

Zur schulmässigen Erklärung der Tusculanen Ciceros.

Die Zeiten, da Ciceros philosophische Schriften nicht nur in der Schule normatives Ansehen genossen, sondern auch über dieselbe hinaus als Quellen echter Lebensweisheit geschätzt und fleißig gelesen wurden, sind vorüber. Noch das Zeitalter der Aufklärung zollte ihnen hohe Anerkennung und Bewunderung. Ein Friedrich der Große hat unter den Wechseljahren des siebenjährigen Krieges an der Lektüre der Tusculanen sich aufgerichtet und hat den Büchern über die Pflichten einen so vorzüglichen Wert beigelegt, daß er sie zu Nutz und Frommen seiner Zeitgenossen durch Christian Garve in's Deutsche übersetzen ließ. Das Zeitalter der Aufklärung nannte sich das philosophische, in dem stolzen Bewußtsein aus dem Zustande der Unmündigkeit herausgetreten zu sein, war es entschlossen, in allen Gewissensangelegenheiten seiner eigenen Vernunft sich zu bedienen, an deren Unfehlbarkeit es glaubte. *) Es mußte daher von einer Philosophie angezogen werden, welche mit voller Ueberzeugung die Vernunft als Trägerin der Wahrheit und als Quelle aller wahren Lebensgüter preist. Dazu kam die jener Zeit eigentümliche Richtung auf das Moralische, welches man von der Religion lösen und auf selbständigen „natürlichen“ Grundlagen aufbauen zu können meinte. Auch in dieser Beziehung ist eine Verwandtschaft mit der Tendenz der ciceronianischen Philosophie augenscheinlich. Wie anders heute! Unsere Zeit hat das Vertrauen zu einer „Vernunft“, welche, sich stets gleich bleibend, die Wahrheit unmittelbar und aus sich selbst zu erzeugen im Stande wäre, verloren. Desto lebendiger ist heute das Interesse für Geschichte und geschichtliche Entwicklung, besonders auf dem sozialen und politischen Gebiet. Daß diesem Zuge der Zeit die höhere Schule gefolgt ist, darf uns nicht wundern. Es ist daher erklärlich, daß auch die Auswahl der lateinischen Prosalektüre in den oberen Gymnasialklassen jetzt fast ausschließlich nach historischen Gesichtspunkten getroffen wird. Von Cicero stehen nur die Reden und die Briefe in dem offiziellen Lehrplan. Gewiß enthalten sie über den Gang der damaligen politischen Ereignisse manches Wissenswerte und Lehrreiche und lassen uns auch die Eindrücke erkennen, welche dieselben in Ciceros Seele zurückgelassen haben. Genügen aber diese an sich wertvollen Urkunden wirklich zu einem tieferen Verständnis jener Zeit? Wir werden hier lebhaft an die herrlichen Worte erinnert, welche Luther in seiner Vorrede zu den Psalmen über den hohen Werth geäußert hat, den dieselben für die Erkenntnis der alttestamentlichen Frömmigkeit im Vergleich zu den historischen Büchern haben. Da rühmt er den Psalter, daß er uns nicht allein Wort und Werk der Frommen, sondern auch

* Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 1784.

ihr Herz und gründlichen Schatz ihrer Seelen vorlege, also daß wir in den Grund und Quell ihrer Worte und Werke, das ist in ihr Herz sehen können, welches nicht thun könnten die Legenden oder Exempel, so allein von der Heiligen Werken und Wundern rühmten. Dieselbe Bedeutung, welche den Psalmen für das alte Testament zukommt, darf für das klassische Altertum neben der Dichtkunst die Philosophie für sich in Anspruch nehmen. Lesen wir, was die Alten über die wichtigsten Fragen des Menschenlebens gedacht haben, dann sehen wir ihnen ins Herz und auf den Grund ihrer Seele und haben damit auch „den Quell ihrer Werke“ gefunden. Und wenn es das gute Recht des humanistischen Gymnasiums ist, seine Schüler in das Verständnis des Altertums einzuführen, ein Recht, das man ihm nicht verkümmern darf, wenn unsere Bildung nicht schweren Schaden erleiden soll, so wird es seiner Aufgabe nur dann genügen, wenn in dem Unterrichtsplan auch der antiken Philosophie gebührende Beachtung geschenkt wird. Damit scheint allerdings für die philosophischen Schriften Ciceros noch nichts bewiesen. Cicero ist kein Philosoph von Fach und er ist bescheiden genug dieses selbst einzugestehen. Daß seine Bücher erhebliche Mängel haben, darf nicht bestritten oder verschleiert werden. Doch hat Dettweiler mit Recht bemerkt, daß der geringe wissenschaftliche Wert der ciceronianischen Philosophie sie noch nicht didaktisch ungeeignet mache, wie umgekehrt die beste Wissenschaft noch lange nicht für den Unterricht verwendbar sei. *) Mögen immerhin die Schwächen der Beweisführung Ciceros zuweilen so augenfällig sein, daß sie sogar die Kritik des Schülers herausfordern, so dürfte es trotzdem dem Lehrer bei verständnisvoller und besonnener Behandlung nicht schwer werden, den Ertrag der Lektüre zu sichern. Sind doch die mancherlei Widersprüche und Inconsequenzen im wesentlichen darauf zurückzuführen, daß Griechentum und Römertum in Cicero nicht zur Einheit verschmolzen sind, sondern unvermittelt neben einander hergehen. Dadurch wird dem Lehrer Gelegenheit gegeben, auf die Verschiedenheit griechischer und römischer Eigenart hinzuweisen. Auch bietet das Nebeneinander und manchmal auch Durcheinander der verschiedenen philosophischen Standpunkte Anlaß, auf die Lehren der einzelnen griechischen Philosophenschulen einzugehen. Indessen hat eine Schulerklärung jener Bücher noch eine weitere Aufgabe. Da die Fragen, um die es sich hier handelt, von allgemeinem Werte sind und für uns dieselbe Bedeutung haben oder doch haben sollten, welche sie für die Alten gehabt haben, so werden wir die Antworten, welche unsere Zeit auf dieselben giebt und vor allem diejenigen, welche die christliche Religion und Ethik gegeben hat, mit denen der Alten in Parallele stellen. Erst durch ein solches Verfahren kann man hoffen, diese so bedeutsamen Gegenstände dem Schüler näher zu bringen. Ueber diese Behandlungsweise der antiken Schulschriftsteller und ihre Berechtigung hat sich der Verfasser bereits zu wiederholten malen ausgesprochen und begnügt sich daher auf das früher Gesagte zu verweisen. **) Doch kann er sich nicht versagen, eine bemerkenswerte Stelle aus Garves „Anmerkungen und Abhandlungen zum ersten Buche über die Pflichten“ hierher zu setzen, die im ganzen das trifft, was auch in diesem Aufsätze an-

*) Handbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre für höhere Schulen, herausgegeben von A. Baumeister 1895. Dritter Band, erste Hälfte, S. 200.

**) Zur didaktischen Behandlung der Rede Ciceros für den Dichter Archias. Jahrbücher für Philologie und Pädagogik von Fleckeisen und Masius II. 1888. S. 369 ff; ebenda: Ciceros somnium Scipionis als Schullektüre 1890. II. S. 37 ff; ebenda: Erläuternde Bemerkungen zu Cicero de officiis I, cap. 32, 33, 42. 1891. II. S. 484 ff. Der Apostel Paulus in seinem Gegensatze zu griechischer Sittlichkeit und Weisheit. Zeitschrift für das Gymnasialwesen, herausgegeben von H. J. Müller. 1894. S. 673 ff.

gestrebt wird. Es lautet dort S. 1f. also: „Wenige schöpfen aus den wissenschaftlichen Werken der Alten den ersten Unterricht der Sachen, wovon sie handeln. Wenn sie in denselben doch mehr als Sprache und historische Nachrichten suchen, so muß dieser Nutzen vornehmlich durch die Vergleichung erreicht werden, die sie zwischen ihren Ideen und den Ideen der Alten anstellen. Alles was uns veranlaßt zu vergleichen, befördert das Nachdenken, und unsere eigenen Begriffe werden nicht nur klarer, sondern nach ihrem Ursprunge uns selbst besser bekannt, wenn wir sie mit Begriffen entfernter Oerter oder alter Zeiten zusammenhalten.“ *)

Nachdem wir so die allgemeinen Gesichtspunkte für die folgende Erörterung festgestellt haben, gehen wir zur Besprechung des ersten Buches über, das wegen der Bedeutung seines Inhalts besonders eingehend zu behandeln ist. Zu lesen wäre zunächst die Einleitung (cap. I—IV.), welche uns nicht nur mit den Gründen bekannt macht, die Cicero zu seiner philosophischen Schriftstellerei bewogen haben, sondern auch Gelegenheit giebt, griechisches und römisches Wesen mit einander zu vergleichen. Was Cicero über den letzteren Punkt geäußert hat, ist freilich nicht unbeanstandet geblieben. So schreibt G. Queck in den Jahrbüchern für klassische Philologie 1863, S. 418: „Das ganz allgemein gehaltene, auf alle Teile des wissenschaftlichen Lebens der Römer ausgedehnte Urteil Ciceros: *sed meum semper iudicium fuit, omnia nostros aut invenisse per se sapientius quam Graecos aut accepta ab illis fecisse meliora, quae quidem digna statuissent, in quibus elaborarent*, muß nicht nur demjenigen, der den allgemeinen Wert und die universelle Bedeutung der griechischen Litteratur und des griechischen Volksgeistes kennt, als bedenklich, sondern auch demjenigen als übertrieben und unwahr erscheinen, der das Abhängigkeitsverhältnis der römischen Litteratur von der griechischen und die einseitig praktische Richtung jener gegenüber der geistigen und ideellen dieser zu beurteilen versteht.“ Wie wenig berechtigt dieser Tadel und der im weiteren Verlauf des Aufsatzes geäußerte Vorwurf der logischen Anakolutie ist, hat bereits G. Tischer in der Einleitung zu seiner commentierten Schulausgabe der Tusculanen gezeigt. Queck hat offenbar übersehen, daß Cicero seine Behauptung durch den Zusatz: *quae quidem digna statuissent, in quibus elaborarent*, eingeschränkt und dadurch den Anstoß, den man an seinen Worten sonst wohl nehmen könnte, wesentlich gemindert hat. Er ist in der That weit entfernt, die Ueberlegenheit der Römer über die Griechen in allen Teilen des wissenschaftlichen und geistigen Lebens zu behaupten. Den unbedingten Vorrang spricht er ihnen nur hinsichtlich des häus-

*) Auf eine Untersuchung der griechischen Quellen, aus denen Cicero den wesentlichen Inhalt seiner Tusculanen geschöpft hat, einzugehen, dürfte hier nicht der Ort sein. Am eingehendsten hat diesen Gegenstand R. Hirzel in dem dritten Teile seiner „Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften“ (Leipzig 1883) behandelt. Er sucht im Gegensatz zu P. Corssen, der die hauptsächliche Quelle der Tusculanen in einer Schrift des Posidonios von Rhodos gefunden zu haben glaubte, den Nachweis zu führen, dass Cicero vielmehr dem Akademiker Philo von Larissa gefolgt sei. Wer von beiden Recht hat, wagt der Verfasser dieses Aufsatzes nicht zu entscheiden. Dass Cicero in seiner eklektischen Weise vielfach Gedanken der stoischen, platonischen und peripatetischen Philosophie verwertet hat, ist ja ersichtlich und wird auch von Hirzel nicht bestritten. Doch ist es nach seiner Meinung nicht nötig, immer eine unmittelbare Benutzung der Quellen anzunehmen, da sich die Uebereinstimmung vielfach aus der Erinnerung an eine frühere Lektüre erkläre. Es wird dieses gewiss oft genug der Fall sein, aber wer möchte es heute festzustellen übernehmen, ob Cicero in dem einen oder anderen Falle aus dem Gedächtnis oder aus einer ihm vorliegenden Schrift geschöpft hat. Uebrigens ist es für das schulmäßige Verständnis gleichgiltig, ob die Quellenfrage so, oder anders beantwortet wird.

lichen und des staatlichen Lebens, sowie im Kriegswesen und in denjenigen Tugenden zu, welche diesen Lebensgebieten eigentümlich sind. Gegen dieses Urteil dürfte sich auch schwerlich etwas einwenden lassen. In der Dichtkunst dagegen und in den einzelnen wissenschaftlichen Disciplinen, ja sogar in der Beredsamkeit räumt Cicero den Griechen nicht nur einen zeitlichen Vorsprung ein, sondern trägt auch kein Bedenken, griechische Einwirkung auf seine Landsleute zuzugeben und zwar in einem Maße, welches weit über das hinausgeht, was in dieser Beziehung geschichtlich beglaubigt ist. (Vergl. den Anfang des vierten Buchs der *Tusculanen* und *de oratore* I, cap. 4.) Echt römisch aber denkt er in einem Punkte: So bereitwillig er seine Landsleute auf den genannten Gebieten hinter den Griechen zurückstehen läßt, so ist es ihm doch nicht im Geringsten zweifelhaft, daß sie auch hierin nicht weniger als jene geleistet haben würden, wenn sie es nur gewollt hätten. Ihrer Begabung irgend eine Schranke zu setzen, dazu kann er als Römer sich nicht verstehen. Wie hätte er auch seinem Volke, das in der Staatsleitung und Kriegführung seine Ueberlegenheit allen Völkern und besonders den Griechen gegenüber so glänzend erwiesen hatte, nicht auch die Fähigkeit zutragen sollen, auf denjenigen Gebieten menschlicher Thätigkeit, welche der römischen Anschauung als minderwertig im Vergleich zu dem politischen erscheinen mußten, bei gutem Willen das Höchste zu leisten. Ein Volk, das die Welt erobert und ihr Gesetze gegeben hatte, war nach seiner Meinung wohl auch befähigt, Verse zu machen und philosophische Systeme zu entwerfen, aber es hatte Wichtigeres zu thun und Größeres zu schaffen. *) Man kann also hier wohl von einer gewissen Beschränktheit des Urteils sprechen, aber doch nur von einer solchen, die sich aus der Natur des Römertums erklärt und daher Cicero selbst nicht zur Last gelegt werden darf. Auch ist dabei zu berücksichtigen, welche Zwecke dieser mit seiner philosophischen Schriftstellerei verfolgte. Er wollte seine Landsleute zu wissenschaftlicher Beschäftigung anregen, die bei einem Teile von ihnen noch keine genügende Würdigung gefunden hatte. Darum wendet er sich an ihr nationales Ehrgefühl und ruft ihnen gewissermaßen zu: „Ihr seid berufen, die wissenschaftliche Arbeit der Griechen zu übernehmen und fortzusetzen und ihnen so den einzigen Ruhm, den sie noch vor euch voraus haben, zu entreißen, und ihr könnt dieses leisten, wenn ihr nur wollt.“ *Tuscul. II., § 5: quam ob rem hortor omnes, qui facere id possunt, ut huius quoque generis (i. e. philosophiae) laudem iam languenti Graeciae eripiant et transferant in hanc urbem.* Zu der Hoffnung aber, daß ihnen dieses gelingen werde, glaubte er durch die bedeutenden Leistungen berechtigt zu sein, welche die Römer in der Dichtkunst und Beredsamkeit bereits aufzuweisen hatten, trotzdem sie derselben ihr Interesse erst seit kurzem zugewendet hatten. So ruft er *T. IV., § 5* aus: *Quam brevi tempore quot et quanti poetae, qui autem oratores exstiterunt! facile ut appareat nostros omnia consequi potuisse, simul ut velle coepissent.* Indem er aber so seinen Zeitgenossen den Trieb zu wissenschaftlicher Beschäftigung einzupflanzen suchte, beabsichtigte er mehr als ihnen für die Zeit der Muße einen geistigen Genuß zu verschaffen, vielmehr war er überzeugt, in der Philosophie das Mittel

*) Zu vergleichen sind hier jene bekannten Verse Vergils, *Aeneis VI., 847—853:*

*Excudent alii spirantia mollius aera,
credo equidem, vivcs ducent de marmore voltus,
orabunt causas melius caelique meatus
describent radio et surgentia sidera dicent:
tu regere imperio populos, Romane, memento,
(hae tibi erunt artes) pacisque imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos.*

zu besitzen, um ihnen zu voller Klarheit über die sittliche Lebensaufgabe zu verhelfen und sie zugleich für die Erfüllung derselben zu begeistern. Wenn wir dieses erwägen, denn werden wir den Patriotismus dieses Mannes bewundern, der nach so vielen und so schweren Enttäuschungen seines politischen und nach so schmerzlichen Erfahrungen seines häuslichen Lebens mit unvergleichlicher Spannkraft des Geistes und Gemüts den Rest seiner Tage, da er notgedrungen von staatlicher Beschäftigung feiern mußte, dem einen hohen Zwecke weihte, die leitenden Stände seines Volkes, deren Erschlaffung ihn mit Besorgnis für die Zukunft des Staates erfüllte, auf den Ernst ihrer sittlichen Aufgabe hinzuweisen. Das ist der tiefere Sinn jener Worte: *Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum latinarum, quae illustranda et excitanda nobis est, ut, si occupati profuimus aliquid civibus nostris, prosimus etiam, si possumus, otiosi.*

Bevor wir auf die Erklärung des Einzelnen eingehen, werfen wir einen kurzen Blick auf die ganze Anlage des ersten Buches. Cicero stellt sich zunächst auf den Standpunkt des Unsterblichkeitsglaubens. Wir sehen ihn mit einem großen Aufwand von Gründen für denselben eintreten und gewinnen den Eindruck, daß es ihm mit der Sache voller Ernst ist. Um so überraschender ist es, daß der scheinbar so überzeugte Unsterblichkeitsgläubige plötzlich gegen seine eigenen Gründe mißtrauisch wird, seine ganze Beweisführung in Frage stellt und die Behandlung des Themas von entgegengesetztem Standpunkt aus von neuem beginnt. Es finden sich darum zwischen dem ersten und zweiten Teile des Buches die auffallendsten Widersprüche. So heißt es § 30: *illa lugubris lamentatio fletusque maerens ex eo est, quod eum, quem dileximus, vitae commodis privatum arbitramur idque sentire. Atque hoc ita sentimus natura duce nulla ratione nullaque doctrina; dagegen § 83: a malis nos abducit mors, non a bonis, verum si quaerimus; § 33: nemo unquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offerret ad mortem; dagegen § 89: quotiens non modo ductores nostri, sed universi etiam exercitus (sine spe immortalitatis) ad non dubiam mortem concurrerunt; § 35: veri simile est, cum optimus quisque maxime posteritati serviat, esse aliquid, cuius post mortem sensum sit habiturus; dagegen § 91: Itaque non deterret sapientem mors, quo minus in omne tempus rei publicae suisque consulat, ut posteritatem ipsam, cuius sensum habiturus non sit, ad se putet pertinere.* Die Stellen ließen sich leicht vermehren; doch werden die angeführten genügen, um die ganze Art dieser Beweisführung in contrarias partes zu kennzeichnen. Dieselbe entspricht durchaus dem philosophischen Standpunkte Ciceros, der von ihm T. I, § 8 und 17 fälschlich als der sokratische bezeichnet wird, in Wirklichkeit aber derjenige der neueren Akademie ist. Jedenfalls mutet sie uns fremdartig an. Wir verlangen von einer wissenschaftlichen Untersuchung, daß sie Gründe und Gegengründe sorgfältig gegen einander abwägt und zuletzt zu einem bestimmten Resultat kommt, mag dieses nun ein positives oder ein negatives sein. Etwa als Uebung in der Disputation *) oder „zur Belustigung des Verstandes und Witzes“ dürfte das von Cicero beliebte Verfahren zulässig, ja empfehlenswert erscheinen, aber ein wissenschaftliches kann man es kaum nennen. Es ist daher nicht rätlich, den zweiten Teil des ersten Buches mit den Schülern zu lesen, da derselbe nur geeignet ist, den Eindruck, den der erste etwa hinterlassen hat, vollständig zu zerstören: denn, was dort behauptet und bewiesen worden ist, das löst sich hier in nichts auf. Es dürfte genügen, einzelne besonders wertvolle Abschnitte, an denen es auch im zweiten Teile nicht ganz fehlt, aus-

*) *Ut antea declamitabam causas, quod nemo me diutius fecit, sic haec mihi nunc senilis est declamatio — sagt Cicero selbst T. I, § 7.*

zuwählen, im übrigen aber nach einer ganz summarischen Inhaltsangabe die Untersuchungsmethode Ciceros vom Standpunkt seiner Philosophie aus mit wenigen Worten zu begründen. Daß er für seine Person eine feste Ueberzeugung in der Unsterblichkeitsfrage nicht besessen hat, ist gewiß. Hätte er sie besessen, so hätte er jene Form der Untersuchung nicht gewählt. Aber nicht minder gewiß ist es, daß er dem Unsterblichkeitsglauben zuneigte. Dieses wird nicht nur durch die Wärme der Darstellung, sowie durch die ausführliche und gründliche Beweisführung im ersten Buche der *Tusculanen*, sondern auch durch sonstige Äußerungen Ciceros z. B. durch den besonders schönen Schluß des *Cato Maior*, namentlich aber durch das *Somnium Scipionis* bewiesen, das ohne jene Voraussetzung geradezu unverständlich wäre. Daß sich andererseits Stellen besonders in den Reden und Briefen finden, in denen er sich in entgegengesetztem Sinne ausspricht, kann nicht bestritten werden. Aber in jenen ist Cicero oft weit entfernt von seinen eigenen Gründen überzeugt zu sein: *causarum sunt et temporum* sagt er selbst (*pro Cluentio* cap. 49), in diesen bequemt er sich wohl nicht selten dem Standpunkt dessen an, an den er gerade schreibt. Sollte dieses aber auch nicht überall angenommen werden können, so wäre dadurch nur die schwankende Stellung Ciceros in der Unsterblichkeitsfrage bewiesen. Wir werden darum Daniel Wytttenbach nicht ganz beistimmen, wenn er in seiner *disputatio de immortalitate animi* sagt: *) *Ne vero cui scrupulum inciat, quod Cicero saepius monet, mortem non esse malum, etiam si cum extinctione omnis sensus coniuncta sit. Neque enim hoc eo valet, ut dubium relinquatur, utrum permaneat necne animus post mortem. Sed nimirum, cum ipse pronunciasset, veri simillimam sibi videri immortalitatem, debuit se tamen accommodare ad personam eius, quocum disputabat, ut, si ei de immortalitate animi persuaderi non posset, illud tamen, quod propositum erat libri, efficeretur, mortem non esse malum.* Richtig ist, daß Cicero auch denen etwas Tröstliches über den Tod sagen wollte, welche sich durch seine Beweisgründe für die Unsterblichkeit nicht würden überzeugen lassen. Das setzt aber voraus, was Wytttenbach übersehen hat, daß er den vollen Glauben an die Stichhaltigkeit seiner eigenen Gründe nicht besessen hat.

Die Capitel V—VIII zu lesen lohnt nicht die Mühe. Es dürfte genügen, den Zusammenhang mit dem Folgenden durch eine kurze Inhaltsangabe herzustellen. Die ganze Beweisführung ist der Hauptsache nach ein Streit mit Worten. Das, worauf es bei der aufgestellten These ankommt, wird kaum gestreift. Nachdem A. zugegeben, daß der Tod, wenn er Vernichtung wie des Leibes, so auch der Seele ist, für den bereits Verstorbenen, kein Uebel sein könne, macht er die richtige Bemerkung, daß er doch für den Lebenden ein Uebel bleibe, dem der Gedanke an den Tod allen Genuß am Leben zerstören müsse: *cum moriendum sit, nonne miseri sumus? quae enim potest in vita esse iucunditas, cum dies et noctes cogitandum sit iam iamque esse moriendum?* Darauf erwidert M.: *quoniam post mortem mali nihil est, ne mors quidem est malum, cui proximum tempus est, in quo mali nihil esse concedis: ita ne moriendum quidem esse malum est: id est enim, perveniendum esse ad id, quod non esse malum confitemur.* Damit ist diese Frage aber offenbar nicht erledigt. Liegt doch das Grauenhafte des Sterbenmüssens für den, welcher an keine Unsterblichkeit glaubt, eben in dem Gedanken, daß der Tod für ihn der Uebergang in das vollkommene Nichts ist. Auffallend ist es immerhin, daß Cicero den A. dieses Bedenken zu wiederholten malen äußern läßt, ohne daß er den ersten Versuch macht, ihn davon zu befreien.

*) *Opuscula varii argumenti.* Amstelodami 1821. Tomus II. p. 643.

Lehrreicher sind die Capitel IX—XI. In diesen setzt Cicero durchaus sachgemäß die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele in nächste Beziehung zu der nach ihrem Wesen und giebt eine Aufzählung der verschiedenen Anschauungen, welche teils im Volke, teils bei einzelnen Philosophen und ganzen Philosophenschulen über Natur und Sitz der Seele herrschten. Daraus können die Schüler einerseits lernen, mit welchem Ernst die Alten bereits über dieses Problem nachgedacht haben, andererseits, daß der Gegensatz zwischen idealistischer und materialistischer Weltanschauung dem Altertum ebenso bekannt war, wie uns. So stimmen die Äußerungen moderner Materialisten über die Natur der Seele ganz mit denjenigen der antiken. Wenn Cicero als Ansicht des Dicaearchus anführt: nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane frustra que animalia et animantes appellari, neque in homine inesse animum vel animam nec in bestia, vique omnem eam, qua vel agamus quid, vel sentiamus. in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit neque sit quicquam nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat et sentiat, so behauptet Karl Vogt, die Seele sei kein immaterielles, vom Körper trennbares Princip, sondern nur ein Kollektivname für verschiedene Funktionen körperlicher Organe. Gehe der Körper, dem die Organe angehören, zu Grunde, so höre damit auch die Funktion auf. Im Tode finde auch die Seele ein vollständiges Ende. (Fabri, Briefe gegen den Materialismus, 2. Aufl. S. 11.) Den Vorzug der Neuheit kann diese Weisheit K. Vogts offenbar nicht für sich in Anspruch nehmen!

Die erste Gruppe von Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele (cap. XII—XVI) entnimmt Cicero dem allgemeinen Glauben, der ihm dieselbe, je älter er ist, desto sicherer zu bezeugen scheint, weil nach seiner Meinung das Altertum dem göttlichen Ursprung näher und darum in besonderem Grade befähigt war, die Wahrheit zu erkennen. Es ist der bekannte consensus, der als consensus gentium von Cicero ebenso zum Beweise für das Dasein Gottes verwertet ist und in diesem Sinne auch in der christlichen Dogmatik seine Stelle gefunden hat. Als Äußerungen desselben nennt er den Totencult, die Heroenverehrung und die Mysterien. Diese bedeutsamen Erscheinungen des antiken Lebens hat auch E. Curtius in seiner Rede über „die Idee der Unsterblichkeit bei den Alten“, und zwar in derselben Reihenfolge wie Cicero und darum wohl in äußerlicher Anlehnung an ihn, besprochen und in seiner geistvollen Weise den innigen Zusammenhang nachgewiesen, in welchem sie mit dem Unsterblichkeitsglauben des Altertums stehen. Als höchst bedenklich dagegen, auch vom Standpunkte des Altertums, muß uns der Beweis erscheinen, welchen Cicero aus der allgemeinen Trauer um die Verstorbenen herleitet, die nach seiner Auffassung nicht sowohl in dem Gefühl des durch den Tod der Lieben erfahrenen Verlustes, als in dem Glauben ihren Grund hat, daß dieselben im Jenseits der Annehmlichkeiten dieses Lebens beraubt sind und diesen Verlust empfinden. Wie wertlos ein solches Argument ist, erkennt auch ein Schüler. Im übrigen steht es in vollem Widerspruch mit der sonst und sogar kurz vorher ausgesprochenen Ansicht, daß der Tod der Uebergang zu einem höheren und vollkommneren Dasein sei, dessen Seligkeit gegenüber der Verlust der Annehmlichkeiten dieses Lebens nicht in Betracht kommen könne. Auch die in diesem Zusammenhange zuletzt angeführte Thatsache, daß alle Menschen „der Nachwelt dienen“ und gerade die besten und edelsten um ihren Nachruhm am meisten besorgt sind, kann selbstverständlich nicht einmal unbedingt zum Beweise für ihren Glauben an die Unsterblichkeit, geschweige denn zum Beweise für die Unsterblichkeit selbst dienen. Doch ist die Anschauung Ciceros, daß der Genuß des eigenen Nachruhms den eigentlichen Inhalt und

Wert des jenseitigen Lebens ausmache für seine römische Denkweise so bezeichnend, daß aus diesem Grunde die betreffende Stelle beim Unterricht kaum übergangen werden darf. *)

So hohen Wert nun Cicero auch dem allgemeinen Glauben beilegt, in dem er ein Zeugnis der Natur selbst zu erkennen meint, (*omnium consensus naturae vox*), so will er doch mit dieser Art von Beweisen sich nicht begnügen. Denn die Natur allein ist nach seiner Meinung nicht im Stande, uns die volle Wahrheit zu enthüllen. Der aus ihrer unmittelbaren Eingebung entsprungene Glaube erscheint mit sinnlichen Vorstellungen verknüpft und ist daher mit mancherlei Irrtümern behaftet, welche ihm erst „Vernunft und Wissenschaft“ abzustreifen vermögen. Die Natur führt uns insoweit richtig, als sie uns über die Thatsache der Unsterblichkeit Gewißheit giebt, sie bedarf aber in der Hinsicht einer Ergänzung durch die Vernunft, als diese erst uns über die Existenzform und den Aufenthaltsort der Seele nach ihrem Abscheiden aus dem Körper zu belehren im Stande ist. **) Indem Cicero daher die mythologischen Vorstellungen des Volksglaubens als verkehrt ausdrücklich abweist, schildert er uns nach stoischem Vorbilde das Aufsteigen der von den Fesseln des Leibes befreiten Seele aus der niedrigen, dumpfen Region dieser Erde zu den reinen Höhen des Aethers, wo sie in einem ihr selbst gleichen Stoff zur Ruhe kommt und die Seligkeit vollkommener Erkenntnis genießt. Wie sinnlich auch diese „philosophische“ Vorstellung von dem Leben im Jenseits ist, dafür hat Cicero offenbar keine Empfindung!

Den eigentlichen Kern der Beweisführung enthalten die Capitel XX—XXXI. In diesen wird aus der Natur, den Eigenschaften und Fähigkeiten der Seele ihre Unsterblichkeit erschlossen. Daß die Seele göttlichen Ursprungs und Wesens sei, ist Cicero nicht zweifelhaft. Ob sie aber materiell oder immateriell zu denken sei, darüber ist er scheinbar nicht zu vollkommener Klarheit gekommen. Ihre Immaterialität behauptet er in dem Citat aus der *consciatio* (§ 66), an anderen Stellen dagegen ist er, offenbar unter dem Einfluß stoischer Lehre, geneigt, sie für feurig oder hauchbar zu halten. Jedenfalls spricht er ihr jede gröbere Materialität ab und erklärt sie für etwas Selbständiges und vom Körper durchaus Verschiedenes. Aus dieser Unsicherheit werden wir Cicero gewiß keinen Vorwurf machen. Im übrigen geht aus dem Zusammenhange der ganzen Beweisführung hervor, daß seine Ansicht von dem Wesen der Seele durchaus idealistisch ist. Im allgemeinen lehnt er sich an Plato an: platonisch ist die Anschauung, daß die Seele als das sich selbst Bewegende ewig sei, daß sie einfach und darum unzerstörbar sei, daß sie die Ideen in einem vorkörperlichen Dasein empfangen habe, daß sie im Körper wie in einem Kerker eingeschlossen sei und erst nach der Befreiung aus demselben die Seligkeit vollkommener Erkenntnis genießen werde. Mit besonderer Wärme und mit rhetorischem Pathos behandelt Cicero dann diejenigen Beweise,

*) Damit vergleiche man die folgende an Ciceros Worte anklingende Stelle aus Pascals „Gedanken“: (übers. v. Hesse. Reclam S. 72) „Die Eitelkeit ist so tief gewurzelt im menschlichen Herzen, daß ein Trossknecht, ein Küchenjunge, ein Lastträger sich rühmt und seine Bewunderer haben will, und selbst die Philosophen wollen desgleichen. Die, welche wider den Ruhm schreiben, erstreben den Ruhm, gut geschrieben zu haben, und die, welche es lesen, suchen den Ruhm, es gelesen zu haben, und ich, der ich dieses schreibe, hege vielleicht denselben Wunsch, und vielleicht, dass auch die ihn haben, die es lesen werden.“ Die Thatsache, dass ein jeder nach Ruhm, oder doch nach Bewunderung strebt, behauptet Pascal wie Cicero, aber wie verschieden haben sie beide beurteilt!

**) cap. XVI.: *ut deos esse natura opinamur, qualesque sint, ratione cognoscimus, sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium, qua in sede maneant qualesque sint, ratione discendum est.*

welche sich aus den mancherlei Kräften und Thätigkeiten der Seele ergeben und schließt den ersten Teil in höchst wirksamer Weise mit einem umfangreichen Citat aus Platos Phaedon und der daran geknüpften Mahnung nach dem Beispiel des Sokrates schon hier seinen Geist von den Einwirkungen des Körpers je mehr und mehr zu befreien und sich so auf den Tod und das zukünftige selige Leben in würdiger Weise vorzubereiten.

Aus dem zweiten Teile des ersten Buches wäre noch das Citat aus der platonischen Apologie (cap. XLI) zu lesen und dann der besonders bedentsame § 118: Non temere et fortuito sati et creati sumus, sed profecto fuit quaedam vis, quae generi consuleret humano nec id gigneret aut aleret, quod cum exanclavisset omnes labores, tum incideret in mortis malum sempiternum; portum potius paratum nobis et perfugium putemus. Wie fruchtbar gerade dieser Gedanke ist, das ist Cicero selbst wohl kaum zum Bewußtsein gekommen; sonst hätte er ihn gewiß nicht so beiläufig und an einer so verlorenen Stelle erwähnt, sondern ihn unter den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele verwertet.

Nach Abschluß der Lektüre dieses Buches dürfte es sich empfehlen, auf den Wert der ciceronianischen, wie der sonstigen sogenannten philosophischen Beweise für die Unsterblichkeit mit kurzen Worten hinzuweisen. Wir knüpfen an eine bemerkenswerte Aeußerung im XI. Kap. an. A. spricht den Wunsch aus, von der Unsterblichkeit der Seele eine gewisse Ueberzeugung zu erlangen. M. verweist ihn auf Platos Phädon: Evolve diligenter Platonis eum librum, qui est de animo: amplius quod desideres, nihil erit. Darauf entgegnet A.: Feci mehercule, et quidem saepius; sed nescio quo modo, dum lego, assentior, cum posui librum et mecum de immortalitate animorum coepi cogitare, assensio omnis illa elabitur. Die gleiche Erfahrung dürften nicht nur mit den platonischen, sondern auch mit den sonstigen Beweisen alle gemacht haben, welche aus ihnen Gewißheit über die Unsterblichkeit zu schöpfen suchten. Das höchste, was dieselben erreichen können, ist Wahrscheinlichkeit, volle Gewißheit können sie niemandem geben. Cicero hatte daher gar nicht Unrecht zu sagen: ultra quo progrediar, quam ut veri similia videam, non habeo. Mehr haben auch nach ihm viel größere und tiefere Denker nicht geleistet. Denn über das, was jenseits aller Erfahrung liegt, giebt keine Wissenschaft uns zuverlässige Auskunft. Es gilt auch hier das Wort des Apostels: *βλέπομεν ἀγαθὸν δι' ἑσώπτερον ἐν ἀνίμω*. Die Unsterblichkeitsfrage ist keine Wissens- sondern vielmehr eine Glaubensfrage und findet ihre vollkommene Lösung erst auf dem Gebiete der Religion. Aus dem Glauben an den persönlichen Gott, der den Menschen nach seinem Bilde geschaffen, ergiebt sich von selbst die Gewißheit der persönlichen Unsterblichkeit. Und wenn diese Folgerung auch im A. T. nicht mit vollkommener Bestimmtheit gezogen ist, so ist dagegen im N. T. die Unsterblichkeit der Seele nicht bloß, sondern die Seligkeit eines Lebens in Gott, das hier beginnend im Jenseits sich vollenden soll, selbstverständliche Voraussetzung.*) Träger und Bürge dieses „ewigen Lebens“ ist Christus, der den Tod besiegt und Leben und unvergängliches Wesen (*ζωὴ καὶ ἀθάνατος* 2. Tim. I, 10.) an das Licht gebracht hat. „Doch ist der religiöse Glaube in dieser Beziehung, wie nach jeder anderen Seite hin, kein Beweis, den man zu jeder Stunde wie ein Rechenexempel schwarz auf weiß sich vorlegen könnte: er fordert die Energie der religiösen Erhebung zum Ewigen. — — Wer da fragt, ob ein ewiges

*) Beweise dafür bringt das N. T. nicht, weil es deren nicht bedarf. Doch hat Christus einmal (Luc. 20, 38) sadducäischem Unglauben gegenüber, der mit einer spitzfindigen Frage ihm entgegentrat, das Wort gesprochen: „Gott ist nicht der Toten, sondern der Lebendigen Gott, denn sie leben ihm alle“. Damit hat er mit voller Klarheit auf den Zusammenhang hingewiesen, der zwischen dem religiösen und dem Unsterblichkeitsglauben besteht.

Leben sei, mag vorerst danach streben, daß dieses Leben in ihm anbreche. Wende deine Liebe auf Gott und göttliche Dinge, und ein Lebensgefühl der Ewigkeit wird in dir aufgehen! Es wird vielleicht immer noch gegen Zweifel zu kämpfen haben, weil fast jedes Dasein solch ein Kampf ist, aber es wird in der Gottesliebe alle Todesangst überwinden, und was mehr ist alles Todesleid um geliebte Menschen besänftigen, weil alles göttliche Leben nur als ein ewiges sein kann.“ *) Darum bedarf der gläubige Christ keiner Vernunftgründe, um sich über die Notwendigkeit des Sterbens zu trösten: getroster und freudiger als der antike Mensch sieht er dem Tode entgegen, der ihm der Eingang zu Gott ist.

Doch wir wollen den Alten nicht Unrecht thun. Auch sie wußten mit Freudigkeit zu sterben, zumal dann, wenn es hohe Lebensgüter zu schützen und zu bewahren galt. Es wäre überflüssig, aus den Schriftwerken des Altertums jene Stellen zu sammeln, welche in Prosa und Versen den Tod für das Vaterland preisen oder jene Beispiele heldenmütiger Aufopferung in seinem Dienste hier aufzuzählen, welche die alte Geschichte uns überliefert hat. Sie sind typisch geblieben für alle Zeit und haften so fest in dem Gedächtnis auch unseres Geschlechts, daß darüber ähnliche Beispiele heldenhaften Sterbens, welche die Geschichte unseres Volks und nicht zum wenigsten die der letzten deutschen Kriege hundertfach aufweist, trotzdem sie uns doch viel näher angehen, unbeachtet geblieben und vergessen sind. Und noch Schöneres und Höheres konnten die Alten, als mit den Waffen in der Hand für Vaterland und Freiheit ihr Leben freudig hingeben. „Es finden sich Beispiele genug davon, daß die Alten, auch wenn sie nicht im Feuer der Schlacht, sondern einsam und mit klarem Bewußtsein den dunklen Weg betreten sollen, nicht etwa nur mit stumpfer Ergebung in das Unvermeidliche, sondern mit hohem Mute und freudigem Sinne in den Tod gehen, weil sie das Leben nicht für das höchste Gut achten, die Schande aber für ein größeres Uebel als das Sterben. So finden wir, um der Euthanasie eines Sokrates nicht zu gedenken, auch Männer von viel geringerem sittlichen Werte, welche durch einen freudigen Tod ihr ganzes Leben verklärt haben. So trank Theramenes den Giftbecher mit großartiger Fassung; so ging Philokles, der attische Feldherr, der von dem tückischen Lysandros verurteilt war, nachdem er gebadet und Feierkleider angelegt hatte, den Seinen freudig in den Tod voran, und was ist rührender als das Ende der Athener, die ihrer Stadt den Arginusensieg erfochten hatten! Sie werden das Opfer eines schönöden Rechtsbruchs, und doch ist ihr letztes Gebet, daß diese That der Stadt keinen Unsegen bringe, ihre letzte Bitte, daß die Opfer des Danks, welche sie für den Sieg gelobt hätten, von ihren Mitbürgern ausgerichtet werden möchten. So besiegeln sie im Tode die Ueberzeugung, daß Unrecht leiden besser sei, als Unrecht thun, und ist ein solcher Heldenmut denkbar, wenn er nicht auf Hoffnungen beruht, welche über die sichtbare Welt hinausgehen?“ **)

Wer könnte das bestreiten, und wer möchte nicht vielmehr an solchem Heldenmut sich erheben und erbauen! Doch scheint uns die Todesfreudigkeit des gläubigen Christen anderer Art zu sein. Mit heiterer Ruhe und mit vollkommener Klarheit des Geistes geht Sokrates in den Tod, weil er fest überzeugt ist, daß ihm damit nichts Uebles geschieht, daß vielmehr durch den Tod ihm der Zugang eröffnet wird zu einem höheren Leben, in dem er die Seligkeit reiner Erkenntnis genießen soll. Das Feuer des Glaubens, die heilige Glut religiöser Begeisterung ist es, welche in dem Apostel Paulus lodert, eine Glut, die keine

*) C. Hase, Gnosis. Leipzig 1869. 2. Band, S. 432.

**) Ernst Curtius, Altertum und Gegenwart. Berlin 1882. 1. Band, S. 225 f.

Macht dieser Welt, auch der Tod selbst nicht auszulöschen vermag: „wir werden getötet den ganzen Tag“, so ruft er Röm. VIII aus, „wir sind geachtet wie Schlachtschafe, aber in dem allen überwinden wir weit durch den, der uns geliebet hat.“ Die Gewißheit, daß ihn nichts von dieser Liebe scheiden kann, ist die Kraft seines Lebens, wie seines Sterbens.

Wenn der Christ aber auch in seiner religiösen Ueberzeugung die festeste Grundlage und die sicherste Gewähr für seinen Glauben an die Unsterblichkeit besitzt, so sind darum doch die wissenschaftlichen Beweise, welche man für dieselbe zu führen versucht hat, auch für ihn nicht wertlos. Denn sie legen einerseits lautes und beredtes Zeugnis ab für die unstillbare Sehnsucht des Menschen nach einer höheren Welt, in welcher dieses unvollkommene Dasein seine Vollendung finden soll, andererseits von jenem unablässigen Streben, dasjenige nachdenkend zu ergründen, was das Gemüt festzuhalten sich gedrungen fühlt. Von allen jenen Beweisen gilt, was E. Curtius von den platonischen gesagt hat, daß sie das Bedürfnis des Herzens als eine Forderung des menschlichen Geistes nachweisen. Aus dem Glauben entsprungen weisen sie zurück auf den Glauben.

Da die Lektüre der Tusculanen sich auf ein Semester wird beschränken müssen und daher die Zeit zu einer zusammenhängenden Behandlung der folgenden Bücher nicht ausreichen wird, andererseits es aber doch wünschenswert ist, die Schüler mit den Grundgedanken des ganzen Werkes bekannt zu machen, so dürfte sich zu diesem Zwecke vielleicht das folgende Verfahren empfehlen. Man lese, um die Schüler über das Wesen der antiken Philosophie und über die Bedeutung, welche dieselbe namentlich für Cicero und seine Zeit hatte, einigermaßen zu unterrichten, zunächst die Einleitungen zum zweiten, dritten und fünften Buche. Die des vierten kann übergangen werden, wenn man sie nicht als Ergänzung zum Proömium des ersten Buches, dem sie sich inhaltlich annähert, benutzen will. Von dem dritten Buche wäre im übrigen nichts, das zweite vom achtzehnten Cap. bis zum Schluß mit einigen Auslassungen, vom vierten nur das sechste Cap., welches die bekannte stoische Vierteilung der Leidenschaften enthält, dagegen wäre das fünfte Buch in größerem Umfange, etwa bis zum achtundzwanzigsten Capitel, zu lesen.

Die Lektüre der bezeichneten Abschnitte wäre so einzurichten, daß nur die Erklärung, welche für das Verständnis des Einzelnen und des unmittelbaren Zusammenhangs notwendig ist, gleich bei der Uebersetzung gegeben wird, die zusammenfassenden Beurteilungen und Vergleiche dagegen erst am Schluß des Ganzen vorgenommen werden. Es dürfte dieses zugleich die angemessenste Form der Wiederholung sein. Denn eine Wiederholung, die gewissermaßen nur ein Wiederaufwärmen der alten Speise ist, wird den Schülern immer wenig genießbar erscheinen. Ihr Interesse wird für dieselbe erst dann erregt werden, wenn der gelesene Stoff unter bestimmte Gesichtspunkte gebracht und ihnen so zu sagen in neuer Beleuchtung gezeigt wird. Und diese Anregung wird um so wirksamer sein, wenn sie angeleitet werden, die Hauptsachen selbst zu finden.

Am passendsten beginnt man mit der Lektüre des Proömiums zum fünften Buche, dessen Erklärung beim dritten und vierten Cap. einzusetzen hätte, in denen außer einer Definition des Begriffs der Philosophie *) ein kurzer Abriß ihrer Geschichte gegeben und zuletzt der (aus dem ersten Buche bereits bekannte) philosophische Standpunkt Ciceros gekennzeichnet wird. Am Anfange des dritten Kapitels findet sich einige Verwirrung. Gewiß

*) Die bekannte Einteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Dialektik findet sich B. V. cap. 24 und 25. Da diese Stelle sich schwer aus dem Zusammenhange lösen läßt, so kann dieselbe erst im Verlaufe der Lektüre des fünften Buchs zur Besprechung kommen.

hat Cicero Recht, wenn er behauptet, daß der Name „Philosophie“ erst einer späteren Zeit angehöre; dagegen hat er Unrecht, diese *φιλοσοφία* und die in der älteren Zeit allein gekannte *σοφία* einander in sachlicher Hinsicht gleichzusetzen: Rem antiquissimam cum videamus, nomen tamen esse confitemur recens. Nam sapientiam quidem ipsam quis negare potest non modo re esse antiquam, verum etiam nomine? quae divinarum humanarumque rerum, tum initiorum causarumque cuiusque rei cognitione hoc pulcherrimum nomen apud antiquos assequabatur. Als Vertreter dieser sapientia nennt er dann nicht nur die sieben Weisen, sondern sogar Nestor und Odysseus! Und doch ist ihre Weisheit nichts anderes gewesen als praktische Lebensweisheit, die die letzten Fragen unberührt ließ. Weit wichtiger als diese Notizen ist die ebenso anmutige wie tief sinnige Erzählung von dem Gespräche des Pythagoras mit dem Tyrannen Leon von Phlius. Mag dieselbe nun wahr, oder eine spätere Erfindung sein, jedenfalls läßt sie uns nicht nur einen Blick thun in das Wesen des griechischen Geistes, welcher der Anfänger und Schöpfer aller wahren Wissenschaft geworden ist, sondern auch in das Wesen wissenschaftlicher Forschung überhaupt, die, wenn sie echt sein soll, nicht durch irgendwelche Nebeninteressen, sondern allein durch das Interesse an dem Gegenstande selbst und durch das reine Verlangen nach Erkenntnis der Wahrheit sich bestimmen und leiten lassen muß. Es sind goldene Worte, welche Cicero den Pythagoras hier sprechen läßt, die auch unserer Jugend, soweit sie in den Gymnasien zu wissenschaftlicher Arbeit herangebildet werden soll, zur Beherzigung nicht warm genug empfohlen werden können. Während nun in der Erzählung die Philosophie in ihrer ursprünglichen Bedeutung richtig als denkende Betrachtung der Natur (*rerum naturam studiose intueri*) definiert und im folgenden Kapitel das Wesen der vorsokratischen Periode, sowie die epochemachende Bedeutung des Sokrates für die ganze spätere Entwicklung der Philosophie angemessen bestimmt wird, so findet sich dagegen im ersten Kapitel dieses Buchs die folgende widersprechende Behauptung: Cum ea causa impulerit eos, qui primi se ad philosophiae studium contulerunt, ut omnibus rebus posthabitis totos se in optimo vitae statu exquirendo collocarent, profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt. Dieser ethische Gesichtspunkt tritt als der maßgebende bekanntlich erst in der nacharistotelischen Philosophie hervor. Für Cicero ist allerdings die Philosophie nichts anderes als Tugendlehre. Sie sagt ihm, was wahre Tugend ist, zeigt den Weg zu ihr, führt trotz aller Hindernisse sicher zu ihr hin und verleiht in ihrem Besitz Glückseligkeit, sie ist „der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Nichts anderes preist an ihr auch der Anfang jenes bekannten Hymnus: O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix, expultrixque vitiorum! Wenn Cicero ihr in demselben Zusammenhange ausserdem noch das Verdienst beilegt, die Menschen zu gemeinsamem Leben berufen, die Gesetze erfunden, kurz alle menschliche Kultur geschaffen zu haben, so sehen wir, wie sich ihm bei dem Bemühen, der umfassenden Bedeutung der Philosophie den allgemeinsten Ausdruck zu geben, der Begriff derselben weit über seine wirklichen Grenzen ausdehnt. Offenbar beruhen die Anfänge aller Gesittung nicht sowohl auf der Philosophie, als auf der vernünftigen Naturanlage des Menschen überhaupt, die ihn ebenso zur Philosophie und zu jeder wissenschaftlichen Forschung, wie zum Zusammenleben nach bestimmten Ordnungen und Gesetzen befähigt *)

*) Uebrigens äussert sich Cicero über diesen Punkt anderwärts wieder anders: so bezeichnet er in der Rede für Sestius, Kap. 42, nicht etwa Philosophen, sondern durch Tugend und praktische Einsicht ausgezeichnete Männer als die eigentlichen Begründer der Kultur. Aehnlich läßt er in *de oratore* I, cap. 9, Scaevola dem Crassus gegenüber sich äussern, der jenes Verdienst den Rednern beigelegt hatte: Quis enim tibi hoc concesserit, aut initio genus hominum in montibus ac silvis dissipatum non

Wenn die Schüler aus der Einleitung zum fünften Buche über den Wert, welchen Cicero der Philosophie für das Leben im allgemeinen beilegt, unterrichtet worden sind, so lernen sie aus den oben bezeichneten Abschnitten des zweiten, dritten und vierten Buches, was sie nach seiner Ansicht im einzelnen leistete oder doch leisten sollte.

Das zweite Buch behandelt die These: *dolor maximum malorum omnium*. Cicero weist dieselbe in dieser Form sofort ab, giebt jedoch und zwar im Widerspruch mit den Stoikern, dagegen in Uebereinstimmung mit den Akademikern und Peripatetikern zu, dass der Schmerz allerdings ein Uebel sei: *tristis res sine dubio est dolor, aspera, amara, inimica naturae, ad patiendum tolerandumque difficilis*. Doch lasse er sich überwinden, zunächst durch Uebung und Gewöhnung, dann und besonders durch die Vernunft, die uns Selbstbeherrschung zur Pflicht mache und uns lehre, dass es schimpflich sei, sich dem Schmerze hinzugeben, dagegen ehrenhaft, ihn mit Standhaftigkeit zu ertragen. Folgen wir dieser Stimme, dann werde uns der Sieg nicht fehlen. Cicero wendet sich also an die sittliche Würde des Menschen, in der Ueberzeugung, dass dieser Appell genügen werde, um in ihm jene Tapferkeit zu erzeugen, die jedem Schmerze gewachsen ist: *dum honestas, dum dignitas, dum decus aderit, tuque in ea intuens te continebis, cedet profecto virtuti dolor et animi inductione languescet* (§ 31). Es darf nicht geleugnet werden, daß sich in seinen Ausführungen viel Wahres und Treffendes findet, das auch der Jugend zur Beherzigung wohl empfohlen werden kann. Von besonders beachtenswerten Ansprüchen mögen hier nur folgende hervorgehoben werden: *Appellata est ex viro virtus; viri autem propria maxime est fortitudo, cuius munera duo sunt maxima, mortis dolorisque contemptio* (§ 43); *ratio coerceat temeritatem* (§ 47); *saepe videmus fractos pudore, qui ratione nulla vincerentur* (§ 48); *ferendi doloris consuetudo non contemnenda magistra* (§ 49); *totum in eo est, ut tibi imperes* (§ 53); *in omnibus officiis persequendis animi est adhibenda contentio; ea est sola officii tanquam custodia* (§ 55); *nullum theatrum virtuti conscientia maius est* (§ 64); *nihil potest esse aequabile, quod non a certa ratione profiscatur* (§ 65). Auch wir halten es für mannhaft, den Schmerz zu ertragen und für unmännlich, sich ihm widerstandslos hinzugeben, und verlangen vom Manne, dass er durch körperliches Uebelbefinden sich nicht abhalten lasse seine Pflicht zu thun. Aber damit ist die Sache offenbar nicht erledigt. Wer an ein schmerzhaftes Krankenlager gefesselt ist, oder an langem Siechtum leidet, wer ein teures Leben unter Qualen dahinschwinden sieht, wer nur einmal jenes furchtbare Heer von Krankheiten und Leiden aller Art, unter deren Druck die Menschheit seufzt, an seiner Seele hat vorüberziehen lassen, wie ungenügend, wie kraftlos werden dem Ciceros hohe Worte von Tapferkeit, Tugend und Menschenwürde erscheinen! Werden sie die unter unerträglichen Schmerzen ermattende Kraft beleben, werden sie den verzagenden Herzen Ruhe und Frieden bringen, werden sie ihm Antwort geben auf jene jeden Tag sich erneuernde Frage nach dem Warum? und Wozu? Auch Cicero muß zuletzt zugeben, daß es Schmerzen giebt, die sich nicht ertragen lassen, und welches Mittel empfiehlt er uns? den Selbstmord! Einen anderen Erlöser aus den Qualen dieses Lebens kennt er nicht. Welch' ein anderer Ton klingt uns aus dem Evangelium entgegen: „Wir rühmen uns auch der Trübsale, dieweil wir wissen, daß Trübsal Geduld bringt; Geduld aber bringt Bewährung, Bewährung aber bringt Hoffnung. Hoffnung aber lässt nicht zu Schanden werden, denn die

prudentium consiliis compulsus potius, quam disertorum oratione delentum se oppidis moenibusque saepsisse? aut vero reliquas utilitates aut in constituendis aut in conservandis civitatibus non a sapientibus et fortibus viris, sed a disertis ornateque dicentibus esse constitutas?

Liebe Gottes ist ausgegossen in unser Herz durch den heiligen Geist, welcher uns gegeben ist“. Diese drei Verse des Römerbriefes sagen mehr als das ganze zweite Buch der Tusculanen: Körperliches Leiden ist, wie jedes andere, Prüfungs- und Erziehungsmittel Gottes! *)

Wir gehen nun zu der Vorrede des dritten Buches über, zu der das vierte Cap. des zweiten Buches die Ergänzung bildet. Cicero äussert zunächst seine Verwunderung darüber, daß man der Heilung und Erhaltung des Körpers eine so viel grössere Sorgfalt widme, als derjenigen der Seele. Während für jene längst eine Wissenschaft vorhanden sei, deren Erfindung man um ihres anerkannten Nutzens willen sogar den Göttern zuschreibe, so sei die weit wichtigere Heilkunde der Seele nicht nur viel später gefunden, sondern sie habe auch nach ihrer Erfindung sich nur geringer Anerkennung zu erfreuen. Cicero stellt also die sittlichen Fehler in Parallele mit den Krankheiten des Körpers: was für diese die Arzneiwissenschaft, das ist für jene die Philosophie. Die menschliche Seele ist zwar von Natur zum Guten veranlagt und könnten sich die Keime desselben normal entwickeln, so würden wir gerades Weges zur Vollkommenheit und damit zur Glückseligkeit gelangen. Infolge der falschen Vorstellungen aber, welche von aussen auf uns einwirken und denen nachhaltigen Widerstand zu leisten die sittliche Naturanlage nicht stark genug ist, werden jene Keime in ihrem Wachstum behindert. Der verderbliche Einfluss der Umgebung beginnt bereits mit der ersten Kindheit: die Irrtümer werden mit der Ammenmilch eingesogen; durch Eltern und Lehrer und nicht zum wenigsten durch die Dichter werden sie gemehrt und gesteigert. Infolge dessen verwirren sich die sittlichen Vorstellungen in dem Masse, dass die Wahrheit dem Wahne, dem eingewurzelten Vorurteil die Natur selbst weichen muss. Den verderblichen Einfluss jedoch übt die öffentliche Meinung: sie bewirkt eine gänzliche Verkehrung und Vergiftung des sittlichen Urteils und Strebens. Wer unter ihrer Einwirkung steht, und selbst die Besten können sich derselben nicht ganz entziehen, der hält für gut, was sittlich verwerflich ist. In seiner Verblendung glaubt er nach der wahren Tugend zu streben und jagt ihrem Schattenbilde nach. Solche Blindheit hat über das Vaterland und zum Teil über die Verblendeten selbst Unheil und Verderben gebracht. Das einzige Heilmittel gegen diesen Irrwahn sieht Cicero in der Philosophie: *est profecto animi medicina philosophia, cuius auxilium non ut in corporis morbis petendum est foris, omnibusque opibus ac viribus, ut nobismet ipsi mederi possimus, elaborandum est.* Die Philosophie setzt nämlich an Stelle der falschen Vorstellungen die richtigen, die wir nur anzunehmen brauchen, um zu gesunden. Wenn wir nur geheilt werden wollen, dann werden wir es auch ohne Zweifel läge die Sache wirklich so, wie Cicero sagt, daß die Unsittlichkeit ihren Ursprung nur in den falschen Vorstellungen hätte, dann wäre die Philosophie allerdings das rechte Heilmittel für alle sittlichen Schäden. Aber die Erfahrung beweist das Gegenteil. Das Böse liegt nicht in der Vorstellung, sondern in dem Willen, unter dessen Einfluss auch die Vorstellungen stehen. „So lange ich glaubte“ sagt Fr. Perthes (in seinem Leben I, 58) „daß das Besserwerden bloß von Berichtigung unserer Verstandesirrungeu abhängt, und daß daher die Menschen durch Aufklärung ihres Verstandes besser und glücklicher werden müssten, so lange war mir die dermaleinstige Vollkommenheit unseres Geschlechts auf dieser Erde wahrscheinlich; aber jetzt, da ich täglich

*) Wir möchten hier auf die von O. Nasemann herausgegebenen „Gedanken und Erfahrungen über Ewiges und Alltägliches“, Halle 1880, hinweisen, wo sich in den Artikeln: „Krankheit“ und „Schmerz“ manches wahre und tiefempfundene Wort findet.

erfahre, daß die klügsten Menschen so oft fehlen, daß Männer, deren Theorien die besten sind, sich Lastern ergeben, ist aller Glaube an die Erreichung jenes Tugendideals in mir ausgestorben. Ja, wenn es Grundsätze wären, die uns zu Bösewichtern machten, dann könnten die Fehler in verkehrten Begriffen liegen, und wir würden besser sein, wenn diese berichtigt wären. Aber wie kann die Aufklärung schwache Kräfte zu starken, ungesunde zu gesunden machen, wie kann sie Unnatur und verkünstelten Zustand in Natur und Einfachheit verwandeln! Nein, wahrhaftig, Gutsein ist keine notwendige Folge der Aufklärung des Verstandes; nur Thorheiten kann sie hinwegschaffen, aber keine Laster.“

Dazu fügt Martensen: „Die Erkenntnis des Guten ist allerdings unentbehrlich. Außer der Erkenntnis aber wird eine Kraft erfordert, durch welche die Erkenntnis wirklich werden kann. In unserem gegenwärtigen natürlichen Zustande findet sich bei uns allen im Verhältnis zu unserer Erkenntnis des Guten, ein Untermaß, ein Minus von Kraft, es zu wollen und zu vollbringen. Es ist ein Hauptphänomen der menschlichen Natur, daß zwischen unserem Erkennen und Wollen ein Mißverhältnis stattfindet, in dem unser Erkennen allezeit unserem Wollen, in welchem das Gute doch gerade seine Existenz finden soll, weit voraus ist, und daß richtige Einsicht nur allzu oft Zeuge sein muß, wie der Wille ihren Forderungen zuwider handelt.“*)

Cicero hat sich die Sache offenbar sehr leicht gemacht. Wie es möglich ist, daß bei der guten sittlichen Naturanlage des Menschen das Böse in der Vorstellung eine solche Stärke und einen so großen Einfluß auf den Willen gewinnen könne, daß es ihn vollständig zu verderben im Stande ist, und wie dann andererseits durch Berichtigung der Vorstellung der Wille wieder in die rechte Bahn gelenkt wird, das zu erklären hat er nicht einmal versucht. Im Uebrigen folgt er hier durchaus der Auffassung der Stoiker, welche das Böse gleichfalls fälschlich aus dem fehlerhaften Urteil ableiteten. In Uebereinstimmung mit derselben Philosophenschule hat Cicero dann im vierten und fünften Buche der Tusculanen die Lehre von den Affekten behandelt, die auch ihm nichts anderes sind als durch falsche Vorstellung von Gütern und Uebeln hervorgerufene vernunftwidrige Gemütsbewegungen: *omnis perturbatio est animi motus vel rationis expertus vel rationem aspernans vel rationi non oboediens, isque motus aut boni aut mali opinione citatur*. T. III, § 24. Es wird genügen den Schüler auf diese Bedeutung der Affekte im Zusammenhange der von Cicero übernommenen stoischen Ethik hinzuweisen und ihn durch die Lektüre von IV, cap. 6. mit der Einteilung derselben bekannt zu machen. Damit ist zugleich die Grundlage für die Besprechung des fünften Buchs gewonnen, welches uns durch die Behandlung des bekannten Satzes: *virtutem ad beate vivendum se ipsa esse contentam* (*ἀρετὴν εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν*) in den Mittelpunkt der stoischen Sittenlehre einführt. Nach der Lektüre der Capitel V—XXVIII dürfte es sich empfehlen, das stoische und das christliche Tugend- und Glückseligkeitsideal etwa in folgender Weise einander gegenüberzustellen: Nach stoischer Lehre ist vollkommene Tugend Freiheit von jedem Affekt: Der Weise fürchtet nichts in der Welt, weder Tod, noch Schmerz, noch Knechtschaft, noch Armut, noch Schande; trifft ihn eins dieser vermeintlichen Uebel, so erträgt er es mit Gleichmut; kein Kummer drückt ihn nieder, keine Begierde, keine eitle Freude erregt ihn: nichts vermag die Ruhe seiner Seele zu stören. Der Weise ist, um ein Wort Marc Aurels anzuführen, wie ein Fels, an dem sich die Wellen beständig brechen: er steht fest und dämpft die Wut der ihn umbrausenden Wogen. Dem Schicksal zum Trotz bleibt er

*) H. Martensen, die christliche Ethik. Specieller Teil, erste Abteilung. Gotha 1878. S. 47.

kummerlos, weder von der Gegenwart gebeugt, noch von der Zukunft geängstigt. Gerade dadurch, daß er einerseits allen Schicksalsschlägen gegenüber seine Ruhe bewahrt und andererseits allen Lockungen der Lust widersteht, kommt er erst zum Bewußtsein seiner Menschenwürde: die Siege, die er gewinnt, erhöhen in ihm das Vertrauen auf sich selbst und auf die Stärke seines unbeugsamen Willens. In diesem Bewußtsein seiner Unüberwindlichkeit genießt er zugleich das vollkommene Glück. Zu solcher Höhe verspricht die Philosophie einen jeden zu führen, der ihre Lehren befolgt: *profitetur philosophia, perfecturam se, qui legibus suis paruisse, ut esset contra fortunam semper armatus, ut omnia praesidia haberet in se bene beatique vivendi, ut esset semper denique beatus.* T. V, § 19. Daß dem Menschen damit eine schwere Aufgabe gestellt ist, und daß es nur wenige sind, die sich ernstlich um ihre Lösung bemühen, wird von Cicero zugestanden.

Von der großen Masse, der die Philosophie fremd, ja verdächtig und sogar verhaßt ist, ganz zu schweigen, ist auch von denen, welche sich äußerlich zu ihr bekennen, nur eine verschwindende Minderzahl ihr wirklich ergeben; die meisten wollen wohl Philosophen heißen, sind aber weit davon entfernt, ihr Leben den erhabenen Lehren der Philosophie entsprechend zu gestalten: *quotus quisque philosophorum invenitur, qui sit ita moratus, ita animo ac vita constitutus, ut ratio postulat? qui disciplinam suam non ostentationem scientiae, sed legem vitae putet? qui obtemperet ipse sibi et decretis suis pareat? Videre licet alios tanta levitate et iactatione, ut iis fuerit non didicisse melius, alios pecuniae cupidos, gloriae non nullos, multos libidinum servos, ut cum eorum vita mirabiliter pugnet oratio. Quod quidem mihi videtur esse turpissimum.* (T. II, § 11f.) Ein harter Tadel, der offenbar nur dann berechtigt ist, wenn jener Widerspruch zwischen Lehre und Leben in dem bösen Willen der betreffenden seinen Ursprung hat. Und doch behauptet Cicero kurz vorher, die Philosophie übe ihre heilsame Wirkung nur da, wo eine bestimmte natürliche Begabung und Ausrüstung für sie vorhanden ist. So läßt er M. zu A. sagen: *te natura excelsum quendam videlicet et altum et humana despicientem genuit, itaque facile in animo forti contra mortem habita insedit oratio.* Ohne hervorragende Beanlagung (*eximium ingenium*) kann niemand zur Tugend gelangen: denn nicht leicht gesellt sie sich dem trägen Geiste (*tardis mentibus virtus non facile comitatur*). Von besonderer Bedeutung aber ist in dieser Beziehung eine Stelle am Anfange des fünften Buchs: hier spricht er zwar mit voller Ueberzeugung seinen Glauben an eine Tugend aus, die alles, was den Menschen treffen kann, tief unter sich läßt und im Stande ist allen Schicksalsschlägen zu trotzen, aber ob dieselbe überhaupt erreichbar ist, daran hegt er begründeten Zweifel, denn er kennt menschliche Schwachheit aus vielfacher Beobachtung und aus persönlicher Erfahrung. Was ist aber dann jene Tugend anders als ein Ideal, das stets über uns stehend sich niemals in uns verwirklicht? Der Wert der Philosophie kann in diesem Falle nur darin bestehen, daß sie uns dieses Ideal zeigt. Zwar wird Cicero nicht müde, uns die Vollkommenheit des Weisen in den glänzendsten Farben auszumalen, aber alle hohen Worte von Tugend und Glückseligkeit vermögen nicht, uns derselben auch nur um einen Schritt näher zu bringen: sie bleibt trotzdem ein für uns unerreichbares Gut. Zu voller Klarheit ist Cicero auch in diesem Punkte nicht gekommen. Hätte er Ernst gemacht mit der Unerreichbarkeit des philosophischen Lebensideals, so hätte er den Glauben an die allein gut und selig machende Kraft der Philosophie aufgeben und dieser selbst entsagen müssen. Davon jedoch ist er weit entfernt! Und wo hätte er für sie auch einen Ersatz finden sollen? Aber selbst wenn es Cicero oder einem anderen gelungen wäre, jenes Ideal zu erreichen, hätte sein Leben damit wirklich einen positiven, wertvollen Inhalt gewonnen? Abweisend steht der

stoische Weise den Gütern des Lebens, abwahrend seinen Uebeln gegenüber, auf einer Höhe, die ihn weit über alles Menschliche erhebt. Das einzig Positive, was er sein eigen nennen kann, ist das stolze Bewusstsein seiner Erhabenheit. Tritt dieses schon bei Cicero stark hervor, so noch in viel höherem Grade bei Seneca, der den über die Widerwärtigkeiten des Lebens triumphierenden Weisen das erhabenste Schauspiel nennt, an dessen Anblick sich sogar die Götter weiden. Non video, schreibt er de providentia Cap. II, quid habeat in terris Jupiter pulchrius, si convertere animum velit, quam ut spectet Catonem, iam partibus non semel fractis, stantem nihilo minus inter ruinas publicas rectum! Und dabei endigte Cato durch Selbstmord!

Gegenüber dieser überspannten Aeußerung einer maßlosen Selbstüberschätzung klingt wie ein Ton aus einer anderen Welt jenes Wort Christi: „Wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöht werden“ und dessen Bestätigung durch den Apostel Paulus, der in seinem zweiten Briefe an die Korinther schreibt: „So ich mich je rühmen soll, will ich mich meiner Schwachheit rühmen; denn, wenn ich schwach bin, so bin ich stark“ Jener philosophischen Tugend fehlt die Selbsterkenntnis und darum der schönste Schmuck, die Demut. Wohl ist das *πρῶτι αὐτῶν* der Wahlspruch der antiken Philosophie gewesen. Auch Cicero hat sich ausdrücklich zu demselben bekannt (T. I, § 52). Auf die Erkenntnis der sittlichen Natur des Menschen gründet er seine Ethik, aus der Vernunft schöpft er ihren Inhalt. Ja er setzt diese der Tugend selbst gleich (absoluta ratio, quod idem est virtus. T. V, § 39.) Aber seine Vernunft weiß nichts von Sünde und Schuld, weil sie ihm nichts offenbart über den heiligen Gott, vor dem alle menschliche Tugend ist, „wie ein zerrissen Gewand“. *) Seine Vernunft verlangt darum auch nicht nach Gnade und Erlösung. Nicht in Demut sich beugend empfängt der Weise aus Gottes Hand ohne sein Verdienst „Leben und Seligkeit“, sondern hoch aufgerichtet steht er da in dem Bewußtsein, alles Gute nur durch sich selbst und in sich selbst zu haben: qui poterit esse celsus et erectus et ea, quae homini accidere possunt, omnia parva ducens, qualem sapientem esse volumus, nisi omnia sibi in se posita censebit? (T. V, § 42). Cicero ist weit entfernt, die Existenz Gottes zu leugnen, aber seiner Beihilfe zur Lösung der sittlichen Aufgabe bedarf er nicht. Daß diese übrigens auf der Grundlage des Christentums einen ganz anderen, von dem philosophischen Tugendideal verschiedenen, Inhalt erhalten muß, ist selbstverständlich. „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes“ und „denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Heil dienen“ schreibt der Apostel Paulus. An Stelle der Selbstvergötterung tritt Gottesdienst, an Stelle der Weltverachtung Weltüberwindung und Weltverklärung. Man hat freilich gerade dem Christentum den Vorwurf

*) F. Chr. Baur schreibt in seiner Abhandlung über „Sokrates und Christus“ (neu herausgegeben von Ed. Zeller, Leipzig 1876. S. 249f.): „Wie schon Sokrates nichts Wichtigeres kannte, als, wie er selbst sagte, nach dem delphischen Spruch sich selbst zu erkennen, so hielt auch die ganze folgende Philosophie nichts angelegentlicher und beharrlicher fest, als eben diese Aufgabe, den Menschen als sittliches Wesen nach allen seinen Beziehungen aufzufassen. In welcher nahen Beziehung aber dies zum Christentum steht, zeigt am einfachsten und unmittelbarsten die Zusammenstellung des delphisch-sokratischen Spruchs mit dem evangelischen Aufruf zur *μετάνοια*, jenem *μετανοείτε*, das ja selbst nichts anderes ist, als ein verstärktes, den Menschen nicht bloss überhaupt, sondern im Zustande der Sünde in das Auge fassende *πρῶτι αὐτῶν*.“ Sind aber diese beiden Forderungen einander wirklich so nahe verwandt? Das *πρῶτι αὐτῶν* verlangt ein theoretisches, das *μετανοείτε* ein praktisches Verhalten des Menschen zu sich selbst. Das letztere kann erst dann eintreten, wenn die richtige Einsicht in den eigenen sittlichen Zustand gewonnen ist. Weil diese den Alten fehlte, darum haben sie es auch zur *μετάνοια* nicht bringen können.

gemacht, daß es dieses Leben und seine Güter verachten lehre, indem es den Blick des Gläubigen vom Diesseits auf das Jenseits, vom Zeitlichen auf das Ewige richte. Weil der Christ Bürgerrecht im Himmel habe, darum lebe er als Fremdling auf der Erde. Nun nennt zwar Petrus die Christen „Fremdlinge und Pilgrime“ und Paulus den Himmel ihre Heimat (*παλιστρινα*); doch wollen ihnen beide Apostel damit nicht das Recht zusprechen oder gar die Pflicht auferlegen, dieses Leben in kraft- und thatenloser Sehnsucht hinzubringen, sondern sie vielmehr auf ihre sittliche Lebensaufgabe hinweisen. Es ist ja an sich klar, daß der ganze Ernst derselben dem zum Bewusstsein kommen muß, der in diesem Leben die entscheidende Vorstufe des ewigen sieht. Zu dieser Aufgabe gehört es auch, daß man die Güter und Uebel, die Freuden und Leiden dieser Welt nicht verachtet, sondern sie vielmehr als gottgeordnete Mittel zur eigenen sittlichen Vervollkommnung verwertet

P. Salkowski.

