

Quin potius, si quid tibi Cicero virtutis est, experire
populum facere sapientem. Digna res est, ubi omnes elo-
quentiae tuae vires exerceas. Non enim verendum est, ne in
tam bona causa deficiat oratio, qui saepe etiam malas copiose
ac fortiter defendisti. Sed nimirum Socratis carcerem times,
ideoque patrocinium veritatis suscipere non audes. At mortem
ut sapiens contemnere debuisti.

Lact. div. inst. II 3, 4.

Die folgenden Untersuchungen waren im Entwurfe fertig, bevor ich zur Abfassung meiner Schrift „Die Heilslehre“ schritt. Ohne eine gewisse Kenntniss der Bücher Ciceros „de officiis“ würde ich die Entwicklung kaum gewagt haben, welche ich in jener Schrift gebe. Und doch konnte ich mich schwer entschliessen, auch einmal einige Worte de officiis zu sprechen. Mich drückte, wie so manchen Forscher, der Bann der Autorität. Man denke nur an Hirzels gewaltige Arbeit, der ich mich entgegenwerfe, lese Hirzel II s. 721 „Über keine von Ciceros philosophischen Schriften sind wir, was die Quellen betrifft, so genau unterrichtet, als über die Schrift von den Pflichten“ und vergleiche damit die Ergebnisse meines Lesens. Es ist unsagbar schwer, diesen abzuschütteln, ohne leichtfertig zu sein. Noch drückender wurde er, als mir im Jahre 1885 eine Kritik meiner Dissertation zugesandt wurde, in welcher es gewissermassen als eine Gnade meinerseits dargestellt war, dass ich wenigstens die ersten 2 Bücher Ciceros de officiis dem Panaetius überlassen wollte. — Somit sollte ich wieder von dem Urquell abgeschnitten werden? — Von neuem griff ich nach dem Bande, der dies Kleinod barg, immer wieder las ich und begriff nicht, dass man die alten Griechen so missverstehen und Cicero so wenig erkennen wollte. So schwand allmählich der Glaube an Autoritäten, die selbst im Banne der Überlieferung stehen, und in mir erstarkte der Trieb freien, unbeeinflussten Forschens. Ich lernte mehr als Cicero lesen. Man möge entschuldigen, dass ich meine Person in den Vordergrund stelle. Nur die Bitte will ich an meine Leser richten, zu bedenken, dass die Erkenntnisse, welche mir wurden, Folgen schwerer und langwieriger Arbeit sind — dass ich fast 15 Jahre die Gedanken mit mir herumtragen musste, ohne ihnen Ausdruck geben zu können, da die Unmasse kritischen Materials sich nicht bewältigen lassen wollte. Ich habe gewartet, ob man nicht endlich aufhöre, den Verfasser der Urschrift Ciceros mit dem Stoiker Panaetius zu verwechseln, ob nicht endlich jemand die 3 Bücher de officiis so lesen werde, dass es ihm klar würde, in welchem Gegensatz das stoische Utilitätsprincip zu dem Princip des Sittlich-Guten, zu dem der Liebe steht. Jetzt habe ich genug geharrt. Dankbar bin ich Cicero dafür, dass er das edle Kleinod griechischer Geister, die Krone in der Entwicklung der Schulen Athens so gut geborgen hat, dass römischer Unverstand der späteren Jahrhunderte nicht ahnte, was er mit den Schlacken Ciceros überlieferte. Es ist die Lehre von der Nächstenliebe in wissenschaftlicher Form, von der Liebe, welche die Grundlage für den nicht revolutionären Sozialismus der Menschheit bildet. Diese Lehre war auch in gemeinfasslicher Form dargestellt, mit ihr suchte man die Völker zu belehren, mit ihr zogen die Prediger durch alle Lande — auf sie gehen viele Moralschriften zurück, deren Gehalt bisher rätselhaft erschien, selbst das Encheiridion Epiktets findet hier seinen Urquell. Kein Moralbuch ist je ernster, umfassender und klarer geschrieben worden. Keines ist sittlich reiner, keines von höherer religiöser Liebe. —

Persönlich bedauere ich nur, dass ich abermals genötigt bin, sorgsam und fleissigen Arbeiten einen Teil ihrer Grundlage zu entreissen. Ich denke an Hirzels mühevollen Arbeit wie an die Schmekels. Ich bitte mir persönlich nichts nachtragen zu wollen, denn ich habe nicht die Absicht, andere Forscher anzugreifen. Schmekel ist nämlich hier abermals (cf. Rhein. Mus. N. F. LII s. 37 f.) dem Autoritätenglauben erlegen und geht von der Voraussetzung aus, dass Cicero dem Panaetius nachschreibe. Er glaubt sogar, dass eine Untersuchung über diese Frage vollkommen überflüssig sei. (Vergl. Die Philosophie der mittleren Stoa von A. Schmekel, s. 18.) Ich muss ihm leider entgegen, dass die Untersuchung dieser Frage gerade das Allernotwendigste ist. Denn wer hat bisher bewiesen, dass Cicero dem Panaetius folgt? Niemand. Es hat niemand beweisen können, weil Cicero dem Panaetius garnicht gefolgt ist. Ich werde nachher den scharfen Gegensatz der Lehre des Panaetius und der des Autors unserer Schrift nachweisen — nur eine Frage noch: Glaubt Schmekel dem Cicero immer? Ich ziehe es in Zweifel. Warum soll man denn dem unzuverlässigen alten Advokaten, dessen ganze Philosophiererei nur eine Spielerei ist, gerade bei seiner Quellenangabe Glauben schenken? Ich habe bereits anderswo verschiedentlich auf die Unwahrheiten Ciceros hingewiesen, hier lügt er gerade so unverfroren, wie in der Einleitung zu der Topica, wie bei der Schöpfung der Comparation der vita beata (vergl. Heilslehre s. 118 f.) und in hundert anderen Fällen. Wer glaubt denn de off. III 34 dem alten Schwätzer, dass er diese Verbesserung des Panaetius selbst fabriciert habe? Es ist eine der ungeheuerlichsten Unwahrheiten, die er uns hier auftischt. Man sehe mir meine Empörung nach, — wem wallt aber nicht das Blut auf, wenn er sieht, dass ernste, geistvolle Arbeiten griechischer Philosophen einem schwatzhaften römischen Advokaten zum Zeitvertreib dienen? Und gerade hier, de officiis, spielt er mit dem, was der Menschheit eine sittliche Grundlage bieten sollte. — Man hat vor meiner Methode gewarnt. Nun ich lese, lese Cicero und durch Cicero, d. h. ich lese den sachlichen Zusammenhang und denke dabei an die Spiegelung durch Cicero. Es ist mir eine Genugthuung gegenüber den Warnern vor meiner Methode, — denn auch in meiner Dissertation habe ich wesentlich nur sachlich gearbeitet — dass ich in der Lage bin, auch Ciceros Schriften de officiis auf ihren wahren Autor zurückzuführen. Und dankbar bin ich ihnen in aufrichtiger Weise, denn ich verkenne nicht das Gute auch der herbsten Kritik. —

Da diese Blätter manchem in die Hände kommen, der von dem missachteten Antiochus nichts gehört hat, so will ich zur Aufklärung einige kurze Bemerkungen über ihn vorausschieken, bevor ich an die kritische Sichtung der Schrift Ciceros gehe. Antiochus bildet mit seiner Lehre einen gewissen Höhepunkt der Entwicklung in der sokratisch-platonischen Schule Athens, man kann auch sagen, aller Philosophenschulen in dieser Stadt, da er sie sämtlich vereint hat. Er gab damit der Entwicklung einen Abschluss, hob die Geheimhaltung der Dogmen auf (vergl. Heilslehre s. 20 f.), griff selbst den Aberglauben der Römer an (de divinatione, vergl. Rhein. Museum s. 62) und schuf mit seiner Ethik, die er auf physiologischer Grundlage mit der Annahme eines rationellen Gottes und dem Pflichtgebot der Nächstenliebe aufbaute, den Boden, auf welchem später durch jüdische Vermittlung unsere heutigen Religionssysteme erwachsen. Er gab dem Dogma seine eigenartige Bedeutung (vergl. Harnack Dogmengeschichte I s. 16: „Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums“), hielt es besonders der Skepsis gegenüber hoch (vergl. Heilslehre s. 48 f.) und offenbarte die Dogmen mit den Lehren, während sie von den Schulen sonst geheim gehalten wurden. Und seine Lehren suchte er zum Gemeingut der Menschheit zu machen. Auf seine Thätigkeit weist Cicero de leg. I 36 hohnvoll hin mit den Worten „qui (sc. philosophi) quasi officinas instruxerunt sapientiae“, und seine Boten, die wandernd die Lehre verbreiteten, nennt Maximus Tyrius XVII 9 „οἱ ἄγγελοι ἐξ Ἀκαδημίας“.

Ueberblick.

Um meinen Lesern den Verfolg meiner Kritik an den Büchern Ciceros de officiis zu erleichtern, wird es angebracht sein, zunächst über die Schriften der zwei Philosophen Panaetius und Antiochus, welche bei Cicero zu berücksichtigen sind, einen kurzen Ueberblick zu geben. Von Antiochus' grossem Werke, dessen Inhalt ich am Schlusse der Heilslehre s. 178 ff. angegeben habe, kommt hier derjenige Teil in Betracht, welcher der Lehre vom *τέλος* folgte und der wahrscheinlich *περὶ βίον* betitelt war. Dieser Teil war in drei Abschnitten abgefasst, deren erster sämtliche Lehren von den Pflichten in ihrer geschichtlichen Entwicklung kritisch behandelte, während der zweite als Ergebnis die eigentliche Pflichtenlehre nach der Auffassung des Kritikers enthielt und als dritter eine volkstümliche, kürzere Pflichtenlehre angefügt war. In den zwei ersten Abschnitten tritt eine Unterabteilung nach zwei Gesichtspunkten ein, indem erstens das Individuum als solches und seine Pflichten gegen Gott, sich selbst und seinen Nächsten behandelt und zweitens die Menschheit als Gesellschaft dargestellt und dem entsprechend die Pflichten des Individuums gegen die Menschheit in ihrer Gesamtheit entwickelt wurden. Wegen des Umfangs des Materials waren die Behandlungen des Naturrechts und der Staatsverfassungen abgelöst und als besondere Bücher herausgegeben worden. Das Verfahren des griechischen Autors entspricht dem, welches ich bei der Schrift de divinatione nachgewiesen habe. Ich will die der Urschrift zu Grunde liegende Anordnung hier übersichtlich angeben:

I.

Ὁ ὑπεξαίρετικὸς.

Widerlegung des Panaetius und anderer Philosophen.

II.

Ὁ ἐνθουσιάζων.

Wissenschaftliche Pflichtenlehre.

Unterteilung in I und II:

1. Individuelle Pflichten. (ὁ ἴδιος λόγος).
2. Soziale Pflichten. (ὁ κοινὸς λόγος).

III.

Ὁ ὑποθετικὸς.

Populäre Pflichtenlehre in kürzerer Fassung.

Mit dieser Disposition ist das Thema erschöpfend behandelt worden. Cicero hat nun, wie ich zeigen werde, aus allem etwas genommen. Schriften des Panaetius selbst hat er nicht benutzt. Ich gehe auf die Briefe an Attikus hier nicht ein. Wer seinen eignen Sohn, die ganze Menschheit so einfältig belügt — nur aus Eitelkeit, sollte der seinem Buchhändler stets die Wahrheit sagen? Die Briefe sind nach Klarstellung des sachlichen Gehaltes der philosophischen Schriften zu beurteilen. Cicero hat also zunächst die beiden Pflichtenlehren des Antiochus im ersten Buche excerpiert, d. h. manches ganz fortgelassen, einzelnes nur flüchtig berührt. Wenn er dabei vereinzelt (in I § 8 und § 152 vergl. § 62) den Panaetius erwähnt, so thut er dies wegen seiner falschen Angabe, dass er selbst den Panaetius verbessere. Auf derartige Stellen ist für den kritischen Forscher nichts zu geben. Die Unwahrheiten des römischen Dilettanten in der Philosophie haben lange genug getäuscht. Da nun in der eigenen Pflichtenlehre des Antiochus nur selten Kritik an den Lehren anderer Philosophen vorgekommen ist, (dies lehrt Cicero Buch I, abgesehen davon, dass wir es als selbstverständlich betrachten müssen), so sind diejenigen Stellen, in welchen bei Cicero wirkliche Kritik an Panaetius geübt wird, auszuscheiden. Dies betrifft besonders II 1—43 und

III 7—39, in weiterem Umfang Buch II und III vollständig. Die Kritik ist eine ablehnende, denn das Utilitätsprincip des Panaetius ist mit der Lehre von der *caritas* nicht vereinbar, es sei denn, dass man es nach dem Dogma des Antiochus, dass in dem *honestum* allein zugleich das *utile* liege, also ein Vergleich beider ausgeschlossen ist (III 101), umdeute. Dies wäre aber Unsinn. Woher nun der gegen Panaetius gerichtete kritische Teil von Cicero genommen ist, kann ich mit ziemlicher Bestimmtheit sagen. Es liegt nahe, nach meiner Entwicklung der *divinatione* Rhein. Museum a. a. o. s. 53 ff. anzunehmen, dass Antiochus seiner eigenen Pflichtenlehre einen *ὑπεξαρκητικός* vorausgeschickt habe, in welchem die vielleicht besonders angesehenen Schriften des Panaetius bekämpft wurden, dem der *ἐνθετικὸς* folgte. In diesem sind die einzelnen Fragen nach ganz bestimmt gefasst und von Cicero auch teilweise wiedergegebenen Dogmen behandelt worden. Jetzt darf ich wohl meine Leser bitten, mit mir die Schriften Ciceros durchzugehen und zwar wollen wir zuerst die Teile herausgreifen, welche sich vorwiegend mit der Kritik des Panaetius befassen.

Panaetius.

Ὁ ὑπεξαρκητικός.

„Hanc igitur partem (sc. comparationem utilitatis et honestatis) relictam explebimus nullis adminiculis, sed, ut dicitur, Marte nostro. Neque enim quicquam est de hac parte post Panaetium explicatum, quod quidem mihi probaretur, de iis, quae in manus meas venerunt“ sagt Cicero de off. III 34 ganz unverblümt und hat mit dieser Unwahrheit die wissenschaftliche Welt bald 2000 Jahre betrogen. Dabei aber überliefert er uns in den Büchern de officiis selbst die Möglichkeit, ihm seine Unaufrichtigkeit klar und zweifellos nachzuweisen. Panaetius hat, wie Cicero selbst berichtet, 3 Bücher über Pflichten geschrieben, deren erstes *περὶ φιλίας* und deren zwei folgende *περὶ δόξης* betitelt waren (vergl. I 9. II 9 ff., 31. III 7). In dem ersten Buche ging die Entwicklung der Liebe von dem Utilitätsprincip aus, während in den zwei andern Büchern der Ehrbegriff — ich möchte wohl sagen, die Ruhmsucht — die Grundlage bildete. Diesen 3 Büchern wollte er ein viertes anhängen, in welchem ein Vergleich der beiden Principien stattfinden sollte. Dieser Plan kam aus verschiedenen Gründen (cf. III 33) nicht zur Ausführung. Panaetius hätte ihn auch nicht ausführen können, weil er viel zu hoch von dem *honestum* dachte (III 34). Man achte auf die ungemein milde, ja lebenswürdige Kritik, welche dem Panaetius von seinem griechischen Gegner überall zu Teil wird! Es geschieht dies in der Absicht, die Stoa mit der Akademie zu vereinen und die neue Lehre leichter einzuführen (III 20). Hierin liegt eine grosse Kunst des griechischen Dogmatikers. Trotzdem können wir durchschauen, dass diese Ethik des Panaetius nicht viel höher als die Lehre eines Macchiavelli oder die Lebensregeln der Jesuiten stand. — Gegen die beiden Schriften *περὶ φιλίας* und *περὶ δόξης* wendet sich nun Antiochus zunächst in dem *ὑπεξαρκητικός*. Diesen Abschnitt benutzt Cicero II 9—44, nachdem er vorher § 8 noch einmal in höchst lächerlicher Weise seinen karneadeischen Standpunkt mit dem probabile erwähnt hat. Vergl. ähnlich III 20 und I 8, wo die von mir häufig hervorgehobene Vorliebe Ciceros für Karneades die kritischen Geister (vergl. Schmekel s. 23) irre geführt hat.* II 9 erklärt Cicero „honestatis pars confecta est“, womit er auf das I. Buch zurückweist. In dem Originale aber war erst II 31 die Schrift des Panaetius behandelt worden. Es wird also § 9 die Kritik eröffnet an dem *utile* und erklärt, dass es ein allmählich entstandener Irrtum

* Für den römischen Advokaten ist recht charakteristisch die Stelle II 51: „Judicis est semper in causis verum sequi, patroni non numquam veri simile, etiam si minus sit verum, defendere, quod scribere, praesertim cum de philosophia scriberem, non auderem, nisi idem placeret gravissimo Stoicorum Panaetio.“ Offenkundiger kann Cicero nicht verraten, in welcher Schule er das Lügen gelernt hat.

sei, die utilitas von der honestas zu trennen. Denn das honestum ist das einzige utile (vergl. de leg. I 33 u. de off. III 11). Dann wird auf die Quelle des utile hingewiesen und entwickelt, dass aller Nutzen und aller Schaden dem Menschen nur von anderen Menschen zugefügt wird (II 11–17). In diesem Abschnitte werden § 12 die Beispiele des Antiochus angeführt: „Neque enim valetudinis curatio neque navigatio neque agri cultura neque frugum fructuumque perceptio et conservatio sine hominum opera ulla esse potuisset.“ In diese Entwicklung, welche von Antiochus ausgeht, flieht Cicero § 16 den Satz des Panaetius ein: „neminem neque ducem belli nec principem domi magnas res et salutare sine hominum studiis gerere potuisse.“ Darauf folgt § 17 der Schluss, dass es also nötig sei, sich die Herzen der Menschen zu gewinnen.* Die danach angeführte 3 Teilung der Tugend halte ich für eine missglückte Nachbildung Ciceros nach der Teilung I 15. Diese werden wir nachher erörtern. Dem Unsinn II 18 ist kein Wert beizulegen, denn diese Teilung ist aus dem Inhalt des I. Buches in ganz ungeschickter Weise und ohne tieferes Verständnis vom römischen Autor entlehnt. Dann beginnt Cicero § 19 plötzlich den Spiess umzudrehen und schreibt mit Panaetius gegen Antiochus. Das Utilitätsprincip lehrt uns „quoniam modo hominum studia ad utilitates nostras allicere atque excitare possimus.“ § 23 folgt Cicero plötzlich wieder dem Kritiker und schreibt gegen Panaetius: „Multorum autem odiis nullas opes posse obsistere, si antea fuit ignotum, nuper est cognitum.“ „Malus enim est custos diurnitatis metus contraque benevolentia fidelis vel ad perpetuitatem.“ Die Furcht muss beseitigt werden, nur Liebe verbindet die Menschen: „Quod igitur latissime patet plurimum, id amplectamur, ut metus absit, caritas retineatur.“ (§ 24). Dann folgen zur Ausfüllung Beispiele. Jetzt bitte ich den Übergang § 30, 31 mit mir zu lesen: „Certum igitur hoc sit, idque et primum et maxime necessarium, familiaritates habere fidas amantium nos amicorum et nostra mirantium: haec enim una res prorsus, ut non multum differat inter summos et mediocres viros, aequae utrisque est prope modum comparanda. 31. Honore et gloria et benevolentia civium fortasse non aequae omnes egent, sed tamen, si cui haec suppetunt, adiuvant aliquantum cum ad cetera, tum ad amicitias comparandas.“ Der erste Satz ist bis zu den Worten „et nostra mirantium“ nach dem Kritiker, dann schafft sich Cicero den Übergang zu dem zweiten Teil der Schriften des Panaetius: de gloria. Er weist uns in Bezug auf die *gloria* auf seinen Laelius, dem ich gelegentlich auch mein Urteil zukommen lassen will. Jetzt lese man, woraus sich die „perfecta gloria“ nach Panaetius zusammensetzte! 1. si diligit multitudo. 2. si fidem habet. 3. si cum admiratione quadam honore dignos putat. No. 1 wird durch benevolentia erworben, wer viel hat, kann viel geben: „secundo autem loco, etiam si res forte non suppetit, vehementer amor multitudinis commovetur ipsa fama et opinione liberalitatis, beneficentiae, iustitiae, fidei omniumque earum virtutum, quae pertinent ad mansuetudinem morum ac facilitatem.“ — Es kommt noch besser! § 33: „Fides autem ut habeatur duabus rebus effici potest: si existimabimur adepti coniunctam cum iustitia prudentiam. Nam et iis fidem habemus, quos plus intellegere quam nos arbitramur quosque et futura (!) prospicere credimus etc.“ Mit den folgenden Sätzen fällt Cicero wieder einmal dem Kritiker zum Opfer. Sie bilden den Gegensatz: „Justis autem [et fidis] hominibus, id est bonis viris, ita fides habetur, ut nulla sit in iis fraudis iniuriaeque suspitio. Itaque his salutem nostram, his fortunas, his liberos rectissime committi arbitramur.“ Die Widerlegung gipfelt in dem Satze § 34: „iustitia sine prudentia multum poterit, sine iustitia nihil valebit prudentia.“ — Der dritte Teil war von Panaetius entsprechend behandelt worden § 36–38. — Sage ich zuviel, wenn ich Panaetius mit Macchiavelli gleichstelle, wenn ich ihn den Vorläufer des heiligen Ignatius nenne? — Man lese weiter: § 39 „Ac mea quidem sententia omnis ratio atque institutio vitae adiumenta hominum desiderat, in primisque, ut

* Die Worte „ad usos suos“ sind von Cicero dem Satz des Originalen eingefügt.

habeat quibuscum possit familiares conferre sermones: quod est difficile, nisi speciem prae te boni viri feras.“ Gegen diese Scheinheiligkeit (vergl. III 73—92) wendet sich der dogmatische Gegner des Panaetius § 43: „Quamquam praeclare Socrates hanc viam ad gloriam proximam et quasi compendiarium dicebat esse, si quis id ageret, ut qualis haberi vellet, talis esset. Quod si qui simulatione et inani ostentatione et ficto non modo sermone sed etiam vultu stabilem* se gloriam consequi posse rentur, vehementer errant. Vera gloria radices agit atque etiam propagatur: ficta omnia celeriter tamquam flosculi decidunt, nec simulatum potest quicquam esse diuturnum.“ (!) Es ist so auffallend und so unglaublich einfältig, wie Cicero hier gegen Panaetius schreibt, dass man nur annehmen kann, dass Cicero selbst sich nicht klar war über das, was er schrieb. § 44 wird noch einmal das antiochische Dogma „quales simus, tales esse videamur“ wiederholt und damit ist bei Cicero die Widerlegung des Panaetius vorläufig abgeschlossen, soweit sie die 3 Bücher *περί γῆρας* und *περί δόξης* betrifft. Dem stoischen Scheinheiligen ist der Dogmatiker mit dem Princip der Wahrheit und Liebe entgegengetreten. Die weitere Widerlegung des Panaetius findet III 7—39 statt im Anschluss an die Frage, ob das utile mit dem honestum in Vergleich zu stellen sei. Mit einer offenbaren Unwahrheit beginnt auch hier der Römer die Abhandlung § 7: „Panaetius igitur, qui sine controversia de officiis accuratissime disputavit quemque nos correctione quadam adhibita potissimum secuti sumus etc.“ Mit § 11 beginnt die ernstere Kritik. Gegen die Trennung des honestum und utile hat schon Sokrates (vergl. II 9, de leg. I 33) geeifert und die ältere Stoa hat sie ebenfalls nicht gebilligt. Panaetius wäre mit einer Trennung von der stoischen Erklärung des summum bonum gänzlich abgewichen und auf die Stufe der Epikureer und Hedoniker herabgesunken. (§ 12.) Deshalb konnte er das angekündigte 4. Buch gar nicht schreiben. Nun haben aber die Stoiker (§ 13) von den recta officia des vollendeten Weisen die media officia der gewöhnlichen Menschen getrennt (Priesterkaste — Laie!), entsprechend der Unterscheidung von Weisen und Volk. Wie unerfreulich diese media officia von Panaetius** dargestellt waren, haben wir gesehen. Am Schlusse § 15 sucht uns Cicero aber trotzdem wieder zu täuschen. Der Kritiker des Panaetius kann nur gelehrt haben: officia non sapientium modo propria sed cum omni hominum genere communia esse. Cicero sagt dies aber nur von den media officia. Gleichwohl widerspricht er sich selbst sofort: § 16 „Itaque iis omnes, in quibus est virtutis indoles, commoventur.“ Hiermit geht er auf die *ὑποτέλις* des Antiochus zurück, nach welcher alle Menschen von Natur zum Erwerb der Tugend, veranlagt sind. Nach dem Verlauf der ganzen Entwicklung in I—III kann Antiochus eine Scheidung, wie sie Cicero angiebt, unmöglich gemacht haben. Die Auseinandersetzung gipfelt dann in dem Satze § 19: „honestatem utilitas secuta est.“ Damit das so gewonnene Resultat nicht wieder verloren geht, so wird es durch ein Dogma festgelegt. Dieses wird der Verschmelzung der Akademie, des Peripatos und der Stoa (§ 19, 20) entsprechend § 21 gegeben: „Detrahare igitur alteri aliquid et hominem hominis incommodum suum commodum augere magis est contra naturam quam mors, quam paupertas, quam dolor, quam cetera, quae possunt aut corpori accidere aut rebus externis.“ Dieses Dogma wird dann in einer erklärenden Begründung zu einer noch kürzeren Fassung gebracht § 21—25: „Nam principio tollit convictum humanum et

* Gedenken wir der constantia des Antiochus!

** Wenn dieser wirklich die Teilung der officia in „media“ vorgenommen hat. Ich glaube, dass Cicero hier ungenauer Weise die „medietas“ des Antiochus auf die Stoa überträgt. Das Wort bezeichnet die Zwischenstellung des Menschen in der Folge: Gott, Mensch, Tier. Aus ihr wird die Unvollkommenheit des Menschen gegenüber göttlicher Vollkommenheit abgeleitet. Die Mittelstellung des Menschen wird in der Psychologie (Arnobius II 31) und in der Erkenntnislehre (Lactanz III 6) von Antiochus berücksichtigt, wie überhaupt in seinen Lehren. — Eine von Cicero unabhängige Überlieferung der Lehren des Antiochus lässt sich in der römischen Litteratur verfolgen. Dass von ihr Arnobius und Lactanz abhängig sind, werde ich später gelegentlich nachweisen.

societatem.“ Die Menschen sind alle Glieder eines grossen Körpers, die ihre Gesundheit gegenseitig bedingen. (Heilslehre!) Alles Streben in der Natur wie im Staatsleben zielt nach dem gemeinsamen Heil. Es ist Pflicht jedes einzelnen, an diesem Streben teil zu nehmen. Deshalb ist die Einsiedelei eine Sünde. Diese Gedanken finden ihren Höhepunkt in dem schönen Satze § 25: „Itemque magis est secundum naturam pro omnibus gentibus, si fieri possit, conservandis aut iuvandis maximos labores molestiasque suscipere imitantem Herculem illum, quem hominum fama beneficiorum memor in concilio caelestium* collocavit, quam vivere in solitudine non modo sine ullis molestiis, sed etiam in maximis voluptatibus, abundantem omnibus copiis, ut excellas etiam pulchritudine et viribus. Quocirca optimo quisque et splendidissimo ingenio longe illam vitam huic antepone.“ Jetzt kommt das kurz gefasste Dogma: „Ex quo efficitur, hominem naturae oboedientem homini nocere non posse.“ Der Satz führt uns dann zu einem weiteren Dogma. Es folgt zunächst „ut eadem sit utilitas unius cuiusque et universorum“ § 26. Schliesslich § 27: „Atque etiam, si hoc natura praescribit, ut homo homini, quicumque sit, ob eam ipsam causam, quod is homo sit, consultum velit, necesse est secundum eandem naturam omnium utilitatem esse communem. So gelangte Antiochus zu der communis** humani generis societas (§ 28), welche die Grundlage des späteren christlichen Sozialismus bildet. Einsiedelei und Selbstmord*** sind verboten, denn „communis utilitatis derelictio contra naturam est; est enim iniusta.“ (§ 30.) Und da die Natur, die in dem ganzen grossen Weltall uns ihre „constantia“ lehrt, wie Antiochus wiederholt sagte, selbst beständig ist, so verlangt sie auch von uns Menschen Beständigkeit. § 35 „recta enim et convenientia et constantia natura desiderat.“ Deshalb ist selbst die böse Absicht, d. h. der Zweifel an dem gegebenen Dogma eine Sünde! § 37: „in ipsa enim dubitatione facinus inest, etiam si ad id non pervenerint.“ Auch kann niemand darauf pochen, dass er im Verborgenen Unrecht thun kann (§ 38, 39), denn vor Gott ist nichts verborgen. (Vergl. oben zu II 43.) Hier wird Cicero unklar und bricht die Entwicklung ab. — Die Widerlegung des Panaetius ist, wie wir gesehen haben, eine gründliche gewesen, das lassen die Excerpte Ciceros immerhin erkennen. Sie ist in diesen zwei Abschnitten des II. und III. Buches erschöpft. Wenn Cicero im I. Buche den Panaetius einschleibt oder nur nennt, so thut er dies „suo Marte.“ Einsichtsvolle Leser werden mir ein Eingehen auf solche Einzelheiten wohl ersparen. So ist § 9 im I. Buche die Teilung nach Panaetius ganz sinnlos an die 3 Tugenden angehängt, wie wohl jetzt jeder auf den ersten Blick erkennen wird. Zweierlei ist noch zu beachten. Erstens hat Antiochus sich hier nicht allein gegen Panaetius gewandt, denn der Vorwurf der Einsiedelei richtet sich, wie wir nachher bei der Besprechung von I 152 ff sehen werden, besonders gegen Posidonius. Dieser war III 7 ff in den Bereich der Betrachtung gezogen. Zweitens hat Antiochus den Vergleich zwischen der utilitas und der honestas durchgeführt, um das Widersinnige der stoischen Ethik (besonders gegen Diogenes, Antipater und Hekato) nachzuweisen. Aus diesem Teile des *ὑπεξαγωγικὸς* sind einzelne Kapitel in II und III angehängt, die wir nachher betrachten wollen. Jetzt soll zunächst der Akademiker dem Stoiker gegenübergestellt werden. —

Antiochus.

Ὁ ἐνθετικὸς.

Nach Ausscheidung der Lehre des Panaetius ist für den übrigen Teil der 3 Bücher durchaus noch nicht Antiochus allein als Quelle anzusetzen, denn Cicero kann überall etwas

* Man beachte den hier enthaltenen Hinweis auf ein Leben im Jenseits!

** Zu beachten ist, dass Cicero den Communismus, (*θεός* im Bunde mit dem *λογικόν* der Seele) wenig berücksichtigt und auch den Sozialismus oft mit demselben durcheinander wirft.

*** Vergl. Lact. div. inst. III 18, 6 ff.

eingeflickt haben, sei es nach anderen Excerpten, sei es aus dem Gedächtnisse, sei es „suo Marte“ mit Hilfe seiner Phantasie. Wir wollen im folgenden Abschnitte aber das Beiwerk, so zu sagen das Füllsel, weglassen — mögen andere sehen, ob er Hecato selbst ausplünderte, was ich bezweifle, woher er das Material der Beispiele nahm u. s. w. Es ist für uns zunächst von geringer Bedeutung und eine kommentierte Ausgabe will ich hier nicht liefern. Nur eine Regel erlaube ich mir anzugeben, ohne welche kein Ciceroforscher den rechten Weg finden kann: Es ist bei jedem einzelnen Satze nachzuspüren, ob Cicero ihn mit oder gegen sein Original anführt. Stoische Unaufrichtigkeit und karneadeische Gleichgültigkeit haben den römischen Advokaten zu einem Schriftsteller gemacht, dem man hart auf den Leib rücken muss. Wir wollen demgemäss die Schrift de officiis I durchsehen und aus ihr den *ἐνδεύζων* herauschälen, was insofern leicht ist, da Cicero ihn ziemlich deutlich in dem ersten Buche wiedergegeben hat.

Eine treffende Charakteristik schreibt sich Cicero in der Einleitung § 1—4. Er entschuldigt dem in Athen studierenden Sohne gegenüber seine Schwäche in der Philosophie. Hiermit vergiebt er seiner Eitelkeit etwas, deshalb erwähnt er sofort, dass er der lateinischen Sprache Meister sei, dass sein Sohn sie im fernen Lande nur nicht vergessen möge. Dieser Gedanke verleiht ihm Mut. Er ist Meister der Sprache und treibt auch Philosophie. Er wird kühn. Platon war nur Philosoph, Demosthenes nur Redner, also Cicero Vater war der römische Platon und Demosthenes. Ich glaube, wenn ein damals in Athen studierender junger Römer eine solche Zusendung von seinem Vater bekam, so wird er, falls er Antiochus' Nachfolger ernsthaft hörte, nur mit Bedauern die Leistungen seines Vaters bei Seite gelegt und ihm einen tröstenden Brief geschrieben haben, oder er war nicht viel besser, als der Vater. § 5 geht Cicero zur Sache über. Es handelt sich um die Feststellung des summum bonum (abgekürzt s. b.) Diese ist deshalb nötig, weil nachher das officium auf dasselbe zurückgeführt wird. Hier ist zunächst eine Lücke festzustellen. Entweder hat Cicero selbst das s. b.* nicht angeführt, auf welches die ganze folgende Entwicklung hinweist, oder er ist bereits von der Censur seiner Überlieferer ad usum Delphini behandelt worden. (Vergl. Heilslehre s. 16 f.) Ersichtlich ist nur, dass nach der bekannten Methode (vergl. meine Dissertation de Antiocho Askalonita) die Epikureer und Hedoniker ausgeschlossen und die Akademiker, Peripatetiker und Stoiker vereint werden. Cicero folgt den Stoikern (§ 6), nur nach eigner Auslese, wie er sagt. § 7 beginnt er mit der Definition der Pflicht. Da diese für uns von ganz hervorragender Bedeutung ist, so müssen wir sie klar zu stellen suchen. Cicero sagt nur: „Omnis enim, quae ratione suscipitur, de aliqua re institutio debet a definitione proficisci, ut intellegatur, quid sit id, de quo disputetur.“ Hier hat G. Fr. Unger zuerst eine Lücke entdeckt. Auf seine Ergänzung, die wohl richtig auf das Wort ratio hinzielt, brauchen wir aber nicht einzugehen. — Antiochus war nicht nur Ethiker, Physiologe, Arzt, sondern auch Freund der Etymologie! Er hat hier das Wort *καθῆκον* definiert.** Das irgendwohin reichende, gelangende muss ein Ziel haben. Das *τέλος* fehlt uns hier. Cicero scheint wieder einmal in der Ueberlieferung schlecht weg gekommen zu sein — ad usum Delphini! Wir können aber doch enträtseln, welches *τέλος* angegeben war. III 44 in der Abhandlung über den Eid sagt Cicero, dass Gott als Zeuge gegenwärtig sei, und dass unter diesem Gott der Verstand zu denken sei, den Gott selbst dem Menschen als etwas Göttliches gegeben habe. Es ist natürlich das *λογιστικὸν* Platons gemeint. Dieser göttliche Teil der Seele hat sein vom irdischen Leben abgesondertes Verhältniss zum *τέλος*: „Unum genus est, quod pertinet ad finem bonorum, etc.“ § 7. — Nun findet sich in klaren Worten die platonische und die antiocheische Definition des s. b. bei Cicero nirgends. Sie scheint entweder von Cicero selbst gemieden zu sein, oder seine späteren römischen Freunde haben sie

* Dieses ist für das irdische Leben die Gottähnlichkeit.

** Zu ergänzen ist *πνεῦμα*.

uns vorenthalten.* Wir wissen trotzdem, wohin das καὶ ἄλλων zielte. Das λογιστικὸν oder, wie Antiochus sagte, τὸ λογικὸν sucht auf Erden Gottähnlichkeit und nach Befreiung aus dem irdischen Gefängnis Vereinigung mit Gott. Dem entsprechen dann die Worte bei Cicero, dass die Vorschriften für das irdische Leben auch ihre Beziehung zu dem τέλος haben. „Quorum autem officiorum praecepta traduntur, ea quamquam pertinent ad finem bonorum, tamen minus id apparet, quia magis ad institutionem vitae communis spectare videntur.“ Antiochus macht nicht den Unterschied zwischen Lehrern und Laien wie Panaetius (vergl. s. 8), in der societas generis humani sind alle Menschen gleich, ihre Pflichten sind dieselben. — In § 8 wird darauf die Teilung in officia perfecta und media angeführt und dann § 9 die 3 Teilung des Panaetius gebracht. Dass hier § 7—10 allerhand nicht in Ordnung ist, hat man längst gesehen. Der Inhalt von § 8—10 ist nun in III 7—14 und II 9 f. vorhanden. In Buch I sind diese Anführungen durchaus unangebracht. Es bleibt mir nur zweierlei zur Wahl. Entweder hat Cicero hier alles durcheinander geworfen, oder die bei Arnobius III 7** im dritten Jahrhundert bereits gewünschte kirchliche Censur hat von der Mitte des § 7 bis § 11 gestrichen und die Lücke nach II und III auszufüllen gesucht. Mit letzterer Annahme hätten wir auch eine Erklärung für die ganz unangebrachte Anführung des Panaetius, welche dem ὑπεξαίρετικὸς d. h. II und III zweifellos entnommen ist. § 11—14 folgt eine physiologische Entwicklung der vier Tugenden: § 11 σοφία (φρόνησις), § 12 δικαιοσύνη, § 13 ἀνδρεία, § 14 σωφροσύνη. Cicero kürzt und lässt aus ihnen einfach das honestum „zusammen geblasen“ werden. Ihrer Entstehung entsprechend wird die Pflicht nach den durch die Tugenden gebildeten vier Gesichtspunkten eingeteilt. (§ 15). Dabei wird wieder so abgeteilt, dass die σοφία als theoretische Tugend den 3 andern als praktischen gegenübergestellt wird. Zuverlässig ist Cicero auch hier nicht. Denn § 15 verbindet er die σοφία mit der φρόνησις. In der Besprechung der σοφία § 18, 19 wird die φρόνησις nicht berührt. Nachher (§ 153) wird die φρόνησις als abgetrennt erwähnt „prudentiam enim, quam Graeci φρόνησιν, aliam quandam intellegimus, quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia“. Ihren rechten Platz hat sie aber § 142 f. in Verbindung mit der ἐνταξία und εὐχαιρία gefunden, wo sie als Teil der σωφροσύνη auftritt.*** Bei der Betrachtung der σοφία ist § 19 darauf zu achten, dass vor der Einsiedelei gewarnt wird. Jede wahre Tugend zeigt sich nur in ihrer Bethätigung („virtutis enim laus omnis in actione consistit.“) Die σοφία verlangt unsere pflichtgemässe Teilnahme am Leben der gemeinsamen Welt. Hier äussert sich bereits die Unterteilung der einzelnen Tugenden nach zwei Gesichtspunkten. Es wird das Individuum der Gesamtheit der Menschen gegenübergestellt, welche eine societas, eine Gesellschaft bildet. Diese Teilung wollen wir durch ἴδιος und κοινός (sc. λόγος) kurz bezeichnen. — Für unsere folgende Untersuchung ist zunächst daran zu erinnern, dass die ganze Entwicklung bei Cicero äusserst verwirrt, voller Missverständnisse und sehr gekürzt ist. Eine ganze Reihe einzelner Kapitel hat Cicero ausgelassen. —

Von § 20—60 wird die δικαιοσύνη besprochen, und dieser Abschnitt ist folgendermassen eingeleitet: „De tribus autem reliquis latissime patet ea ratio, qua societas hominum

* Nur de leg. I ist die Lehre merkwürdig klar überliefert, worauf ich demnächst kommen werde.

** „Sed quid avaritia verborum splendoremque sermonis peti ab hoc Cicerone dicam, cum sciam esse non paucos, qui aversentur et fugiant libros de hoc eius, nec in aures velint admittere lectionem opinionum suarum praesumpta vincentem, cumque alios audiam mussitare indignanter et dicere oportere statui per senatum, aboleantur ut haec scripta, quibus Christiana religio comprobetur et vetustatis opprimatur auctoritas? Quinimmo si fidei exploratum vos dicere quicquam de diis vestris, erroris convincite Ciceronem, temeraria et impia dictitare refellite, redarguite, conprobate. Nam interciperet scripta et publicatam velle submergere lectionem non est deos defendere, sed veritatis testificationem timere.“ Von zwei Seiten riss man sich um Cicero — den Erfolg kennen wir, denn heute liegt er uns in der Gestalt vor, wie ihn das spätere Rom überliefert hat.

*** Soweit ich erkennen konnte, scheint die φρόνησις mit der peripatetischen μεσότης verbunden jeder der 3 praktischen Tugenden zugesellt worden zu sein.

inter ipsos et vitae quasi communitas continetur, cuius partes duae sunt: iustitia, in qua virtutis est splendor maximus, ex qua viri boni nominantur, et huic coniuncta beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet“. Ich glaube die Behauptung wagen zu dürfen, dass bis heute niemand diese Stelle verstanden hat, so wie sie ursprünglich gedacht war. Die gewöhnliche Erklärung ist: unter de tribus (sc. virtutibus) sind *δικαιοσύνη*, *ἀνδρεία*, *σωφροσύνη* verstanden, die zwei Teile sind iustitia und beneficentia. Diese Teilung der iustitia ist aber ganz unsinnig. Es ist hier eine Lücke anzusetzen und zwar ist diese wohl hinter iustitia anzunehmen. Ferner ist anders zu interpungieren. Hinter cuius partes duae sunt muss ein Punkt stehen; cuius bezieht sich auf communitas. Das heisst societas hominum inter ipsos ist die Beziehung des Individuums zum Individuum und vitae quasi communitas ist die Sozialität der Menschheit! Dies sind die zwei Teile, welche Antiochus *ἴδιος* (sc. *λόγος*) und *κοινός* betitelt hat*. Diese Zweiteilung war der wissenschaftlichen Pflichtenlehre zu Grunde gelegt. Sie zieht sich durch I—III hindurch. Es fehlt nun hinter iustitia die Anknüpfung an die *σοφία*, denn die Tugenden waren alle mit einander in Verbindung. (Vergl. zu § 42 s. 13 und § 33 f.)* Es ist doch auch klar, dass nur auf Grundlage der *σοφία* die *δικαιοσύνη* möglich ist. Letztere war wohl in zwei Teile geschieden. Zu erkennen sind bei Cicero 1) *χρηστότης*, (welches Wort Cicero nicht zu übersetzen wusste), nach der die boni homines *χρηστοὶ* genannt wurden, 2) *ἐὐσυνλλαξία* mit *εὐνοία* und *γῆλα* verbunden.** Die *ἀλήθεια* und *πίστις* bilden das Fundament der *δικαιοσύνη*. Diese Zweiteilung bot die Möglichkeit der Anknüpfung an die Zweiteilung der societas hominum. Ob Cicero selbst die Verknüpfung gemacht hat, oder ob sie nach Ausscheidung einzelner Sätze später hineingebracht ist, lässt sich vorläufig nicht entscheiden. Die *εὐνοία* entnehme ich Stob. Ecl. II s. 122 s. W. Durch Arius Didymus ist ein grosser Teil der wissenschaftlichen Pflichtenlehre auf Stobaeus übergegangen, darüber ein ander Mal. Cicero führt sodann das Dogma für den *χρηστός* an: „ut ne cui quis noceat nisi lacessitus iniuria, deinde ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis.“ Auf die Verschmelzung von Platonismus mit Stoicismus und andere Eigenarten des Antiochus kann ich nicht immer wieder eingehen, sie dürften allmählich bekannt genug sein. Zu beachten ist aber § 23 die Hervorhebung der fides: „Fundamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas.“ Behandelt war im Original die Heiligkeit des Eides. Hier fehlt alles weitere; ich muss aber auf diesen Wegfall hinweisen, da wir das Fehlende nachher teilweise ergänzen können. — Für den *χρηστός* ist es Pflicht, geschehenes Unrecht zu ahnden. (23, 24). Dies wird weiter ausgesponnen, § 31 sodann das Dogma wiederholt und dazu be-

* Bei Stobaeus sind sie *οἰκονομικός* und *πολιτικός* genannt p. 148, 2 W.

* Diese bei Cicero fehlende Entwicklung giebt Stobaeus II 63 W. mit der Teilung des *λόγος ἴδιος* und *κοινός*.

** Hierbei muss ich vorläufig stehen bleiben, da zur Angabe der vollständigen Teilung des Antiochus mein Beweismaterial noch nicht geliefert ist. Nur das will ich schon mitteilen, dass Antiochus jede Tugend wieder nach zwei Gesichtspunkten einteilte, nämlich 1. communistisch in Beziehung zu Gott, 2. sozialistisch in Rücksicht auf ihre Ausübung im Erdenleben. Aus der Verbindung von Cic. de leg., Sext. Empir. IX 123 ff., den Ergänzungen zu de rep. III nach Laktanz und anderen ergibt sich eine Teilung, deren Spuren ich bei Stobaeus s. 145 f. W. wiederfinde, wo sie jedoch nicht vollständig und klar geordnet erhalten ist. Die Dispositionen des Antiochus sind stets erschöpfend und gleichmässig gewesen. Für die *δικαιοσύνη* glaube ich die einzelnen Teile in der folgenden Zusammenstellung nur unvollständig zu geben:

I: *εὐσέβεια*, *οσιότης*, ?

II: *χρηστότης*, *ἐὐσυνλλαξία*, *ἐὐκοινωνησία*.

Die *ἐὐσυνλλαξία* hat Cicero nach Lact. div. inst. V 14, 15 durch *coequare* und *aequalitas* übersetzt. Zu beachten ist, dass die Gerechtigkeit in der späteren Entwicklung und Überlieferung sehr in den Vordergrund trat und dass die übrigen Tugenden infolgedessen weit dürftiger behandelt werden. Schon bei Cicero de off. zeigt es sich.

merkt: „Ea cum tempore commutantur, commutatur officium et non semper est idem.“ Das ist so zu verstehen: Die Dogmen verändern sich nicht, wohl aber die Pflichten je nach der Veränderung der Verhältnisse. Der Satz gehört zu dem Kapitel, welches ich kurz mit Eid zusammenfasse, in welchem auch von Versprechungen die Rede war. Es ist also nach dem Dogma „ut ne cui noceatur, deinde ut communi utilitati serviatur“ bei veränderten Verhältnissen Pflicht, das Versprechen nicht zu erfüllen. Auf den Eid selbst bezieht sich dies aber nicht. — § 34 wird die Pflicht der Strafe oder Ahndung berührt und die schöne Lehre gegeben, dass man sich mit der Reue des Beleidigers begnügen müsse. Hier bricht Cicero mit dem *ἥδιος* ab und springt mit den Kriegerrechten plötzlich zum *κοινός* über. Es sind grossartige Ideen, aus denen ein hoher Geist von Milde und Menschenliebe spricht, die hier entwickelt waren. Cicero bietet uns leider wenig und füllt mit Beispielen aus römischer Geschichte. — § 39 kommt er wieder auf das Kapitel Eid zurück. Auch dem Feinde ist Wort zu halten. Das Beispiel des Regulus wird angeführt. Dann wird ein Fall vom Falscheid erwähnt und daran ein Dogma geknüpft, welches Cicero unklar angiebt. Wie der Zusammenhang ergiebt, soll man beim Schwur sagen, was man denkt.* — Auch die Sklavenfrage war behandelt worden. § 41. Cicero bemerkt nur kurz, dass er die Vorschrift, die Sklaven menschlich und wie Söldlinge zu behandeln, „nicht übel“ findet. Nach kurzer Erwähnung des Betruges (fraus) schliesst Cicero diesen Abschnitt und beginnt § 42 mit einem Teile der *ἐὐσυνλλαξία*, nämlich mit der *εὐεργεσία*. Diese ist nach drei Dogmen geteilt: „Videndum est enim primum, ne obsit benignitas et iis ipsis, quibus benigne videbitur fieri, et ceteris, deinde ne maior benignitas sit quam facultates, tum ut pro dignitate cuique tribuatur.“ Diesen Dogmen folgt ein bemerkenswerter Zusatz: „Id enim est iustitiae fundamentum, ad quam haec referenda sunt omnia.“ Das soll heissen: Die Tugenden stehen mit einander im Abhängigkeitsverhältnis, eine baut auf der anderen auf, deshalb konnte man sagen, wer eine besitzt, hat alle. Cicero oder seine Arbeiter kürzen sehr. Die 3 Teile sind bereits § 45 erledigt. § 46 folgt ein bemerkenswerter Satz: „Quoniam autem vivitur non cum perfectis hominibus planeque sapientibus, sed cum iis, in quibus praeclare agitur si sunt simulacra virtutis, etiam hoc intellegendum puto, neminem omnino esse neglegendum, in quo aliqua significatio virtutis appareat“ etc. Da nach der *ὑποτιλξ* des Antiochus in allen Menschen der Keim zur Tugend vorhanden ist, so sind alle Menschen mit der *ἐὐσυνλλαξία* zu umfassen, d. h. die Nächstenliebe ist eine Naturpflicht. Hierbei ist (§ 47) kein jugendlicher Feuereifer, sondern gesetzter Ernst (stabilitas) und Gleichmässigkeit (constantia) nötig. Cicero berührt flüchtig noch einige Teile der *ἐὐσυνλλαξία*, schliesst § 49 den „ἥδιος“ und geht mit § 50 auf den Teil „κοινός“ über. Die Gesellschaft der Menschheit verlangt das allgemeine Wohlwollen, benignitas, *εὐνοία*. Menschen sind nicht Tiere. Das Dogma lautet: „quidquid sine detrimento commodari possit, id tribuatur vel ignoto!“ — Wasser, Feuer, guter Rat etc. sind Gemeingut und ihre Gewähr Pflicht der Nächstenliebe.** Damit hat er flüchtig diesen Teil erledigt und schreitet nun zum Vergleich, um einen Conflict der Pflichten zu vermeiden. Die societas hominum wird in Gruppen geordnet. § 53: Der Gesamtheit der Menschen folgt der Volksstamm, der Staat, die Sprache. Im Staate ordnen sich die Verhältnisse nach der Verwandtschaft, der Ehe, den Kindern, dem Hauswesen (vergl. Stob. Ecl. II 120,8 W. u. 148,5 W.) „Sanguinis autem coniunctio et benevolentia devincit homines et caritate (§ 54). Hier zeigt sich wieder der Physiologe. Das Blut

* Obwohl die meisten Handschriften den § 40 nicht enthalten, so ist er hier doch passend eingeschoben, denn, wie wir nachher sehen werden, hat Cicero beim Zerpfücken seines Materials einiges zurückgestellt, was er in Buch II u. III anbringt. Im griechischen Original stand der Inhalt zum Teil an dieser Stelle.

** Entsprechend sagt Latona zu den Iyrischen Bauern Ovid Metam. VI 349:

„quid prohibetis aquis? usus communis aquarum est,
nec solem proprium natura nec aëra fecit,
nec tennes undas: ad publica munera veni“.

verbindet die Menschheit. — Antiochus war kein Revolutionär. Er lässt (§ 55) die Gräber und Urnen in Ruhe. § 56 verbindet Cicero die iustitia und εὐνοία, d. h. er macht eine Schlussbetrachtung. Er erwähnt noch einmal die γιλία, deren Besprechung im Originale unter Teil ἴδιος (§ 42—49) stand („ut unus fiat ex pluribus“). Vergl. dazu III 44—46. Diesen Teil hat Cicero, wie er hier mitteilt, ausgelassen, weil er ihn abgesondert im „Laelius“ behandelt. Dann kommt der Vergleich, d. h. die Abstufung der Menschen, denen gegenüber wir die Pflichten zu erfüllen haben.

Dieser war § 53 im weiteren Umfange angedeutet (κοινός) und wird hier nachträglich für das Individuum angedeutet. (ἴδιος). Die Stufenfolge ist: 1. parentes, 2. liberi, 3. propinqui, 4. familiares. (§ 57). Diese Reihenfolge sieht ganz verständig aus, und doch fehlt die Spitze. Die Pflicht (τὸ καθήκον), vergl. § 7, hat ein Ziel. Dies Ziel heisst Gott. Cicero oder seine Freunde, die Überlieferer, lassen hier den „deus“ weg, § 160* bildet er aber in derselben Abstufung die Spitze. Ihm folgt patria, so dass parentes erst in dritter Linie stehen. Verbinden wir diese Abstufung mit der § 53, so ergiebt sich folgende Reihe: A. Communismus: 1. Gott, 2. die Gesamtheit der Menschen, 3. der Staat, 4. die Sprache. Dazu die Teilung von 3: B. Sozialismus: 1. Gott, 2. das Vaterland, 3. die Eltern, 4. die Kinder, 5. die Verwandten, 6. die Hausgenossen. — Nach § 58 macht Cicero eine Pause. Er sieht sich noch einmal den Anfang des Excerptes (§ 42) an und fährt dann § 59 damit fort, einen Übergang zur dritten Tugend, ἀνδρεία, zu schaffen. Bei diesem Übergang ist zu beachten, dass er sich der antiocheischen Beispiele (medici, imperatores, oratores) § 60 bedient. Vor § 61 möchte ich zunächst eine Lücke annehmen. Es fehlt die definitio der ἀνδρεία, überhaupt die Einführung. § 61 ist meines Erachtens der Abschluss einer Erörterung, die wir nicht erhalten haben. Auch ist das Excerpt über diesen Teil (ἀνδρεία) anders abgefasst als der vorhergehende. Der Anschluss an das Original ist weniger mechanisch und daher die Zusammenstellung für uns schwerer zu übersehen. Zu teilen ist so, dass wir § 62—71 den Abschnitt ἴδιος und von 72—92 den Teil κοινός finden. Auf weitere Teilungen kann ich nicht eingehen, das ist einer Ausgabe der Schrift Ciceros mit begleitendem Commentar zu überlassen. Eine ganze Reihe von Unterabteilungen lässt sich leicht entwickeln, besonders ist darauf hinzuweisen, dass das ganze Kapitel über die πάθη (cf. § 69) in diesem Abschnitt gestanden hat. In dem Excerpte Ciceros wird alles nur oberflächlich berührt. Auf einige Punkte ist noch hinzuweisen. § 62 und 63 wird die Stoa mit der Akademie zu vereinen gesucht und daran die Bemerkung geknüpft: „quae sunt ex media laude iustitiae.“ Die Pflichten der ἀνδρεία sind hier iustitiae genannt, weil die ἀνδρεία aus der δικαιοσύνη entwickelt wird. „ex media laude“ verbindet den Peripatos mit der Stoa (s. oben s. 8). Cicero wirft mit dem ganz unbestimmten Ausdruck die media officia des Panaetius mit der mediocritas der Peripatetiker zusammen (vergl. § 47, 88, 89, 130 II 55, 59, 61). In § 65 erkennen wir wieder den Gegner des Panaetius: „Fortes igitur et magnanimi sunt habendi non qui faciunt, sed qui propulsant iniuriam. Vera autem et sapiens animi magnitudo honestum illud, quod maxime natura sequitur, in factis positum, non in gloria iudicat principemque se esse mavult quam videri. Et enim qui ex errore imperitiae multitudinis pendet, hic in magnis viris non est habendus.“ Die Zweiteilung der ἀνδρεία in εὐψυχία und μεγαλοψυχία erfolgt § 66f. Mit § 72 geht das Excerpt bei Cicero zum zweiten Teile κοινός über. Zuerst wird allgemein von Regierungsbeamten gesprochen, dann § 74 von der Tapferkeit im Kriege. Es sind sehr beherzigenswerte Lehren, welche hier erhalten sind. Sie sind für alle Zeiten, auch unsere heutige gegeben! § 83 erscheint das Beispiel vom Arzt und Steuermann und § 85 werden zwei Dogmen für die Staatsmänner nach Platon gegeben: „unum, ut utilitatem civium sic tueantur, ut quaecumque agunt ad eam referant obliti commo-

* Die Pluralform ist an dieser Stelle nicht von Bedeutung. Cicero wendet hier wie de natura deorum den Singularis und Pluralis willkürlich, oft gedankenlos, ja selbst sinnwidrig an. Vergl. Rhein. Mus. a. a. o. s. 54.

dorum suorum, alterum, ut totum corpus rei publicae curent, ne dum partem aliquam tuentur, reliqua deserant“. § 88, 89 wird das Kapitel de ira kurz berührt und 90, 91 ein solches de superbia. In letzterem ist das Dogma gegeben: „ut quanto superiores simus, tanto nos geramus summissius“. Die Erwähnung des Panaetius und das Beispiel § 90 sind von Cicero eingeschoben, um den Schein zu verstärken, dass er nach Panaetius schreibe (!), den er erst § 65 energisch zurückgewiesen hat. —

§ 93 beginnt Teil 4, *σωφροσύνη*. Diese wird auf dem Begriffe *πρέπον* begründet. Das *πρέπον* ist aber auch in den anderen Tugenden vorhanden, es zeigt sich also wiederum als richtig, dass die 4 Tugenden mit einander in Verbindung stehen. (§ 94, 95). In doppelter Beziehung ist das *πρέπον* entweder generell oder individuell aufzufassen. In der Ethik ist zuerst die generelle Auffassung zu beachten, da der Mensch als höheres Wesen mit der honestas in Beziehung zu setzen ist, ihn hat die Natur vor allen anderen Wesen ausgezeichnet (§ 96, 97). Dann werden § 98 constantia, moderatio, temperantia und reverentia als Teile der *σωφροσύνη* genannt und von der letzteren einige Lehren, auch ein Dogma gegeben: „iustitiae partes sunt non violare homines, verecundiae non offendere“. —

§ 100 beginnt eine psychologische Entwicklung der auf dem *πρέπον* beruhenden Pflichten. Zu beachten ist die Zweiteilung der *ψυχή* in *ἄλογον* und *λογικόν*. (Vergl. dazu Stob. Ecl. II 117, 11 W.; der ganze Abschnitt bei Stobaeus ist ein Excerpt nach Antiochus!) Cicero berührt aber die Einzelheiten nur flüchtig, kommt § 103 auf Scherz und Spiel zu sprechen und fügt eine Zurückweisung der Hedoniker an § 105. Bei den Worten „sunt enim quidam homines non re sed nomine“ haben wir an die Epikureer zu denken. Behandelt war im Original die Zügelung des *ἄλογον* durch das *λογικόν*.* § 107 beginnt wieder ein neuer Abschnitt. Die Natur des Menschen ist generell und individuell. Die varietas hominum wird von Cicero mit reichlichen Beispielen erläutert. Seine Individualität soll der Mensch bewahren (§ 110), aber seine eignen Kräfte auch nicht überschätzen. Daher das Dogma: „suum quisque noscat ingenium“ § 114. Die Berechtigung zum Selbstmord (§ 112) ist eine Mache Ciceros. Sie ist in der Lehre des Antiochus (siehe oben s. 9 (III, 30)) einfach undenkbar. (Vergl. Lact. div. inst. III 18, 6f.) Sollte er hier erwähnt gewesen sein, so kann er nur aus übertriebener, also fehlerhafter Individualität erklärt worden sein. Vor dieser war aber bereits § 110 ausdrücklich gewarnt worden. —

§ 115 werden unverhofft den 2 Personen des Menschen noch 2 hinzugesellt, nämlich die Person in ihrer Relation zu der Umgebung und 4) die Person als ein Wesen mit freiem Willen. Wir sind wohl berechtigt zu fragen, woher Cicero diese Einteilung genommen hat, denn sie fällt aus dem Rahmen der bisherigen Betrachtung heraus. Wir sind so allmählich in ein anderes Gebiet von Cicero geführt worden — suchen wir die Grenze! Schon bei Beginn der Besprechung des *πρέπον* (§ 93) weist Cicero so etwas verdächtig auf die Zusammengehörigkeit dieses Teiles mit den anderen hin. § 99 schliesst er ab: „His igitur expositis quale sit id, quod decere dicimus, intellectum puto.“ Dann fährt er § 100 fort: „Officium autem, quod ab eo ducitur, hanc primum habet viam, quae deducit ad convenientiam conservationemque naturae.“ Dies haben alle Tugenden gemeinsam; Cicero erwähnt es aber, um sich einen Uebergang zu schaffen. Man lese weiter: Der Natur müssen wir folgen. Körper und Geist sind zu pflegen, letzterer besonders. Die Seele zerfällt in zwei Teile, das *λογικόν* meistert das *ἄλογον*. — Auf dem *λογικόν* beruht der freie Wille. Die Person des Menschen hat 4 Relationen: 1. Zu Gott und der Natur. 2. Zu den Mitmenschen. 3. Zu den sie umgebenden Verhältnissen. 4. Zu sich selbst. — Diese vierte Relation leitet nun

* Diese bildete den Gegenstand der Betrachtungen de republ. II 66 ff., wo schliesslich eine physiologische Entwicklung der vier Tugenden erfolgt sein wird, wie wir sie de off. I 11 f. kurz angedeutet finden. Ein Excerpt dieser physiologischen Abhandlung giebt Augustinus de civ. dei XIV 23, allerdings in einseitiger Auffassung, die ihm hier nahe lag.

über zu folgenden einzelnen Betrachtungen: § 117. Berufswahl, § 120. Berufswechsel, § 122. Pflichten in verschiedenen Altersstufen. § 124. Beamte, Private, § 125. Fremde. — Hier kommt ein neuer Abschnitt: § 126. Körperpflege und Haltung. § 128. Die Rede und das Benehmen. § 129. Das Baden. § 130. *venustas* und *dignitas*; *vestitus*. § 131. Bewegung, Gang. § 132. *motus animi*. § 133. Das Sprechen. § 135. Unterhaltung. § 136. Das Schelten (!). § 137. Prahlerei. § 138. Das Haus. § 141. 3 Dogmen zum Schluss. Dass wir von § 100 bis hier in eine von den anderen Abschnitten wesentlich verschiedenartige Schrift geraten, wird wohl jedem klar sein. Dies sind alles gemeinverständliche Regeln, welche fürs Leben vorgeschrieben werden. Es ist eine populäre Schrift gegenüber der wissenschaftlichen, welche Cicero bisher ausgeschrieben hat. Nun, wir wissen, warum und aus welcher Quelle Cicero jetzt so schreibt. Er widmet ja die Schrift seinem Sohne. Deshalb beginnt er § 117 mit der Berufswahl. Der Teil von § 100—116 ist aus der Einleitung der Schrift entnommen, welche Cicero teilweise ausschreibt. Die Verteilung der Person des Menschen weist 1) auf das *τέλος* hin, auf Gott, 2) auf sein Ich im irdischen Leben, 3) auf sein Verhalten gegenüber den Verhältnissen seiner Umgebung, 4) auf seine Selbstverantwortung, die ihm der freie Wille auferlegt. Diese Teilung war zunächst psychologisch entwickelt. Dann greift Cicero einzelnes aus der Abhandlung heraus, was ihm für seine Zwecke passend schien. Jetzt können wir ad Attic. XVI 11, 4 erklären: „Eum locum Posidonius persecutus. Ego autem et eius librum arcessivi et ad Athenodorum Calvum scripsi, ut ad me *τὰ κεφάλαια* mitteret, quae exspecto: quem velim cohortere et roges, ut quam primum. In eo est *περὶ τοῦ κατὰ περιστάσιν καθήκοντος*.“ Mit diesen letzteren Worten wird das Kapitel angegeben, welches in dem 3. Teile der Person enthalten war. Dieses Kapitel stand in der volkstümlichen Schrift, welche der wissenschaftlichen angehängt war. Die volkstümliche Schrift bezeichnet hier Cicero als *κεφάλαια*, weil sie die Hauptregeln der grösseren wissenschaftlichen Schrift enthielt, die nur in anderer Fassung wiederkehrten. — § 142 nimmt Cicero die wissenschaftliche Ausgabe wieder zur Hand. „Deinceps de ordine rerum et de opportunitate temporum dicendum est“. Es handelt sich aber nicht um die *ἐνταξία*, welche (als subjektiver Begriff) mit der *modestia* gleichgesetzt wird, sondern um die, „in qua intellegitur ordinis conservatio“. Eine vorsichtige Umgehung des stoischen Begriffs der *ἐμαρμένη*! Ein fatum giebt es nun aber nicht nach Antiochus, sondern nur örtliche und zeitliche Verschiebung. Die *ἐνταξία* wird auch erwähnt und dann die hierher gehörende *σωφροσύνη* als „scientia opportunitatis idoneorum ad agendum temporum“ definiert (§ 142). Diese scientia hat die *prudentia*, *φρόνησις* im Gefolge. Die *φρόνησις* ist aber ebenso wie die *σωφροσύνη* in allen Tugenden anzuwenden (ein nicht zu übersehendes Moment peripatetischer Schule bei Antiochus), wie überhaupt die Tugenden sämtlich ineinandergreifen. Cicero füllt weiterhin mit Beispielen aus, unter denen sich auch die Umschreibung des treffenden Wortes vom Splitter in des Bruders Auge findet: „Fit enim nescio quomodo, ut magis in aliis cernamus quam in nobismet ipsis, si quid delinquitur.“ Die weiteren Gedanken sind nur flüchtig angeführt, zum Schluss ist Cicero aber so ehrlich, den Gedanken, dem wir auch im neuen Testament begegnen, welches das Gesellschaftsleben der Menschheit der ganzen Welt als höchstes irdisches Ziel darstellt und mit der Liebe zur ganzen Natur die Liebe zum Nächsten verbindet, offen auszusprechen: „Ad summum, ne agam de singulis, communem totius generis hominum conciliationem et consociationem colere, tueri, servare debemus.“ (§ 149). Vergessen aber hat Cicero noch ein Kapitel über die Gewerbe und den Handel. Dieses wird § 150 und 151 kurz berührt. Interessant für uns ist, dass hier bereits die Zöllner mit ihrem verhassten Gewerbe vorkommen. Diese Stellen sind aber mit Vorsicht zu behandeln, denn Cicero schreibt nur in sehr losem Zusammenhange mit dem Original.* — Auch der Ackerbau wird besonders lobend erwähnt, und Cicero vertröstet uns auf seinen Cato

* Hier z. B. aus dem Sinne des Panaetius.

maior. Wir ersehen aus diesem Fingerzeig wohl ebenso wie bei den Erwähnungen des Laelius, was Cicero uns damit angiebt. Der Gedankengang beider Schriften ist gleicher Quelle entfloßen. — § 162 wird jetzt wirklich Schluss gemacht. Cicero faselt uns zunächst etwas von Panaetius vor und versucht dann selbst den Philosophen zu spielen, indem er die Abstufungen in dem Verwandtschaftsverhältnis auf die 3 Tugenden anwenden und diese unter sich vergleichen will. Er hat doch wirklich wenig verstanden! Selbst entwickelte er im vorhergehenden eine Tugend aus der andern, alle sind sie so verbunden, dass ein Ueber- oder Unterordnen ausgeschlossen ist — und doch kommt er mit einem Vergleiche, und viele sind es gewesen, die sich durch ihn haben irre führen lassen. Cicero verrät sich aber, denn er konnte nicht ohne etwas engeren Anschluss an sein Original fertig werden. In diesem war eine Verirrung anderer Philosophen, Zeitgenossen, in sachgemässer und ruhiger Weise bekämpft. Ich bitte mit mir zu lesen: § 153. „Placet igitur aptiora esse naturae ea officia, quae ex communitate, quam ea, quae ex cognitione ducantur, idque hoc argumento confirmari potest, quod, si contigerit ea vita sapienti, ut omnium rerum affluentibus copiis omnia, quae cognitione digna sint, summo otio secum ipse consideret et contempletur, tamen, si solitudo tanta sit, ut hominem videre non possit, excedat e vita.“ Dann heisst es weiter: Die erste Tugend ist die *σοφία*, weil sie die Gemeinsamkeit der göttlichen*) und menschlichen Dinge umfasst, und daneben die Gemeinsamkeit der menschlichen allein. Sie vertritt also die umfangreichste Gemeinschaft. Nun ist aber soeben gezeigt worden, dass diese *σοφία* nutzlos ist, wenn sie der Weise mit sich in die Einsamkeit trägt, wo er keinen Menschen sieht. „Etenim cognitio contemplatioque rerum naturae manca quodam modo atque inchoata sit, si nulla actio consequatur.“ Da bricht Cicero ab, betont noch einmal: „ergo haec cognitio anteposenda est“ und flüchtet sich zum Beispiel. Dies liefert der bekannte Mathematiker und Astrologe Archimedes, der über seine circulos den Untergang seiner Vaterstadt vergass und so selbst sein Ende fand. Cicero kommt nun mit einmal schnell zu dem Schluss § 155: „Quibus rebus intellegitur studiis officiisque scientiae praeponenda esse officia iustitiae, quae pertinent ad hominum caritatem, qua nihil homini debet esse antiquius.“ Im folgenden wird weiter gezeigt, dass auch der Philosoph thätig sein und seinen Mitmenschen durch Lehren nützen kann, wodurch er der allgemeinen grossen Gemeinschaft dient. Und wenn er es im Leben weniger gut fertig bringt, so kann er es doch nach seinem Tode noch durch Denkmäler, die er sich selbst mit seinen Schriften setzt. (§ 156). Gelegenheit kann er überall finden. Reden verbindet die Menschen, nicht Schweigen. Auch die Bienen machen ihre Zellen gemeinsam, weil sie von Natur gesellig veranlagt sind, und kommen nicht etwa nur zusammen, um Zellen zu verfertigen. Und der Gelehrte kann seine Zurückgezogenheit auch damit nicht entschuldigen wollen, dass etwa nur die Lebensnot, die Zuchtrute Gottes („quasi virgula divina“) die Menschen zur Geselligkeit zwingt. Ein Weiser wird auch nicht derartige Massen von Schmutzgeschichten sammeln, um damit die Gefährdung der *σωφροσύνη* durch die *communitas* zu beweisen, wie es — Posidonius gethan hat. Hiermit dient man nicht der Gemeinschaft des Staates — und dieser selbst wird sich auch für solche Fürsorglichkeit seiner Weisen bedanken! — —

Schärfer kann der Gegensatz zwischen dem naturfreudigen Platoniker Antiochus und dem pessimistischen Einsiedler Posidonius kaum gefasst werden. Mit dem Vergleich, den Cicero in falscher Auffassung einleitet, war also die Gegenüberstellung des thätigen Philosophen und des unthätigen Gelehrten beabsichtigt. Antiochus tritt selbst dem Posidonius entgegen und warnt ihn mit dem Beispiel des Archimedes. Alle 4 Tugenden hängen miteinander zusammen, denn die *σοφία* wäre zwecklos ohne Verbindung mit der ganzen grossen Gemeinschaft der Welt. Der Verächter der Gemeinschaft aber, der Töter des Fleisches und Prediger in der Wüste verlor in der biblischen Erzählung seinen Kopf auf den Wunsch eines schönen Weibes. —

* In einigen Ausgaben ist „deorum et“ fälschlich als Interpolation eingeklammert.

Es bleibt uns noch übrig, die Teile von II und III durchzugehen, in denen Cicero, wie wir sehen werden, alles durcheinander vorbringt. Zunächst ist II 44—51 ein Abschnitt, in welchem von den Pflichten der Jugend gegen die Eltern und allgemein gegen die andern Menschen die Rede ist. (Die „commendatio“ § 71). Cicero wendet sich an seinen Sohn und schreibt recht breit. In einzelnen philosophischen Gedanken schliesst er sich an I § 122 an, wo nach der populären Pflichtenlehre von den Pflichten der Jugend die Rede war. Dort war das Kapitel nicht ausgeführt. Es liegt also nahe, anzunehmen, dass Cicero die Gedanken hier verwertet. Einzelnes hat er aus dem daneben stehenden Kapitel entlehnt, in welchem von Pflichten der Beamten die Rede war cf. I 124. Der ganze Abschnitt § 44—51 bildet den von Cicero geschaffenen Uebergang zu dem Teile, der die *beneficentia* behandelt § 52. Derselbe war I 42 f. nach drei Gesichtspunkten ausgeführt worden. Hier führt Cicero die Zweiteilung des Panaetius an: „Nam aut opera benigne fit indigentibus, aut pecunia.“ Zur Ausführung kommt diese jedoch nur scheinbar (§ 65 opera). Denn bei genauerer Durchsicht finden wir die Lehre des Panaetius durch die peripatetische *mediocritas* vom Gesichtspunkte der Dreiteilung (I 42), d. h. also durch Antiochus bekämpft. Nebenbei läuft Cicero hier auch die von Antiochus an Theophrast geübte Kritik unter. Bei der Ausführung des zweiten Teiles (opera) § 65 kommt Cicero sofort zur Jurisprudenz, mit welcher § 66 f. die Redekunst verbunden wird. In dieser Stelle spielt Cicero auf eine bestimmte Persönlichkeit an; „cum is esset, qui omnes superiores, quibus honore par esset, scientia facile vicisset.“ Fragen wir, wer sich nicht um das römische *iūs civile**) kümmerte und ein grosser Redner war, so werden wir leicht Antiochus sagen können. Dass Cicero hier wirklich an diesen gedacht hat, dass Antiochus als grosser Redekünstler Ruhm genoss, geht aus zwei Dingen hervor. Erstens nämlich kann nur ein sehr bedeutender Redner einen Sieg in Athen errungen haben, wie ihn Antiochus unzweifelhaft errungen hat. Zweitens lässt sich in den rhetorischen Schriften Ciceros das gleiche Verfahren des Antiochus nachweisen, die gleiche Arbeitsart, wie ich sie in der Schrift *de divinatione* und in den Büchern *de officiis* gekennzeichnet habe. In seinen rhetorischen Schriften knüpft Antiochus nämlich an die zur Zeit geltenden Lehren an und kritisiert dieselben. Sodann kehren dort philosophische Gedanken wieder, denen wir in den philosophischen Schriften des Antiochus begegnen. Ich habe die Durcharbeitung der rhetorischen Schriften daraufhin schon vor Jahren begonnen und gedenke sie in nächster Zeit zum Abschluss zu bringen. Sehr augenfällig ist die Abhängigkeit Ciceros in der Schrift *de inventione*. — Ja, selbst in der Anlage seiner Reden zeigt Cicero, was er von seinem griechischen Lehrer gelernt hat. — § 69 fährt Antiochus mit der Kritik gegen Panaetius fort. In Frage steht Punkt 3: *apud quos beneficia collocanda sint*. § 71 wird die Kritik beendet: Es ist nicht auf Geld und Gut zu sehen, sondern zu fragen „qualis quisque sit“. Dann wird der scheinheiligen Ruhmsucht des Panaetius der Satz entgegengestellt: „fundamentum enim est perpetuae commendationis et famae iustitia, sine qua nihil potest esse laudabile.“ Dann kommt Cicero § 72 auf die Teilung *ἰδιος-κοινός* zurück und will die Pflichten des letzteren anführen. Hier wird vorwiegend eine sozialistische Frage berührt, die Gütergemeinschaft im Staatsleben. Diese wird von Antiochus in höchst idealer Weise aufgefasst. Er warnt vor dem Gedanken einer Güterteilung und Gleichheit des Besitzes (*aequatio bonorum*, „qua peste quae potest esse maior?“ § 73), den er aus der Habsucht ableitet. Diese ist vor allem zu verdammen (§ 75). Der Privatbesitz ist beizubehalten, aber wie auch von Staatsmännern das Staatsgut, so zu verwenden, dass man dem gemeinsamen Nutzen, mit welchem das Sittlich-Gute vereint ist, diene. Dies letztere war bereits I 20 ff. 50 f. entwickelt worden und kehrt verschiedentlich wieder. Auch die Ursache, weshalb die *communitas*, welche von Natur war und ursprünglich unter den Menschen geherrscht hat, nicht plötzlich wieder herzustellen ist, wird angegeben. Eine solche Umwälzung wie überhaupt die Gütergleichheit, in welcher die

* Antiochus hat neue Rechtsgedanken physiologisch entwickelt, wie sich noch nachweisen lässt. cf. unten zu III 67 ff.

avaritia (Habsucht) zu sehr gefördert wird, führt jeden Staat zum Untergang, wie die Geschichte der Lacedaemonier lehrt (vergl. z. B. I 76, 80, 84, II 26, 80). Denn dieser Staat, der recht lange am Communismus festhielt, wurde ein Opfer schmähhlicher Gewinnsucht und Tyrannei. Und ferner muss man stets dessen eingedenk sein, dass wir es nicht mit vollkommenen Menschen überall zu thun haben. „Quoniam autem vivitur non cum perfectis hominibus planeque sapientibus etc.“ I 46. Es verlohnt sich, die Schrift des Cicero-Antiochus einmal auf den Sozialismus hin gründlicher zu behandeln. Cicero fährt § 86 mit der Bemerkung fort, dass nach Antipater zwei Punkte von Panaetius nicht berücksichtigt seien, die Gesundheit und das Vermögen. Dass Cicero von Antipater selbst nichts gelernt hat, ist zweifellos. Er nennt diesen Namen wie manche andere nur nach den Anführungen des Antiochus. § 88 geht Cicero auf den Vergleich des Nützlichen unter sich aus. Den Unsinn, den er hier zusammenschreibt, hat er selbständig zu Stande gebracht, wir brauchen nicht darauf einzugehen. Nur eins sei beachtet; der Wucher wird hier nämlich nochmals berührt und dem Mord am Menschen gleich gesetzt. Aus dieser Aeusserung im Vergleich mit I 150 (wo Cicero aus dem Sinne des Panaetius schreibt!) ergibt sich, dass die Stoiker „scheinbar“ mit besonderem Hasse die Wucherer, Zöllner, Zwischenhändler etc. verfolgten. Diese Gehässigkeit liegt aber dem System des Antiochus fern, der gemäss seiner Lehre von der *δικαιοσύνη* (I 20 ff.) die Menschenliebe auf jedermann ausdehnte, den Wucher als solchen aber verdammt.

Im III. Buche haben wir von § 40 an Nachlese zu halten. Cicero berührt nochmals die Frage, ob die *utilitas* von der *honestas* getrennt werden kann. Dieselbe wird mit Antiochus verneint. „Itaque utilitas valuit propter honestatem, sine qua ne utilitas quidem esse potuisset“ § 40. Cicero leitet dann zu dem I 23, 31, 39 bereits angerührten Kapitel „Eid“ über. § 44 ist das Dogma angeführt: „Cum vero iurato sententia dicenda est, meminerit deum se adhibere testem, id est, ut ego arbitrator, mentem suam, qua nihil homini dedit deus ipse divinius.“ Wie aus dem folgenden noch ersichtlicher wird, handelt es sich hier in dem Originale um den Vergleich der Pflicht zu den Menschen mit der zu Gott. § 46 „religio et fides anteponatur amicitiae.“ Dieser Vergleich war an den vorhergehenden von *utilitas* und *honestas* angeknüpft. Die *utilitas* wird stets eine scheinbare genannt, wir erkennen daran den Streiter gegen Panaetius. Bezog sich der Abschnitt 40—46 auf den einzelnen Menschen (*ἰδιος*), so wird dasselbe Thema § 46—50 mit Rücksicht auf die Gesellschaft behandelt (*κοινός*). —

Von § 50—72 wird der Vergleich zwischen *utile* und *honestum* im Gebiete des Handels fortgesetzt und zwar nach der Teilung *ἰδιος* § 50—69 und *κοινός* § 69—72. Aus der ersteren Hälfte wird ersichtlich, dass nach Panaetius dessen Nachfolger Hekato, wohl im Anschluss an Diogenes und Antipater, sich mit dieser Frage, also mit einer Ergänzung der Schriften des Panaetius befasst hat. Dass Antiochus und nicht Cicero darauf zurückgreift, wird wohl niemand bezweifeln. Zu beachten ist, dass § 67 und 68 dem *ius civile* das moralische Recht gegenüber gestellt wird. Aus dem moralischen Recht ersteht auch das Völkerrecht (§ 69), wie überhaupt das Recht von Natur gegeben ist (Vergl. *de legibus*). Darauf hin wird § 72 das Dogma aufgestellt: „Ex quo intellegitur, quoniam iuris natura fons sit, hoc secundum naturam esse, neminem id agere, ut ex alterius praedetur incitiae.“ Diese Entwicklung dient zur Beleuchtung der Stelle II 65. Antiochus hat auf Grund des Naturrechts Schriften über die Gesetze und den Staat verfasst. Diese sind ebenfalls von Cicero zu *de legibus* und *de republica* ausgeplündert worden. Die Schrift Augustins *de civitate dei* beruht auf Cicero-Antiochus, dessen Gottesstaat Cicero *de nat. deor.* II 154 anführt: „Est enim mundus quasi communis deorum (dem Sinne nach ist dei zu setzen) atque hominum domus, aut urbs utrorumque.“ Vergl. Rhein. Mus. a. a. o. s. 43. Die Schrift Ciceros *de re publica* ist uns bei dem bekannten (vergl. Rhein. Mus. s. 63) Verfahren ihrer

Überlieferer nur in kümmerlichen Resten erhalten. Ich hoffe in allernächster Zeit über das Naturrecht und den Gottesstaat berichten zu können. —

§ 73 wird ein anderes Kapitel dem Vergleiche des *utile* und *honestum* angereiht. Es handelt sich um die „sogenannten“ braven Männer, um die *σπουδαῖοι* der Stoa, die Antiochus hier als Scheinheilige entlarvt. Das einmal gewonnene Dogma, dass nur das *honestum* *utile* ist, wird der ganzen Untersuchung zu Grunde gelegt. Vergl. z. B. § 83: „*Honestate igitur dirigenda utilitas est, et quidem sic, ut haec duo verbo inter se discrepare, re unum sonare videantur.*“ Auch die Behandlung dieser Frage durch Diogenes und Antipater sowie die Versuche des Hekato werden hier berücksichtigt. Der Abschnitt schliesst § 92 und Cicero springt hier wieder zu dem Kapitel „Eid“ über. Er leitet es mit den Versprechungen ein § 92—95 (vergl. dazu I 23, 31, 39; III 43). Die ganze Entwicklung über den Eid ist von Cicero wild auseinander gezerzt. Als Hauptbeispiel dient Regulus. Zunächst wird das Wesen des Eides entwickelt und der Teil mit dem Satze abgeschlossen § 104: „*Est enim ius iurandum adfirmatio religiosa: quod autem adfirmate quasi deo teste promiseris, id tenendum est. Jam enim non ad iram deorum, quae nulla est, sed ad iustitiam et ad fidem pertinet.*“ (vergl. III 44). Nicht Furcht vor Gott, der nur gut ist, sondern das Pflichtgefühl des Gerechten verlangt die unbedingte Heilighaltung des Eides. Cicero verwirrt in folgendem scheinbar die Entwicklung, indem er auf Falscheide, Eide mit geistigem Vorbehalt (§ 108), betrügerische Eide (§ 113 f.) eingeht. Der Kern der Untersuchung läuft darauf hinaus, dass man keine Ausflüchte machen darf, dass jeder Eid unbedingt zu halten ist, und dass Regulus, was den Eid betrifft, gar nicht anders handeln konnte. Hierin ist keine Tugend des Regulus zu erblicken, (§ 99, 100, 111) sondern darin, dass er die Hochherzigkeit (*μεγαλοψυχία*) besass, dem Senate zur Zurückbehaltung der Gefangenen zu raten. Die Tugend des Regulus fällt also nicht unter die *δικαιοσύνη*, sondern unter die *ἀνδρεία*. Dieser Abschluss hat nun Cicero veranlasst, § 96 auf die Vierteilung der Tugenden in Buch I zurückzugreifen. Er leitet kühn von Teil II zu III über („*quarum altera in animi excellentis magnitudine et praestantia cernitur*“) und setzt § 116 diese Disposition fort, indem er unter die *σωφροσύνη* die Widerlegung der Lustlehre des Aristipp, der Cyrenaiker und Annikerier, sowie der Epikureer kurz zusammenfasst.* In deren Widerlegung war, wie wir aus § 118 ersehen, die Vierteilung der Disposition wie in I zur Grundlage gemacht worden. Cicero berührt diesen umfangreichen Abschnitt seines Originals nur flüchtig und macht § 121 Schluss.

Für die Disponierung des Ganzen entnehme ich aus diesem Schlussabschnitt, der die Lustlehre behandelt, dass in dem Originale beide Hauptteile, der *λόγος ὑπεξαίρετικός* wie der *ἐνθετικός* nach den 4 Tugenden geteilt waren, und dass in beiden die Unterteilung in *λόγος ἴδιος* und *λόγος κοινός* durchgeführt war.

In II § 52—85 (52—71 *ἴδιος*, 72—85 *κοινός*) wie in III 50—72 (50—69 *ἴδιος*, 69—72 *κοινός*) trat diese Unterteilung, die wir in I durchgeführt fanden, deutlich hervor. Denn dass die Teile II 44—88 und III 40—120 dem *λόγος ὑπεξαίρετικός* entnommen sind, bedarf wohl kaum noch einer besonderen Erwähnung. Ich habe sie von den ersten Abschnitten, die sich mit Panaetius beschäftigten, abgetrennt, weil in ihnen überhaupt gegen die Stoiker (Diogenes, Antipater, Panaetius, Hekato) wie gegen die Hedoniker gekämpft wurde. Der Gedankengang ist vermutlich folgender gewesen: Nach der allgemeinen Besprechung der Schriften des Panaetius (II 1—43), welche zu der Unmöglichkeit eines Vergleiches zwischen dem *utile* und *honestum* führte, wurden die Dogmen entwickelt: *honestatem ab utilitate seiungi non posse* und *communis utilitatis derelictionem contra naturam esse*. Mit letzterem wurde auch die jüngere Stoa, besonders Posidonius angegriffen. In dem Hauptteile des *ὑπεξαίρετικός* wurden

* Den Zusammenhang des Ganzen, das Hervorheben der *μεγαλοψυχία* des Regulus und die Anfügung der IV. Tugend § 116 hat Unger nicht genügend beachtet. In § 96 ist kein Wort als Interpolation zu streichen.

neben stoischen und epikureischen Lehren auch solche des Peripatos (Theophrast!) nach der Teilung in die 3 praktischen Tugenden als irrig zurückgewiesen. — In dem Teile der theoretischen Tugend, σοφία, kann die Entwicklung der betreffenden Dogmen gestanden haben. Wir können demgemäss für die Originalschrift folgende Uebersicht aufstellen, in welche ich die von Cicero benutzten Kapitel eintragen will:

Περὶ τοῦ καθήκοντος.

Allgemeine Einleitung (?).

I

Ὁ ὑπεξαίρετικός.

A. Falsche Dogmen. Gewinnung richtiger Dogmen II 1—43

B. ἡ δικαιοσύνη.

	ἴδιος.	κοινός.
	II 52—71.	II 72—85 (88).
Liebe:	III 40—46.	III 46—50.
Handel:	III 50—69.	III 69—72.
Scheinheilige:	III 73—92.	Eid. III 92—115.

C. ἡ ἀνδρεία.

fehlt.
III 96—115 irrtümlich von Cicero angeführt.

D. ἡ σωφροσύνη.

fehlt.
III 116—120 missverständlich von Cicero angeführt.
Schlussgedanken: z. T. III 1—39.

II.

Ὁ ἐνθουσιастικός.

Einleitung.

- Quelle des καθήκον — τὸ τέλος. I 5 ff. Scheidung unter den Schulen.
- Definition des καθήκον (etymologisch!) I 7. Gleichstellung von Pflicht und Tugend. (?) (Lücke bei Cicero.)
- Divisio. [Unrichtige Teilungen.] I 7 ff. Trennung in Theorie und Praxis.
- Physiologische Entwicklung der Tugenden aus der ratio (λογικόν). I 11—14. Aus der Verschmelzung der 4 Tugenden entsteht das Sittlich-Gute. I 14.
- Teilung der ἀρεταί. I 15—17.
Theorie: A. ἡ σοφία.
Praxis: B. ἡ δικαιοσύνη. C. ἡ ἀνδρεία. D. ἡ σωφροσύνη.

A. ἡ σοφία. I 18, 19.

Eine eigentliche Ausführung fehlt.

B. ἡ δικαιοσύνη. def. und divisio I 20.

a. ἡ χρηστότης.

ἴδιος: I 20—34.

κοινός: I 34—42.

b. ἡ εὐσυναλλαξία.

ἴδιος: I 42—50.

κοινός: I 50—52.

comparatio: I 53—57 (γίλεια.)

C. ἡ ἀνδρεία. def. und div. I 61—66.

a. ἡ εὐψυχία.

ἴδιος: I 66—71.

κοινός: I 72—73.

b. ἡ μεγαλοψυχία.

ἴδιος: fehlt. (superbia 90—92).

κοινός: I 74—89.

D. ἡ σωφροσύνη. def. u. div. I 93—99.

Ausführung wird ersetzt durch Teile des ὑποθετικός.

εὐχαιρία — γρόνησις I 142—150.

[Gewerbe und Handel I 150—152.]

Schlussgedanken: Aufforderung zur Teilnahme an der gemeinsamen Weltarbeit mit Hinweis auf das Leben nach dem Tode und Zurückweisung des Pessimismus und der Einsiedelei. I 152—160 (teils III 1—39).

III.

Ὁ ὑποθετικός.

1. Entwicklung des Begriffs der Pflicht, def. und div. I 100 (?).

2. Psychologische Entwicklung. Zweiteilung der Seele (λογικὸν-ἄλογον). I 101.
Hinweis auf den Ernst des Lebens I 103, 104. Warnung vor der Lust (Epikureer) I 105, 106.

3. Teilung der Person (nach Cicero).

A. Generell, als Gattungsbegriff in Relation zu Gott und Welt. (Communismus) I 107—109.

B. Individuell, als Einzelbegriff in Relation zu Gott und Welt (Sozialismus) I 110—114. (Ermahnung zur Selbsterkenntnis!)

C. In Relation zu den äusseren Lebensverhältnissen I 115, 116.

D. In Relation zu dem eigenen freien Willen I 115, 116.

Hier folgen c. 20 einzelne Kapitel in flüchtiger Andeutung I 117—141.
(s. o. s. 16).

Es wird vielleicht manchem meiner aufmerksamen Leser gelingen, mir einzelne Verbesserungen zukommen lassen zu können — ich nehme sie dankbar entgegen, denn ich weiss, dass man mit einem ersten Entwurfe nicht immer in allen Einzelheiten das Richtige zu treffen pflegt. Im ganzen glaube ich aber aus Cicero die Urschrift richtig herausgelesen zu haben. Jetzt werde ich nicht, wie man nach meiner Abhandlung über Cicero de divinatione etwa erwarten möchte, zum Beweise den Arius Didymus aus Stobaeus herbeiholen, sondern ich will mit Hülfe der aus Cicero gewonnenen Resultate versuchen, die verderbte Lesart bei Stobaeus richtig zu stellen. Aus Cicero de off. ergibt sich, dass in der Urschrift in den einzelnen Kapiteln der λόγος ἴδιος und κοινός wiederkehrten, diese Zweiteilung ist nicht abzustreiten. Nach der bisherigen Lesart bei Stobaeus scheint aber der λόγος κοινός ganz abgetrennt gewesen zu sein und abgesondert die Fragen nach dem Naturrecht und der besten Staatsform behandelt zu haben. Damit stimmt nun Cicero mit seinen Sonderschriften de legibus und de re publica überein. Zwar kann ich die Handschriften zur Zeit nicht einsehn — aber die Umänderung, mit der wir der handschriftlichen Lesart (s. 41 z. 12 ἐκ τοῦ, anstatt ἐστὶ) näher kommen, ist so einfacher Art, dass sie wohl kaum Widerspruch finden wird. Wir brauchen nur die Worte: „τοῦτον δὲ τὸν κοινόν“ vorzustellen: „τὸν δὲ κοινόν (τὰ) πρὸς ἅπαντας. Τοῦτον δὲ τὸν κοινόν, οἷον ἐκ τοῦ· τίς ἀρίστη πολιτεία; εἰ κοινὰς ποιητέον τὰς ἀρχὰς κτλ.“

Also lautet die Inhaltsangabe, die Arius Didymus von der Urschrift giebt, welche Cicero zu de officiis gebraucht hat, folgendermassen: s. 41, 1 W. „Συνάπτεται δὲ τῷ περὶ τελῶν λόγῳ λόγος (ὁ) περὶ βίων. Ἐπὶ τε γὰρ τῆς ἱατρικῆς οὐκ ἀρκεῖ τὴν ὑγίαν ἐμποιῆσαι, χρεῖα δὲ καὶ τοῦ παρ᾽ αὐτὴν παραγγέλματα περὶ τῆς ὑγίαιας, οἷς προσέχοντες τὸν νοῦν τὴν εὐεξίαν τοῦ σώματος διαφυλάττουσι· καὶ δὴ κατὰ τοῦ βίου θεωρημάτων τινῶν ἐστὶ χρεῖα, δι' ὧν ἡ φυλακὴ γενήσεται τοῦ τέλους. Αὐτὸς δὲ καὶ ὁ περὶ βίων λόγος, ὁ μὲν ἴδιος, ὁ δὲ κοινός· ὧν τὸν μὲν ἴδιον ἐπισκοπεῖν δεόν ἐστὶ τὰ πρὸς ἑαυτὸν, οἷον εἰ τῷ νοῦν ἔχοντι πολιτευτέον ἢ τοῖς ἡγεμονικοῖς συμβιωτέον, ἢ γαμητέον τῷ σοφῷ· τὸν δὲ κοινὸν (τὰ) πρὸς πάντας. Τοῦτον δὲ τὸν κοινόν, οἷον ἐκ τοῦ· τίς ἀρίστη πολιτεία; εἰ κοινὰς ποιητέον τὰς ἀρχὰς ἢ τιμητάς; προσαγορευτέον μὲν πολιτικόν, τακτέον δὲ καθ' αὐτὸν καίπερ ὄντα μέρος τοῦ περὶ βίων διὰ τε τὸ μέγεθος καὶ τὴν κοινότητα. Εἰ μὲν οὖν ἐνεδέχeto πάντα εἶναι σοφούς, οὐκ ἂν ἐδέχτο πλείονων εἶναι τόπων· οἱ γὰρ κατὰ λεπτόν διαιρούμενοι παραφράδες εἰσὶ τῶν προκειμένων· ἐπεὶ δὲ καὶ τῶν μέσως διακειμένων ἀνθρώπων πρόνοιαν ποιητέον, οὓς τινες ἐκ τῶν παραινεικῶν λόγων ὠφελίσθαι συμβαίνει, μὴ δυνάμενοι προσενκαλεῖν τοῖς διεξοδικοῖς πλάττειν ἢ διὰ χρόνον στενοχωρίας ἢ διὰ τινὰς ἀναγκαίας ἀσχολίας, ἐπεισενεχτέον τὸν ὑποθετικὸν λόγον, δι' οὗ τὰς πρὸς τὴν ἀσφάλειαν καὶ τὴν ὁρθότητα τῆς ἐκάστου χρήσεως ὑποθήκας ἐν ἐπιτομαῖς ἔξουσιν.“

Dass diese Anführung der Disposition bei Stobaeus unter dem Namen des Philon steht, kann uns nicht abhalten, sie mit der Disposition bei Cicero gleichzustellen. Auch scheidet damit Antiochus nicht aus, denn er blieb der Vertreter des Heilssystems, während Philon davon abfiel. Soweit ich bisher sehen konnte, schloss Cicero sich an Antiochus an, von Philon finden sich bei ihm höchstens skeptische Spuren. — Da nun Arius Didymus in der betreffenden Stelle bei Stobaeus mit dem Heilssystem des Philon-Antiochus einen Abschluss macht und dann s. 42, 4—6 W. erwähnt, dass er nur noch die abweichenden Systeme anführen wolle, als deren erstes und einziges nur das des Eudorus, seines Zeitgenossen zu Alexandria, erhalten ist, so darf man wohl den Schluss ziehen, dass für eine bestimmte Zeit des letzten Jahrhunderts, etwa von 70—30, eine Ruhepause im Kampfe der Schulen eingetreten ist, soweit eben bei geschichtlicher Entwicklung von Ruhe gesprochen werden darf. Auch Cicero und andere weisen uns darauf hin (vergl. Heilslehre s. 55 ff.) In dieser Zeit breitete sich im Osten die Lehre von Athen immer weiter aus und scheint auch im Westen, zu Rom, in der Schule der Sextier eine Stätte gefunden zu haben.* In dem System des Eudorus aber tritt uns bereits die Askese entgegen (s. 44, 11 W. 45,5 W). Der stoische Weltsehmerz des Posidonius, den Antiochus noch gekannt hat, die Verachtung der Natur, die Tötung des Fleisches und die Einsiedelei, diese widernatürliche Flucht vor der von Gott auferlegten Pflicht des Lebens, sie sind wieder eingeschlichen in die auf dem Boden der Natur unter dem Einflusse des platonischen Idealismus entstandene Heilslehre.

Drei grosse philosophische Systeme ziehen bei der Betrachtung der ciceronianischen Pflichtenschrift an unserem Geiste vorüber. Ein sittlich unreifes System scheinheiliger Menschenliebe und trügerischer Eitelkeit, berechnet auf die Ausbeutung der Mitmenschen, begründet auf der schönsten Selbstsucht, fand seinen Vertreter in dem von der Nachwelt so lange gepriesenen Panaetius. — Die Betrachtung der Welt als Produkt, des Menschen als Genossen göttlichen Geistes, die communistische Auffassung des Gottesstaates und die sozialistische der irdischen Reiche, ideale Selbstentsagung zum Nutzen der Gemeinschaft, Achtung und Liebe allen Wesen und Dingen der Schöpfung gegenüber bildeten die Grundlage, auf welcher Männer ihre Lehren aufbauten, deren Namen fast verschollen, ja oft mit

* Lactantius z. B. kämpft zum Teil gegen Cicero für die Heilslehre, die ihm auf anderem Wege, d. h. nicht durch Cicero überliefert war.

Missachtung genannt worden sind. — Die stoische Selbstsucht war weiter entwickelt worden zu dem so gefährlichen Gelehrtenegoismus, der zwar auf das Individuum, den Einsiedler, beschränkt, nur diesem die reine, unbefangene, gottgewollte Lebensfreude raubt und damit dem Vorteil der Gesamtheit unter Umständen wenig entzieht. Angewandt aber von einer herrschenden Kaste, wird er zu einer furchtbaren Waffe gegen die freie Entwicklung des menschlichen Geistes, gegen selbstbewusste Sittlichkeit und unbefangene Aufrichtigkeit. Ja, Gottes Werke selbst hat dieser Gelehrtenegoismus verbessern wollen, da er die Tötung des Fleisches, die Missachtung des von Gott gegebenen irdischen Lebens lehrte und mit Wohlgefallen sah, wenn irregeleitete Unglückliche sich bis zu geistiger und körperlicher Selbstverstümmelung hinreissen liessen. Als ersten Vertreter dieser Richtung nennt uns Antiochus den Posidonius.



Missachtung genannt worden
zu dem so gefährlichen Gelehr-
schränkt, nur diesem die reine
Vorteil der Gesamtheit unter
den Kaste, wird er zu einer
Geistes, gegen selbstbewusste
selbst hat dieser Gelehrteneg
Missachtung des von Gott g
wenn irregeleitete Unglückliche
hinreissen liessen. Als ersten

weiter entwickelt worden
iduum, den Einsiedler, be-
eude raubt und damit dem
t aber von einer herrschen-
wicklung des menschlichen
tigkeit. Ja, Gottes Werke
Tötung des Fleisches, die
nd mit Wohlgefallen sah,
licher Selbstverstümmelung
Antiochus den Posidonius.

