

Das Problem der Menschenliebe

(φιλανθρωπία)

in der älteren Stoa.



Programm des Kgl. Humanistischen Gymnasiums Münnerstadt

für das

Schuljahr 1907/08

von

P. Anselm Frey, O. S. Aug.



Heiligenstadt (Eichsfeld).

Druck der F. W. Cordierschen Buchdruckerei

1908.

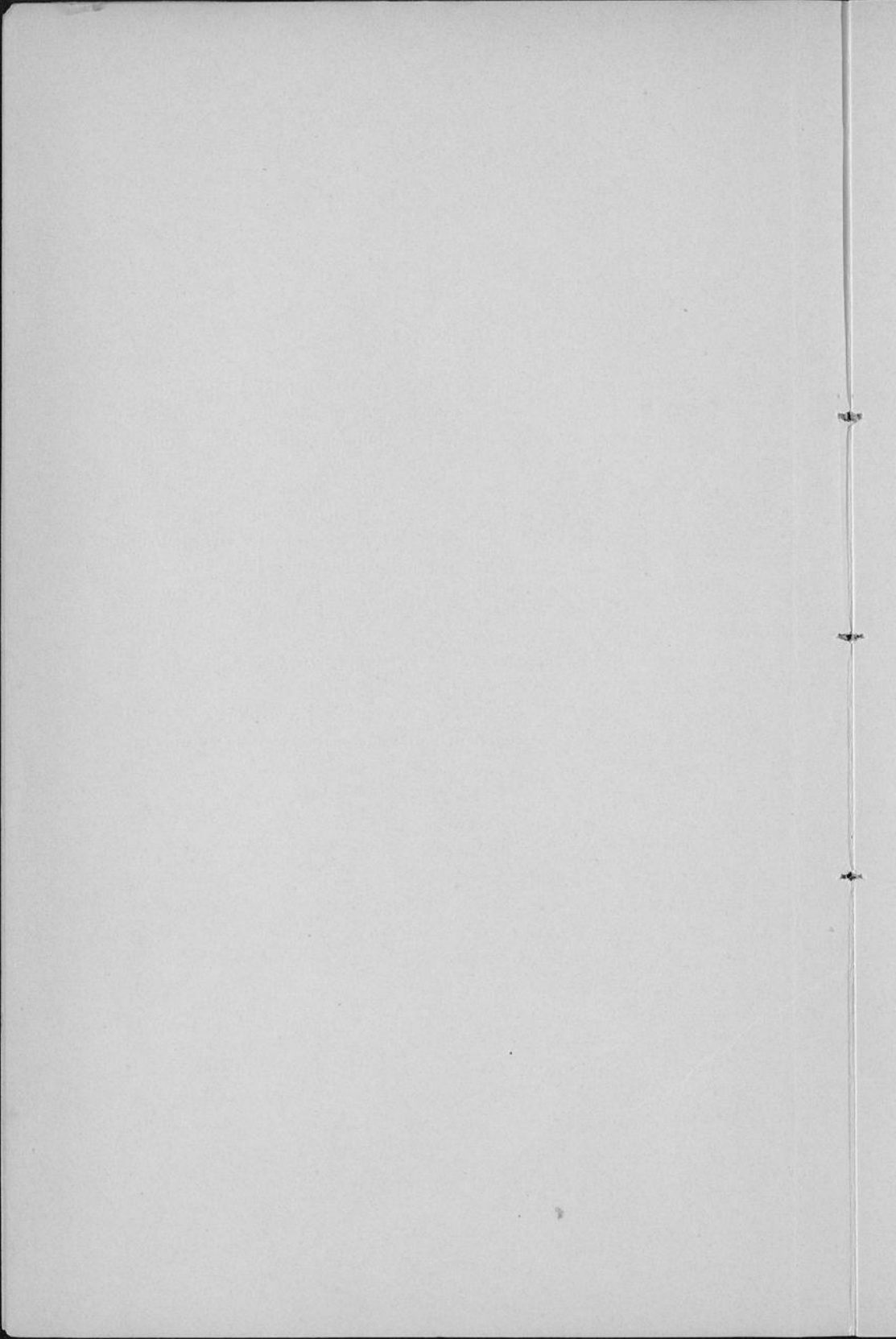
9m v
31 (1908)



Vorwort.

Die eingehendere Beschäftigung mit den sozialen Problemen hat in unseren Tagen eine so grosse Ausdehnung genommen, dass eine eigene Wissenschaft entstanden ist, die Soziologie. Die kritische Sichtung und Klärung der Weltliteratur ermöglicht es dem Forscher auf sozialem Gebiete allseitigere und vergleichende Studien anzustellen. Abgesehen von der praktischen Bedeutung gewährt es dem Gebildeten einen anregenden Genuss gestützt auf die bei den Klassikern der Griechen und Römer sich findenden Stellen, an denen über sozialpolitische Fragen gehandelt wird, die Entwicklungsgeschichte der sozialen Gefühle, der Liebe, der Freundschaft, des Mitleides usw. zu studieren und nachzuleben.

Dieser Absicht soll auch die vorliegende Untersuchung dienen: einen historisch-kritischen Überblick zu geben über den Begriff der *φιλανθρωπία*, der Liebe des Menschen zu seinem Nächsten, insofern die Stoiker in ihren sozialpolitischen Schriften denselben verwertet haben.



§ 1.

Die Stellungnahme der einzelnen Philosophenschulen zur *φιλανθρωπία*.

Die soziale Philosophie verlässt seit den Zeiten des grossen hellenischen Bruderkrieges immer mehr den Boden der rein spekulativen Theorie um sich den praktischen Bedürfnissen der menschlichen Gesellschaft zuzuwenden. Nicht die Fragen nach dem Urgrunde der Welt beschäftigten in erster Linie den philosophischen Geist, sondern die zweckentsprechende Ausgestaltung und Regelung der Daseinsformen, insbesondere der Beziehungen der Geschöpfe zueinander. Nachdem die Völker, die um den Vorrang in Hellas mit Aufbietung der letzten Kräfte gestritten hatten, zur Ruhe gekommen waren, blieb den führenden Politikern die wichtige, aber auch schwere Aufgabe nicht bloss die Wunden, die der peloponnesische Krieg geschlagen hatte, zu heilen sondern auch im Organismus des Staates eine völlige Gesundung der bestehenden Verhältnisse herbeizuführen. Durch den langen, Opfer an Geld und Menschen fordernden Krieg war nämlich sowohl in Athen als in Sparta eine derartige Erschlaffung der Kräfte eingetreten, dass dort, wo vor dem Kriege Wohlstand und Reichtum geherrscht hatte, jetzt Einfachheit und Armut herrschte, während der vor dem Kriege in annehmbaren Verhältnissen lebende Bürger jetzt zum bettelarmen Proletarier herabgesunken war.

Somit hatte sich zu Ende des fast dreissigjährigen Krieges ein Gegensatz zwischen arm und reich gebildet, der aber in der Folge bedauerlicher Weise nicht gemildert, sondern nur verschärft wurde. Nicht als ob die leitenden Kreise der beiden mächtigsten Staaten Griechenlands kein Auge und Verständnis für die bestehende Spannung in den weitesten Volksschichten gehabt hätten: im Gegenteil, sie ahnten und erkannten die Bedürfnisse ihrer Zeit nur zu wohl; allein ihre Tätigkeit und Aufmerksamkeit wurde fast ausschliesslich durch Fragen der äusseren Politik in Anspruch genommen, die oft recht kleiner Natur waren. Infolgedessen sahen es die griechischen Staatsmänner und ebenso die römischen Kaiser nach den aufreibenden Bürger- und Eroberungskriegen¹⁾ sehr gerne, dass die Philosophen ein lebhaftes Interesse für die Klärung der sozialpolitischen Rechte und Pflichten zeigten und durch ihre Schriften und Lehren beim Volke eine Arbeit leisteten,²⁾ die den Regierenden nicht in gleichem Umfange und mit dem gleichen Erfolge möglich gewesen wäre. Je mehr das Volk aufgeklärt wurde, einerseits über die Befugnisse der Regierung, andererseits über die Mitarbeit des einzelnen Individuums an der Beseitigung der innerpolitischen Missstände, an dem Ausgleich der sozialen Gegensätze und an der Hebung der wirtschaftlichen Lage, desto leichter konnte eine auf das Wohl der Gesamtheit gerichtete Regierung ihre Aufgabe erfüllen.³⁾

1) Die gleichen Ursachen wie bei den Griechen führten nach dem Berichte des Tacitus (hist. II 38) auch in Rom zu schreienden Missständen, zu Rivalitäten und Feindseligkeiten zwischen den führenden Persönlichkeiten, denen das betörte Volk mit seinem Blute dienen musste zur Befriedigung ihres masslosen Ehrgeizes und Hasses. Nachdem einmal mit der Unterwerfung der wohlhabenden Völker des Ostens und Westens die Reichtümer nach Rom zusammengeflossen waren, fanden sich bald wänner, die in kluger Ausnützung der Parteilichkeiten, die immer und jederzeit in der Volksseele schlummern, und gestützt auf ihre während der Amtstätigkeit in den Provinzen gesammelten Schätze egoistische Pläne verfolgten und das Recht mit Füssen zu treten verachteten.

2) Vergl. hiezu Pöhlmann, Geschichte des Kommunismus und Sozialismus II 387 ff

3) Worin diese bestand, sagt Plato, rep. 345 d: ὅμην δ' ἔγωγε . . . ὁμολογεῖν, πᾶσαν ἀρχὴν . . . μηδενὶ ἄλλῳ τὸ βέλτιστον σκοπεῖσθαι ἢ ἐκείνῳ τῷ ἀρχομένῳ.

Die Kyniker, von Antisthenes,¹⁾ einem Schüler des Sokrates begründet, sind die ersten Vertreter des Begriffes der *φιλανθρωπία*, insofern sie das Weltbürgertum als Grundlage ihrer Ethik und damit zugleich der Politik erhoben.²⁾ Aus einem Staate aber, der auf dem Fundamente der allgemeinen Bruderliebe begründet war, musste naturnotwendig die Sklaverei verbannt werden als ein unsittlicher, weil naturwidriger Zustand (Aristot. Pol. I 3). Wie in den übrigen philosophischen Doktrinen waren also die Kyniker auch in diesem Punkte konsequent, obwohl sie sich mit der Forderung der Abschaffung der Sklaverei in den schärfsten Widerspruch mit den tief eingewurzelten hellenischen Anschauungen setzten. Eine so weitgehende Betonung der allgemeinen Menschenrechte, der Gleichheit aller unter einander, finden wir bei keiner der griechischen Philosophenschulen vor; erst das Christentum stellte diese Forderung wieder auf und führte sie zur Verwirklichung.

Entfernten sich die Kyniker durch die eben ausgesprochenen Lehren völlig vom Standpunkte des hellenischen Stadtstaates, so blieben Plato und Aristoteles den althergebrachten Traditionen treu. Beide Philosophen betrachten den Staat in gleicher Weise als das Mittel die Glückseligkeit der Bürger, aber nur der Bürger einer einzelnen *πόλις*, zu gewährleisten und zu fördern; allein in der Definition der Glückseligkeit gehen sie auseinander.

Plato hält den Menschen nur dann für glücklich (*κτῆμα ἡδὸν καὶ μακάριον*), wenn er aller persönlichen Interessen überhoben ist und sich des Gedankens an das eigene Wohl entschlagen hat um seine Kräfte ganz und ungebrochen dem Gemeinwohl, dem Staate, widmen zu können³⁾; Aristoteles, der bessere Menschenkenner, hingegen findet, der Mensch sei

1) er lehrte im Gymnasium Kynosarges, wovon seine Schule den Namen der *kynischen* erhielt.

2) Diog. Laërtius VI 63; bes. 72: *μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν τὴν ἐν κόσμῳ.*

3) rep. 425 c; 485 d, e; 486; 490 b.

erst dann wahrhaft glücklich,¹⁾ wenn er etwas sein Eigen nennt, dem er sich mit liebender Sorgfalt widmen kann;²⁾ dieser auf dem natürlichen Egoismus begründete Altruismus (Sorge für den Mitmenschen) bietet erst dem Menschen das wahre Glück.

Aristoteles entdeckt zugleich die sozialen Gefühle, indem er den Menschen aus der Vereinzelung heraushebt und in Beziehung setzt zu seinen Mitmenschen.³⁾ In dem Satze (Eth. 1155 a 5): „Ohne Freunde und Lieben würde niemand leben wollen, besäße er auch alle Güter“ stellt der gewaltigste aller griechischen Philosophen die Freundschaft als Fundament der menschlichen Natur hin und erkennt dem Menschen das Bedürfnis nach Liebe, Wohlwollen und Freundschaft zu.

Diese sozialen Gefühle griffen die Stoiker auf, welche in bezug auf sozialpolitische Philosophie unter den Philosophenschulen des Altertums unstreitig den ersten Platz einnehmen. Schon ein Blick in die stoischen Bücherkataloge⁴⁾ kann uns belehren, wieviel die Stoiker von Anfang an auf diesem Gebiete geleistet haben. Fast bei jedem Philosophen begegnen uns Büchertitel *περὶ πολιτείας*, bei Chrysipp sogar mehrere Werke über Politik.⁵⁾

Was der stoischen Philosophie und zwar speziell ihrer sozial-ethischen Seite nach einen eigentümlichen Charakter verleiht, der sie stark abhebt gegenüber der Philosophie des Platon und Aristoteles, ist die Ausgestaltung des kosmopolitischen Gedankens, der bei den Kynikern zuerst aufgetaucht war und von Zenon und seiner Schule systematisch weitergeführt

1) Polit. (Susemihl) B II 5, 1263 a 6: *ἡδονὴν ἀμύθητον*, eine unaussprechliche Freude, nennt er hier dieses Gefühl.

2) Polit. B II 5, 1263 a 5: *βέλτιον εἶναι μὲν ἰδίας τὰς κτήσεις, τῇ δὲ χρήσει ποιεῖν κοινάς*.

3) Polit. A I 2, 1253 a 1: *ἄνθρωπος ζῶν πολιτικόν*.

4) A. Dyroff, Über die Anlage der stoischen Bücherkataloge. Progr. d. Neuen Gymn. Würzburg 1896.

5) Plut. Stoic. rep. 1033 b (Dübner-Didot). Unter diesen Umständen erscheint mir die Ansicht von Stein (Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, S. 173): „Die Stoiker stehen den sozialphilosophischen Problemen recht kühl gegenüber“ nicht leicht erklärlich. Ist eine Abhandlung über die richtige Staatsleitung etwa kein „sozialphilosophisches Problem“?

wurde. Die äusseren Ereignisse jener Zeit verhalfen diesen philosophischen Ideen zum Siege.

Mit dem Auftreten Alexanders des Grossen erweiterte sich, wie der geographische, so auch der politische und soziale Horizont der Griechen. „Mit der Weite des von Alexander begründeten Weltreiches konnte sich auf die Dauer die Enge des in selbstgefälliger Ethnographie schwelgenden hellenischen Nationalgedankens unmöglich vertragen.“¹⁾

Die Völker des Ostens, mit denen die Hellenen bisher nur in feindliche Berührung gekommen waren, wurden durch Alexanders siegreichen Feldzug zu einem grossen Weltreiche vereinigt. Was Alexander selber schon als zwingende Notwendigkeit erkannte, eine innerliche Verschmelzung der beiden Kulturvölker des Westens und des Ostens herbeizuführen, das drängte sich auch jedem, der die damaligen Vorgänge mit prüfendem und unparteiischem Blicke verfolgte, mit gleicher logischer Strenge auf. Die rauschenden Versöhnungsfeste zu Susa und Babylon, wo Hellenen und Barbaren teils äusserem Zwange teils innerem Triebe folgend den Bund der Herzen schlossen, fanden ihren Widerhall auch in Griechenland. Von psychologischem Standpunkte aus erscheint es sogar höchst wahrscheinlich, dass man im Heimatlande noch mehr Begeisterung für diesen Völkerzusammenschluss fühlte als drüben an den Ufern des Euphrat und Tigris. Aus der Ferne betrachtet gewann diese Verbrüderung einen gewissen Nimbus, ein geheimnisvolles Etwas, das als ein Werk der Götter angesehen wurde, die sich zur Ausführung ihrer Pläne jenes Heldenjünglings bedienten, den der Priester des Ammon als Sohn des Zeus feierlich erklärt hatte und der nur unter dem Schutze der Himmlischen in so kurzer Zeit solche Taten verrichtet haben konnte. Die Fesseln waren gesprengt, die bis jetzt den Hellenen nur mit dem Hellenen verbanden; nicht bloss in Argos und Attika, in Bötien und Thessalien fand man Brüder und Stammesgenossen, auch in den Bergen Armeniens und Persiens bot man dem Wanderer aus Hellas den Willkommgruss der Heimat. Das Schwert Alexanders hatte

1) Stein, a. O. S. 171.

seine Aufgabe vollendet, nun musste die Philosophie eintreten um dem gigantischen Werke festen Halt und Dauerhaftigkeit zu verleihen.

Zenon¹⁾ aus Kition, einer bedeutenden Handelsstadt auf der Insel Kypern, war infolge seiner Abstammung²⁾ sowie seiner Erfahrung und Kenntnisse, die er sich auf den Reisen als Begleiter seines Vaters, eines Kaufmannes, gesammelt hatte, in hervorragender Weise befähigt einer neuen, die ganze Welt, Asiaten und Hellenen, in gleicher Weise umfassenden Philosophie die Wege zu bahnen. War auch Zenons *πολιτεία*³⁾ stark in Anlehnung an das kynische⁴⁾ Staatsideal geschrieben und in mancher Hinsicht undurchführbar, ja geradezu abstossend und unsittlich, so verdient Zenons bedeutendster Schüler, Chrysipp, den Ruhm, der stoischen Staatsphilosophie ihre bestimmte und dauerhafte Grundlage gegeben zu haben. Seine Schriften und philosophischen Anschauungen kehren uns in den Werken der späteren Philosophen, die sich zur stoischen Schule bekannten, wieder und vor allem in den Schriften des Panaetius und Posidonius, den Lehrern des Römers Cicero. Dadurch wurde aber auch der kosmopolitische Zug, der seit den Eroberungszügen Alexanders in die Philosophie eingedrungen war, in die römische Welt übertragen, wo er nach den glänzenden Waffentaten der Republik reichlich Gelegenheit fand sich in praktischer Richtung zu betätigen. Wie dies gelungen, zeigt die Persönlichkeit eines Mark Aurel, mit dem die stoische Philosophie auf den römischen Kaiserthron erhoben

1) Wie sehr dieser Philosoph auf Grund seiner philosophischen Anschauungen beliebt war, geht aus mehreren Tatsachen hervor. So wurde ihm das athenische Bürgerrecht angetragen, das er aber ablehnte (Plut. Stoic. rep. 1034 A); die Athener ehrten ihn durch öffentliche Belobung, durch einen goldenen Kranz, eine Bildsäule und ein Begräbnis im Kerameikos (D. L. VII 6—15). Eine weitere Notiz, die freilich mehr den Charakter einer Anekdote hat, berichtet, dass die Athener die Schlüssel ihrer Stadt bei dem Philosophen niedergelegt haben.

2) Seine Mutter soll eine Syrerin gewesen sein.

3) Die uns völlig verloren gegangen ist, wiewohl sie Plutarch eine vielbewunderte Schrift (*πολὴ θαυμαζομένη*) nennt.

5) D. L. VII 4: *ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐράς* (auf dem Schweife des Hundes — Wortspiel mit Kyniker!)

wurde, nachdem dieser Herrscher durch seinen Lehrer Junius Rustikus in das Studium des Epiktet,¹⁾ des hervorragendsten Vertreters der Stoa in Rom, eingeführt worden war und dessen Geist völlig in sich aufgenommen hatte.

Nach diesen historischen Bemerkungen, die zum leichteren Verständnis des Folgenden nicht überflüssig erscheinen, wenden wir uns dem eigentlichen Gegenstande unserer Untersuchung zu, der kritischen Entwicklungsgeschichte des Begriffes *φιλανθρωπία* innerhalb der stoischen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der älteren Stoa. Hierbei ist freilich nicht zu vermeiden, dass für die Darstellung der ältesten Stoa auch spätere Stoiker mit herangezogen werden, wenn diese offenkundig die Anschauung der alten Stoa vertreten. So wird uns in der späteren Beweisführung öfters Epiktet als Quelle begegnen: einmal, weil uns Belegstellen aus der ältesten Stoa mangeln, andererseits weil nach den überzeugenden Darlegungen von Bonhöffer²⁾ die *dissertationes Epicteti* die ursprüngliche Weltanschauung der Stoiker so klar und lebendig enthalten wie keine andere der sekundären Quellen.³⁾

§ 2.

Die *φιλανθρωπία* bei den Stoikern im allgemeinen.

Wie wir bereits erfahren haben, liegt das Verdienst der Stoa nicht in der Aufstellung des Begriffes *φιλανθρωπία*, den schon Aristoteles kannte, sondern in dessen Erweiterung und Vertiefung. Auch die Stoiker erkannten gleich Aristoteles den Egoismus als berechtigten Ausgangspunkt und ursprüng-

1) Von ihm sind uns erhalten: *ἑγχειρίδιον*, „Handbuch der stoischen Moral“ in 52 Kapiteln; ferner 180 Fragmente bei verschiedenen Schriftstellern; endlich vier Bücher *διατριβαί* „Vorträge“, welche Arrhian, sein Schüler, sammelte und in loser Reihenfolge überlieferte. (Ausgabe von Dübner-Didot.)

Mark Aurel schrieb 12 Bücher „Selbstbetrachtungen“ (*εἰς ἑαυτόν*) in überaus anziehender Weise. (Ausgabe von Dübner-Didot.)

2) Ad. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa*, Stuttg. 1890, und *D. Ethik des Stoikers E.*, Stuttg. 1894.

3) So auch Ueberweg-Heinze, *Grundriss d. Gesch. der Phil.* I S. 338.

liches Motiv der Handlungen des Menschen an,¹⁾ keineswegs aber als deren Endziel; sie stellten vielmehr gleich von Anfang an diesen Naturtriebe des Menschen als Gegengewicht den Trieb nach Gemeinschaft an die Seite, der geeignet sei die Handlungsweise des einzelnen Individuums in die richtigen Bahnen zu leiten. Als Einzelpersönlichkeit, so lautet ihre Lehre,²⁾ kleben wir an unseren selbstischen Interessen, als vernunftbegabte Glieder einer Gemeinschaft hingegen fühlen wir uns von Natur aus veranlasst das Gesamtinteresse unserem Eigeninteresse vorzuziehen.

Der Grund zu dieser Anschauung, deren scharfe Prägung und Betonung als eine Eigenart der stoischen Schule bezeichnet werden muss, lag in ihrer Physik und Theologie.

Der Pantheismus, den die Stoiker im Sinne des Heraklit³⁾ in ihr System aufnahmen, aber selbständig weiterführten, brachte sie dahin nicht bloss einen gemeinsamen Urgrund alles Daseins anzunehmen sondern auch eine zwecksetzende Intelligenz, die über der Welt stehend im Einzelwesen wirksam erscheint. Dieser weltregierenden Vernunft sind alle Lebewesen unterworfen,⁴⁾ ein gemeinsames Gesetz der Tugend umschlingt Götter und Menschen.⁵⁾ Gott, dessen Wesen nach Zenon⁶⁾ mit dem Weltall und dem Himmel identisch ist, wird

1) Nach Chrysipp (D. L. VII 85) ist der allgemeine Grundtrieb aller Wesen der Selbsterhaltungstrieb und die Selbstliebe: *τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασὶ τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό . . . καθὰ φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν.*

2) Cicero, de fin. III 19, 64: unumquemque nostrum eius mundi esse partem, ex quo illud consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus.

3) aus Ephesus (530–475 v. Chr.?). Die Gottheit ist nach ihm der Urstoff der Welt und die weltbildende Kraft, das Urfeuer, unter dessen Einwirkung sich alles zur harmonischen Einheit gestaltet. Aller Stoff ist beseelt, da Gott Urfeuer und Urstoff der Welt ist.

4) Kleantes in seinem Hymnus auf Zeus: *σοὶ δὲ πᾶς ὁδε κόσμος. ἐλίεσσομενος περὶ γαῖαν, πείθεται . . .* (Stob. ecl. I 1, 12)

5) Proclus in Platons Timaeus II 106: *οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ τὴν αὐτὴν ἀρετὴν εἶναι θεῶν καὶ ἀνθρώπων εἰρήμασιν.*

6) Diog. L. VII 147: *οὐσίαν δὲ θεοῦ, Ζήνων μὲν φασὶ τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν. ὁμοίως δὲ καὶ Χρύσιππος καὶ Ποσειδώνιος.* Die gleiche Anschauung vertrat Kleantes nach Cic. de nat. deor. I 14, 37; Stob. ecl. I 2, 29.

als unsterblicher Geist gefasst, der Fürsorge trägt für die Welt und alles, was in derselben lebt;¹⁾ er ist die belebende Kraft des Stoffes, die nach bestimmtem Gesetze (*εἰμαρμένη*) wirksam ist, die unterschiedslos Vorsehung und Natur genannt wird.²⁾

Vor allem aber wird die fürsorgende Tätigkeit der Gottheit betont. Schon Zenon nannte den Urgrund der Welt einen Künstler, der mit aller Sorgfalt bedacht ist auf den Nutzen und Vorteil aller.³⁾ Kleantes änderte das Epitheton *ὀλοόφρων*, das Homer (*α* 52) dem Atlas gibt, in *ὄλο-ύφρων*, weil er für das Weltall (*τῶν ὄλων*) Sorge trägt und auf das Wohlergehen aller seiner Teile bedacht ist.⁴⁾

Diese ursprüngliche und eigentlich stoische Lehre von der Vorsehung Gottes, der wie ein Vater über alle wacht,⁵⁾ hat an Chrysipp ihren beredtetsten Verteidiger gefunden im Kampfe gegen die Epikureer.⁶⁾ Dieser Philosoph gebraucht zuerst von den Göttern die Worte *φιλόανθρωπος* und nennt ihre Tätigkeit *κῆδεσθαι*. „Die Götter denken wir uns als wohlthätig und menschenfreundlich gemäss der Vorstellungen, die wir von ihnen haben.“⁷⁾ Gott darf man sich nicht bloss als ein unsterbliches und glückseliges Wesen vorstellen sondern auch als einen menschenfreundlichen, fürsorgenden und nutzbringen-

1) *ibid.* 148: *Θεὸν δ' εἶναι ζῶον ἀθάνατον . . . προνοητικὸν κόσμον καὶ τῶν ἐν κόσμῳ.*

2) *Stob. ecl.* I 5, 15 p. 78, 18. *Ζήνων δύνάμιν κινήτικὴν τῆς ὕλης . . . ἦντινα μὴ διαφέρειν πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν.* Vergl. *Theodoret. Graec. affect. cur.* VI 14 p. 87, 26.

3) *Cic. de nat. deor.* II 22, 58: *ipsius vero mundi . . . natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatumque omnium.*

4) *Eustath. in Hom.* p. 1389, 55: *τὸν Ἀτλαντα . . . νοοῦσιν ὡς τὸν ὑπὲρ ὄλων φρονοῦντα ἤγονν τῶν ὄλων φροντιστικόν · διὸ καὶ ὁ Κλεάνθης ὡς φασὶν ἐδάσυνε τὸ ὄ τῆς ἀρχούσης.*

5) *D. L.* VII 147: *εἶναι δὲ (sc. τὸν Θεόν) τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὄλων καὶ ὡσπερ πατέρα πάντων.*

6) *πρὸς τὸν Ἐπίκουρον μάλιστα μάχεται καὶ πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας τὴν πρόνοιαν* (*Plut. de Stoic. rep.* c. 38 p. 1051 e)

7) *Gereke. Chrysippea fr.* 1 (im 14. Supplement zu *Fleckeisens Jahrb.*): *ἀπὸ τῶν ἐννοιῶν, ἃς ἔχομεν περὶ Θεῶν, εὐεργετικοὺς καὶ φιλόανθρωποὺς ἐπινοοῦντες.*

den Gott,¹⁾ der allen Dingen Vorteile gewährt und für den Menschen alle Sorge trägt.²⁾ Auf mannigfache Weise offenbart sich diese Fürsorge Gottes für die Welt und Menschheit; hauptsächlich auch durch Erscheinungen, die einigen schon zu teil geworden sind,³⁾ und nicht zum wenigsten durch Orakel und gewisse Zeichen, aus denen die Menschen kommende traurige oder freudige Ereignisse erkennen können.⁴⁾

Diese von Chrysipp, dem eigentlichen Haupte der älteren Stoa, begründete und mit Wärme verteidigte Auffassung der Gottheit und ihrer Fürsorge für das Weltganze, hat sich unverändert in der Stoa⁵⁾ forterhalten bis auf ihre letzten Vertreter. Epiktet z. B. sagt von Gott, dass er für uns sorgt und wie ein Vater über uns wacht;⁶⁾ ja, schlimm wäre es um das Weltall bestellt, sorgte Zeus nicht für seine Bürger, dass sie gleich ihm glücklich seien.⁷⁾

Diese Neuerung auf dem Gebiete der Welterklärung und des Gottesbegriffes übte auch einen bestimmenden Einfluss auf die ethischen Anschauungen der Stoa aus. War die Gottheit als Weltseele den einzelnen Organismen des Weltalles immanent, dann konnten diese ihre Seelenkräfte (Verstand, Gemüt, Willen) nur betätigen in Übereinstimmung mit der alles umschliessenden Weltvernunft; das Einzelwesen war

1) fr. 2: οὐ γὰρ ἀθάνατον καὶ μακάριον μόνον, ἀλλὰ καὶ φιλόανθρωπον καὶ κηδεμονικὸν καὶ ὠφέλιμον προλαμβάνεσθαι καὶ νοεῖσθαι τὸν θεόν.

2) Clem. Alex. Paedag. I 8 p. 136: πάντα ἄρα ὠφελεῖ ὁ θεός . . . κηδεταί ἄρα καὶ ἐπιμελεῖται τοῦ ἀνθρώπου ὁ θεός. Vergl. Areios Did. bei Euseb. praeparatio evang. XV 15, 2.

3) fr. 90: αἶ τε τῶν θεῶν ἐπιφάνεια, ἃς φασὶ γίνεσθαι τισι, . . . ἔσεσθαι τινα ἐκ θεῶν κηδεμονίαν.

4) Cicero, de divinatione I 52, 118; II 15, 35.

5) Dass auch die mittlere Stoa (Panätius und Posidonius) in der berührten Frage die gleiche Anschauung hatte wie die ältere, geht zur Genüge aus Ciceros Schriften de divinatione und de natura deorum II hervor.

6) diss. III 24, 3: τὸν κηδόμενον (sc. ὁ θεός) καὶ πατρικῶς προσιτάμενον.

7) III 24, 19: κακῶς διοικεῖται τὰ ὅλα, εἰ μὴ ἐπιμελεῖται ὁ Ζεὺς τῶν ἑαυτοῦ πολιτῶν, ἢ ὡς ὅμοιοι αὐτῷ εὐδαίμονες. Vergl. Seneka, de benef. IV 3, 2 f; 5.

ein Abbild der Gottheit, ihr völliges Eigentum, ihr Diener, be-
rufen in ihrem Sinne auf der Erde, dem gemeinsamen Vater-
lande, zu wirken.¹⁾ So fühlte sich Herakles als Sohn des Zeus,
der für alle Menschen Sorge trägt (III 24, 15: *ὁ πατήρ ἐστὶν ὁ
κηδόμενος*), und deshalb verrichtete er seine zwölf Arbeiten zum
Wohle seiner Mitmenschen (III 24, 14 ff.).

Durchaus folgerichtig stellte daher Chrysipp den Satz auf,
dass alle ethischen Untersuchungen von der Betrachtung der
allgemeinen Naturordnung und der Welteinrichtung ausgehen
müssen; nur von der Natur- und Gotteserkenntnis aus lasse
sich über Güter und Übel und alles, was damit in Verbindung
steht, etwas Haltbares aussagen.²⁾ In diesem Zusammenhange
wird auch die Forderung der Stoa verständlich „in Über-
einstimmung mit der Natur zu leben“ (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει
ζῆν*, D. L. VII 87. Stob. ecl. II 75, 12). Diese Formel findet
sich bereits in der Schrift Zenons *περὶ ἀνθρώπου φύσεως*³⁾ und
bildet in der Folge die Grundlage aller ethischen Unter-
suchungen der stoischen Schule.⁴⁾

1) Epiktet, diss. III 24, 65, wo von Diogenes die Rede ist: *ἀλλ' ἐφίλει πῶς; ὡς τοῦ Διὸς διάκονον ἔδει ἅμα μὲν κηδόμενος, ἅμα δ' ὡς τῷ Θεῷ ὑποταγμένος. διὰ τοῦτο πᾶσα γῆ πατρὶς ἦν ἐκείνω.* Vergl. D. L. VII 87: *μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν.*

2) *περὶ Θεῶν γ'* (bei Plut. Stoic. rep. 9, 4): *οὐ γὰρ ἔστιν εὐρεῖν τῆς δικαιοσύνης (im Sinne von ethischer Vollkommenheit) ἄλλην ἀρχὴν οὐδ' ἄλλην γένεσιν ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διὸς καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως.* Ebenda p. 5: *ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κίσμου διοικήσεως.*

Schon Plato hatte den Gedanken ausgesprochen von der Idee des Guten, welche die Welt im Innersten zusammenhält durch Ordnung, Mass und Harmonie; die Welt schliesst sich nach seiner Auffassung in wohlgeordneter Abstufung zu einem höchsten Einheitspunkt zusammen, in welchem alles, was im Kosmos an Schönheit, Wahrheit und Güte sich findet, verbunden ist und von wo die belebende Kraft ausgeht, vermöge welcher das Einzelne an der absoluten Vollendung der höchsten Idee teilnimmt.

3) A. Dyroff, Ethik d. alten Stoa (Berl. Studien II 2-4), S. 30.

4) Wie durch die Aufnahme dieser Formel der Begriff *φύσις* in Heraklitischem Sinne notwendigerweise eine Verschiebung erleiden musste, führt Dyroff, a. O. S. 32 ff., näher aus.

Vom Menschen, von der Zweckmässigkeit der uns umgebenden Natur, die auf den Vorteil und Nutzen der Menschheit hinzielt,¹⁾ schlossen die Stoiker auf eine grosse Gemeinschaft, die zwischen Gott und den Menschen bestehe, so zwar, dass die Keime dieser Gemeinschaft in alle Glieder der menschlichen Gesellschaft gelegt sind.²⁾ Der Kosmos erscheint als ein „System von Göttern und Menschen,³⁾ das die Liebe zusammenhält.⁴⁾ An dessen Spitze steht Zeus *Ἐομόγνιος* (III 11, 6), der darüber wacht, dass alle Menschen die Bruderliebe üben;⁵⁾ im Hinblick auf diesen Gott, der für unseren Nutzen bedacht ist (*ὠφέλιμος*. II 8, 1), soll sich jeder einzelne hüten vor lieblosen Handlungen, widrigenfalls er seinen Stand der Gottähnlichkeit schändet.⁶⁾

Gott ähnlich zu werden und sich zur Vollkommenheit im sittlichen Handeln durchzuringen stellt Epiktet⁷⁾ als ethische Forderung auf; wenn Gott wohlthätig ist, muss auch der Mensch wohlthätig sein, da er ihn nachahmen soll; denn er ist ja gottverwandt (*συγγενής τῶν θεῶν*, I 9, 25), ein Abkömmling und Sohn Gottes (I 3, 1, 2), ein Diener und Nachfolger Gottes (IV 7, 20: *διάκονος καὶ ἀκόλουθος τῷ θεῷ*). Die Gottähnlichkeit

1) D. L. VII 149: *φύσιν δὲ καὶ τοῦ συμφέροντος στοχάζεσθαι, ὡς δῆλον ἐκ τῆς τοῦ ἀνθρώπου δημιουργίας.*

2) Epikt. diss. I 9, 4: *ὁ τοίνυν τῇ διοικήσει τοῦ κόσμου παροχολουθηκὼς καὶ μεμαθηκὼς, ὅτι τὸ μέγιστον καὶ κριώτατον καὶ περιεκτικώτατον πάντων τοῦτό ἐστι τὸ σύστημα τὸ ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεοῦ, ἀπ' ἐκείνου δὲ τὰ σπέρματα καταπέπτωκεν οὐκ εἰς τὸν πατέρα τὸν ἐμὸν μόνον, . . . ἀλλ' εἰς ἅπαντα μὲν τὰ ἐπὶ γῆς γεννώμενά τε καὶ φνόμενα, προηγουμένως δ' εἰς τὰ λογικά.*

3) nach der Definition des Chrysipp bei Ar. Did. (Diels 465). Stob. ecl. II 254: *ἐπειδὴ δὲ κοινή τις ἡμῖν ὑπάρχει φιλανθρωπία.*

4) Epikt. III 24, 11: *πάντα δὲ φίλων μεστὰ. πρῶτον μὲν θεῶν. εἶτα καὶ ἀνθρώπων, φύσει πρὸς ἀλλήλων ὀκειωμένων.* Ebenso IV 7, 7 ff.

5) diss. III 11, 6: *εὐρήσομεν ἐποπιτὴν τὸν Δία.*

6) diss. II 8, 21: *τοῦτον τοῦ δημιουργοῦ κατασκευάσμα ὧν καταισχύνεις αὐτόν;*

7) diss. II 14, 13: *εἰ εὐεργετικὸν (τὸ θεῖον) καὶ τοῦτον sc. τὸν ἀνθρώπον, εὐεργετικὸν . . . ὡς θεοῦ τοίνυν ζηλωτὴν.*

und Gottverwandtschaft soll uns stets beschäftigen, das Gefühl unserer hohen Abstammung und Würde in uns lebendig erhalten und uns sowohl zur persönlichen Reinheit und Heiligung (II 8, 18 ff.) wie zur Menschenliebe antreiben, selbst dem Sklaven gegenüber (I 13). Darum hat Gott, der Vater der Menschen, der um jene Attribute (*Ἰέτιος καὶ Ἐπικάρπιος*) zu verdienen wohlthätig sein muss, die Natur des Vernunftwesens so eingerichtet, dass es keines seiner Güter teilhaftig werden kann ohne zugleich auch zum allgemeinen Nutzen beizutragen. Auf diese Weise wird die Rücksicht auf das Wohl des Nächsten nicht verletzt, auch wenn man alles um seiner selbstwillen tut (I 19, 12 f.). Von Natur aus also ist der Mensch zur Geselligkeit bestimmt, zum liebevollen Verkehr mit seinem Nebenmenschen;¹⁾ es kann für einen Menschenfreund (*τῷ φιλάνθρωπῳ*) kein angenehmeres Schauspiel geben als viele Menschen um sich zu sehen (IV 4, 27); wer sich aus Missmut oder Menschen-scheu in die Einsamkeit zurückziehen will, der soll die Welt und die Menschen auf ihr von einem höheren göttlichen Standpunkte (*ὁμοίον τοῖς θεοῖς ἡγεῖσθαι σαντόν*) betrachten lernen, dann wird sich schon von selbst Liebe und Wohlwollen gegen den Nächsten einstellen (I 12, 18 ff.). Mit scharfer Ironie wendet sich Epiktet (IV 11) gegen jene (die Epikureer, nach II 20, 6), welche bestreiten, dass der Mensch von Natur aus zur Gemeinschaft bestimmt sei.

So gelangt Epiktet infolge dieser Grundsätze, welche die denkbar höchsten sind, die eine Ethik aufstellen kann,²⁾ zu dem Schlusse, er möchte am liebsten vom Tode betroffen werden in Ausübung eines *ἔργον ἀνθρωπικόν, εὐεργετικόν, κοινοφελές, γενναῖον*; für ihn gibt es nichts Erhabeneres als Hochherzigkeit, Sanftmut, Menschenfreundlichkeit und Wohltun.³⁾

1) diss. III 13, 5: ἀπὸ τοῦ φύσει κοινωνικοῦ εἶναι (ὁμώμενοι) καὶ φιλαλλήλων καὶ ἡδέως συναναστρέφεσθαι ἀνθρώποις. Vergl. IV 5, 9; I 23, 1: φύσει ἐσμὲν κοινωνικοί. II 20, 6: φυσικῇ κοινωνία ἀνθρώπων πρὸς ἀλλήλους.

2) Bonhöffer, Ethik d. Epiktet, S. 5.

3) fragm. 51: οὐδὲν κρεῖσσον μεγαλοφροσύνης καὶ ἡμερότητος καὶ φιλανθρωπίας καὶ εὐποιίας. Vergl. hiezu fr 50.

In den angeführten Stellen aus Epiktet haben wir die abgeschlossene und geklärte Anschauung der Stoa über *φιλανθρωπία* vor uns; es erübrigt noch den Werdegang dieser Entwicklung an der Hand des erhaltenen Quellenmaterials einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

§ 3.

Der Begriff der *φιλανθρωπία* bei der älteren Stoa.

Um die Anschauungen der ältesten Stoiker über unseren Gegenstand beurteilen zu können sind wir zum grössten Teil auf Vermutungen angewiesen, da uns einschlägige Exzerpte fast gar nicht erhalten sind. Eine einzige Notiz aus Chrysipp hat uns Plutarch (Alex. de fato c. 18) überliefert; er berichtet von der schriftstellerischen Tätigkeit der Stoiker, durch welche sie auf die Jugend einwirken wollten: eine Tätigkeit, zu welcher sie sich aus Menschenliebe (*διὰ φιλανθρωπίαν*) verpflichtet fühlten (Gercke fr. 128).

Als eigentliche Tugend oder nur als Spezies der vier Grundtugenden — Einsicht, Gerechtigkeit, Mässigung, Tapferkeit — findet sich *φιλανθρωπία* in der Aufzählung des Stobaeus (ecl. II 60, 9) noch nicht. Zenon und Kleanthes hielten noch strenge an der Vierzahl der Tugenden fest. Dies hatte seinen Grund bei Zenon, dessen anhänglichster Schüler Kleanthes war, wohl nicht zum wenigsten darin, dass derselbe Kopf, aus dem die neuen moralischen Ideen hervorgingen, sich nicht zugleich damit abgeben mochte den Stoff systematisch zu gliedern. Aber schon Zenons spätere Schüler, vor allem Chrysipp, setzten sich diese Aufgabe (D. L. VII 92: *πλείονας (εἶναι ἀρετᾶς) οἱ περὶ Κλεάνθην καὶ Χρύσιππον*). Wir finden als Unterart der *δικαιοσύνη* genannt die *χρηστότης* oder die „Wissenschaft Wohlthaten zu erweisen“.¹⁾ Hierzu bemerkt Hieronymus, comment. in epist. ad Gal. III c. 5. v. 22: „Diese Tugend erklären die Stoiker so: Wohlwollen (benignitas) ist jene Tugend, welche aus freiem Antrieb (sponte) Wohltaten spendet und sich nur wenig von Güte (bonitas) unterscheidet. Darunter

1) Stob ecl. II 60, 9: *ἐπιστήμην εὐποιητικὴν*.

verstehen die Nachfolger Zenons jene Tugend, welche nützt; oder die Tugend, aus welcher der Nutzen hervorgeht . . . oder jenen Affekt, welcher die Quelle nützlicher Tätigkeit (für den Nebenmenschen) ist.“ Dass diese Definition bereits auf Chrysipp zurückgeht, erhellt aus der Angabe des Andronikus von Rhodus, der alles aus Chrysipp exzerpiert hat.¹⁾ In seiner Schrift *περὶ παθῶν* bemerkt er zu *χρησιότης* erläuternd (p. 25, 9): „Der Trieb freiwillig Wohltaten zu spenden.“²⁾

Durch Andronikus erfahren wir auch, dass schon Chrysipp die *φιλανθρωπία* als eigenen Tugendbegriff kannte. In seiner Schrift *περὶ παθῶν* führt der Rhodier als Spezies der *δικαιοσύνη*, der altstoischen Grundtugend, die *ἐλευθεριότης* auf, welche ihrerseits wieder die *φιλανθρωπία* in sich schloss.³⁾ Chrysipp für diese Aufstellung verantwortlich zu machen erscheint um so wahrscheinlicher, weil Galenus (de plac. Hippocrat. et Plat. V 214) uns von ihm berichtet, er habe mit Vorliebe über den gleichen Gegenstand nicht nur zweimal oder dreimal sondern auch vier- und zuweilen selbst fünfmal sich verbreitet.

Als weiteres Argument für die aufgeworfene Behauptung sei noch Clemens von Alexandrien angeführt, der nach stoischer Vorlage die *φιλανθρωπία* als „liebvollen Verkehr mit dem Nebenmenschen“ (*φιλική χρῆσις ἀνθρώπων*) bezeichnet (strom. II p. 451). Arnim, Stoicorum frag. III 72, 292, führt mit Recht diese Stelle auf Chrysipp zurück.

Unzweifelhaft hat demnach schon Chrysipp die *φιλανθρωπία* als selbständige Tugend behandelt, was einen merklichen Fortschritt gegenüber der Auffassung Zenons bedeutet. In seiner *πολιτεία* hatte nämlich der Stifter der Stoa nach dem Berichte Plutarchs (de Alex. virt. I 6) als Grundgedanken (*κεφάλαιον*) seines Staatsideals nur die Ansicht ausgesprochen, dass wir alle Menschen als Mitbürger eines grossen Staates betrachten sollten, die gleich einer Herde nach einem gemeinsamen Ge-

1) Schuchhardt, Andronici *περὶ παθῶν*, Diss. Heidelberg 1888.

2) *ἔξις ἐκ οὐσίας* (vergl. ‚sponte‘ bei Hieronymus!) *εὐποιητική*.

3) p 54: ἀκολουθεῖ δὲ τῇ ἐλευθεριότητι . . . *φιλανθρωπία* καὶ τὸ εἶναι ἐλεγκτὸν καὶ φιλόφιλον καὶ φιλόξενον.

setze geleitet werden. Von einer gegenseitigen, allgemeinen Liebe und Unterstützung ist hier nicht die Rede; eine solche kannte die älteste Stoa nur zwischen den Weisen.¹⁾ Nur für diese waren alle Güter gemeinsam, sodass derjenige, welcher dem Nächsten einen Vorteil erzeugte, auch sich selber Nutzen schaffte. Nur die auf der Stufe sittlicher Vollkommenheit Stehenden besaßen die Kunst die äusseren Güter als Gemeingut zu verwerten, insofern sie eines Sinnes waren in Hinsicht auf die Bedürfnisse des Lebens (Stob. ecl. II. 93, 19). Nur den Gleichgesinnten gegenüber fühlte sich der Weise verpflichtet zur Hilfeleistung (*πάντας δὲ τοὺς σπουδαίους ἀφελεῖν ἀλλήλους* Stob. ecl. II 101, 21), im übrigen sollte er sich untätig verhalten; denn öffentliche Tätigkeit stehe einigermassen (*τι*) im Widerspruch zum tugendhaften Leben.²⁾

Doch bald setzte man sich über dieses Bedenken hinweg. Zenon selbst war schon überzeugt von der Notwendigkeit, dass die Philosophie sich nicht dem wirklichen Leben zu entfremden, vielmehr dasselbe mit ihrem Geiste zu durchdringen habe. Darum machte er, die starre Konsequenz der kynischen Lehre aufgebend, aus praktischen Rücksichten Zugeständnisse ohne den Kardinalsatz von der Alleinherrschaft der Tugend aufzugeben.³⁾ Als Folgeerscheinung dieser Popularisierung der Philosophie müssen wir denn auch den Satz betrachten, dass der Weise nicht als Einsiedler leben soll, da er von Natur aus für das gemeinschaftliche und tätige Leben bestimmt ist.⁴⁾ Der schroffe Widerspruch, in dem die angeführte Stelle mit der oben (p. 47) erwähnten steht, lässt sich nur unter diesen Voraussetzungen erklären. Man ist völlig abgekommen von der ursprünglichen strengen Absonderung des Weisen von den gewöhnlichen Sterblichen, sodass die Stoiker jetzt verlangen,

1) D. L. VII 124: *τὴν φιλίαν ἐν μόνοις τοῖς σπουδαίοις εἶναι διὰ τὴν ὁμοιότητα*; ebenso Stob. ecl. II 108, 5.

2) *ibid.* 118: *ἀπράγμονάς τε εἶναι (τοὺς σπουδαίους) · ἐκκλί-
νειν γὰρ τὸ πράττειν τι παρὰ τὸ καθῆκον*.

3) Wellmann, Die Phil. d. Stoikers Zenon (Fleckeisens Jahrb. 107, 1873).

4) *ibid.* 123: *ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐν ἐρημίᾳ βιώσεται ὁ σπουδαῖος·
κοινωνικὸς γὰρ φύσει καὶ πρακτικὸς*.

dass der Tugendhafte (*σπουδαῖος*) lerne, nach Möglichkeit mit allen ohne Ausnahme zu verkehren und allen in Wohlwollen und Freundschaft hilfsbereit zur Hand zu sein.¹⁾

Diese Auffassung tritt merkwürdigerweise schon in den durch Clemens von Alexandrien (strom. V 14, 110 p. 715; protr. VI 72 p. 21) auf uns gekommenen jambischen Senaren, die Kleantes verfasst hat, zutage. Nach der ausdrücklichen Angabe des Kirchenvaters enthalten die Verse die Anschauung des stoischen Philosophen über die Gottheit; Krische²⁾ bestreitet dies und meint, Kleantes habe in dichterischer Form den Begriff des Guten, welches die Glückseligkeit des stoischen Weisen bedingt, zur Darstellung gebracht. Lassen wir die Richtigkeit dieser Behauptung, die Krische mit überzeugenden Gründen stützt, dahingestellt sein: wichtiger erscheint für uns die Frage nach der ursprünglichen Lesart des verstümmelten Textes. Die Verse lauten (nach protr. VI 72 p. 21):³⁾

*εἰ τὸ ἀγαθὸν ἐρωτᾷς μ', οἷόν ἐστ', ἀκοῦε δὴ
 τεταγμένον, δίκαιον, ὅσιον, εὐσεβές,
 κρατοῦν ἑαυτοῦ, χρήσιμον, καλόν, δέον,
 ἀσθηρόν, ἀνθέκαστον, αἰεὶ συμφέρον,
 5 ἄφοβον, ἄλμπον, λυσιτελές, ἀνώδυνον,
 ὀφέλιμον, εὐάρεστον, ἀσφαλές, φίλον,
 ἔντιμον, ὁμολογούμενον, εὐκλέες,
 ἄτηφον, ἐπιμελές, πρᾶον, σφοδρόν, etc.*

In der 7. Verszeile muss eine Lücke angenommen werden, da *εὐκλέες* des Versmasses halber nicht hieher passt, sondern zu Vers 8 gezogen werden muss. Die Lesart des 7. Verses, die sich bei Eusebius (praep. evang. XIII 13 p. 679 b) findet: *ἔντιμον, εὐάρεστον, ὁμολογούμενον*, lässt sich nur schwer erklären.⁴⁾

1) Stob. ecl. II 108, 5: *τὸν δὲ σπουδαῖον ὁμιλητικὸν ὄντα καὶ ἐπιδέξιον . . . εἰς εὐνοίαν καὶ φιλίαν, ὡς δυνατὸν εὐάρεστον εἶναι πρὸς πλῆθος ἀνθρώπων.*

2) Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie, S. 420 f.

3) Krische, Pearson (fragments of Zenon and Cleanthes, London 1891) und Wachsmut (commentat. I et II de Zenone Citieni: et Cleanthe, Göttingen 1874) halten diese Stelle für die massgebende.

4) Pearsons Ausführungen, wonach ein Fehler des Abschreibers vorliege, dessen Auge zur vorausgehenden Zeile abirrte, halte ich für wahrscheinlich, aber nicht für genügend. Die Annahme Mohnikes (bei Pearson) erscheint mir durchaus ungerechtfertigt.

Die ganze Schwierigkeit dürfte ihre leichteste Lösung damit finden, dass wir, festhaltend an dem im Protrepticos überlieferten Texte, in der 7. Verszeile das Wort *φιλόανθρωπον* ergänzen. Die beiden Verse erhielten dann folgende Gestalt:

*ἔντιμον, ὁμολογούμενον, φιλόανθρωπον,
εὐκλέες, ἄντρον, ἐπιμελές, προῖον, σφοδρόν.*

Vom metrischen Standpunkte aus ergibt sich hiebei keine Schwierigkeit, ebensowenig vom sachlichen. Denn gerade in den vorangehenden Verszeilen werden ähnliche Attribute erwähnt, welche ein auf die Betätigung der Nächstenliebe gerichtetes Moment enthalten (*λυσικλέες, ὠφέλιμον, εὐάρεστον, φίλον*). Hat nun Kleantes diese Worte mit Bezug auf die Gottheit gebraucht oder auf den Weisen: in jedem Falle verraten sie die freiere Auffassung des Philosophen von der Stellungnahme des Weisen im Weltorganismus. War nämlich Gott bedacht auf den Nutzen und die Wohlfahrt seiner Geschöpfe, so hatte der vollkommene Weise die Pflicht diese Gesinnung in sich aufzunehmen und zu betätigen, wenn anders er ein Ebenbild und Nachahmer der Gottheit sein wollte. Damit aber war schon der starre Bann gebrochen, der die Wirksamkeit des Zenonischen Weisen auf die eigene Persönlichkeit und auf Gleichgesinnte beschränkte.

Der Stein war ins Rollen gekommen und liess sich nicht mehr zurückhalten; der Blick des Stoikers war hingelenkt auf ein weites Arbeitsfeld; sein Interesse geweckt und erweitert für die Gesamtheit der Menschen, mit denen er leben und verkehren musste. Wie sehr eine solche auf das praktische Leben berechnete Anschauung mit der Zeit in der Stoa zum Durchbruch kam, beweist die Philosophie des Epiktet, die gewissermassen als der gewaltige Schlussakkord der von Chrysipp begründeten praktischen Philosophie erscheint in einer Zeit, wo mehr denn je das Bedürfnis sich geltend machte nicht in transcendente Untersuchungen die Hauptaufgabe des Philosophen zu legen, sondern in die Lösung der brennenden Frage nach Linderung des sozialen Elendes auf der Grundlage von ausgleichender Gerechtigkeit und uneigennütziger Nächstenliebe.

Die mittlere Stoa (Cicero).

Bevor wir uns eingehender mit den letzten Vertretern der Stoa, Seneka und Mark Aurel, befassen, welche sich in ihren Anschauungen wieder mehr der ältesten Stoa näherten und die allgemeine Menschenliebe stark betonten, erscheint es der Vollständigkeit halber angebracht auch die Philosophen der sog. mittleren Stoa kurz zu würdigen hinsichtlich ihrer Stellungnahme zur *φιλανθρωπία*.

Panaetius von Rhodus (geb. um 180, gest. um 110 v. Chr.) lebte einige Zeit mit dem Geschichtsschreiber Polybius zusammen in Rom und verbreitete dort den Stoizismus. Lälus und Scipio der Jüngere zählten hier zu seinen Freunden und Schülern. In dem Werke *περὶ τοῦ καθήκοντος* schnitt Panätius nach Ciceros Bericht (off. II 10, 35) die strenge stoische Philosophie für das Verständnis des grossen Haufens zurecht und wich diesem Bestreben zuliebe in manchen Punkten von der Doktrin der Stoa ab. Doch in Hinsicht auf die Forderung der *φιλανθρωπία* stimmten seine Ansichten völlig mit den altstoischen überein, was sich aus der Schrift Ciceros *de officiis* nachweisen lässt. Dass dieser Abhandlung des römischen Philosophen das obengenannte Buch des Panätius zugrunde gelegen, gesteht Cicero selber zu.¹⁾ Die wenigen Umänderungen, die er vornahm, waren zumeist äusserer Natur und bezogen sich auf Anordnung und Verteilung des Stoffes; in wesentlichen Punkten hat sich Cicero an seine griechische Vorlage gehalten, was ihn jedoch nicht hinderte den veränderten römischen Verhältnissen Rechnung zu tragen.

Von der Verachtung der äusseren Güter redend sagt Cicero ²⁾: „Nichts ist ehrenvoller und erhabener als sein Geld, das man besitzt, zu Wohltaten und zum Besten anderer zu verwenden.“ Während sich Cicero hier nur im allgemeinen über die Nächstenliebe ausspricht, geht er im 3. Buche der Pflichten

1) off. II. 17, 60 (Halm): Panaetius, quem multum in his libris secutus sum, non interpretatus.

2) off. I 20, 68: nihil honestius magnificentiusque quam pecuniam, . . . si habeas, ad beneficentiam liberalitatemque conferre.

näher auf die Sache ein, wo er diese Tugend als Gebot der Natur, dem sich niemand entziehen darf, bezeichnet. „Seinem Nebenmenschen etwas von seinem Eigentum entziehen und auf Kosten eines anderen seinen eigenen Vorteil suchen ist der Natur mehr entgegen als der Tod; denn dadurch wird aller Verkehr unter den Menschen aufgehoben“ (off. III 5, 21). Mit dieser Anschauung steht Cicero vollständig auf dem Boden der alten Stoa. Selbst wenn er dies nicht ausdrücklich vorher angegeben hätte,¹⁾ würden wir berechtigt sein zu dieser Annahme infolge der Hervorhebung und Betonung des Naturgesetzes, das die Stoiker in die Philosophie eingeführt haben. Noch mehr aber verraten die stoische Doktrin die kurz darauf folgenden Stellen (24 u. 25): *multo magis est secundum naturam excelsitas animi . . . itemque comitas, . . . liberalitas quam voluptas . . . 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.*

Der Hinweis auf Herakles sowie die Verwerfung eines (untätigen) Lebens in der Einsamkeit stehen in überraschendem Einklang mit den oben²⁾ angeführten Stellen bei Diogenes Laertius und Epiktet; nehmen wir noch dazu den Ausdruck „*secundum naturam*“, der nichts anderes ist als die altstoische Formel „*ὁμολογουμένως τῆς φύσει*“, so können wir mit gutem Recht behaupten, dass Cicero hier eine altstoische Quelle und zwar Chrysipp benutzt hat. Denn die Stelle off. III 5, 25 stimmt ihrem Grundgedanken nach völlig überein mit de finibus III 19, 62 ff., wo Cicero die Lehre der Stoiker über das Verhältnis der Menschen zueinander darlegt und dabei namentlich auf Chrysipp sich beruft (67), der den Satz aufgestellt habe, die Menschen seien der Gemeinschaft und Geselligkeit wegen geboren.³⁾ Auch hier wird auf Herakles und

1) *ibid.* 4, 20: *erit haec formula Stoicorum rationi disciplinaeque maxime consentanea.*

2) S. 17 bzw. 19 und 22.

3) *Praeclare Chrysippus (dicit) cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suae.*

Zeus hingewiesen, die durch ihr Beispiel die wahre Menschenliebe gepredigt hätten (65).

Zwei Folgerungen lassen sich auf Grund der aus Cicero angeführten Stellen ableiten. Wenngleich die mittlere Stoa auf die Angriffe des Akademikers Karneades¹⁾ hin sich zu manchen Änderungen ihrer ethischen Grundsätze, besonders der aus dem Kynismus herübergenommenen, veranlasst sah, so blieb sie doch inbezug auf die Forderung der allgemeinen Menschenliebe den alten Traditionen treu. Als zweites Moment ergibt sich, dass die Anschauungen des Chrysipp auch in dieser Zeit noch unveränderte Gültigkeit besaßen.

§ 5.

Die jüngeren Stoiker (Seneka und Mark Aurel).

Die stoische Schule nach Augustus hat eine eigenartige Umgestaltung in Hinsicht auf ihre wissenschaftlichen Leistungen erfahren. Nicht mehr die Aufstellung neuer Probleme und Theorien, auch nicht den weiteren Ausbau der philosophischen Grundlage ihres Systems setzten sich die Stoiker dieser Zeit, von denen Seneka, Musonius, Epiktet und der Kaiser Mark Aurel als Hauptvertreter zu nennen sind, als Ziel ihrer Tätigkeit, sondern die Nutzbarmachung der philosophischen Lehren für das praktische Leben. Neue Bestrebungen und Richtungen wurden nicht anerkannt, sondern sogar bekämpft und verspottet, während man einige besonders wichtige ethische Lehrsätze der alten Stoa bis zur Ermüdung den Zuhörern immer und immer wieder vortrug um auf diese Weise die gesunkene Moral des römischen Volkes zu heben.

Diese moralisierende Richtung der stoischen Philosophie findet ihren Abschluss durch Seneka. Aus dem Geiste seiner Zeit heraus fühlte er das Bedürfnis einer sozial-ethischen Reform, deren Wichtigkeit für ihn so hoch stand, dass er ein entschiedener Gegner aller tiefsinnigen Spekulation war und fast ausschließlich die moralische Besserung seiner Zeitgenossen

1) der wieder zur platonischen Auffassung des Stadtstaates zurückkehrte.

im Auge behielt. Mit Recht kann man ihn den Prediger *καὶ ἐξοχόν* nennen.

Die Hervorhebung des allgemein Menschlichen, im unmittelbaren Bewusstsein Begründeten, für das sittliche Leben Wichtigen, die universalistische Ausbildung der Moral, das Streben nach gemeinverständlicher, praktisch wirksamer Darstellung finden wir bei Seneka mit aller Entschiedenheit ausgesprochen. Bei ihm geht der Stoizismus mehr und mehr in die Form der allgemein sittlichen, religiösen Überzeugung über und in dem Inhalt seiner Lehren treten neben der inneren Freiheit des Einzelnen die Grundsätze der allgemeinen Menschenliebe vorzugsweise hervor.¹⁾ Die beengende Fessel des Individualismus, von dem sich auch die Stoiker nicht mit gleicher Konsequenz frei zu machen wagten, erscheint bei Seneka gelöst durch einen unbeschränkten Altruismus, der seine Teilnahme allen ohne Unterschied, auch den geringsten und verachtetsten unter den Menschen, den Sklaven, zuwendet.

Seneka ist neben Epiktet der einzige Stoiker, der die richtige Konsequenz aus der kosmopolitischen Lehre der alten Stoa zog und in der eindringlichsten Weise die sittliche Gleichberechtigung aller Menschen proklamierte und alle gesellschaftlichen, nach Rangordnung sich abstufenden Institutionen wie „römische Ritter“, „Freigelassene“, „Sklaven“ für inhaltslose Namen erklärte, die aus der Vergewaltigung der Herrschsüchtigen hervorgegangen seien.²⁾ Wenngleich Seneka als Kind seiner Zeit sich auch dagegen verwahrt, als ob er die Aufhebung der Sklaverei anstrebe, so dringt er doch darauf, dass die trennende Kluft zwischen Herrn und Sklaven schwinde, indem sich jene ihren Untergebenen gegenüber freundlich und nicht als stolze Höhere zeigen. Im Sklaven solle man den Menschen ehren, der unserer Liebe würdig ist; eine solche Behandlung gewinnt die Herzen der Sklaven, sodass sie ihre Herren eher fürchten als lieben, und ist des Menschen ebenso würdig wie der Gottheit, welche geehrt und geliebt wird (ep. 47, 17, 18).

1) Zeller, Philosophie d. Griechen III 1, S. 695 f.

2) ep. 31, 10; cfr. ep. 44, 1; ep. 95, 33; de benef. III 28, 1, 2.

Die eigentliche Krone der Sittenlehre Senekas liegt in der allgemeinen Menschenliebe, in jener Milde der Gesinnung, der nichts mehr widerstrebt als Hass und Zorn, Gewalttätigkeit und Grausamkeit, der nichts naturgemässer und des Menschen würdiger erscheint als verzeihende Gnade, selbstlose, im Verborgenen beglückende, die göttliche Güte gegen Tugendhafte und Schlechte nachahmende Wohltätigkeit. Die drei Schriften¹⁾ des grössten römischen Moralphilosophen: *de ira* (3 Bücher), *de clementia* (2 B.) und *de beneficiis* (7 B.) sowie die 124 *epistulae morales* behandeln diese Fragen vom praktischen Standpunkte aus, da nach Seneka die Philosophie die Aufgabe hat die Menschen zum richtigen Handeln anzuleiten (ep. 20, 2: *facere docet philosophia*; fr. 17 (bei Lactantius, instit. III 15) *philosophia nihil aliud est nisi recta vivendi ratio . . . vel ars rectae vitae agenda*).

„Wir sind Glieder eines grossen Körpers“, so lehrt Seneka (ep. 95, 52), „die Natur hat in uns ein verwandtschaftliches Verhältnis begründet; . . . sie hat uns eine gegenseitige Liebe eingeflösst und zu gesellschaftlichen Wesen geschaffen . . . ihrem Befehle zufolge seien unsere Hände hilfsbereit.“ Diese werktätige Liebe soll sich sogar auf Unbekannte erstrecken (*de ira* I, 5, 2) und unser ganzes Leben hindurch anhalten; denn „solange wir noch unter den Menschen sind, wollen wir Menschlichkeit üben“ (ibid. III 43, 5). Diese Liebe zum Mitmenschen kennt, da sie ein Naturgebot ist, keine Schranke, sodass überall, wo nur immer ein Mensch sich findet, Gelegenheit zum Wohltun sich bietet.²⁾ Der Name „Mensch“ allein genügt um jemand, den auch sonst nichts empfiehlt, bei uns in Gunst zu setzen.³⁾

Es würde über den Rahmen unserer Untersuchung hinausgehen, wollten wir eingehender über das Thema der Menschenliebe, wie es von Seneka in seinen Schriften behandelt wird,

1) Für die folgenden Zitate wurde die Ausgabe von Hense bezw. Hosius (Teubner) benutzt.

2) *vit. beat.* 24, 3: *hominibus prodesse natura me iubet . . . ubicunque homo est, ibi beneficii locus est*; vergl. *de clem.* II 6.

3) *de clem.* I 1, 3: *nemo non, cui alia desint, hominis nomine apud me gratus est.*

uns verbreiten. Der grosse römische Moralphilosoph, der als Erzieher des jugendlichen Nero und als Reichsverweser einen gründlichen Einblick in die sittlichen wie gesellschaftlichen Zustände des römischen Weltreiches gewonnen hatte, fühlte mehr als irgend ein anderer der Stoiker vor ihm in sich das Bedürfnis die stoischen Grundsätze über die natürliche Verwandtschaft aller Menschen und über die uneigennützigte Unterstützung, welche wir allen ohne Ausnahme schulden, seinen Zeitgenossen mit aller Wärme und Nachdrücklichkeit zu empfehlen. Aus diesem Bestreben heraus ist auch der Widerspruch zu erklären, in den Seneka, der im wesentlichen an der altstoischen Doktrin festhielt, sich in manchen Punkten zu den Anschauungen seiner Schule setzte, vor allem durch die Verwerfung der *ἀπαθία*, jenem Grundzuge des stoischen Weisen, durch den er auf eine Götterhöhe erhoben wird, auf der sein sich ewig gleichbleibendes Gefühlsleben durch nichts gestört und beeinträchtigt werden kann. Der den altstoischen Pflichtrigorismus in sich verkörpernde Weise, welcher die Regungen des Mitleids und der Verzeihung als schwächliche Sentimentalitäten verwirft, konnte die natürliche Berechtigung der zarteren zu Milde und Versöhnung stimmenden Gefühle nicht anerkennen. Seneka suchte daher diese unerbittliche Strenge in dem Charakterbild des Weisen durch die Aufprägung menschenfreundlicher und sanftmütiger Züge zu mildern.

In der konsequenten Durchführung dieser Ideen und im zielbewussten Kampfe gegen die Tradition der Stoa bezüglich der Lehre von dem Weisen, welche den Brennpunkt der stoischen Ethik ausmacht, hat Seneka bahnbrechend und für die Folgezeit ausschlaggebend gewirkt. Die Idee der *φιλανθρωπία*, der uneingeschränkten Menschenliebe, welche das Sittlichkeitsideal der letzten Stoiker verklärt, hätte nicht aus der abstrakten Form, in der sie im altstoischen System vorhanden war, zu einer kulturellen, das antike Wirtschaftsinstitut der Sklaverei untergrabenden Macht erstarken können, wenn nicht Seneka die in den menschlichen Gefühlen schlummernden ethischen Kräfte mit psychologischem Scharfblick entdeckt und für deren

Umsetzung in Taten mit dem ganzen Impulse seiner Persönlichkeit eingetreten wäre.¹⁾

Seneka hat es bei aller Begeisterung für ein selbstloses, dem Dienste der Mitmenschen gewidmetes Handeln gleichwohl nicht versäumt auch einem berechtigten Egoismus das Wort zu reden. Eine in den Altruismus völlig aufgehende Ethik war bei den Stoikern unmöglich, da der Mensch nach ihrer Annahme ein von Natur egoistisches Wesen ist, bei dem der Selbsterhaltungstrieb und die Selbstliebe die Leitsterne seiner Handlungen sind.²⁾

Allein Seneka lässt den Menschen nicht in seiner Vereinzelung zurückbleiben, sondern hebt die Notwendigkeit des Zusammenschlusses der Einzelnen hervor um gemeinschaftlich die Gefahren abwehren zu können. Erst dann, wenn der Mensch seine Interessen mit denen seines Mitmenschen verknüpft, wenn sein Blick und sein Herz sich weitet und auch auf die Not und Bedürfnisse seines Nächsten Rücksicht nimmt: erst von dieser Stunde an gewinnt sein Dasein einen lebenswürdigen Inhalt, wird er seines Lebens froh und bewusst. Seneka fasst diese ganze Fülle von Gedanken in die meisterhaft kurzen Worte zusammen: „Deinem Nächsten musst du leben, willst du dir selber leben.“ (*alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*, ep. 48, 2).

Diese erhabenen Anschauungen Senekas über Menschenliebe haben ihren tieferen Grund in seiner Gottesidee. Wie des Philosophen Weltansicht überhaupt an dem sittlichen Leben des Menschen ihren Mittelpunkt hat, so tritt auch in seinem Gottesbegriff das Physische gegen das Ethische zurück. Die Fürsorge der Gottheit für die Menschen, ihre Güte und Weisheit ist es, worin sich nach Seneka ihre Vollkommenheit vorzugsweise offenbart. Gott ist die höchste Vernunft, der vollkommene Geist, dessen Weisheit, Allwissenheit, Heiligkeit, vor

1) S. Rubin, Die Ethik Senekas in ihrem Verhältnis zur älteren und mittleren Stoa. Diss. Bern 1901, Nördlingen (Beck).

2) s. oben S. 14, 1.

allem aber seine wohltuende Güte, die alles erfüllt,¹⁾ gepriesen wird. Gott, unser Vater (*parens noster*, *benef. II 29, 4*), dessen Wesen Milde und Freundlichkeit ist,²⁾ liebt uns von Herzen und hat uns im Weltganzen den nächsten Platz nach sich eingeräumt;³⁾ er ist unablässig auf der Geschöpfe Wohlergehen bedacht, wenn er auch oft mit Strafen und Leiden den Menschen heimsucht.⁴⁾ Nicht Furcht, sondern Liebe bringt darum das vernünftige Wesen seinem Gotte entgegen (*deos nemo sanus timet*, *benef. IV 19, 1*).

Bei der Welteinrichtung ist auf das Wohl des Menschen Rücksicht genommen und eben deshalb ist die Welt, deren Schöpfer und Lenker Gott ist, so schön und vollkommen und der Weltlauf so untadelhaft.⁵⁾ Der Gottheit zu folgen ist des Menschen Aufgabe und Pflicht, soweit es seine Gebrechlichkeit zulässt, vor allem auf dem Gebiete des Wohltuns und der Liebe; wie diese soll auch der Mensch keinen Unterschied machen zwischen Guten und Bösen, zwischen Dankbaren und Undankbaren, wenn er Wohltaten spendet (*de benef. I 1, 9; IV 25; 26, 1: si deos imitaris, da et ingratiss beneficia; nam et sceleratis sol oritur*⁶⁾ *et piratis patent maria*).

Auf der von Seneka betretenen Bahn bewegten sich teils ergänzend teils schärfer betonend die drei letzten Stoiker, Musonius, Epiktet und Mark Aurel. Nachdem weiter oben (§ 2) die Darlegungen Epiktets schon eingehend behandelt worden sind,

1) *de benef. IV 3–9; 8, 2: quocunque te flexeris, ibi illum (sc. Jovem Optimum Maximum) videbis occurrentem tibi; nihil ab illo vacat, opus suum ipse implet; ebenso IV 24–27; 28; clem. I 5, 7; nat. quaest V 18, 13.*

2) *de ira II 27, 2 f: dii immortales, qui nec volunt obesse nec possunt . . . natura illis mitis et placida est, tam longe remota ab aliena iniuria quam a sua.*

3) *benef. II 29, 6: carissimos nos habuerunt di immortales habentque et, qui maximus tribui honos potuit, ab ipsis proximos collocaverunt (nos).*

4) Die ganze Schrift *de providentia* (Über die göttliche Vorsehung) dient dem Beweise, dass die Leiden in der Welt, die selbst die Gerechten treffen, mit der Güte und Vorsehung Gottes vereinbar sind.

5) *ep. 113, 16: mirabile divini artificis consilium est.*

6) Vergl. hiezu *Matth. 5, 45: patris vestri . . . qui solem suum oriri facit super bonos et malos.*

sollen hier die Anschauungen des Musonius und Mark Aurels über Menschenliebe ihren Platz finden.

Gemeinsam ist den drei genannten Philosophen die Ableitung der Pflicht einer werktätigen Nächstenliebe aus der Gottverwandtschaft des Menschen. „Wie Gott hochherzig, wohlthätig und menschenfreundlich ist,“ lehrt Musonius (Stob. flor. 117, 8), „so muss auch dessen Ebenbild (*μίμημα*), der Mensch, gesinnt sein, wenn anders er seiner Natur entsprechen will.“ Der menschliche Geist ist nach Mark Aurel ein Ausfluss, ein Teil der Gottheit, mit der er sich eins fühlen soll im Handeln.¹⁾ Da alle vernunftbegabten Geschöpfe einen und denselben Ursprung haben, da ein gleiches Gesetz über alle herrscht, da sie miteinander verwandt und um des gegenseitigen Nutzens willen erschaffen sind, haben sie auch die Pflicht einander nach Kräften zu unterstützen, widrigenfalls sie sich gegen das Naturgesetz, das älteste der Götter, versündigen (IX 1). Die Aufgabe der vernünftigen Wesen besteht also in der Befolgung des im Weltganzen herrschenden Gesetzes, das die Liebe und Fürsorge der Götter für die Menschen offenbart;²⁾ wer sich dessen weigert, erscheint als ein schädlicher Auswuchs, als eine Art Eiterbeule am Kosmos,³⁾ wer dagegen seinen Willen in Übereinstimmung bringt mit dem der Götter und ihrem Beispiele folgt, der hat die Höhe der sittlichen Vollkommenheit erreicht (X 1). Durchdrungen von dem Gedanken an Gott soll daher der Mensch seine ausschliessliche Freude daran finden von einer gemeinnützlichen Tat zur anderen überzugehen (VI 7: *ἐνὶ τέλει καὶ προσηναπαύον· τῷ ἀπὸ πράξεως κοινωνικῆς μεταβαίνειν ἐπὶ πράξιν κοινωνικὴν σὺν μνήμῃ Θεοῦ.*)

Mit besonderem Nachdruck hebt Mark Aurel die natürliche Verwandtschaft der Menschen unter ein-

1) com. V 27: *συζῆν Θεοῖς. συζῆ δὲ Θεοῖς ὁ συνεχῶς δεικνὺς αὐτοῖς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν . . . ποιῶσαν δὲ, ὅσα βούλεται ὁ δαίμων, ὃν ἐκάστω προστάτην καὶ ἡγεμόνα ἔδωκεν ὁ Ζεὺς, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ.*

2) II 3; 4; 11; VI 44; XII 5: *πάντα καλῶς καὶ φιλανθρώπως διατάξαντες οἱ Θεοί.*

3) II 16: *ἀπόστημα καὶ οἶον φῶμα τοῦ κόσμου;* ebenso IV 29.

ander hervor¹⁾ und weist hin auf die unvernünftigen Naturwesen, von denen sich doch das mit Vernunft ausgestattete Geschöpf an Bruderliebe nicht übertreffen lassen dürfe (IX 9). Dieser Gedanke der Zusammengehörigkeit aller muss im Herzen des Menschen tiefe Wurzel gefasst haben. Solange sich der Einzelne nur als Teil (*μέρος*), nicht als Glied (*μέλος*) der menschlichen Gesellschaft betrachtet und fühlt, kann er keine wahre Menschenliebe empfinden (VII 13); wer dagegen in dem Bewusstsein ein Glied der Menschheit, also organisch mit ihr verbunden zu sein, Wohltaten übt, dessen Liebe ist eine echte und herzliche. Darum stellt der kaiserliche Philosoph die Forderung auf: „Liebe das menschliche Geschlecht!“ (VII 31), wie er sich selbst den Wahlspruch gebildet hatte: „Fürchte die Götter und hilf den Menschen; denn kurz ist das Leben und nur eine Frucht bleibt dir von deinem Erdenwallen, gerechter Wandel und gemeinnützige Werke!“²⁾

In konsequenter Durchführung seiner Lehre von der allgemeinen Menschenliebe musste auch Mark Aurel, wie vor ihm schon Seneka, in einen gewissen Gegensatz zu der ursprünglichen Lehre der Stoiker treten. So waren Mitleid und Verzeihung diesen zwar nicht unbekannt, aber nur in den seltensten Fällen dem Weisen gestattet.³⁾ Während nun Seneka von seiner Schule den ersten Vorwurf, der Weise dürfe kein Mitleid zeigen, zurückweist (*clem.* II cap. 5 u. 6), dagegen eine Verzeihung im strengen Sinne nicht anerkennt, wenngleich er dem Weisen das Recht zugesteht Gnade zu üben an dem Schuldigen (cap. 7), so geht Mark Aurel einen Schritt weiter. Was Seneka, durch die tatsächlichen Verhältnisse des Lebens belehrt, als vernünftig und notwendig zwar erkennt, aber wider seine bessere Überzeugung mit nahezu sophistischer Spitzfindig-

1) III 4: *συγγενῆς πᾶν τὸ λογικόν*. Vergl. IV 3; V 16; VII 55; VIII 59; XII 26; III 11.

2) VI 30: *αἰδοῦ θεοῦς, σῶζε ἀνθρώπους, βραχὺς ὁ βίος · εἰς καρπὸς τῆς ἐπιγείου ζωῆς, διάθεσις δόσια καὶ πράξεις κοινωνικαί*. Vergl. V 33.

3) Seneca, *clem.* II 5, 2: *sapientem negat (secta Stoicorum) misereri, negat ignoscere*.

keit — die ganze Darlegung (cap. 7) ist nur ein Spiel mit den Worten *venia* und *clementia* — aus Pietät gegen die Traditionen seiner Schule verteidigt, gibt Mark Aurel ehrlich und unumwunden zu. Ist einmal der Mensch nach seiner Überzeugung zur Liebe und nicht zum Hasse geboren (IX 27: *φύσει γὰρ φίλοι* · vergl. VIII 56, 59; X 6 u. a.), dann darf man ihm auch nicht das edelste der Gefühle, die Verzeihung, einschränken oder gänzlich absprechen. So beginnt er das 2. Buch seiner Selbstbetrachtungen mit den herrlichen Worten: „Am Morgen schon muss man sich sagen: Es kann der Fall sein, dass ich es heute zu tun habe mit einem vorwitzigen, mit einem undankbaren, hochmütigen, betrügerischen, mit einem neidischen oder ungeselligen Menschen. Alle diese Laster finden sich bei ihnen infolge von Unkenntnis von Gut und Böses. Da ich aber eine gründliche Kenntnis der Natur des Guten besitze und weiss, was gut ist, und ebenso des Schlechten, was wirklich schlecht ist; da ich zudem die Natur desjenigen kenne, der gegen mich gefehlt hat, und weiss, dass er mir verwandt ist nicht dem Blute nach, wohl aber geistig und gleich mir ein Glied der Gottheit: kann mir von keinem dieser Leute ein Leid geschehen, . . . kann ich meinem Bruder weder zürnen noch ihn hassen. Denn wir sind geboren zu gemeinsamer Arbeit wie die Füße, wie die Hände, wie die Augenlider, wie die zwei Reihen unserer Zähne. Gegen einander zu handeln ist wider die Natur.“¹⁾ Welch erhabene Auffassung von des Menschen Würde, Welch eine tiefe Kenntnis von des Menschen Schwäche, Welch ein weitherziges Verständnis für des Menschen Aufgabe kommt in diesen Worten zum Ausdruck, die eines Kaisers wahrhaft würdig sind!

1) Vergl. VII 22: *ἴδιον ἀνθρώπου τὸ φιλεῖν καὶ τοὺς πταίοντας* (Beleidiger), wo Mark Aurel die gleichen Gründe angibt, die den Menschen zur Verzeihung bewegen sollen, wie in der angeführten Stelle II, 1.

Rückblick.

Die Idee der *φιλανθρωπία* lag im Wesen des Stoizismus begründet, da schon Zenon in seinem Weltstaate den Eros an die Spitze des Gemeinwesens, das Hellenen und Barbaren umschloss, als herrschenden und verbindenden Gott stellte.¹⁾ Wenn nun in der ersten Periode der Stoa, wie wir gesehen, dieses Gebot der Bruderliebe nicht so scharf und häufig betont wurde, so ist der Grund hiefür darin zu suchen, dass die ältesten Stoiker, vor allem Chrysipp, ihr Hauptaugenmerk auf die Verteidigung ihrer Physik und Logik richten mussten gegenüber den Angriffen der Akademiker (Plato) und Peripatetiker (Aristoteles). Nachdem dieser Kampf einigermaßen beendet war, ging man auch daran das Gebiet der Ethik, das von Anfang an im stoischen System als Hauptaufgabe und Ziel aller Philosophie angesehen wurde, weiter auszubauen und bis in seine letzten Teile zu vervollständigen. Diese Arbeit war der mittleren und in besonders reichem Masse der neueren Stoa vorbehalten.

In einer Zeit, wo Selbstsucht und Geldgier selbst vor dem Thron der römischen Cäsaren nicht Halt machte, wo schrankenlose Macht nur zu leicht zu brutaler Vergewaltigung des Nächsten führen konnte, wo der durch Reichtum und raffiniertesten Genuss verwöhnte Mensch nicht selten zur Bestie ausartete und der Pflichten der Menschlichkeit vergass: in jener Periode tiefsten sittlichen Verfalles war der stoischen Philosophie ein weites Feld geboten in ethischer Hinsicht auf-

1) Athenaeus XIII 561 c: *ἐν τῇ Πολιτείᾳ ἔφη (ὁ Ζήνων) τὸν Ἔρωτα θεῖν εἶναι συνεργὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν.*

klärend und erzieherisch zu wirken. In dieser Absicht veröffentlichte Arrhian die Vorträge seines Lehrers Epiktet; in gerechter Würdigung seiner Stellung als stoischer Philosoph schrieb Seneka seine Briefe und seine übrigen ethischen Abhandlungen; zum Nutz und Frommen seiner Untertanen liess der Kaiser Mark Aurel diese einen Blick in sein Inneres tun durch seine „Selbstbetrachtungen“, worin er die Gedanken und Grundsätze, von denen er durchdrungen war, vor allem Volke darlegte. Alle diese Philosophen erkannten, dass eine sittliche Erweckung des Volkes nur möglich sei durch Aufstellung eines erhabenen Gottesbegriffes, bei welchem vor allem jene Tugend hervorgehoben wurde, woran es der Menschheit in erster Linie gebrach, die unbeschränkte, wohlwollende Liebe. Wenn es gelang die Menschen für dieses Vorbild zu erwärmen und zur Nachahmung zu bewegen, dann hatte die Philosophie ihre Aufgabe in schönster Weise gelöst. Wie ernst die drei letzten grossen Stoiker diese ihre Aufgabe nahmen und mit welcher Begeisterung sie sich derselben entledigten, dürfte zur Genüge im Laufe der Untersuchung hervorgetreten sein.

So schön und erhaben aber auch die stoische Forderung von der allgemeinen Menschenliebe lautet, so hat sie doch immer etwas frostig Doktrinäres an sich, weil eben die Tugend bei den Stoikern nicht in erster Linie Sache des empfindenden und mitteilbaren Gemütes sondern des kühl überlegenden und streng individualistischen Verstandes war. Die positive und aktive Nächstenliebe tritt bei ihnen, selbst bei ihrem wärmsten Vertreter, Epiktet, immerhin zurück hinter der passiven d. h. der Enthaltung von aller Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit und gewinnt dadurch keine rechte Frische und Wärme. Der Trieb zu tatkräftiger, hingebender Arbeit an der Beseitigung des menschlichen Elendes wird notwendig geschwächt durch die übertriebene Verachtung aller irdischen Glücksgüter, eine Erbschaft, welche die Stoa von den Kynikern übernommen und bis auf verschwindende Ausnahmen treu bewahrt hat. Es fehlte zwar nicht an Stoikern, welche den Reichtum als ein Mittel betrachteten zur praktischen Betätigung der Nächstenliebe, aber solche Stimmen blieben vereinzelt. So hält Muso-

nius¹⁾ den Bau stolzer Paläste und die Aufstellung von Denkmälern für überflüssig, da mit dem für solche Zwecke verausgabten Gelde viele Leute öffentlich und privat unterstützt werden könnten; weit ruhmvoller sei es ein Wohltäter der Menge zu werden als in prächtigem Hause zu wohnen und ebenso gezieme es sich weit mehr für einen tüchtigen Mann sein Geld zu verwenden zur Linderung fremder Not als zum Ankauf von Statuen aus Holz und Stein.

Ein weiteres Moment, das dem Stoizismus in seinem Bestreben an der Hebung der moralischen Not mitzuwirken hemmend und einschränkend entgegentrat, lag darin, dass diese wichtige und durchaus praktische Frage viel zu sehr vom rein theoretischen Standpunkte aus behandelt wurde. Zenon und seine Anhänger teilten die Menschen in zwei Klassen (*γένη*) ein, in Gute (*σπουδαῖοι*) und Schlechte (*φραῦλοι*); die ersten handeln allzeit und in allen Dingen recht und tugendhaft, die anderen haben von allem, was die Guten haben, das Gegenteil.²⁾ Daneben kannten Zenon und Chrysipp wohl schon die Fortschreitenden (*προκόπτοντες*), welche sich der lasterhaften Handlungen enthalten; allein der sittliche Fortschritt solcher Menschen wurde sehr in Frage gestellt, indem ihnen die Grundtugend des Weisen, die Verständigkeit, abgesprochen wurde, während die Anlage zur Leidenschaftlichkeit noch in ihrer Seele vorhanden war. Die allzu schroffe und ausschliessende Betonung der Verstandestätigkeit vonseiten der alten Stoa, welche die Besserung des Menschen entweder als zu leicht oder als zu schwer hinstellte, fand eine wesentliche Einschränkung bei der mittleren Stoa, welche das ehrliche Zugeständnis machte, dass in der Wirklichkeit statt des Weisen stets nur der Fortschreitende gefunden werde (Panaetius). Unter dieser Voraussetzung und in besserer Erkenntnis der natürlichen Schwachheit des Menschen, die durch Erziehung zu

1) Stob. ecl. I 84: οὐ ταῦτα πάντα περιττά, ἀφ' ὧν ἄν τις δύνηται καὶ δημοσία καὶ ἰδία πολλοὺς ἀνθρώπους εὐεργετῆσαι; καὶ τοὶ πόσῳ μὲν εὐκλεστέρον τοῦ πολυτελεῶς οἰκεῖν τὸ πολλοὺς εὐεργετεῖν; πόσῳ δὲ καλοκαγαθιώτερον τοῦ ἀναλίσκειν εἰς ξύλα καὶ λίθους τὸ εἰς ἀνθρώπους ἀναλίσκειν; Vergl. Cic. off. I 20, 68.

2) Stob. ecl. II 100, 6.

Charakterfestigkeit und Tugend geheilt werden könne, legte die neuere Stoa das Hauptgewicht auf die praktische Belehrung und Darbietung von sittlichen Grundsätzen. Doch auch die letzten Stoiker blieben auf halbem Wege stehen. Schon der Satz, dass es keinen Zorn über die Sünde gibt, beweist zur Genüge, wie sehr die allzu strenge Betonung der „selbstgenügsamen Indolenz“¹⁾ die Stoiker und sogar einen über die sittliche Verkommenheit seiner Zeit tiefbetrübt und auf deren Besserung bedachten Epiktet über die Pflicht hinwegtäuschte auch dem geistigen Elende seiner Mitmenschen gegenüber ein „Menschenfreund“ zu werden.

Einen auffälligen Widerspruch zwischen Theorie und Praxis zeigt Mark Aurel. In seinen Schriften tritt uns die ausgeprägteste und unbeschränkteste Menschenliebe entgegen, die selbst bei dem geringsten Geschöpfe in den Augen des Heiden, dem Sklaven, keine Ausnahme zulässt. Und doch hat dieser vollendete Stoiker, einer der edelsten und gerechtesten Kaiser, die je dem römischen Weltreiche geboten, in seinem Edikte an das *κοινόν* von Asien (164 od. 165 n. Chr.) über die beim christlichen Bekenntnis Beharrenden die Todesstrafe verhängt.²⁾ Mag er auch aus Rücksicht auf das Staatswohl, das nach allgemein römischer Auffassung durch die Christen gefährdet erschien, und im berechtigten Hinblick auf die bestehenden Gesetze wider die unerlaubten Vereine (*collegia illicita*), gegen das Sakrileg (*superstitionis*) und namentlich der *lex Julia maiestatis* (Verweigerung der dem Kaiser zuerkannten Verehrung) gehandelt haben:³⁾ die allgemeine Menschenliebe, die Mark Aurel so eindringlich predigte, hätte doch auch seinen Worten eine mildere Form geben, hätte ihn doch wenigstens zu einer objektiven Prüfung der von der verfolgten Sekte aufgestellten Lehre antreiben sollen;⁴⁾ vielleicht wäre dann seine

1) Bonhöffer, Ethik S. 160.

2) Eusebius, hist. eccl. IV 13, 5 (Schwegler): *διώξετε ἕως θανάτου*.

3) Eingehender verbreitet sich über diese Fragen Zeller, Votr. u. Abhandl. I 101 ff.

4) selbst auf die Gefahr einer „Existenzfrage“ hin. Eine solche nimmt Wieseler, Die Christenverfolgungen der Cäsaren bis zum 3. Jhdt.,

Ansicht über die Staatsgefährlichkeit der Christen eine andere geworden. Allein Mark Aurel war und blieb ein echt stoischer Philosoph, ein Mann des Systems, der mit aller Zähigkeit an dem altrömischen Staatszweck aber ebenso an der Lehre der Stoiker festhielt; darum wurde er trotz seiner scheinbar weiterherzigen Anschauungen für die Christen gefährlicher als ein anderer der philosophischen Kaiser. Wenngleich die persönliche Gerechtigkeitsliebe dieses Kaisers und sein Mangel an Herrschsucht das System glücklicherweise in Schranken hielt, so gelangten doch unter seiner Regierung die Philosophen und Rhetoren, welche dem Christentum feindlich gesinnt waren,¹⁾ in die höchsten Stellungen, namentlich in den Provinzen. Als solche hatten sie die allgemein gehaltenen Edikte der Kaiser über die Staatsgefährlichkeit der Christen genauer zu bestimmen und konnten sich darum leicht und ungestraft Übergriffe erlauben.

Durch das Verhalten dieses Kaisers gewinnt darum unser Urteil eine Bestätigung, dass der Stoizismus wie in anderen Punkten der Ethik so auch auf dem Gebiete der *φιλανθρωπία* zuviel die Verstandestätigkeit betonte und zuwenig das Gemüt und die Erwärmung desselben für ideale Zwecke berücksichtigte. Erst das Christentum, dessen Stifter seinen Worten durch die eigene Tat das Gepräge der Wahrheit gab, hat in dieser Hinsicht seinen Anhängern den richtigen Weg gezeigt um sie zu „Menschenfreunden“ in praktischem Sinne heranzubilden.

Gütersloh 1878, zur Erklärung der Handlungsweise des Kaisers an. — Das Studium der Wahrheit der christlichen Religion legt auch Melito, Bischof von Sardes, in seiner an den Kaiser gerichteten *ἀπολογία*, cap. 10, diesem eindringlich und freimütig nahe.

1) Als die gehässigsten Feinde des Christentums erscheinen um diese Zeit Celsus und Fronto, der Lehrer von Mark Aurel, und der Rhetor Aristides.



Ansicht
gewor
Philoso
dem a
Stoike
herzige
andere
liche
Herrse
so gel
Rhetor
in die
solche
über
stimm
griffe

Urteil
Punkt
zuviel
und
sichtig
durch
dieser
um s
zubild

Güters
Das S
Bische
10, die

diese
Rheto

© The Tiffen Company, 2007

TIFFEN® Gray Scale



Christen eine andere
lieb ein echt stoischer
mit aller Zähigkeit an
so an der Lehre der
seiner scheinbar weit-
gefährlicher als ein
enngeleich die persön-
und sein Mangel an
se in Schranken hielt,
die Philosophen und
lllich gesinnt waren,¹⁾
den Provinzen. Als
den Edikte der Kaiser
sten genauer zu be-
und ungestraft Über-

gewinnt darum unser
ismus wie in anderen
biete der *φιλανθρωπία*
nd zuwenig das Gemüt
eale Zwecke berück-
Stifter seinen Worten
Wahrheit gab, hat in
richtigen Weg gezeigt
ktischem Sinne heran-

sweise des Kaisers an. —
Religion legt auch Melito,
berichteten *ἀπολογία*, cap.

ristentums erscheinen um
on Mark Aurel, und der

