

Moderne Anklagen gegen den Charakter und die Lebensanschauungen Sokrates', Plato's und Aristoteles'.

Eine philosophie-geschichtliche Untersuchung
von Dr. E. Rolfes in Satzvey (Rheinland).

(Schluss.)

III.

Wenn Plato die Liebe zur Weisheit nach seiner Art in Bildern und Mythen darstellt, und eben dadurch zu Misverständnissen Anlass gibt, so haben wir ein Gleiches von seinem grossen Nachfolger, dem strengen und nüchternen Aristoteles, nicht zu erwarten. In seinen Darlegungen findet sich nichts weder von einem gottentsprossenen Eros, noch von einem erotischen Verkehr zwischen dem Lehrer der Weisheit und seinen Schülern. Er kennt also auch keine Päderastie in doppeltem Sinne, und bei ihm kann nur die Frage aufgeworfen werden: wie hat er über die gemeine Päderastie geurtheilt, und wie war bezüglich ihrer sein Wandel beschaffen?

Wir haben schon von Döllinger gehört, dass es in letzterer Beziehung an Anschuldigungen und Verdächtigungen nicht gefehlt hat. Aber bei auch nur oberflächlicher Prüfung ergibt sich, dass es mit denselben ähnlich wie bei Plato bestellt ist. Wir wollen auch hier uns damit bescheiden, das Gutachten Zeller's herzusetzen, dessen Objectivität man in diesem Punkte ohne Grund beanstanden würde.

„Die meisten Anschuldigungen seiner Gegner“ — so schreibt er¹⁾ — „sind von uns schon früher in ihrem Unwerth gewürdigt worden. Aber auch das Uebrige, was aus den Schriften seiner zahlreichen Feinde mitgetheilt wird, hat grösstentheils nicht viel auf sich, so die Anschuldigung, er sei geschlechtlich ausschweifend, und auch in seinen Schüler aus Phaselis (Theodektes) verliebt

¹⁾ Philos. der Griech. II, 2. S. 43 f. u. 47 f.

gewesen. . . . So weit uns die wissenschaftlichen Schriften des Philosophen, die dürftigen Ueberbleibsel seiner Briefe, die Bestimmungen seines Testaments und die unvollständigen Nachrichten über sein Leben ein Bild seines Charakters gewähren, können wir nur vortheilhaft von ihm denken. Reine Grundsätze, ein richtiges sittliches Gefühl, ein feines und treffendes Urtheil, Empfänglichkeit für alles Schöne, ein warmer und lebendiger Sinn für Familienleben und Freundschaft, Dankbarkeit gegen Wohlthäter, Anhänglichkeit gegen Angehörige, menschenfreundliche Milde gegen Sklaven und Hilfsbedürftige, treue Liebe gegen seine Gattin, eine edle, über das griechische Herkommen weit hinausgehende Auffassung der Ehe — dies ungefähr sind die Züge, welche uns an seiner moralischen Persönlichkeit in die Augen fallen. Ihr eigentlicher Schwerpunkt liegt aber in dem sittlichen Takte, auf den auch die Ethik des Philosophen alle Tugend zurückführt, und welcher bei ihm durch die umfassendste Menschenkenntniß und das tiefste Nachdenken unterstützt war. Wir werden annehmen dürfen, dass jene Scheu vor aller Einseitigkeit und Uebertreibung, jene gemässigte Gesinnung, welche nichts in der menschlichen Natur Begründetes verschmäht, aber den geistigen und sittlichen Vorzügen allein einen unbedingten Werth beilegt, wie sie in seiner Sittenlehre sich ausspricht, so auch sein Leben geleitet habe.“

Was die theoretische Stellung unseres Philosophen zur Päderastie betrifft, so fehlt uns eigenthümlicher Weise über deren Zulässigkeit oder Unzulässigkeit ein directer und unzweideutiger Ausspruch von ihm. Nachdem er im 2. Buche der „Politik“ Cap. 10 bemerkt hat, der Gesetzgeber der Kretenser (Minos) habe, um darauf hinzuwirken, dass die Männer sich mehr von den Frauen ferne hielten, und so nicht zu viele Kinder erzeugten, den Umgang mit dem männlichen Geschlechte gestattet, macht er seinerseits den Zusatz: „Ob aber dieser Umgang zulässig oder verwerflich ist, das zu untersuchen, wird sich später Gelegenheit finden.“¹⁾ Nun fehlt uns aber bei dem lückenhaften und fragmentarischen Zustande, in dem wir die Bücher der „Politik“ überkommen haben, jene Stelle, in welcher die angekündigte Aussprache sich gefunden haben mag. Wir werden aber wohl annehmen dürfen, dass dieselbe im Sinne der Verwerfung gelautes haben muss. Denn einmal hatten ja auch Sokrates und Plato übereinstimmend so geurtheilt, und Aristoteles wird sich von diesen beiden Auctoritäten nicht entfernt haben. Ausserdem verstösst die Päderastie so offenbar gegen die Natur und die Menschenwürde, dass Aristoteles nach seiner ganzen Richtung sie wohl kaum unter irgend welchen Umständen gutgeheissen haben kann. Ferner wird er als Menschenkenner sich nicht verhehlt haben, welche sittlichen Verheerungen dieses Laster, einmal zugelassen, zur Folge gehabt haben

¹⁾ 1272 a 23 sqq.

würde. Endlich findet sich an der Stelle der „Politik“, wo er von den Mitteln stets die gleiche Bürgerschaft zu erhalten redet¹⁾, jene Auskunft, zu der Minos gegriffen haben soll, nicht angegeben, was man doch wohl erwarten sollte, wenn er sie überhaupt für statthaft gehalten hätte.²⁾

Wir können aber auch aus den strengen Grundsätzen des Aristoteles über die Erziehung der Jünglinge wohl bestimmt annehmen, dass er die Verübung eines derartigen Misbrauchs an ihnen niemals gestattet haben würde. Wir müssen seine einschlägigen Gedanken um so mehr hersetzen, als sie auch vorzüglich geeignet sind, das eben von Zeller entworfene Bild seines Charakters zu bestätigen.

„Selbstverständlich“ — so lesen wir in seiner „Politik“³⁾ — „werden die Knaben auch schon in dem zarten Alter bis zum vollendeten siebenten Jahre die Eindrücke von dem, was sie Unedles und freier Männer Unwürdiges sehen und hören, in sich aufnehmen⁴⁾ und daher muss der Gesetzgeber, wenn irgend etwas, dann unanständige Reden aus dem Gemeinwesen verbannen — denn vom leichtfertigen Ausprechen unziemlicher Dinge bis zum Vollführen ist nicht weit — ; am meisten aber muss er die Jugend davor bewahren, dass sie derartiges spricht oder hört. Wenn daher jemand dabei betroffen wird, dass er etwas Verbotenes sagt oder thut, so soll man ihn, wenn er noch minderjährig ist, mit Schlägen züchtigen, wenn er aber ein Mann ist, ihn mit Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte bestrafen. Wenn wir aber derartige Reden verbieten, so müssen wir offenbar ein Gleiches bezüglich des Anschauens von unzüchtigen Bildwerken und Aufführungen thun. Daher muss die Obrigkeit dafür Sorge tragen, dass kein Bildhauerwerk und kein Gemälde eine Darstellung solcher lasciven Situationen enthält, es sei denn in den Tempeln solcher Gottheiten, an deren Festen das Gesetz auch schlüpfrige Neckereien gestattet; und an diesen Festen muss es auch nur den Männern in schon vorgerückteren Jahren gesetzlich theilzunehmen gestattet sein, um so in ihrer Person zugleich mit für ihre Weiber

¹⁾ VII, 16. 1335 b 21 sqq. — ²⁾ Eine Stelle, die man hier anzuführen versucht sein könnte, ist in Wirklichkeit unbrauchbar, nämlich die Stelle II, 9. 1269 b 24 sqq. Nach der Uebersetzung des Wilhelm von Mörbeke, welcher Thomas von Aquin im Commentar, lib. II., lect. XIII. folgt, führt Aristoteles unter den Mängeln der spartanischen Staatseinrichtung an, dass die Bürger zu sehr zur Enthaltbarkeit von den Weibern gezwungen seien und deshalb leicht zur Päderastie verleitet werden könnten. Hier würde sonach eine mittelbare Misbilligung vorliegen. Aber dem alten Uebersetzer mag wohl ein falscher Text vorgelegen haben. Von einer *ἐγκράτεια γυναικῶν* liest man nichts. Es heisst, die Lacedämonier seien durch ihre Unenthaltbarkeit dem Weiberregiment verfallen, *γυναικοκρατούμενοι*, was gerade bei kriegerischen Völkern leicht vorkomme, ausgenommen solche, die, wie die Kelten, der Päderastie eine gesetzliche Sanction gegeben hätten. — ³⁾ VII, 17. 1336 b 2 sqq. — ⁴⁾ Wofern *ἀπολαβεῖν* statt *ἀπελάττειν* die richtige Lesart ist.

und Kinder diesen Gottheiten ihre Ehre zu erweisen, allen Jüngeren aber soll es gesetzlich untersagt werden, an dem Vortrage von Jamben und der Auf- führung von Komödien als Zuhörer oder Zuschauer sich zu betheiligen, bevor sie das Alter erreicht haben (das vollendete einundzwanzigste Jahr), in welchem sie ihren Platz bei den gemeinsamen Mahlzeiten erhalten und auch an Trink- gelagen theilnehmen dürfen, und zu erwarten steht, dass die empfangene Er- ziehung auch den Genuss derartiger Aufführungen für sie alle unschädlich macht. Denn wohl nicht mit Unrecht urtheilte der tragische Schauspieler Theo- dorus, indem er nie in einem Stücke einen anderen Schauspieler vor sich auf- treten liess, auch keinen noch so unbedeutenden, weil er meinte, dass der erste Eindruck bei den Zuschauern immer der mächtigste sei. Ebenso ist es nun aber auch im Verkehr mit Menschen und mit Dingen: die ersten Eindrücke prägen sich uns immer am stärksten ein, und deshalb muss man von der Jugend alles Schlechte fernhalten, zumal alles, was eine boshafte oder unedle Gesinnung erzeugt.“

Mit dieser Probe aus den Erziehungsgrundsätzen des Aristoteles wollen wir die Untersuchung über seinen sittlichen Standpunkt wie auch über den seiner beiden philosophischen Vorgänger zu Ende gehen lassen. Das Bisherige hat ja nicht blos bezüglich des einzelnen Punktes der Päderastie ein bestimmtes Ergebnis herausgestellt, sondern es hat sich auch nebenher die Gelegenheit dargeboten, das Gesamt- bild des Charakters der drei Männer, wenigstens im allgemeinen und in den äussersten Umrissen uns vor Augen zu führen. Niemand wird sagen, dass dieses Bild abstossend ist, oder die Schattenseiten in ihm vorwiegen. Im Gegentheil tritt uns in demselben trotz einzelner Mängel eine sittliche Grösse entgegen, die uns erfreut und erhebt und mit gerechter Bewunderung erfüllt.

IV.

Wir gehen nun an den zweiten Theil unserer Aufgabe, indem wir die Stellung der drei Philosophen zum Gottes- und Unsterblichkeits- glauben besprechen. Hier steht zur Zeit Aristoteles im Vordergrund der Erörterung. Von der grossen Mehrzahl der modernen Gelehrten wird seine Gottes- und Seelenlehre irrigerweise ungefähr für das Widerspiel der christlichen Anschauungen ausgegeben. Der Gott des Aristoteles übt ihnen zufolge keine lebendige Einwirkung auf die Welt aus, bewegt sie nur als Ziel, dem sie zustrebt, und hat dabei von den aussergöttlichen Dingen nicht einmal eine Kenntniss. Und die vernünftige Seele soll bei dem Philosophen nicht Wesensform des Leibes sein d. h. mit ihm eine natürliche Einheit bilden, in der sie

das Sein- und Lebenspendende und Gestaltende, der Leib aber das Empfangende und Tragende ist: vielmehr sei der höchste und vornehmste Theil der Seele, der sogen. „thätige Verstand“ nämlich, in dessen Lichte die Ideen aufgefasst werden, von der übrigen Seele getrennt, und während diese letztere das formgebende Princip des Leibes sei, sei jener etwas für sich Bestehendes, schon vor dem Leibe Existirendes, in die Einzelexistenz nicht Verflochtenes, und bestehe allein fort, wenn diese und mit ihr die eigentliche Person des Menschen im Tode aufhöre.

In den letzten Jahrzehnten war es bei uns in Deutschland vornehmlich Franz Brentano, anfangs Docent zu Würzburg, der gegen die Misdentungen des Aristoteles seine Stimme erhob und für eine bessere Würdigung seiner Ansichten die Wege bahnte. Auch wir haben vor sechs Jahren in einer eigenen Schrift: „Die Aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen“¹⁾ einen ähnlichen Standpunkt verfochten.

Aber wie Brentano's so ist auch unsere Hoffnung, Zustimmung zu finden oder auch nur eine neue Untersuchung der Frage anzuregen, getäuscht worden. Uns gegenüber hat man sich gegnerischerseits nicht gescheut, eine Discussion offen abzulehnen. Freudenthal in Breslau liess sich in der »Deutschen Litteratur-Ztg.« (1892, Sp. 1486) dahin aus, eine Widerlegung meiner Ansichten sei überflüssig, denn die Sachverständigen bedürften derselben nicht. „Herrn R. aber“ — so schliesst er seine Anzeige wörtlich — „werden Beweise von der Haltlosigkeit seiner Meinungen nicht überzeugen; denn diese ruhen auf felsenfestem Grunde: auf mangelhafter Kenntniss der griechischen Philosophie, auf unwissenschaftlicher Deutung der alten Texte und auf unaustilgbaren Vorurtheilen“

Und Zeller, der im »Archiv f. Gesch. der Philos.«, VIII, 1. S. 145 diese Worte anführt, setzt mit der Miene eines Todtenrichters hinzu: „Das Urtheil ist streng, aber gerecht.“ Von Zeller war das geschmacklos, da er der eigentliche Angeklagte in meiner Schrift war, Angeklagter insofern, als ich den Nachweis führte, dass ein Mann, wie St. Thomas von Aquin das gerade Gegentheil wie er als Lehre des Aristoteles gefunden hat. Somit hätte er sich nicht dem ohne Begründung hingestellten Urtheile Freudenthal's einfach anschliessen, sondern sich vertheidigen sollen. Was aber Freudenthal betrifft, so ging die Gründlichkeit seines Referates schon aus Folgendem hervor, was wir hier allein anführen wollen. Er sagte darin, wir seien über dem Bestreben, eine recht weitgehende Uebereinstimmung der Aristotelischen Philosophie mit den Glaubenslehren des Christenthums nachzuweisen, über unseren scholastischen Lehrer, Thomas von Aquino, weit hinausgegangen, und hätten dem Stagiriten die Einsicht vindicirt, dass die Welt durch göttliche Schöpfung entstanden sei, während Thomas mit ausdrücklichen Worten das Gegentheil als Lehre des Aristoteles anerkannt habe. Nun weiss einestheils jeder, der auch nur halbwegs mit dem Stande der Dinge vertraut ist, dass gerade vom hl. Thomas dem Aristoteles ausdrücklich die Er-

¹⁾ Erschienen bei Mayer & Müller in Berlin.

kenntniss der Schöpfung zugeschrieben wird; anderentheils waren wir nicht so weit gegangen, dem heidnischen Philosophen den Gedanken einer Schöpfung aus nichts förmlich zuzueignen; wir hatten die Sache *in suspensio* gelassen, und das nicht etwa an einer beliebigen Stelle unserer Schrift, die man vielleicht hätte übersehen können, sondern in dem Texte einer der fünf Thesen, aus denen die Schrift besteht. Wir sind also gerade bezüglich der Frage, ob Aristoteles die Schöpfung erkannt habe, über den Aquinaten nicht hinausgegangen, sondern, nach dem damaligen Stande unserer Einsicht, hinter ihm zurückgeblieben.

Von Zeller ist auch noch erwähnenswerth, dass er am Schlusse seines Referates unsere Schrift förmlich auf den *index* setzt. „Es wäre unbillig“ — so votirt er — „von einem Gelehrten dieses Schlages eine Bereicherung unserer Kenntniss des Aristotelischen Systems zu verlangen. Wer seine Schrift ungelesen lässt, verliert nichts, und wer sie liest, gewinnt nichts, als einen weiteren Beleg für die wissenschaftliche Unfruchtbarkeit dieser modernen Scholastik.“

Der geneigte Leser möge uns die Wiedergabe dieser gegnerischen Liebeshändlichkeiten zu gute halten, und aus denselben wenigstens die nützliche Erkenntniss schöpfen, dass der fortdauernde Streit über Aristoteles vielleicht noch aus anderen Gründen als den sachlichen Schwierigkeiten erklärt werden kann. Eine Verständigung ist ja unmöglich, wenn man mit einer Glaubenskraft, auf die ein anderer neidisch sein könnte, an der Unantastbarkeit der eigenen Meinung festhält. Uns persönlich indessen werden Ausbrüche, wie die gemeldeten in unseren Bestrebungen nicht beirren. Denn es handelt sich um eine hohe und wichtige Sache: der Anschluss der philosophischen Bestrebungen an Aristoteles ist eine Lebensfrage der Wissenschaft; durch Entstellungen der Aristotelischen Gedanken aber, wie sie in der Zeller'schen Schule im Schwange sind, wird dieser Anschluss verhindert. Wenn die gegnerische Seite einer übertriebenen Gunst in der Auslegung des Aristoteles mit sachgemässen Gründen entgegentreten würde, so dürfte uns das nur willkommen sein. Denn es handelt sich um die historische Wahrheit und um nichts anderes, und wir sind gerne bereit, einen begangenen Irrthum einzugestehen und zu verbessern. So aber ist der Nutzen, den sonst auch die Feinde bringen, in unserem Falle fast Null. Das einzige, was Zeller, Freudenthal, Döring u. A. wirklich an sachlicher Berichtigung mir gegenüber beigebracht, aber auch mit dem breitesten Behagen vermerkt haben, ist dies, dass ich S. 125 die irrige Angabe des Suarez aus den „Metaphysischen Untersuchungen“, Disp. XXX. Sect. 16. n. 55: „Quid senserit Aristoteles de libertate Dei“¹⁾ ohne sie richtig zu stellen, erwähne, Aristoteles habe nach Diogenes v. Laërte bei seinem Verscheiden die erste Ursache um Erbarmen angefleht. Ebenso macht Zeller für sich allein darauf aufmerksam, dass die weitere Aussage des Suarez an derselben Stelle, die gleichfalls von mir a. a. O. erwähnt wird, nicht zutrifft, Alexander von Aphrodisias habe in seiner Schrift *De fato* mit Berufung auf Aristoteles die Ermahnung ausgesprochen, man solle Gott um das Gute bitten, da er es geben und nicht geben könne. Ich hatte damals, bei der Abfassung meiner Schrift, den Diogenes und den Alexander nicht zur Hand, und bin darum auf die Unrichtigkeit der Suarez'schen Angaben nicht gekommen.

¹⁾ Ausg. v. Vivès, Paris 1877.

Aber ich hatte auch gewiss mein Urtheil über Aristoteles nicht von diesen Dingen abhängig gemacht, sondern dieselben nur der Vollständigkeit wegen gebracht, wie jeder sich durch Einblick in meine Schrift überzeugen kann. Wozu also der Lärm, wenn nicht, um in Ermangelung anderer Angriffspunkte mit diesem einen misslichen Vorkommis mich und meine Sache zu verdächtigen und mir womöglich von vornherein in der Sache das Stimmrecht abzusprechen?

Doch es ist Zeit, diese persönlichen Erinnerungen zu lassen, und einfach herzusetzen, was als wahre Ansicht des Aristoteles über Gott und die Seele gelten muss.

Vor allem gebührt dem Philosophen von Stagira die Anerkennung und der Ruhm, dass er den vollkommensten Gottesbegriff, dessen die Vernunft fähig ist, aufgestellt und begründet hat.

Er erkannte, dass am Anfang aller Dinge „die That“ steht. Wäre der Anfang die Ruhe, so konnte nie etwas werden. Denn aus der Ruhe kann keine Bewegung hervorgehen, so wenig wie das Licht aus der Nacht oder das Leben aus dem Tode. Er erkannte ferner, dass die erste That nicht bloß Zustand eines Thätigen, wie wir die That nach unserer Erfahrung zu denken gewohnt sind, sondern dessen eigenstes Wesen ist. Wäre sie bloß die Bethätigung eines Vermögens, so fehlte das Wirkende, welches das Vermögen in die That überführte. Demgemäss bestimmte er das erste Seiende als lautere That und Wirklichkeit, indem es seiner Natur nach Substanz und Thätigkeit zugleich sei. Mit diesem Begriffe aber hat er nichts Geringeres ausgesprochen als das, was die vorchristliche Offenbarung in dem Gottesnamen: „Ich bin, der ich bin“¹⁾ ausdrückte, ein Name, der nach Aller Eingeständniss die Höhe aller Aufschlüsse über die Natur Gottes als solche bezeichnet.

Aristoteles erkannte ferner, dass die erste That lauterer Erkennen und Leben ist, und dass jenes Erkennen sich selbst als erste Wahrheit und Ursprung aller Wahrheit zum Gegenstande hat. Denn das erste Seiende ist Geist, nicht Stoff. Ist doch der Stoff die reine Passivität und der äusserste Gegensatz der subsistirenden That. Ist aber das erste Seiende Geist, so ist seine Thätigkeit Erkennen und Denken. Denn das ist des Geistes Thätigkeit. Erkennen und Denken aber ist Leben, und zwar das höchste und vollkommenste. Das höchste Wesen erkennt und denkt aber nicht etwas ausser sich, da es sonst von anderem bestimmt, also Leiden, nicht Thätigkeit wäre; es erkennt vielmehr sich selbst, und so ist es selbst das erste Erkannte und erste Gedachte und die erste Wahrheit.²⁾ Wer erkennt in diesen Be-

¹⁾ *Exod.* 3, 14. — ²⁾ *Metaph.* XII, 6. 7. bis 1072 b 30.

stimmungen nicht neuerdings die herrlichsten Anklänge an die Offenbarung? Wer wird hier nicht an die Worte erinnert, die der menschgewordene Gott über sich selbst gesprochen hat: „Ich bin die Wahrheit und das Leben.“¹⁾

Nach einem Gottesbegriffe wie dem bezeichneten versteht es sich von selbst, dass die Bewegung in der Welt durch Gottes lebendige Einwirkung hervorgebracht wird, und nicht bloß insofern er Ziel des Weltlaufes ist. War doch gerade daraus auf das Dasein einer subsistirenden Thätigkeit geschlossen worden, dass ohne uranfängliche That keine Bewegung sein könne.²⁾

Die Einwirkung Gottes auf die Welt ist aber nicht blind, sondern von der lautersten Erkenntniss bestimmt. Wie ein Feldherr das Heer; und ein Hausvater das Hauswesen, so leitet und ordnet die göttliche Vorsehung das Weltall.³⁾

Ein bevorzugter Gegenstand der Vorsehung ist der weisheitsbessene Mensch.⁴⁾ Die vernünftige Seele des Menschen, der Geist, ist gottverwandt, weil er unstofflich ist und nicht wie die Thierseele durch Zeugung aus dem Stoffe entsteht.⁵⁾ Und wie diese vernünftige Seele schon im Leibe das ihr eigenthümliche Leben der Denkhätigkeit hat, so dauert sie auch nach dem Tode des Leibes fort und ist unsterblich.⁶⁾ Die vernünftige, unsterbliche Seele gehört zur Natur des einzelnen Menschen als der formale, d. h. Sein, Wirklichkeit und Leben spendende Theil des menschlichen Wesens.⁷⁾ Sie hat darum auch vor dem Leibe kein Dasein gehabt, so wenig wie die accidental Formen vor den geformten Dingen existiren, also etwa die Gesundheit vor dem gesunden Menschen, oder die Rundheit vor der Kugel, an der sie ist.⁸⁾

¹⁾ *Ioann.* 14, 6. — ²⁾ Vgl. *Met.* XII, 6. 1071 b 12-20. — ³⁾ *Met.* XII, 10. 1075 a 11-23. — ⁴⁾ *Eth.* X, 9. 1179 a 22-32. — ⁵⁾ *Gen. animal.* II, 3. 736 b 27 sqq. — ⁶⁾ *De anima* III, 5. 430 a 23. — ⁷⁾ *De anim.* II, 2. 414 a 12 sqq. coll. cap. 1. 412 b 5 sq. — ⁸⁾ *Met.* XII, 3. 1070 a 21 sqq. Wir müssen an diesem Orte darauf verzichten, die vorstehende Darstellung eingehender zu begründen und zu vertheidigen. Wer sich über diese Dinge genauer unterrichten will, sei u. a., abgesehen von unserer eben erwähnten Schrift: „Die Aristotelische Auffassung etc.“ hingewiesen auf unsere Schriften: „Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles.“ Paderborn, Schöningh. 1896, und: „Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles.“ Köln, Bachem. 1898.

V.

Indem wir von Aristoteles rückwärts schreitend zu Plato kommen, haben wir besonders zwei Anschuldigungen, die man gegen ihn vorbringt, richtig zu stellen: seine Gotteslehre soll pantheistisch, und eben darum auch von einer wahren Unsterblichkeit im Sinne der individuellen Fortdauer bei ihm keine Rede sein.

Den ersten Vorwurf, dessen vollständige Erledigung eine weitläufigere Untersuchung erfordern würde, wollen wir hier nur so weit als es der gegenwärtige Zweck erheischt, beantworten.

Wo es sich um Abweichungen von gläubiger Sinnesweise handelt, können nur bewusste und consequent durchgeführte Gegensätze zu derselben inbetracht kommen. Nun will aber selbst Zeller bei Plato keinen bewussten Pantheismus zugeben.

„Plato“ — so äussert er sich — „redet oft in persönlicher Weise von der Gottheit, und wir haben kein Recht, darin nur eine bewusste Anbequemung an die religiösen Vorstellungen zu sehen; diese Darstellungsweise war vielmehr ihm selbst wegen der Unbeweglichkeit der Ideen für die Erklärung der Erscheinungen unentbehrlich; auch alles das, was er über die Vollkommenheit Gottes, über die göttliche Vorsehung, über die Fürsorge der Götter für die Menschen sagt, macht durchaus nicht den Eindruck, als ob er dabei philosophische Ideen mit Bewusstsein in eine ihm selbst fremdgewordene Sprache übersetze, sondern den, dass er den religiösen Glauben selbst theile und im wesentlichen für wohlbegründet halte.“¹⁾

Dabei behauptet Zeller allerdings, dass in dem Platonischen System allerlei Voraussetzungen enthalten seien, die mit der Annahme eines wahrhaft persönlichen Gottes stritten.²⁾ Wenn z. B. nur dem Allgemeinen ein ursprüngliches Sein zukomme, so werde die Gottheit als das Ursprünglichste auch das Allgemeinste sein müssen; wenn die Einzelwesen nur durch Theilnahme an einem höheren Einzelwesen seien, so werde dasjenige Wesen, welches kein höheres über sich hat, kein Einzelwesen sein können; wenn die höchste Idee, die des Guten, oder auch die Ideen überhaupt mit der Gottheit eins und dasselbe seien, so müsse die letztere auch mit jenen den Charakter der Allgemeinheit theilen. Da aber Zeller einräumt, dass Plato die vorgeblichen pantheistischen Consequenzen aus jenen Prämissen nicht gezogen hat, so können wir uns damit zufrieden geben, und von der Erörterung, ob jene Folgerungen aus den genannten und etwa noch

¹⁾ II, 1. S. 716. — ²⁾ a. a. O. S. 715 f.

anderen Platonischen Prämissen wirklich rechtmässig seien, in der vorliegenden Abhandlung absehen.

Wir haben nun die Frage von der Platonischen Auffassung der Unsterblichkeit zu erledigen. Hierüber sollte füglich kein Streit sein, da doch allgemein gerade Plato von jeher als der eigentliche Prophet der Unsterblichkeitslehre gegolten hat. Nichtsdestoweniger stossen wir auch hier auf die von jeher sprichwörtliche Uneinigkeit der Philosophen. G. Teichmüller, der hier statt verschiedener Anderen angeführt sei, behauptet in seinem auch sonst sonderbaren Buche: „Ueber die Unsterblichkeit der Seele“, dass Plato weder eine bewusste Fortdauer noch überhaupt eine individuelle Fortexistenz der Seele nach dem Tode gelehrt habe. Wir wollen seine Worte ausführlicher hersetzen, weil sie zugleich einen Beleg dafür enthalten, was für Dinge man stellenweise als wissenschaftliche Auffassung der Geschichte der Philosophie vorträgt.

„Im Alterthum“ — so lässt er sich vernehmen — „steht ziemlich vereinzelt für den Glauben an die persönliche Fortdauer unserer Seele ¹⁾ der grosse Name des Sokrates, der die Lehre zugleich durch die erhabene That des mit Bewusstsein vollzogenen friedlichen Märtyrertodes als seine wirkliche Ueberzeugung besiegelte. Ihm gegenüber treten auf die andere Seite grössere Namen, welche Jahrhunderte lang die Geister beherrschten, Plato und Aristoteles. Wenn ich auch Plato für die Leugnung der individuellen Unsterblichkeit anführe, so weiss ich wohl, dass ich Vielen eine Paradoxie auszusprechen schein, da er ja so entscheidend durch seinen *Phaedon* diesen Glauben in der Welt aufgerichtet hat, so dass Unzählige, blos durch Plato's Beredsamkeit gewonnen, an diesem Glauben festhielten. Dennoch muss eine strengere wissenschaftliche Erkenntniss Plato's den mythischen Ausdruck von dem philosophischen Begriff trennen und wird dann bei ihm nur den Glauben an die Ewigkeit der Idee finden, nicht aber den an die Unsterblichkeit etwaiger entstandener Einzelexistenzen.“ ²⁾

Den Sinn des letzten Satzes dieser Anführung erklärt Teichmüller des näheren an einer anderen Stelle.

„In der alten Philosophie hat sich dann besonders Plato als Anwalt der Unsterblichkeitslehre ausgezeichnet; allein es genügt schon unsere oben geführte Kritik des Idealismus, um zu zeigen, dass er niemals hätte Unsterblichkeit lehren können, auch wenn er es gewollt hätte, weil ihm gänzlich der Begriff einer individuellen Substanz fehlt... ihm ist es immer nur um das allgemeine ideale Princip der Welt zu thun.“ ³⁾

¹⁾ Teichmüller versteht unter persönlicher Fortdauer im Gegensatze zur individuellen eine Unsterblichkeit, wobei wir uns unserer persönlichen Eigenheit bewusst bleiben, während ihm individuelle Fortdauer nur die Fortexistenz als besondere Substanz ist. — ²⁾ S. 12. — ³⁾ a. a. O. S. 161.

Nach dieser Auffassung des Autors wäre also aus dem Grunde bei Plato für die Unsterblichkeit kein Raum, weil er überhaupt keine Einzelwesen im eigentlichen Sinne anerkannte. Allein gesetzt, es fänden sich bei Plato wirklich Spuren dieser monistischen Voraussetzung, so könnte doch nur angegeben werden, was aus einer solchen Prämisse, ernst genommen, logisch folgen würde, aber man könnte nicht behaupten, dass Plato es wirklich gefolgert hat. Denn es ist ja unleugbar, dass er jeder Seele ein festes, unverlierbares Sein zuspricht¹⁾, dass nach ihm die Zahl der Seelen weder zunimmt noch abnimmt²⁾, dass die Seele sich in diesem Leben ihrer vorzeitlichen Erkenntnisse erinnert³⁾, dass er der menschlichen Seele ihre irdischen Werke, gute und böse, in die Ewigkeit nachfolgen lässt.⁴⁾ Aber auch die Voraussetzung Teichmüller's ist unrichtig. Bei Plato soll nur die Idee ein wahres und dauerndes Sein haben. Demnach könnte die Seele nur insofern unsterblich sein, als sie, man weiss nicht welches ideale Moment enthielte, nicht insofern sie auch individuelle Eigenschaften besässe. Aber Plato kennt gar manche Dinge, die entstanden sind und doch ewig bleiben, kennt also, da die Ideen nicht geworden sind, manches Bleibende und Dauerhafte ausser ihnen. So lässt er z. B. eben die Seelen der Menschen im *Timaeus* entstehen, und doch sollen ihrer nach der „Republik“ weder jemals weniger noch mehr werden. „Die Seelen“ — heisst es dort a. a. O. — „bleiben stets dieselben. Denn weder weniger möchten ihrer werden, indem keine zu grunde geht, noch auch mehr.“ Ebenso sind Plato zufolge die Welt und ihre Seele, die Gestirne und die Gestirngeister geworden, und doch unvergänglich. Wir mögen also den Standpunkt Teichmüller's betrachten, von welcher Seite wir wollen, allenthalben fehlt die sichere Unterlage.

Für die wahre Platonische Ansicht von der Unsterblichkeit haben wir soeben bereits einige Zeugnisse gebracht. In einer so offenbaren Sache möchte es derselben kaum bedürfen. Da es uns aber in der vorliegenden kleinen Apologie nicht blos um die theoretischen Meinungen unserer Klienten, sondern auch darum zu thun ist, wie sie dieselben auf das Leben angewandt wissen wollten, so setzen wir noch einige Ausführungen Plato's her, die in diesem Sinne gehalten sind. Sie beziehen sich auf die hohe praktische Bedeutung der Unsterblichkeit und des Glaubens an einen gerechten Gott.

¹⁾ Vgl. *Phaedrus*. — ²⁾ *Rep.* X. 611 A. — ³⁾ Vgl. *Meno* und *Phaedrus*. — ⁴⁾ Vgl. *Phaedrus*, *Phaedon*, *Republ.*, *Leges*.

Nachdem Plato in der „Republik“ die Weisheit und Gerechtigkeit als die einzige Bestimmung des Menschen und als die Grundlage alles irdischen Glückes bezeichnet hat, zeigt er, welchen Werth jene Tugenden erst dadurch gewinnen, dass sie dem Menschen als ewiger Besitz bleiben sollen. Seine Worte scheinen wirklich mehr einem gottbegeisterten Propheten als einem heidnischen Philosophen anzugehören.

„Und doch haben wir, fuhr ich [Sokrates] fort, die grössten Belohnungen und Siegespreise, die der Tugend vorbehalten sind, noch nicht durchgegangen.«
 »Von etwas unermesslich GROSSEM, erwiderte er [Glaukon], sprichst Du da, wenn es noch etwas Grösseres gibt, als das, was Du gesagt hast.«
 »Was könnte denn, sprach ich, in kurzer Zeit überhaupt GROSSES geschehen? Denn diese ganze Zeit vom Kinde bis zum Greise dürfte doch im Vergleiche mit der Ewigkeit eine kurze sein.«
 »Allerdings ein Nichts, sagte er.«
 »Wie nun? Glaubst Du, dass ein unsterbliches Wesen sich für eine so kurze Zeit solle abgemüht haben, und nicht vielmehr für die gesammte?«
 »Das letztere glaube ich, sprach er, aber was meinst Du damit?«
 »Bist Du nicht inne geworden, sagte ich, dass unsere Seele unsterblich ist und niemals zu grunde geht?«
 Da sah er mich an, wunderte sich und sprach: »Beim Zeus, ich nicht; kannst aber Du das behaupten?«
 »Das kann ich, entgegnete ich; ich glaube aber, auch Du; denn es ist nichts Schweres.«
 »Für mich gewiss, sagte er; von Dir aber möchte ich gern dieses nicht Schwere hören.«¹⁾

Einige Capitel weiter redet dann unser Philosoph von der jenseitigen Vergeltung, vom Lohne der Tugend und der Strafe der Sünde, und beschliesst so die ganze Schrift vom Staate, als wollte er gleichsam stillschweigend die Gottesfurcht als die *ultima ratio* aller Politik hinstellen.

„Die Siegespreise, Belohnungen und Geschenke, sagte er, welche dem Gerechten bei Lebzeiten von Göttern und Menschen zu theil werden, sind nichts an Menge und Grösse gegen jene Vergeltung, welche jeden von beiden, den Gerechten und den Gottlosen, nach dem Tode erwartet.«
 Man soll aber darüber hören, damit jeder von beiden vollständig erhält, was unsere Rede aufzuklären schuldig ist.«²⁾

Sodann folgt die mythische Erzählung des Pamphyliers Er, der, im Kriege gefallen, am zwölften Tage wieder auflebte, und was er in der Unterwelt von Hölle und Himmel gesehen, erzählte. Das Ganze aber schliesst mit den Worten:

„Und so denn, o Glaukon, hat sich die Erzählung bewahrt und ist nicht verloren gegangen, und möchte wohl auch uns bewahren, wenn wir ihr Glauben schenken, und wir werden glücklich über den Fluss der Lethe hinüberkommen und unsere Seele nicht beflecken, sondern, wenn es nach mir geht, in der Ueberzeugung, dass die Seele unsterblich und imstande sei, alles Böse und alles

¹⁾ *Rep.* X. 608 C. sq. — ²⁾ *Ibid.* c. 13.

Gute auf sich herabzuziehen, uns stets an den Weg nach oben halten und uns der Gerechtigkeit und der Einsicht auf jede Weise befeissigen, damit wir sowohl uns selbst als auch den Göttern befreundet seien, mögen wir noch hier verweilen oder dort die Siegeskränze einsammeln, und damit wir hier und auf der tausendjährigen Wanderung, von der wir gesprochen haben, uns wohl befinden.«

VI.

Wir kommen nunmehr im letzten Abschnitte unserer Untersuchung zu Sokrates zurück. Wir haben ihn bezüglich des Gottesglaubens besonders wegen seiner Anlehnung an die polytheistische griechische Denkweise zu vertheidigen, bezüglich der jenseitigen Dinge aber wegen der skeptischen Art, in der er mitunter von ihnen redet.

Dieser letztere Punkt soll hier zuerst erledigt werden, indem wir vorhaben, an den anderen einen weiteren Ausblick zum Abschlusse des Ganzen anzuknüpfen.

Es lässt sich nicht leugnen, dass Sokrates, wie er überhaupt vom Skepticismus angekränkt war und eine sichere Erkenntniss der Wahrheit für den menschlichen, an den Fluss der Erscheinungen gewiesenen Verstand für unmöglich hielt, so insbesondere über das jenseitige Leben zuweilen in hypothetischer und unbestimmter Weise gesprochen hat.

„Die Furcht vor dem Tode“ — sagt er ¹⁾ — „ist nichts anderes, als sich weise zu sein dünken ohne es zu sein; denn sie ist ein Dünkel, etwas zu wissen, was man nicht weiss. Denn es weiss niemand, ob der Tod nicht vielleicht gar für den Menschen aller Güter grösstes ist.“ — Und weiterhin spricht er ²⁾: „Meine Verurtheilung scheint etwas Gutes zu sein, und durchaus nicht sind wir der richtigen Meinung, die wir den Tod für ein Uebel halten. Es ist vielmehr grosse Hoffnung vorhanden, dass er etwas Gutes sei. Denn entweder ist er völlige Vernichtung und somit Erlösung von den Mühseligkeiten dieses Lebens, oder eine Wanderung der Seele an einen anderen Ort. Gilt aber das letztere und ist das, was man sagt, wahr, dass dort alle berühmten Todten sich befinden, was könnte es da für ein grösseres Gut als dieses geben?“

Klingen nun diese Aeusserungen nicht nach entschiedenem Fürwahrhalten, so ist doch eine andere Frage, ob seine Zweifel so weit gingen, wie z. B. Döllinger behauptet. In seinem schon wiederholt citirten Werke meint er, dass Sokrates bezüglich der Fortdauer der Seele wohl nicht weiter als bis zu einem Wunsche, einer Hoffnung und Vermuthung gekommen sei.³⁾ Bei seiner Verurtheilung soll der Philosoph zwar ihm zufolge vor den Richtern durch die Aeusserung:

¹⁾ *Apol.* 29 A. — ²⁾ *Ibid.* 40 B. sqq. — ³⁾ Heidenthum u. Judenth. 275.

„Man wisse nicht, ob der Tod nicht für den Menschen das grösste aller Güter sei“, seine Hoffnung zu verstehen gegeben, es aber doch am Schlusse seiner Rede ungewiss gelassen haben, ob der Tod zu ewigem Schlafe oder zu einer Auswanderung der Seele nach einem anderen Orte führe. „Dies war“ — fügt Döllinger hinzu — „bei ihm nicht, wie Cicero meinte, blose Ironie, sondern der Ausdruck eines mit sich selber nicht zum Abschluss gekommenen Schwankens.“¹⁾

Hierauf ist zu sagen erstens, dass Cicero nicht von Ironie redet, sondern die Schlussworte des Sokrates im Sinne eines blos formalen Skepticismus, der keinen praktischen Zweifel einschloss, erklärt. Hier seine Worte:

„Ne ego haud paulo hunc animum malim quam eorum omnium fortunas, qui de hoc iudicaverunt. Etsi, quod praeter deos negat scire quemquam, id scit ipse utrum sit melius; nam dixit ante; sed suum illud nihil ut adfirmet, tenet ad extremum.“²⁾

Es ist aber zweitens, was wichtiger ist, die Auslegung Cicero's durchaus nicht so unrichtig. Von einer Ungewissheit, was von beiden der Tod sei, ob gänzliche Vernichtung, ob Verscheiden der Seele, ist in den feierlichen Schlussworten des zum Tode verurtheilten Sokrates keine Rede. Wäre das freilich der Fall, dann hätten seine Jenseitshoffnungen auf schwachen Füßen gestanden. Nein, er lässt nur ungewiss, wer das bessere Los gezogen habe, er, der sterben müsse oder seine Richter, die dem Leben erhalten blieben.

„Jedoch es ist nunmehr Zeit“ — so lauten seine Worte — „von hier weg-zugehen, für mich, um zu sterben, für euch, um zu leben. Wer aber von uns beiden zu einem besseren Geschäfte geht, das ist jedem verborgen ausser Gott.“³⁾

Diese Worte können nicht die bange Besorgniss ausdrücken, es möchte der Tod am Ende doch als ewiger Schlaf nur Verlust bedeuten. Hatte er doch selbst kurz vorher gesagt, der Tod würde in diesem Falle als ein ganz ungestörter Schlaf ein wunderbarer Gewinn, *θανάσιον κέρδος*, sein⁴⁾, und noch zwei oder drei Sätze vor dem Schluss hatte er gesagt: „Es ist mir ganz klar, dass es für mich besser ist, jetzt zu sterben.“

Man muss also entweder Cicero beipflichten, dass der Philosoph auch hier seiner Gewohnheit treu bleibt, nichts auch noch so Annehmbares als sicher zu behaupten, oder man wird vielleicht besser sagen, dass man nach ihm nicht wissen kann, ob länger zu leben oder früher zu sterben besser ist. Er wird ja doch auch ein längeres

¹⁾ a. a. O. S. 276. — ²⁾ *Tusc. Disp.* I, 42. — ³⁾ Schluss der „Apologie“ — ⁴⁾ Cap. 32.

Leben der Minderheit der Richter, die ihn freigesprochen hatte, nicht für ein Uebel und seine Verurtheilung, die die Stadt vor der Zeit eines weisen Mannes beraubte, nicht schlechthin für etwas Gutes gehalten haben.

Wir wollen es mit dieser Zurückweisung der Döllinger'schen Uebertreibungen genug sein lassen. Wir verzichten darauf, die Zeugnisse aus den Schriften Plato's über die Unsterblichkeit, in denen Sokrates das Wort führt, anzurufen. Man wird einwenden, die dort geführten Argumentationen seien als dem historischen Sokrates fremde einzig auf Rechnung Plato's zu setzen. Vielmehr wollen wir jetzt zu den Ansichten des Sokrates über Gott und seine Vorsehung übergehen, indem wir dafürhalten, dass dieselben auch auf seine Stellung zum Unsterblichkeitsglauben Licht werfen. Denn es will uns in keiner Weise einleuchten, dass ein denkender Mann die göttliche Vorsehung verehren und die von Gott überwachte sittliche Ordnung nach Art des Sokrates heilig halten soll, ohne dabei eine jenseitige Vergeltung anzunehmen.

Wir werden also zuerst den Gottesglauben des Sokrates in's Licht stellen, und dann den Vorwurf erledigen, den man ihm wegen seiner Anschliessung an die polytheistische Volksreligion macht.

Für den erstgenannten Zweck eignet sich ganz vorzüglich das 4. Capitel im ersten Buche der Xenophontischen „Denkwürdigkeiten“, das wir trotz seiner Länge auch im Interesse des allgemeineren Zweckes, den unsere Abhandlung verfolgt, vollständig wiedergeben wollen.

„Wenn man meinen sollte“ — so hebt Xenophon an —, „dass Sokrates, wie Einige mündlich und schriftlich sich über ihn äussern, zwar sehr wohl verstanden hat, Andere zur Tugend zu ermuntern, aber nicht imstande war, sie wirksam zu ihr zu führen, so betrachte man nicht nur, wie er die von ihrem vermeintlichen Wissen aufgeblähten Sophisten durch seine Fragen beschämte und widerlegte, sondern auch, wie er Tag für Tag seine Schüler unterwies, und dann möge man urtheilen, ob er der Mann dafür war, seine Schüler besser zu machen. Ich will zuerst hersetzen, was ich ihn einst in einem Gespräche mit Aristodemus, der Kleine zubenannt, über die Gottheit habe vortragen hören. Als er nämlich erfahren hatte, dass derselbe weder den Göttern opferte noch von der Mantik Gebrauch machte, und vielmehr die, welche solches thaten, verspottete, sprach er ihn in folgender Weise an: »Sag' an, lieber Aristodemus, hast Du schon einmal bestimmte Menschen wegen ihrer Weisheit bewundert?« »Das wohl«, antwortete er. Und er darauf: »Dann sage uns doch ihre Namen!« — »In der epischen Dichtung habe ich am meisten den Homer bewundert, im Dithyrambus den Melanippides, in der Tragödie den Sophokles, in der Bild-

hauerei den Polykleitos, in der Malerei den Zeuxis.« — »Wer scheint Dir mehr der Bewunderung werth, die, welche Bildnisse ohne Verstand und Bewegung verfertigen, oder die, welche lebendige Wesen mit Verstand und Thätigkeit hervorbringen?« — »Um vieles mehr, beim Zeus, die Urheber der lebendigen Wesen, vorausgesetzt, dass dieselben nicht durch Zufall, sondern durch eine Einsicht entstehen.« — »Wenn wir aber das, was keine erkennbare Bestimmung hat, und das, was offenbar irgend eines Nutzens wegen da ist, vergleichen, welches von beiden hältst Du da für ein Werk des Zufalls, und welches für ein Werk der Einsicht?« — »Man muss füglich das, was um des Nutzens willen zustande kommt, für ein Werk der Einsicht gelten lassen.« — »Scheint Dir nun nicht der, welcher von Anfang an die Menschen schuf, ὁ ἔξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους, denselben um des Nutzens willen die Sinneswerkzeuge, womit sie jegliches wahrnehmen, verliehen zu haben: die Augen, um das Sichtbare zu sehen, und die Ohren, um das Hörbare zu hören? Und wozu wären uns die Gerüche nütze, wenn uns nicht die Nase verliehen wäre? Und welche Empfindung hätten wir vom Süssen und Bitteren und allen Genüssen des Mundes ohne die Zunge, die als eine Prüferin von alle dem in den Mund eingefügt ist? Scheint Dir ferner nicht auch das einem Werke der Vorsehung zu gleichen, dass einerseits bei der grossen Empfindlichkeit des Gesichtes der Schöpfer dasselbe mit Lidern geschlossen hat, die sich für das Sehen aufthun, im Schlafe aber geschlossen sind, und dass er es auf der anderen Seite mit den Wimpern wie mit einem Siebe, damit ihm nicht einmal ein Luftzug durch Einführung von Staub schadet, versehen hat? Und die Stelle über den Augen hat er mit den Brauen wie mit einem Schutzdach versehen, damit der Schweiss vom Haupte das Gesicht nicht angreifen kann. Und dass das Gehör alle Töne auffängt und nie voll wird, dass die Vorderzähne bei allen Thieren auf das Zerschneiden, die Backenzähne dagegen auf das Zermahlen der von den Vorderzähnen empfangenen Nahrung angelegt sind, und dass der Mund, durch welchen die den Thieren zusagende und angenehme Nahrung hinuntergeht, in die Nähe der Augen und der Nase gesetzt ist, dagegen die Wege der den Sinnen widerwärtigen Abgänge möglichst weit von den Sinneswerkzeugen abstehen — von allen diesen so vorsorglichen Einrichtungen solltest Du nicht wissen, ob sie ein Werk des Zufalls oder der Einsicht sind?« — »O nein, beim Zeus« — sagte er — »vielmehr, wenn man die Sache so betrachtet, so sieht dieses durchaus dem Kunstwerke eines weisen Meisters ähnlich, der die lebendigen Wesen lieb hat.« — »Dass er ihnen aber den Trieb zur Erzeugung von Nachkommenschaft, und denen, die geboren haben, den Trieb zur Aufzucht derselben eingepflanzt, und in die Aufgezogenen das grösste Verlangen nach dem Leben und die grösste Furcht vor dem Tode gelegt hat?« — »Auch das nimmt sich nach den Maassnahmen eines Wesens aus, das die Existenz von lebendigen Wesen beschlossen hat.« — »Du aber glaubst etwas von Verstand zu besitzen und wähnst, sonst sei nirgendwo Verstand anzutreffen? Und das, obschon Du weisst, dass der Erde viel ist und Du nur ein Atom davon in Deinem Leibe birgst, und ebenso von dem vielen Wasser nur ein Weniges, und in gleicher Weise, dass Du von den anderen so weit reichenden Elementen nur einen kleinen Theil bekommen hast, woraus Dein Leib gebildet ist? Den Verstand allein also, der nirgendwo sein soll, hättest Du durch einen glücklichen Zufall in Beschlag genommen, und diese übergrossen und zahllosen Dinge um

uns befänden sich durch einen Unverstand in so guter Ordnung?« — »Aber, beim Zeus, ich sehe deren Herren nicht, wie ich von dem, was bei uns gefertigt wird, die Werkmeister sehe.« — »Du siehst Deine eigene Seele nicht einmal, des Leibes Herrin, so dass Du demgemäss sagen könntest, Du thätest nichts mit Ueberlegung, sondern alles nach Zufall.« — Und Aristodemus erwiderte: »Ich täusche mich über das Dasein eines göttlichen Wesens nicht, mein Sokrates, aber ich halte dasselbe für zu erhaben, als dass es meines Dienstes bedürfte.« — »Musst Du denn nicht, einem um so Höheren Du zu dienen glaubst, desto mehr ihn ehren?« — »Wisse wohl«, versetzte er, »dass, wenn ich dächte, die Götter bekümmerten sich irgendwie um die Menschen, ich sie nicht vernachlässigen würde.« — »So meinst Du denn, sie bekümmerten sich nicht um sie? Sie haben aber doch dem Menschen einmal zum Unterschiede von allen Thieren eine aufrechte Gestalt gegeben. Die aufrechte Gestalt aber lässt ihn besser in die Weite schauen und mehr das Höhere betrachten und weniger Unfällen ausgesetzt sein. Sodann haben sie den anderen Wesen, die sich auf der Erde bewegen, Füsse gegeben, die nur zum Fortschreiten dienen; dem Menschen aber haben sie überdies Arme verliehen, die das meiste von dem verrichten, wodurch wir glücklicher denn jene sind. Und während doch alle Thiere eine Zunge haben, haben sie allein die des Menschen derart eingerichtet, dass sie durch verschiedengeartetes Anstossen gegen den Mund articulirte Laute hervorbringt, um im gegenseitigen Verkehre was wir nur wollen kundzugeben. Auch das ist bemerkenswerth, dass sie den Liebesgenuss den Thieren nur für eine bestimmte Zeit des Jahres verliehen haben, uns ihn aber stetig bis zum Alter gewähren. Und es genügte dem Gotte fürwahr nicht, für unseren Leib zu sorgen, sondern er pflanzte dem Menschen auch, was das Grösste ist, die Seele ein. Denn welches anderen Wesens Seele erkennt vor allem das Dasein der Götter, dieser Schöpfer und Ordner der grössten und schönsten Werke? Und welche Gattung ausser den Menschen verehrt die Götter? Und welche Seele ist so wie die menschliche geschickt, Hunger und Durst, Kälte und Hitze abzuwehren, Krankheiten zu heilen und die Leibeskräfte zu üben, oder welche ist so geschickt, das, was sie gehört oder gesehen oder gelernt hat, im Gedächtnisse zu behalten? Ist es Dir denn nicht ganz offenbar, dass die Menschen im Vergleich zu den anderen Lebewesen wie Götter leben, indem sie von Natur aus nach Leib und Seele den Vorrang haben? Denn weder könnte der Mensch, wenn er etwa den Leib eines Ochsen, aber den Verstand eines Menschen hätte, zustande bringen, was er wollte, noch haben die Wesen, die zwar Hände aber keinen Verstand haben, irgend etwas vor anderen voraus. Du aber, dem die beiden so werthvollen Gaben zu theil geworden, meinst, für Dich trügen die Götter keine Sorge? Aber was müssen sie denn thun, damit Du glaubst, dass sie sich um Dich bekümmern?« — »Sie müssen, wie Du sagst, dass sie sie senden, Rathgeber senden für das, was man thun und nicht thun soll.« — »Wenn sie aber«, erwiderte er, »den Athenern, die sie durch die Mantik befragen, Auskunft geben, glaubst Du, dann nicht auch Dir? Und willst Du auch nicht glauben, wenn sie den Griechen durch Wunderzeichen die Zukunft verkünden, oder allen Menschen, und sollen sie ausnahmsweise gerade Dich vernachlässigen? Und meinst Du wohl, die Götter hätten den Menschen den Glauben eingepflanzt, dass sie Gutes und Böses erweisen können, wenn sie nicht wirklich dazu in stande

wären, und die Menschen hätten den Irrthum die lange Zeit gehegt, ohne es zu merken? Siehst Du nicht, dass das, was das Langlebigste und Weiseste unter den Menschen ist, Staaten und Völker, auch am gottesfürchtigsten ist, und das einsichtsvollste Lebensalter am meisten der Götter gedenkt? O Guter, sprach er auf ihn ein, betrachte, dass auch Dein Geist Deinen Körper, ihm inwohnend, nach Willkür handhabt. So musst Du auch dafür halten, dass die im Ganzen wohnende Vernunft alles nach Gefallen anordne, und darfst nicht denken, Dein Auge zwar könne über viele Stadien hinausreichen, Gottes Auge aber sei unvermögend, alles zugleich zu sehen, und Deine Seele könne zugleich um die Dinge hier in der Nähe und die in Aegypten und Sicilien sich bekümmern, Gottes Einsicht aber sei nicht imstande, für alles zugleich zu sorgen. Du weisst, dass man, den Menschen dienend, die kennen lernt, die zu Gegendiensten bereit sind, und dass man gunsterweisend den Dank und rathschlagend die Klugheit erprobt. So magst Du auch durch frommen Dienst die Götter erproben, ob sie Dir in den der menschlichen Erkenntniss entzogenen Dingen rathen wollen, und Du wirst die Gottheit als ein Wesen von solcher Grösse und Beschaffenheit kennen lernen, dass sie alles zugleich sieht und alles hört und überall gegenwärtig ist und für alles insgesamt sorgt.« — Mir nun schien er mit solchen Reden seine Schüler dahin zu führen, dass sie sich aller gottlosen, ungerechten und schändlichen Handlungen nicht blos in dem Falle enthielten, dass sie von den Menschen gesehen würden, sondern auch dann, wenn sie für sich allein waren, als solche, die da glaubten, keine ihrer Handlungen bleibe den Göttern verborgen.«¹⁾

Man ersieht aus dieser Darlegung, dass Sokrates die Einheit des höchsten Wesens aus der zweckmässigen Einrichtung der Welt erkannt hat. Die Einheit der Naturordnung führte ihn zu dem einen Urheber und Erhalter aller Dinge. Man sieht aber aus diesem Capitel auch, wie bei ihm die Rede zwischen dem einen Gott und einer Vielheit von Göttern hin- und herschwankt. Xenophon bezeugt überdies ausdrücklich²⁾, dass er zu Hause und öffentlich den Göttern des Staates Opfer gebracht, sowie auch sich der Mantik mit ihren Göttersprüchen und Prodigien bedient habe, beides Dinge, die auch in der vorstehenden Unterredung vorausgesetzt sind. Wie lässt sich dieses nun mit seinem Glauben an den einen wahren Gott vereinigen? Döllinger meint, was doch schwer begreiflich ist, er habe etwa den Widerspruch, in den ihn die Uebertragung seines Gottesbegriffes auf die Menge der Volksgötter versetzte, gar nicht gefühlt.³⁾ Andere halten dafür, er habe, was eine Verleugnung der Wahrheit gewesen wäre, nur die Bedürfnisse des grossen Haufens schonen wollen. Die richtige Erklärung scheint uns diejenige Zeller's zu sein, der die vielen Götter bei Sokrates als solche höhere Wesen, die dem einen wahren Gott untergeordnet sind, versteht.

¹⁾ Vgl. *ibid.* 4, 3. — ²⁾ *Mem.* I, 1, 2. — ³⁾ a. a. O. S. 250.

„Aus der Vielheit der Volksgötter“ — schreibt er — „hebt sich bei ihm die Einheit des Göttlichen, welche auch der griechischen Religion nicht fehlte, nachdrücklich hervor, und an einer Stelle macht er einen merkwürdigen Unterschied zwischen dem Bildner und Beherrscher des Weltganzen und den übrigen Göttern; wir haben demnach hier jene dem Griechen durch seine Mythologie selbst so nahe gelegte Vereinigung des Monotheismus mit dem Polytheismus, welche darin besteht, dass die vielen Götter zu Werkzeugen des einen Gottes herabgesetzt werden.“¹⁾

Die Stelle, welche Zeller meint, steht in den „Denkwürdigkeiten“ des Xenophon und lautet:

[Die Götter geben uns unsichtbar ihr Walten zu erkennen], „denn sowohl die anderen treten bei ihren Gutthaten an uns nicht in die Erscheinung, als auch der die ganze so vollkommene Welt Ord nende und Zusammenhaltende, er, der für den Nutzen der Geschöpfe das Weltall in ungeschwächter Jugend und dabei in unwandelbarer regster Dienstbarkeit erhält, und den wir zwar das Grösste bewirken sehen, der aber selbst während dieser seiner weltregierenden Thätigkeit für uns unsichtbar ist.“²⁾

Die Auffassung aber, von der Zeller bei der Beurtheilung des Sokratischen Gottesglaubens ausgeht, berührt sich, ohne dass er es weiss, sehr nahe mit den Gedanken über den Polytheismus, die wir bei Thomas von Aquin finden, ein Umstand, der nicht wenig zur Bestätigung des Zeller'schen Gutachtens beiträgt. Nachdem der heilige Lehrer in der kleineren *Summa* die Einheit Gottes bewiesen hat, bemerkt er zum Schluss:

„Durch diese Wahrheit aber werden die Heiden, die eine Mehrheit von Göttern bekennen, widerlegt. Indessen haben manche unter ihnen das Dasein eines höchsten Gottes behauptet, von dem, wie sie sagten, alle anderen von ihnen sogenannten Götter erschaffen waren. Sie legten nämlich allen ewigen Substanzen göttliche Benennung bei, vornehmlich mit Rücksicht auf ihre Weisheit, Glückseligkeit und weltregierende Thätigkeit, und dieser Sprachgebrauch findet sich auch in der hl. Schrift, indem die heiligen Engel und auch die Menschen oder Richter Götter genannt werden. Darum scheinen sich in einem ernsteren Gegensatz zu dieser Wahrheit die Manichäer zu befinden, die zwei erste Principien, deren eines nicht Ursache des anderen sein sollte, aufstellten.“³⁾

Was St. Thomas hier von den ewigen Substanzen sagt, zielt auf die Sphärengester ab, die nach antiker Vorstellung die Himmels sphären mit den in ihnen haftenden Gestirnen im Umkreis bewegten, und deren Existenz auch der hl. Thomas für wahrscheinlich hielt. Bei dem unvollkommenen Stande des physikalischen Wissens seiner Zeit und bei der vollständigen Unbekanntheit der Gesetze der Himmelsmechanik konnte man bei logischem Denken nicht wohl anderes als solche intelligente Kräfte zur Erklärung der Erscheinungen annehmen.

1) a. a. O. II, I. 176 f. — 2) *Mem.* IV, 3, 13. — 3) *Cont. Gent.* I, 42.

VII.

Wir haben hiermit den letzten Punkt unserer Vertheidigung erledigt, und so geht die Schutzrede, die wir für unsere grossen Clienten geschrieben haben, zu Ende. Möge sie ihren Zweck erreichen! Möge sie nach ihrem bescheidenen Maasse dazu helfen, dass die von ihr bekämpften Vorurtheile abgeschwächt werden, und das Studium der griechischen Philosophie, besonders des Aristoteles, der sie zur Vollendung gebracht, immer mehr Förderung erfährt! Wir haben schon oben bemerkt, dass die Rückkehr zu Aristoteles eine Lebensfrage der philosophischen Wissenschaft ist. Er muss wieder das anerkannte Fundament bilden, wenn es mit der gegenwärtigen Zerfahrenheit der philosophirenden Geister besser werden, und überhaupt eine gediegene philosophische Schulung wieder die allgemeine Grundlage für die höhere Geistesbildung abgeben soll.

Indessen verfolgen wir mit der gegenwärtigen Abhandlung ausser den angedeuteten Absichten noch eine weitere, über die wir uns zum Schluss noch mit einigen Worten verbreiten müssen. Wir wollten mit unsren historischen Feststellungen einem gewissen ideologischen Pessimismus begegnen, mit dem häufig und besonders in apologetischen Werken über das antike griechische und auch römische Heidenthum geurtheilt wird.

Dieser Pessimismus scheint uns jüngeren Ursprungs zu sein, der hl. Thomas scheint ihn nicht zu kennen, wenigstens nach seinem maasvollen und milden, soeben angeführten Urtheil über den Polytheismus zu schliessen. Die Absicht, aus der jene einseitigen Schilderungen der heidnischen Zustände entspringen, ist gewiss gut: die Erlösungsbedürftigkeit der Welt soll durch sie in's Licht treten. Aber dieses Bedürfniss eines Retters ist doch kein strengerer Glaubenssatz als der, dass Gott will, dass alle Menschen aller Zeiten selig werden.¹⁾ Man schießt also über das Ziel, wenn man die Zustände im vorchristlichen Heidenthum ungefähr so darstellt, als wäre alles dem Verderben verfallen gewesen. Ferner ist zu beachten, dass auch der Mensch im Stande der gefallenen Natur noch immer seine Verstandeskkräfte hat, um Gott zu erkennen, und seinen freien Willen, um ihm den schuldigen Dienst zu leisten. Auch steht fest, dass die Gnade der Erlösung schon im voraus gewirkt hat, und dass demnach auch die vorchristliche Welt derselben nicht ganz und gar ent-

¹⁾ 1. *Tim.* 2, 4.

behrte, wie auch die Schrift lehrt: „Es war das wahre Licht, das erleuchtet jeden Menschen, der in diese Welt kommt.“¹⁾ Demnach können die Schlüsse aus der Verderbtheit der Welt auf ihre Erlösungsbedürftigkeit leicht mit der Logik verfeindet sein, indem von den beiden möglichen Ursachen der Erscheinung, dem Misbrauch der Freiheit und dem Mangel der Gnade, willkürlich eine angenommen wird. Weiterhin gerathen die einseitigen Tadler des Heidenthums in Widerspruch mit sich selbst, indem sie einerseits demselben den Gottesglauben und die Jenseitshoffnungen absprechen, anderseits gerade aus der Uebereinstimmung der Völker Gott und die Unsterblichkeit beweisen. Dieser Beweis besteht zweifellos zu recht. Denn Gottes Dasein und die Unsterblichkeit der Seele sind die beiden grossen Voraussetzungen aller Religion gemäss dem Schriftwort: „Wer zu Gott hintritt, muss glauben, dass er ist, und dass er denen, die ihn suchen, ein Vergelter ist.“²⁾ Demgemäss ist es die göttliche Vorsehung sich selber schuldig, diese doppelte Wahrheit allezeit zugänglich zu machen. Wie leicht sie aber zu finden ist, geht unter anderem aus der obenstehenden Unterredung des Sokrates in den „Memorabilien“ hervor³⁾, wo die Erwägungen, die zur Erkenntniss Gottes und seiner Vergeltung führen, eine ganz populäre Fassung haben. Aehnliches wie über Gott und die Unsterblichkeit ist über die Hauptvorschriften des Sittengesetzes zu sagen: unser sittliches Gefühl lässt uns darüber nicht im unklaren. Es muss darum eine Aufgabe des Apologeten sein, das Dasein eines solchen einheitlichen Sittengesetzes an der Anerkennung, die es unter den Menschen genossen hat, geschichtlich nachzuweisen. Demgemäss dient es nicht den Interessen der Apologetik, sondern widerstreitet ihnen, wenn man ohne Grund verehrungswürdige Männer der Heidenwelt wegen widernatürlicher Unsittlichkeit verdächtigt. Es sind also auch diese Erwägungen gewesen, die neben den anderen zu der vorliegenden Arbeit die Impulse gaben.

¹⁾ *Ioann.* 1, 9. — ²⁾ *Hebr.* 9, 6. — ³⁾ I. 4.