung auf die Geister bleibt aber zunächst sehr gering. Auf die peripatetische Schule hat sich von Anfang an mehr der Geist der exakten Forschung, der für die letzte Periode des Aristoteles so charakteristisch ist, vererbt. Was die weltanschauliche Stellung der verschiedenen bedeutenderen Schulhäupter betrifft, so hat E. Zeller den Gottesbegriff des Theophrast, über den die erhaltenen Fragmente nur spärliche Andeutungen machen, zu ideal gezeichnet. Was da bekundet wird, ist eher Unsicherheit auf der ganzen Linie: die Schwächen der Spekulation über den ersten Bewegter, wie sie zuletzt von Aristoteles ausgestaltet war, werden herausgestellt (oder mißdeutend hineingelegt? vgl. unsere Bemerkungen zur vorigen Abhandlung), ebenso die Unstimmigkeiten in der Lehre von der Seele und dem Erkenntnisprozeß. Kein Wunder, daß der erste Nachfolger des Aristoteles nachdrücklicher als schon der Schulgründer der Beteiligung am angestammten Götterkult das Wort redet. Im Opferwesen will er Abstriche gemacht wissen; jedenfalls wird die Nachahmung Gottes nach pythagoräischem Axiom von ihm empfohlen. — Des Aristoxenos Begriffsbestimmung der Seele als einer Harmonie atmet schon materialistischen Geist. Offener Materialismus ist die Ansicht des Dikäarch, daß die Seele eine Mischung der vier Elemente sei. Strato verband nach Cicero den Deismus mit einer stark pantheistisch gefärbten Naturauffassung. Sein Widerspruch gegen die Annahme der Unsterblichkeit erhellt aus der von ihm überlieferten Polemik gegen die Argumente des Phädo zugunsten dieser Lehre. Materialistische Seelenauffassung bleibt für Kritolaos, Andronikus und Boethus von Sidon typisch. Eine ausführliche Sonderuntersuchung über die Herkunft der Abhandlung *περὶ κόσμον* wird darum von L. hier angefügt, weil diese lange Zeit als aristotelisch galt und noch in letzter Zeit von Zeller dem Lehrgut nach als wesentlich peripatetisch bestimmt wurde. L. sieht in diesem peripatetischen Einschlag mehr Opposition gegen die Stoa. Der Autor macht bei dieser Anleihe, z. B. in seiner Definition der Welt; allein er schaltet dabei das eigentlich Stoische, den Pantheismus, geflissentlich aus. Stoische Termini werden durch etymologische Künste ihres stoischen Sinnes entkleidet. So hat also auch die Posidoniushypothese auszuschneiden. Die polytheistisch klingenden Wendungen des Anonymus sind mehr äußerliche Anbequemung an die öffentliche Meinung; die landläufigen Götternamen sind ihm sekundäre Interpretation der Planetengötter, deren wahres Wesen eher aus der Etymologie der Namen zu ergründen ist. Die Ordnung der Welt wird in Termini gefaßt, die eine starke Verwandtschaft mit der Redeweise der Weisheitsbücher verraten. So hält denn L. das Werk für eine jüdische Propagandaschrift aus der Mitte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts von philonischer Tendenz und Anlage. — Diese Heranziehung des Judentums zum Verständnis einer antiken philosophiegeschichtlichen Tatsache ist ansprechender als ein ähnlicher Vorschlag, den L. zu einem allerdings nebensächlichen

Punkt im gleichen Aufsatz S. 201 macht. Es handelt sich darum, ob der Peripatetiker Aristoxenus in dem erhaltenen Fragment seiner Sokratesvita einen Juden für einen Inder ausgegeben habe. Das mit Bewußtsein zu tun, widerspricht wohl eines Peripatetikers Art, auch in der Biographie. Daß ein Peripatetiker aber die Bezeichnungen Inder und Orientale für Synonyma gehalten habe, ist undenkbar. Zu der Stelle selbst vgl. Jaeger a. a. O. 169.

4. *Les doctrines religieuses successives de l'Académie fondée par Platon*: a. a. O. 34 (1929) 320—334. — Von der im wesentlichen spiritualistischen Gottesanschauung des späten Plato, deren pantheistische Beimischung man nicht als Mystizismus bezeichnen sollte, hebt sich der Glaube schon des Speusippus ab; er zerreißt die Einheit der obersten Werte (vgl. dazu auch Geysler a. a. O. 69); er vertritt den Entwicklungsgedanken in jenem modernen Sinn, wonach das Vollkommene nur am Ende stehen kann. Dieser Denkrichtung entspricht ein weniger spiritualistischer Seelenbegriff. Xenokrates verkündet eine dualistische Gotteslehre in mythologischer Einkleidung; die obersten göttlichen Prinzipien werden nicht nur durch eine Reihe nach stoischer Art allegorisch gedeuteter Göttergestalten des Volksglaubens ergänzt, sondern überdies durch ein Heer guter und — das ist ein Neues, jedenfalls im Bereich der Philosophie — auch schlechter Dämonen. Den sittlichen Kampf der als unsterblich aufgefaßten Seele beschreibt er gelegentlich mit einem orphisch klingenden Bild. Ein Älianzeugnis zeigt ihn als Verkünder einer Gesinnungsethik, die ihm Ehre macht. Er wich in seiner Annahme der Schöpfung der Welt vom Gründer der Schule ab. Übrigens gibt nur die *Epinomis* näheren Aufschluß über die Lehren der älteren Akademie, soweit man diese in ihrem frühesten Stadium mit den Ansichten des Philipp von Opus einigermaßen gleichsetzen kann. Der Logosbegriff der *Epinomis* erscheint L. als eine eigentlich rückschrittliche Umbildung des spätplatonischen Demiurgen. Zu L.s Bemerkung über die Ablehnung der Volksgötter in diesem pseudoplatonischen Werk ist hinzuzufügen, daß die *Epinomis* den Volksgöttern nicht schlechthin feind ist, sondern einer Verschmelzung wenigstens des delphischen Apollokultes mit den Gestirngöttern das Wort redet (vgl. F. Cumont, *Neue Jahrbücher f. d. klass. Altert.* 27 [1911] 4).

In der weiteren Darstellung erscheint bei L. die neue Akademie in einem etwas zu ungünstigen Lichte. Über die Quellen der akademischen Skepsis brauchen wir seit der gleichnamigen Spezialuntersuchung von G. Paleikat (*Leipzig 1916: Abh. z. Gesch. d. Skeptizismus*, hrsg. v. A. Goedeckemeyer, H. 2) nicht mehr so tastend zu sprechen. Zum Verständnis der Lehrweise des Arkesilaus ist zu beachten, daß sie durch die Schwenkung der Schule nach der Pädagogik hin, die H. v. Arnim (*Leben und Werke des Dio von Prusa* [Berlin 1898] 84) als naturgemäße Entwicklung verständlich gemacht hat,

mitbestimmt war. Gut ist hervorgehoben, daß Karneades trotz seiner glänzenden Dialektik einen philosophischen Tiefstand bezeichnet; die Achtung vor der Wahrheit und die Pietät den ethischen Werten gegenüber ist stark erschüttert. Viele der akademischen Argumente gegen jede positive Weltanschauung sind von einer beschämenden Geringwertigkeit (330). Gewiß sind manche von ihnen rein aus der Disputiersucht heraus geboren; Cicero bemerkt das einmal ausdrücklich von Einwänden des Karneades gegen die Götterverehrung (*De nat. deor.* III 17, 44). Allein die destruktive Rückwirkung auch dieser Art einer methodischen Skepsis auf das Denken wie auf die Praxis des religiösen Lebens der Gesellschaft war unausbleiblich. — Aus den drei Seiten, die L. Philon von Larissa und Antiochus von Askalon widmet, ist eine rechte Einschätzung der geistesgeschichtlichen Stellung dieser beiden heute so umstrittenen Persönlichkeiten nicht zu entnehmen. Besonders der letztere ist allzu sehr als ein matter Geist („esprit médiocre“ [334]) hingestellt. Von einer heute so fraglichen Gesamtbeurteilung aus über einen Einzelpunkt wie die Stellung zum Unsterblichkeitsglauben ein negatives Urteil zu fällen (L. ebd.) ist mindestens kühn, wenn auch die entgegengesetzte Beweisführung von Strache (*Der Eklektizismus des Antiochus von Askalon: Philol. Untersuch.* hrsg. v. A. Kiessling u. U. v. Wilamowitz, H. 26 [Berlin 1921] 25) schwach ist. Wo die Quellen klar sprechen, hat sich Strache bemüht, sie zu einer Rekonstruktion des Systems des Antiochus möglichst auszuwerten. Die klaren Resultate dieser Arbeit zeigen die Selbständigkeit des Denkers (vgl. die Zusammenfassung S. 88) und können an die Stelle allgemeiner Charakterisierung treten.

5. *Une morale indépendante dans l'antiquité; les Cyniques: a. a. O.* 34 (1929) 35—52. — Der Obertitel schiebt eine Auffassung des Kynismus in den Vordergrund, die von ernster Forschung heute nur mehr mit Einschränkung geltend gemacht wird (vgl. das Urteil von Bernays, das sich Helm am Schluß seines Beitrages über den Kynismus (*Pauly-Wissowa*, 23. Halbbd. 24) zu eigen macht. Immerhin kann sich L. für die Hervorkehrung dieses Gesichtspunktes auf die Notwendigkeit berufen, eine übertreibende Äußerung des französischen Gelehrten Oltramare zu berichtigen. L. bezweckt mit seinem Bilde der kynischen Botschaft die klarere Herausstellung der Originalität der evangelischen Verkündigung (und, was reichlich abseits liegt, auch der Ethik des hl. Thomas). Es ist ohne Zweifel am Platze, daß eine exegetische Autorität wie L. das Problem des Kynismus auch nach der inhaltlichen Seite einmal beleuchtet<sup>7</sup>. Es geschieht unter

<sup>7</sup> Das stilgeschichtliche Problem des Verhältnisses der kynisch-stoischen Diatribe zu Paulus löst L. in seinem Römerbriefkommentar<sup>2</sup> (Paris 1922) LIX wie folgt: Die Annäherung Pauli an die Diatribe vollzieht sich ungesucht durch den Verzicht des Apostels auf die

engem Anschluß an die ebengenannte Zusammenfassung von Helm. In dieser findet man auch die manchmal bei L. vermißten genauen Quellenbelege zu den Einzelheiten. Überall aber spürt man gerade hier, wie die Beachtung der Beziehungen zu neutestamentlichen Fragestellungen den Exegeten befähigt, der Darstellung da und dort neue Lichter aufzusetzen; hierfür muß der Hauptsache nach auf den Aufsatz selbst rückverwiesen werden. — Von den Beziehungen des Antisthenes zu Sokrates ausgehend, wird eine allgemeine Überschau seiner Ideen versucht: Rationalismus und eine starke Kultur- und Gemeinschaftsfeindlichkeit. Schon bei Antisthenes zeigt sich, was L. übersehen hat, daß die Beachtung der pädagogischen Absichten der Nachsokratiker wesentlich zu ihrem Verständnis beiträgt. H. v. Arnim hat (a. a. O. 35) ausgeführt, daß die ganze Art des Antisthenes geschichtlich am ehesten begriffen wird, wenn man ihn als gewerbsmäßigen Erzieher der Jugend betrachtet. Hier liegt auch die Erklärung der Hinwendung des Kynismus zum niederen Volk, die ja wohl zu dem Gegensatz zur herrschenden Gesellschaftsordnung paßt, wie sie bei Diogenes, dem folgerechtesten Vertreter der Theorie und Praxis des Kynismus, besonders hervortritt, aber anscheinend wenig zum ausgeprägten Individualismus der Schule stimmt. Zu den von ihr — aber nur mit diplomatischer Vorsicht — bekämpften Lehren der Gesellschaft gehört auch der Vielgötterglaube; die eigene Gotteslehre ist „farblos“ (Ausdruck von Kaerst, a. a. O. 107). Der Individualismus, die Autarkie des kynischen Weisen, schließt nach L. (41) jedwede religiöse Begründung ihrer Moral aus; anders urteilt hier Kaerst (108). Der weltbürgerliche Zug des Kynismus hat seine psychologisch naheliegende Erklärung z. T. wenigstens in der halb bzw. ganz barbarischen Abkunft der beiden Gründer. Bei den sittigenden Bemühungen um den Nächsten darf man nach L. bei den Kynikern kein leidendes Mitfühlen mit fremder Seelennot (das leibliche Elend lehrt der Kyniker verachten) vermuten. Die Zurschaustellung der eigenen Persönlichkeit als der sittlichen Norm ist das gerade Gegenteil zu demütiger Hingabe an höhere Sendung. Man wird, ohne am Positiven dieser Bemerkungen viel auszusetzen, doch zur Ergänzung der etwas einseitigen Hervorkehrung negativer Züge die Auffassung des Kynismus, die Kaerst a. a. O. entwickelt, heranziehen. Besonders reichen die hier zur Ehrenrettung der Hochschätzung der sittlichen Anstrengung (des *πόνος*)

---

spezifisch rabbinischen Ausdrucksmittel (z. B. die Parabel). Die Redefiguren, die an die Stelle der letzteren treten, stammen nicht eigentlich aus der Sprache irgendeiner Schule, sondern sind Anpassungen an den damaligen literarischen Geschmack. — Dieses Urteil erinnert sehr an das von P. Wendland, der bei Paulus Angleichung an die im Hellenismus üblichen Sprach- und Beweismethoden ohne literarische Präntensionen feststellt (Die urchristlichen Literaturformen 356 ff.).

gebotenen Belege doch wohl aus, um die Skepsis von L. (S. 46, Anm. 1) als ungerechtfertigt darzutun.

Schon der jüngere hellenistische Kynismus mildert die Härten der älteren Lehre. Bio verdankt übrigens ja seine Stellung in der Kulturgeschichte weit mehr seiner literarhistorischen Bedeutung als Meister des neuen Genos der Diatribe. Inhaltlich gilt seine Schriftstellerei besonders der rechten Haltung des Weisen im Unglück; die Fragmente des Teles, seines Nachfolgers in dieser Schreibart, sind hier nicht mehr auf den gleichen Idealismus abgestimmt. — Bei Epiktet erscheint der Kynismus in stark stoischer Umformung. Hier hätte auf Bonnhöfer verwiesen werden können, der in seinem Buch „Epiktet und die Stoa“ (Stuttgart 1890) gezeigt hat, daß dieser Sklavenphilosoph sich in den meisten Fällen als ein treuer Anhänger altstoischer Lehre zeigt (vgl. H. v. Arnim, Pauly-Wissowa VI 129). Die höhere Sendung des Weisen wird auch bei Epiktet formell ausgesprochen und bietet so eine mehr sprachliche als sachliche Parallele zum N. T., wie sie ebenso in der Bezeichnung des Weisen als Aufseher (*ἐπίσκοπος*; daneben auch *κατάσκοπος*, Kundschafter [so Kaerst a. a. O. 107]) vorliegt. Trotzdem gibt die Autarkie des Weisen auch bei Epiktet dem Gottesgedanken in der Ethik zu wenig Raum. Wenn L. hier einen Epiktetext beibringt, der den Herrschaftsanspruch des Weisen geltend macht, so wäre zu diesem bezeichnenden Zug kynisch-stoischen Denkens doch wohl eine nähere Erläuterung angebracht gewesen, zumal er mit dem Gedanken der Menschenherde, den L. ebenfalls kurz streift (S. 42, Anm. 1), zusammenhängt; über all dies bei Kaerst (a. a. O. 108 ff.) reiche Belehrung und weitere Hinweise. Über die Menschheitsidee bei Epiktet, deren Vorhandensein L. mehr kurz belegt (50), als er ihre Eigenart deutet, handelt in rechtem Zusammenhang, wenn auch nicht ohne die unvermeidlichen Übertreibungen, M. Mühl, Die antike Menschheitsidee (Leipzig 1928: Das Erbe der Alten XIV) 97 ff. Übrigens hätte, wenn schon Epiktet unter die Kyniker eingereiht wurde, Dio von Prusa wohl als ein erster Vorläufer der kynisierenden Typen der zweiten Sophistik eine kurze Würdigung in diesem Zusammenhang verdient (vgl. H. v. Arnim, Leben und Werke des Dio von Prusa, bes. S. 42 396 [er betrachtet das *ἀρχεῖν τῶν ἀνθρώπων* als seinen Beruf], und 254 ff.). Beachtlich ist es, daß L. den Gedanken einer (zunächst wohl sprachlichen) Abhängigkeit des vorliegenden Epiktet, d. h. also wenigstens des Arrian, von Paulus noch immer für erwägenswert hält. Die sachlichen Unterschiede der Moral des Epiktet von der der alten Schule, besonders auf dem sexuellen Gebiet, sind gut herausgestellt; auch hier in der sprachlichen Einkleidung des Rates der Ehelosigkeit eine bemerkenswerte Parallele zu 1 Kor 7, 35 (vgl. L. 51 Anm. 1).

6. La religion des Stoïciens avant J.-C.: a. a. O. 33 (1928) 46—68. — Die Stoa, die vielleicht bedeutendste weltanschauliche

Macht im Heidentum der hellenistisch-römischen Welt zur Zeit des Erlösers, verdiente diese ins einzelne gehende, in gedrängter Form das Wesentliche bietende Darstellung. Was diesem System die Werbekraft verlieh, war nicht zuletzt der Umstand, daß sein Pantheismus den Geist der altgriechischen Religion, die allüberall in der Natur Götter sah<sup>8</sup>, zu atmen und diese selbst zu betätigen schien, was nicht der Fall war bei der grobmaterialistischen Weltauffassung Epikurs, die nur äußerlich die alten Götter gelten ließ. Die alte Stoa namentlich ist durchaus nicht bloß als Moralsystem zu würdigen. Diese Seite gewinnt erst in der römischen Epoche das Übergewicht. Zenon, der Stifter der Schule, zeigt seinen Willen zur Welterklärung durch sein Zurückgehen auf Heraklit. L. greift das von Eusebius überlieferte Aristoklesfragment (I fr. 98 v. Arnim) als kürzeste Fassung der Anleihen und der Neuerungen Zenons heraus. Das Urfeuer birgt seiner Körperlichkeit zum Trotz die Weltvernunft und das Weltgesetz in seinem Schoß; es enthält die Keime alles Seins und Werdens, wie es auch alles nach den periodisch wiederkehrenden Katastrophen wieder in seinen Schoß aufnimmt. Diese Katastrophentheorie ist aristotelisch; daneben steht aber die Preisgabe des aristotelischen Gedankens der Ewigkeit der Welt und die äußerliche Annahme des platonischen Prinzips der Weltschöpfung (im Sinne der Emanation oder Umbildung des Urprinzips). Obwohl mit der Welt verschmolzen, ist das Göttliche doch wieder von ihr gedanklich trennbar als ihre zwar nicht geistige, aber doch höhere Seite. So bietet die Stoa eine Erklärung der unleugbaren Teleologie der Welt, ohne daß man den materialistischen Standpunkt anscheinend aufzugeben hat. Man gebraucht nach wie vor die geheiligten Bezeichnungen für das transzendente Sein in äußerlich sinnvoller Weise und läßt dennoch nichts gelten, was nicht dieser Welt immanent ist. Die Seele ist stofflich. Die Gestirngötter passen ausgezeichnet in ein System, das ein ätherisches Urfeuer der Zeit und Würde nach an die Spitze aller Dinge stellt. Die Götter des Volksglaubens werden durch die allegorisierende Erklärung (die die Stoa übrigens von Antisthenes gelernt hat, wenigstens was die Anwendung auf Homer angeht; v. Arnim, Dio 167) gerettet. Dazu ist auch die stoische Sprachphilosophie behilflich: die Verknüpfung der Worte mit den zugehörigen Objekten ist wie alles andere durch das allherrschende Weltgesetz bestimmt. Darum können auch die Götternamen dem tiefer Blickenden das Götterwesen offenbaren, die Göttermythen aber symbolisieren kosmisches Geschehen: willkommene Stoffe für die akademische Kritik. Sogar der Heroenkult findet seine Rechtfertigung; das Höhere im Menschen lebt ja weiter, wenn auch im pantheistischen Sinn. In der Praxis seiner Religion

---

<sup>8</sup> Vgl. zu dieser richtigen Bemerkung F. Kern, *Die Religion der Griechen I* (Berlin 1926) 74.

erscheint der Stoiker fast eingottgläubig; so Kleantes in seinem Zeus-hymnus. Dem Zeus, der nur ein Name für das Urfeuer ist, eignet ja schließlich auch allein die wahre Unsterblichkeit. Und ist er auch kein eigentlicher Schöpfergott, so ist er doch ein Lenker und Vater der Dinge, die aus ihm emanieren. Der Stoiker ist ein Prophet der Vorsehung, der Teleologie, der plammäßigen Anlagen, die letztlich ins Urfeuer hineinverlegt werden. Er möchte einen unbeschränkten Determinismus mit dem Glauben an Zweckgeschehen verbinden, ein unmöglicher Gedanke. Auch die stoische Weltvernunft arbeitet schließlich zwangsläufig und blind; ein tieferer Unterschied von der Wirkungsweise des Zufalls ist nicht ersichtlich. Der Stoiker ist aber so widerspruchsvoll, daß er sich an diese blind waltende Gottheit betend wendet, daß er ihren Willen durch Mantik zu ergründen für tunlich hält. Es ist jedoch nicht sittlich-religiöse Belehrung, also ein Offenbarungswissen in unserem Sinne, was er im Grunde von der Mantik erwartet, sondern eher, den Traditionen selbst des delphischen Orakels entsprechend, praktischer Rat in Einzelfällen des Lebens. Und wenn der Stoiker die Sendung fühlt, ein Kündler der Gottheit zu sein, so ist das nicht kraft einer besonderen persönlichen Berufung, sondern kraft der Anteilhabe am Göttlichen, die er mit jedem Menschen gemein hat.

Die Anthropologie ist ein wunder Punkt des stoischen Systems; die menschliche Freiheit schrumpft auf das Freisein von äußerem Zwange zusammen, und das, obwohl die Freiheit des Weisen eine stehende Formel ist. Trotzdem von irgendeinem persönlichen Weiterleben höchstens bis zum Eintritt der nächsten Katastrophe die Rede sein kann, glaubt man die volkstümlichen Vorstellungen von der Vergeltung im Jenseits retten zu können; doch will die stoische Moral ohne den Sanktionsgedanken auskommen können; die Unsterblichkeit ist der Stoa kein Postulat der sittlichen Ordnung. Kurz, die Physik ist die Herrscherin im stoischen Lehrgebäude. — Daß die Morallehren der Stoa ebenfalls aus ihrem physikalischen Weltbild entwickelt, weniger vom Kynismus bestimmt sind, in dem vielmehr ein freiheitlicherer Geist herrscht, zeigt schon die Definition der Tugend: sie bedeutet naturgemäßes Leben. Der stoische Radikalismus hält dafür, daß der Mensch entweder mit ganzer Willenskraft dem Gesetz anhängt oder es ebenso kategorisch ablehnt; es gibt keine leichte Verschuldung. Die Willensfreiheit ist unorganisch in die Lehre von den sittlichen Betätigungen eingefügt als die Macht, die unter den entgegengesetzten Strebungen im Menschen die Entscheidung trifft und damit dessen Einordnung in eine der beiden Klassen bestimmt. Wichtige Stücke der stoischen Ethik sind die Lehre von den Kardinaltugenden und von den Adiaphora; sie zeigte eine ziemliche Weitherzigkeit in sexuellen Dingen, wurde aber später in Rom nach der strengeren Linie weiterentwickelt. Durch genauere Analyse der Motive des

Willensentschlusses sucht Chrysipp die Willensfreiheit zu retten, ein verfehlter Weg, da er nicht bei der inneren Selbstbestimmung, sondern in der Verschiedenheit der äußeren Einwirkungen den Unterscheidungsgrund der freien von den unfreien Handlungen suchte. Die trostlose Öde der gesamten Weltauffassung der Stoa ist besonders durch die Annahme des unweigerlichen Endes im Weltenbrand gegeben. Ein weltmüder Zug ist auch die praktisch später aufgegebenen Ablehnung der Tätigkeit für das Gemeinwohl, ein finsterer die Ächtung des Mitleids. Die Lehre vom Weltbürgertum möchte L. eher als eine Gabe der Zeit an die Stoa betrachten. — Es dürften damit von L. die stoischen Kerngedanken glücklich zusammengestellt sein, soweit sie zur Beurteilung der Frage nach einem Beitrag der Altstoa zur christlichen Gedankenwelt in Betracht kommen könnten, zur verneinenden Antwort auf diese Frage aber auch hinreichen.

Obwohl diese ältere Hauptform der Stoa nie ganz unterging, so haben die Gedanken eines Panätius und Posidonius, der Hauptvertreter der mittleren Stoa, doch eine ganz andere Bedeutung im Geistesleben der Zeit um Christi Geburt. Freilich ist hier die Forschung noch mitten im Fluß. Für die Würdigung des Panätius bringt z. B. R. Philippson in seinen „Panaetiana“ (Rhein. Museum f. Philol. N. F. 78, 337—360) manche neue Gesichtspunkte bei. Philippson beleuchtet besonders die Abhängigkeit dieses führenden Geistes des Scipionenkreises von Demokrit in Fragen der Ethik. Das stimmt gut zu der Leugnung der Unsterblichkeit, die wie die daraus sich ergebende Ablehnung des Herrscherkults als eine weltanschaulich bedeutsame Abweichung des Philosophen von der altstoischen Lehre von L. hervorgehoben wird. Folgerichtig war die schon panätianische Dreiteilung der Religion (*theologia mythica, physica und civilis*); den Vermittler dieses wie anderen stoischen Gutes (mit pythagoreischem Einschlag?) an Varro sieht die neuere Altertumforschung vorzugsweise in Posidonius (vgl. etwa Teuffel-Kroll, *Gesch. d. röm. Lit.* I 324 u. ö.). L. vertritt in der gesamten Posidoniusfrage die Stellungnahme von Reinhard, die bekanntlich umstritten ist.

7. *La religion de Sénèque*: a. a. O. 33 (1928) 324—346. — Gerade bei Seneka ist ein Achthaben auf den pantheistischen Sinn seiner religiösen Sprache, die in ihren Wendungen den Glauben an einen persönlichen transzendenten Gott vermuten lassen könnte, vonnöten. Man sieht Gott, weil er in der Welt ist; er ist dem Blick verborgen, weil er die Seele des Kosmos ist. Auch von „Schöpfung“ spricht der römische Philosoph, aber im Sinne der Emanation. Er hat Worte über die Güte Gottes, die sich bei näherem Zusehen leicht von der Sprache des Evangeliums abheben. Ihr hoher Idealismus ist zum guten Teil Schein; der innewohnende Gott ist ja schließlich nur die Menschenseele selbst. Die „*di immortales*“ sind für Seneka

eine reine Formel, eine Anpassung an den üblichen Sprachgebrauch, die ihn nicht hindert, gegen allzu sonderbare Fachgötter wie die Dea Cloaca ausdrücklich und gegen die Göttermythologie im allgemeinen anzukämpfen. Die Götter des Mythos sind (wie allgemein in der Stoa) nur andere Namen für die Gottheit schlechthin, nämlich die Natur. — Geist und Leib erscheinen in einer Antithese, die schließlich als platonisches Gut verständlich ist. Wenn Seneka für das zweite Glied des Gegensatzpaares emphatisch „caro“ sagt, so ist das ein Anklang an Paulus, der wieder zerfließt, wenn man bedenkt, daß das Wort beim Apostel den Inbegriff der durch die Erbschuld im Menschen, auch in seinem höheren Teil, eingerissenen Unordnung bedeutet (L. 336)<sup>9</sup>, während Seneka auf dem Standpunkt der natürlichen Gutheit des Menschen steht, in dessen — übrigens einheitlicher — Seele es freilich niedere und höhere Triebe gibt. In der Frage nach dem schließlichen Schicksal der Seele entscheidet sich Seneka nicht eindeutig. Vielleicht geben die Texte aus der *Consolatio ad Marciam*, die ein Fortleben nach der Art der Apotheose des Tüchtigen im *Somnium Scipionis* in Aussicht stellen, seine persönlichen Hoffnungen wieder, die sich an posidonianischem Gut (das wie Seneka in diesem Zusammenhang auch von einer Reinigung der Seele sprach; vgl. L. im vor. Aufs. 67) nährten. — Ein klar bereinigter Sittenkodex kann aus dieser reichlich verschwommenen Anschauung über Gott, Welt und Ich kaum erstehen; doch ist das Ethische der bessere Teil an Senekas Denken. Er findet kraftvolle Worte gegen die überlebten äußerlichen Formen des Götterkults. Wenn Tempel unnützlich sind, dann ist der Idoldienst widersinnig, der Mysterienkult lächerlich. Der stoischen Überlieferung zählt aber selbst Seneka den Tribut, daß er allerhand Mantik aus der Annahme einer festen Verknüpfung von Vorzeichen und Schicksal sinnvoll zu machen sucht. Wenn der wahre Götterkult in das sittliche Leben verlegt wird, so ist das nur eine Umsetzung der altstoischen Lehre von der Natur als der Sittlichkeitsnorm in andere Worte. Seneka dringt indes anscheinend bis zur Empfehlung der Gottesliebe vor, indem er vom Begriff des „cultus“, wie er vom Sklaven dem Herrn gegenüber gefordert ist, ausgeht und hier eher Liebe denn Furcht grundgelegt sieht. Aber die pantheistische Fassung des Göttlichen muß auch dieses edle Gefühl unmöglich machen: Wie die letzte Adresse des Gebets das eigene Ich ist, so muß da auch die „Gottesliebe“ münden. — Der Theologe hat die Pflicht, die tiefen Unterschiede der Predigt Senekas an die römische vornehme Gesellschaft von dem Evangelium Christi herauszustellen. Das hindert ihn nicht,

<sup>9</sup> Der Vollständigkeit halber wäre ein Hinweis auf die beiden übrigen Bedeutungen von *σάρξ* bei Paulus (F. Prat, *La théologie de Saint Paul II*<sup>11</sup> [Paris 1925] 487 f.) vielleicht angebracht gewesen.

die wohlthätige Nachwirkung vieler Grundsätze Senekas anzuerkennen. Vgl. darüber z. B. die Dissertation von P. Lichy S. V. D. über Seneka und die Sklavenfrage (Münster 1927).

8. *La religion de Cicéron, d'après le De natura deorum*: EphThLov 5 (1928) 413—425. — Die einleitende allgemeine Würdigung von Ciceros philosophischer Begabung und schriftstellerischer Leistung könnte noch mehr dem Umschwung der Beurteilung, der sich hier seit einigen Jahren zu vollziehen begonnen hat (vgl. den Vortrag R. Reitzensteins auf dem altphilologischen Ferienkurs Göttingen 1925: Das Römische in Cicero und Horaz [Neue Wege zur Antike II] 22 f.) Rechnung tragen. Im Druckbild der Überschrift des Aufsatzes ist deren zweite Hälfte (das Werk Ciceros) hervorgehoben; mit anderen Worten: L. hütet sich wohl, den einzigen Zugang zu der ihn interessierenden Frage, der Religion Ciceros, in diesem Werk zu vermuten. Um ein allseitiges Bild der weltanschaulichen Stellung Ciceros zu gewinnen, muß man alle Schriften heranziehen; man findet selbst in rhetorischen Werken gelegentlich eine Ausführung über sein religiöses Weltbild, der höhere Bedeutung zukommen mag als mancher seitenlangen Darlegung in dem „theologischen“ Traktat; so wenn es sich z. B. um den Dialog vom Redner handelt, hinter dem wirklich der ganze Cicero steht<sup>10</sup>. Ja um ein wirklich abgerundetes Bild der Lebensansicht Ciceros zu erzielen, müßte man über sein Schrifttum noch hinausgreifen, den Mann in seine Zeit hineinstellen, wie das kürzlich W. Kroll in einem Aufsatz: Die Religiosität in der Zeit Ciceros (Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendb. 4 [1928] 519 ff.) versucht hat. Wenn man sich aber der Einseitigkeit der Ergebnisse bewußt bleibt und mit L. das auch andeutet, so ist natürlich die Auswertung gerade des Dialogs über die Natur der Götter für eine Wiederherstellung des Gesamtbildes der Religion Ciceros eine nützliche Vorarbeit, auch wenn es sich, wie im vorliegenden Fall, nur um eine die ersten Quellen nachprüfende eklektische Synthese handelt. — L. umgeht die Quellenfrage. Unter einer Rücksicht ist diese aber gerade für den Zweck, den er erreichen möchte, nämlich den Ertrag der Bücher für die Erkenntnis von Ciceros persönlicher Religion auszuschöpfen, von hoher Wichtigkeit. Wenn z. B. die Beobachtung von R. Hirzel (Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I [Leipzig 1877] 244), daß Cicero *De nat. deor.* III 38, 91 Worte des Karthagers Clitomachus „unverändert in seine Schrift übertrug, ohne gewahr zu werden, wie ungeschicklich sie dadurch wurden“, sich nicht als ein bloßer Einzelfall

<sup>10</sup> Auf die Wichtigkeit einer solchen Stelle, die in die Geschichte der antiken Logospekulation hineingehört (*De or.* III 19—25), habe ich z. B. in meiner Arbeit „*Quaestionum Tullianarum specimen*“ (Münstersche phil. Diss. 1927) 60 ff. hingewiesen.

erweist (und das scheint so zu sein), so ist damit der Wert eines so flüchtig geschriebenen Werkes als eines Ausdrucks von Ciceros Glaubensbekenntnis sehr in Frage gestellt. Schließlich ist doch auch die Art, wie der epikureische Gedanke vom proleptischen Gottesbegriff von Cicero *De nat. deor.* I 16, 43 dargeboten wird, von Mißverständnis nicht frei<sup>11</sup>, trotzdem L. anscheinend Cicero hier retten möchte (417).

Es sind entsagungsvolle Untersuchungen erfordert, ehe man von Fall zu Fall entscheiden kann, wie weit Cicero sich in seinen Dialogen mit seinem Sprecher identifiziert, wie viel Eigengut er in das Apographon verwoben hat. Die Vermutungen, die L. hier vorlegt, sind ja gewiß ansprechend, entheben aber doch nicht der Pflicht genauer Einzelforschung. Als geschickte kurze Zusammenfassung von Gedanken, die ein gewisses Anrecht darauf haben, daß wir in ihnen Ciceros religiöse Anschauungen erkennen, mag der Aufsatz gelten. Er sammelt die Antworten auf die drei Hauptprobleme, die sich der Dialog stellt: ob Götter sind, wie sie beschaffen sind (hier greift L. auf die Tuskulanen und die Republik zurück, wo Cicero gelegentlich einen geistigen Gottesbegriff im platonischen Sinn vertritt, von dem er aber doch auch dort wieder abgeleitet) und was die Götter tun (sie üben Providenz; dem Römer Cicero ist diese in dem Werk über die Gesetze als Voraussetzung der römischen Kardinaltugend der *pietas* ein unentbehrliches Gut). Ergänzend ist die Stellungnahme Ciceros zur Mantik, zur Frage nach dem Wesen der Seele und ihrem Schicksal nach dem Tode beigefügt, soweit L. aus den einschlägigen Sonderschriften (*De div.*, *Tusc.*, *De rep.* [somnia Scipionis]) einigermaßen bestimmte Ergebnisse herauslesen zu können glaubt. — Das Gesamtbild, das die Religionsauffassung Ciceros dem Beobachter der religiösen Lage der antiken Gesellschaft um die Zeitenwende bietet, ist immerhin nicht ganz unerfreulich; es enthält Einzelzüge, die seine nicht geringe Nachwirkung zu einer entfernten Vorbereitung auf das Christentum werden lassen konnten.

## Das vermeintliche Original der Sentenzen des Petrus Lombardus.

Von Franz Pelster S. J.

Alte Überlieferungen haben ein ungemein widerstandsfähiges Dasein, selbst wenn sie auf offenkundigem Irrtum beruhen. Daran wurde ich erinnert, als ich einen sonst sehr aufschlußreichen Artikel von A. Landgraf zur Textkritik der Sentenzen des Petrus Lom-

---

<sup>11</sup> Vgl. auch Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III 1<sup>3</sup>, 430, Anm. 5; Hirzel a. a. O. II 851, Anm. 1.