

## Cicero als Philosoph.

Von B. Jansen S. J. in Valkenburg (Holland).

I. Ist die vorliegende Untersuchung überhaupt berechtigt?

Vielleicht wird mancher Leser bei dem Thema „Cicero als Philosoph“ unwillkürlich den Kopf schütteln und mit Mommsen ernstliche Bedenken hegen: Hat denn eine solche Untersuchung überhaupt ein *fundamentum in re*? Bieten denn Ciceros verworrene Ausführungen über die Natur und Geistigkeit der Seele in seinen Tusculanen oder gar seine pantheistischen Ideen in seiner *Natura deorum* einen vernünftigen Anhaltspunkt, von einer Philosophie des römischen Advokaten zu sprechen? Gewiss, ein streng wissenschaftliches System wie Aristoteles hat er nicht erdacht, auch jener hohe Gedankenschwung, jene schöpferische Kraft Platos beflügelten ihn nicht; nicht einmal neue, selbständige Religionsphilosopheme, wie sie Zeno und Epikur aufstellten, sind seine Geistesprodukte. Dafür war er eben ein Römer, ein durch und durch praktischer Römer, der auf dem Forum und in der Kurie zu Hause war, kein spekulativer Grieche!

Wie römische Kunst und Wissenschaft überhaupt auf hellenischem Boden gewachsen waren, wie Plautus und Terenz in ihren Komödien nach Philemon und Menander dichteten, wie des Ennius und Vergil grosse Epen das homerische Vorbild verraten, wie Horaz seinen Geist an griechischen Lyrikern bildete, so ist Cicero — nur in noch weit höherem Grade — Eklektiker griechischer Philosophie. Aber jedenfalls hat er sich mit philosophischen Fragen beschäftigt, und deshalb, meinen wir, ist der Titel „Cicero als Philosoph“ berechtigt; sagt doch selbst der hl. Augustin in seinem ersten Buch gegen die Akademiker (I 8): *Ergone Cicero sapiens non fuit, a quo in latina lingua philosophia et inchoata est et perfecta?*

Zwei Gedanken sind es besonders, welche dieser geschichtlich-philosophischen Studie in etwa Interesse abgewinnen könnten. Einmal kann Cicero, nach den obigen Worten, der Begründer der römischen Philosophie; in seiner Abhängigkeit von den Griechen, in seinem Eklektizismus, in seiner Vorliebe für das ethische, überhaupt das praktische Gebiet als der Repräsentant römischer Philosophie gelten.

Das zweite gewissermassen apologetische Moment dürfte schon schwerer in die Wagschale fallen: Cicero, inmitten der damaligen religiösen und politischen Verhältnisse, unter denen er lebte, bietet uns den besten Mass-

stab zur Beurteilung, mit welcher Sicherheit und Bestimmtheit der Mensch mit seiner blossen Vernunft die für ihn wichtigsten Wahrheiten des Daseins eines höchsten, persönlichen Gottes, der Unsterblichkeit der Seele, des Bestehens einer natürlichen, sittlichen Ordnung erkennen kann. Denn ob- schon er, sowohl was Charakter als Geist anbelangt, kein aussergewöhnlicher Mensch, kein Spekulant und Gelehrter von Profession war, so ver- raten doch seine Bücher, z. B. *De officiis ad Marcum filium* und *De legibus*, eine so richtige, klare und erhabene Einsicht in das ethische Gebiet, dass man sie vielleicht unter dieser Rücksicht der aristotelischen Ethik *Ad Nicomachum* billig an die Seite setzen dürfte, und noch Jahrhunderte nachher die Kirchenväter und Schriftsteller seine Werke als Arsenal zur Verteidigung der christlichen Wahrheit benutzten.

II. Zur richtigen Beurteilung Ciceros schicken wir einen kurzen Ueber- blick über das wissenschaftliche bzw. nichtwissenschaftliche Leben im vormaligen und damaligen Rom voraus. — Philosophische Grübeleien galten als überflüssige und sträfliche Zeitvergeudung:

Romae dulce diu fuit et solemne (so zeichnet treffend Horaz  
die Ideale der alten Römer), reclusa

Mane domo vigilare, clienti promere iura,

Cautos nominibus rectis expendere nummos,

Maiores audire; minori dicere, per quae

Crescere res posset, minui damnosa libido

(lib. II ep. I 103—107).

Und selbst der alte, zwar geistvolle, aber doch arg stoische Kato sprach sein *ceterum censeo* gegen jegliches Philosophieren und Künsteln als Verweichlichung und Entnervung des römischen Charakters aus. Anno 598 — also 155 v. Chr. — machten die Römer die erste nähere Bekann- schaft mit der Philosophie, als die Athener die Häupter der damals blühendsten Schulen, den Akademiker Carneades, den Stoiker Diogenes und den Peripatetiker Critolaus, als Gesandte nach Rom schickten. Diese hatten natürlich nichts Eiligeres zu tun, als vor der römischen Welt ihre Weisheit zu Markte zu tragen. Mit heller Begeisterung strömte trotz aller Ermahnungen und Verbote der ersten Väter und konservativen Grossväter die liebe, wissensdurstige Jugend in ihre Hörsäle. Die interessanten Ideen zündeten und loderten gar zur mächtigen Flamme auf, als mehr und mehr Philosophen nach der Tiberstadt strömten und für griechische Denk- und Anschauungsweise Propaganda machten.

Graecia capta ferum victorem cepit et artes

Intulit agresti Latio (Hor. lib. II ep. I 155).

Philosophieren ward Modesache; es gehörte zum guten Ton, die Kollegien irgend eines Philosophen belegt zu haben. Man hörte ihre Vor- träge an, sammelte und kopierte die Werke der Griechen und ging mit dem freudigen Bewusstsein nach Hause, so zum vollen Besitz der Wahrheit

zu gelangen. Was man dort gehört, ward eines jeden Hausphilosophie. Nach seiner Neigung und Stellung im Leben wählte sich jeder Gebildete ein System, schloss sich einer bestimmten Richtung an. Wen es nach behaglicher Ruhe gelüstet wie Atticus, oder wer Sinnengenuss als seinen Gott und Himmel suchte wie Cassius und Velleius, tat sich in Epikurs Gärten gütlich. Römer von altem Schrot und Korn wie Laelius, Scaevola, Balbus, Brutus fühlten sich von der ernsten Sittenlehre der Stoa angezogen, während endlich Redner und Advokaten der alles bekritzelnden Dialektik der neueren Akademie die Fertigkeit der scharfsinnigen Behandlung von Streitsachen abzugewinnen suchten. Platos Ideenwelt und Aristoteles' Metaphysik war nicht greifbar und praktisch genug, als dass sie römischer Verstand hätte erfassen können. Aus alledem ist ersichtlich: ein systematisches, spekulatives Wissen war nicht Sache des Römers; Grundton seines Philosophierens Eklektizismus, Zweck desselben nicht theoretisches Wissen, sondern praktische Verwertung im Leben.

Cicero hatte eine vielseitige, gründliche Ausbildung genossen; er war philosophisch geschult; in der gesamten griechischen und nationalen Literatur war er bewandert, in die Lehren aller damals blühenden Schulen eingeweiht. In seiner Jugend sass er zu Füssen der Epikureer, des Phaedrus, Patro und Zenon, hörte den Stoiker Diodotos, der in seinem eigenen Hause lebte und starb. Drei Jahre lang gab er sich ganz den Lehren des Akademikers Philo hin, wie überhaupt in theoretischen Fragen der akademische Skeptizismus sein Standpunkt war. Mit 28 Jahren (i. J. 77) bezog er die Akademie zu Athen, wo der scharfsinnige Antiochus las, der die Stoa und Akademie mit einander zu versöhnen suchte; darauf lernte er zu Rhodus den Stoiker Posidonius kennen, mit dem er zeitlebens wissenschaftliche Beziehungen unterhielt.

Und Cicero war nicht bloss stummer, passiver Zuhörer! Als Erstlingsfrucht erschien bald eine Uebersetzung des Platonischen Protagoras und des Xenophontischen Oekonomikus. Dass er auch den ersten Zweck philosophischer Schulung vollauf erreicht hat, eine Sache gründlich und allseitig zu behandeln, die letzten Gedanken herauszupressen, den etwaigen Schwierigkeiten durch ein geschicktes *distinguo* glücklich zu entweichen, das beweisen seine Jugendreden gegen Verres und noch mehr die logisch scharfsinnigen und technisch meisterhaften Reden für Milo und Ligarius. Wenn er aber die philosophischen Vorlesungen nur behufs oratorischer Ausbildung belegte, wodurch fand er sich denn im Alter bemüssigt, die gefeierte Rednerbühne mit dem einsamen Studierzimmer zu vertauschen? Und was bezweckte er, wenn er, bereits 61 Jahre alt, *ex professo* philosophische Lehrbücher verfasste? Diese beiden Fragen haben wir zunächst zu beantworten.

Bekanntlich hielt es Cicero im Kampfe zwischen Cäsar und Pompejus mit letzterem; durch die Schlacht von Pharsalus im Jahre 48 bekam

Cäsar alle Gewalt in Hände, der Pompejanischen Partei wurde der Todesstoss versetzt; Cicero wurde zwar vom Sieger in Gnaden aufgenommen, sah sich aber doch vom Staatsruder verdrängt und zu unfreiwilliger Musse verurteilt. Das die äussere Veranlassung. Er seinerseits hatte sich *in philosophicis* stets auf dem Laufenden gehalten, sein Kollektaneum hatte sich, so muss man aus verschiedenen Briefen schliessen, mit der Zeit mehr und mehr gefüllt. Die politischen Ferien gaben in der Regel die erwünschte Gelegenheit zu irgend einem populär-wissenschaftlichen Schriftchen. Im Jahre 55 veröffentlichte er sodann sein erstes grösseres Werk *De republica*, das von der ganzen gebildeten Welt mit grossem Beifall begrüsst wurde; 53 folgten die drei Bücher *De legibus*. Jetzt im Jahre 46 ging es mit Hochdruck: *Paradoxa, Consolatio, Hortensius, De finibus, Academica, Tusculanae disputationes, Timaeus, De naturae deorum, Cato maior, Laelius, De divinatione, De fato, De officiis*; zwei Jahre — und sein *Cursus philosophicus* war bei der bekannten Verlags-handlung der Gebrüder Socii zu haben. Cicero will sich eben durch angestrengtes Arbeiten statt durch sinnliche Genüsse, Vergnügen und Bekanntschaften, wie er es selbst wiederholt ausspricht, in seinem Kummer, der ihn wegen seiner eigenen und des Staates traurigen Lage befallen hat, Erleichterung und Trost verschaffen.

Vornehmlich aber bezweckte er, die griechische Philosophie, bisher nur ein exotisches Treibhausgewächs, zum eigentlichen Nationaleigentum der Römer zu machen, die philosophischen, speziell die sittlichen Ideen wirklich unter die Gebildeten zu bringen und dadurch seine ins Materielle und Sinnliche vergrabene Mitwelt auf ein höheres geistiges und sittliches Niveau zu heben. Dieser Gedanke beherrschte ihn so sehr, dass er trotz der verlotterten römischen Wirtschaft allen Ernstes an eine Verwirklichung seiner Pläne zu glauben schien. Seine Absicht war lauter, diese Ueberzeugung gewinnt man beim Studium seiner Schriften, natürlich abgesehen von einer gewissen eitlen Selbstgefälligkeit; es wäre denn doch zu schön, meint er, wenn er den Demosthenes und Aristoteles zu einem Individuum verschmelzen oder die Vorzüge Platos mit denen des Isokrates in sich vereinigen könnte. Aus obiger Absicht erklärt sich dann ganz von selbst die ganze Darstellungsweise: die dialogische Fassung, häufige Zitate aus Dichtern als erquickende Würze, eine gewisse Schaustellung von ausserordentlicher Belesenheit, Illustration durch ausländische und vaterländische Geschichte, häufige rhetorische und paränetische Färbung des Gedankens, kurz *maximis quaestionibus copiose ornateque dicere* ist ihm das Ideal der Philosophie.

III. Wir gehen nunmehr zur Darstellung seiner philosophischen Anschauungen über:

1. Die Erkenntnislehre, wie sie in seinen *Academica* vorgelegt wird. Cicero ist Anhänger der jüngeren Akademie, insbesondere der Schule

des Antiochus, der, wie schon oben gesagt, den stoischen Dogmatismus und den akademischen Skeptizismus mit einander auszugleichen suchte; er behauptet darum nicht so schroff wie Arkesilaus und Pyrrho, man könne die Dinge überhaupt nicht erkennen, sondern hält sich an eine *summa probabilitas*. Seinen Standpunkt bezeichnet er vielleicht selbst am treffendsten in seinem Buch *De natura deorum*: Non sumus ii, quibus nihil verum esse videatur, sed ii, qui omnibus veris falsa quaedam adiuncta esse dicamus tanta similitudine, ut in iis nulla insit certa iudicandi et assentiendi nota, ex quo existit illud multa esse probabilia, quibus sapientis vita regatur (lib. I c. 6 n. 12). Indess fühlt er selbst nur zu sehr die Haltlosigkeit und Vernunftwidrigkeit dieses Standpunktes; der ganze erste Teil des ersten Buches der *Academica* ist der Widerlegung des Skeptizismus gewidmet; da werden von Lucullus gegen ihn dieselben Geschütze aufgeföhren, mit denen noch heute jede gesunde Logik dem Skeptiker zu Leibe rückt:

a. an aller sicheren Erkenntnis zweifeln, ist dem Menschen schlechterdings unmöglich; denn an der Wahrheit dieses Satzes: Ich kann nichts sicher erkennen, kann man trotz allen guten Willens zum mindesten nicht zweifeln (*Acad.* I 9).

b. Der Inhalt unserer Sinneserkenntnis ist, gesunde Organe und Entfernung der Hindernisse von seiten des Objektes vorausgesetzt, so wahr, dass uns nicht einmal eine Erscheinung der Gottheit grössere Sicherheit gewöhren könnte; dasselbe gilt von der Verstandeserkenntnis.

c. Der Skeptizismus untergräbt alle Tugend; denn um sittlich handeln zu können, muss ich zuerst wissen, ob meine Handlung überhaupt sittlich ist (*Acad.* I 8).

Schon gut, erwidert Cicero dem Lucullus auf seine Einwürfe:

Was a. betrifft, so beanspruche ich ja nicht einmal für den Satz: Es gibt keine gewisse Erkenntnis, Sicherheit. Ad b: Unsere Sinne trügen uns nur zu oft, Verstandesurteile sind häufig falsch, überdies gibt es kein haltbares Kriterium der Wahrheit, da es uns an der Evidenz, die allein noch retten könnte, fehlt. Ad c: Das sittliche Handeln endlich kann mit einer wahrscheinlichen Erkenntnis bestehen.

Und ob denn nicht weiter die Erfahrung für ihn spreche? Woher denn dieser ewige Hader und Streit unter den Philosophen? Wenn Demokrit, Empedocles und Epicur ihre Atome zu Hilfe rufen, so kommen Aristoteles und Theophrast mit einem Waggon *materia prima* herangeföhren und formen daraus mit Hülfe ihrer vier Elemente die Körper und durchsetzen sie schliesslich mit einem feinen Urnebel, der *εντελέχεια*. Und in der Ethik! Epikurs Gott sei der Bauch, die Stoiker phantasieren von einem Tugendbold ohne Gefühl und Leidenschaft; schliesslich kämen die Peripatetiker und sagten: Keiner von euch hat Recht, wir allein. So, versichert er, sei es um die Erforschung der Wahrheit bestellt; er werde daher Gründe und Gegengründe genau gegen einander abwägen und diejenige

Ansicht für die wahrscheinlichere halten, für welche die triftigsten Gründe sprächen.

Dies ist die Stellung, die er einnimmt, wenn er rein theoretisch, wie hier in seiner *Academica*, die Grundlagen und Elemente unserer Erkenntnis untersucht oder in seinen Dialogen, als Akademiker maskiert, offiziell ihre Rolle zu spielen hat. Aber die Maske steht ihm schlecht; sie verbirgt nur mühsam die ehrlichen Züge. Wo er nämlich offen und ungeschminkt, wie in seinen Büchern *De officiis*, *De legibus*, *De republica*, seine persönlichen Ansichten vorträgt, da besteht er auf der Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis. Das gilt namentlich in der Ethik. Ja, er spielt ganz den Entrüsteten über die unverschämte Kritikasterei und Zweifelsucht der Akademiker und seigt ihnen bei seinen moralisch-philosophischen Disputationen kurzweg die Tür: *Perturbatricem autem harum omnium rerum, Academiam, oremus ut sileat. Nam si invaserit in haec — Gebiet der Ethik —, quae satis scite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas (De nat. deor. l. I c. 13).*

Was trieb ihn nun eigentlich in das Lager des Skeptizismus? woher diese Inkonsequenz? fragt sich da jeder unwillkürlich. Vor allem waren es rein äussere Umstände. Die Akademiker waren die besten Fechtmeister in der Dialektik; sie konnten die jungen Patrizier am besten in alle Schliche und Kniffe eines römischen Politikers und Advokaten einweihen. Itaque mihi, gesteht er selbst, *Academiae consuetudo, de omnibus rebus in contrarias partes disserendi, non ob eam causam sohum placuit, quod aliter non posset, quid in quaque re vere simile sit, inveniri, sed etiam quod ea esset maxima dicendi exercitatio (Tusc. disp. l. II c. 3).* Und so hatte er denn in seiner Jugend hauptsächlich die Vorträge der Akademiker gehört.

Dazu kamen gewiss sachliche Schwierigkeiten: Die Widersprüche und der Hader der verschiedenen Philosophensekten, bei denen er in die Schule gegangen; er hatte Epicurus Gärten, Zenos Apathie, Platos Ideen angreifen hören und namentlich Jahre lang das verderbliche Gift des Skeptizismus eingesogen; und wenn vor allem auf dem Gebiete der Naturphilosophie seine Meinung hin und her schwankte, so werden wir ihm das schon in etwa zu gute halten.

Trotz alledem ist gerade dieses sein Verhalten in der Erkenntnislehre sehr bezeichnend für seine Philosophie. Hätte er selbständig gedacht und das ihm vorliegende Material durch und durch verarbeitet, er hätte sich hier, wo er sich an keine Autorität anlehnen konnte — Aristoteles' Hauptwerke waren ihm nicht bekannt und Plato drückt sich zuweilen, z. B. im Phädon über die Objektivität der Sinneserkenntnis, zum mindesten zweideutig aus —, eine eigene Ansicht bilden müssen und nicht zwischen seiner eigenen besseren Einsicht, die ihm schon die rechte Bahn gezeigt hätte, und den Meinungen anderer schwanken dürfen.

Seine naturphilosophischen Betrachtungen übergehen wir, hauptsächlich weil sie zu dürftig sind, ebensowenig berühren wir seine etwas verworrene Vorstellung von der Geistigkeit der Seele, um sofort seine Beweise für ihre Unsterblichkeit und seinen Gottesbegriff etwas weiter darzulegen.

2. Hat Cicero die Unsterblichkeit der Seele gehalten? Diese Frage enthält eine Doppelfrage. Will sie sagen: Hat Cicero an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt, so meinen wir, müsse man sie bejahen. Die ganze Färbung, der ganze Ton des ersten Buches der Tusculanen scheint dafür zu sprechen. Wenn er z. B. im 12. Kapitel den Auditor inständigst bitten lässt, zu beweisen, dass die Seele nach dem Tode ewig fortleben werde, und ihn im 32. Kapitel nach Entwicklung seiner Gründe voller Begeisterung ausrufen lässt: die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele wird mir niemand rauben, so scheint das nur der Wiederhall der Seelenverfassung Ciceros selber zu sein. Ferner der schön und so anschaulich gefasste Gedanke im 30. Kapitel: *duas esse vias dupplicisque cursus animorum e corpore excedentium*, der verkommenen Subjekte, wie er sie der Reihe nach aufzählt, *devium quoddam iter esse, reclusum a concilio deorum, alios profecturos ad deos*.

Doch fragen wir uns jetzt zweitens: Welche wissenschaftlichen Argumente weiss Cicero vorzubringen? Sie würden, in scholastische Form gebracht, etwa so lauten:

a. *Ex communi consensu hominum.*

*Quod omnibus hominibus invincibiliter natura duce persuasum est, falsum esse nequit (De nat. deor. lib. I n. 44). Atqui omnibus omnium temporum hominibus invincibiliter persuasum est animos esse immortales.*

*Ergo animi sunt immortales.*

*Ad mai: Si Deum supponas, alibi dictum est Deum hominem produxisse eique mentem sui similem indidisse, unde deducitur omnium hominum mentem per se aberrare non posse. Sin minus, arguo ita, quod omnes homines sine collocaione humanoque instituto verum vindicant, id sua evidentia intellectum percellit; qua de re nisi ad scepticismum labaris, ut verum assumas necesse est.*

*Prob. min.: α. ut firmissimum hoc afferri videtur, cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cuius mentem non imbuerit opinio deorum, ita [idem] de immortalitate affertur animorum; nec vero id collocutio hominum aut consensus efficit, non institutis opinio est confirmata, non legibus (Tusc. disp. l. I c. 13, cfr. c. 16).*

*β. Iam vero cum multis aliis rebus tum ex pontificio iure et e caeremoniis sepulcrorum intelligi licet, quas maximis ingeniis praediti nec tanta cura coluissent nec violatas tam inexpiabili religione sanxissent, nisi haereret in eorum mentibus mortem non interitum esse omnia tollentem atque delentem, sed quandam quasi migrationem commutationemque vitae (Tusc. disp. lib. I c. 12 n. 27).*

γ. Porro optimus quisque, suspicaris, quorum aut igenio aut virtute animus excellit, Themistocles, Epaminondas sui magna spe immortalitatis se pro patria offerret? Qua quidem dempta quis tam esset amens, qui semper in laboribus et periculis viveret? Quid poetae, quid opifices, quid philosophi? Nonne omnium consensus naturae vox est (*Tusc. disp.* lib. I c. 15)?

b. Ex aeternā praeexistentia animi.

Animus humanus ab aeterno existit; ergo etiam in aeternum existet.

Prob. antec. α. Animus hominis est divinum quid; nam tanta vis memoriae, facultas illa, quae inventio, excogitatio dicitur, quae conversiones stellarum omnesque motus investigavit, divinum quid sit necesse est (*Tusc. disp.* lib. I c. 25, 26, 29).

β. Instructus est animus ideis innatis, iam vero fieri nullo modo posset, ut a pueris tot rerum atque tantarum innatas et quasi consignatas in animis notiones, quas *ἐννοίας* vocant, haberemus, nisi animus, antequam in corpus intravisset, in rerum cognitione viguisset. Adde tantam vim memoriae, quam quidem Plato recordationem esse vult vitae superioris; et sane nihil est aliud discere quam recordari.

γ. Quod semper movetur — aeternum est. Quis est, qui hanc naturam animis esse tributam neget (*Tusc. disp.* lib. I c. 23)?

c. Ex simplicitate animi.

Est interitus quasi discessus et secretio ac diremptio earum partium, quae ante interitum iunctione aliqua tenebantur. Nihil autem animis est admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex. Quod cum ita sit, certe nec secerni nec dividi nec discerpi nec distrahi potest, ne interire quidem igitur (*Tusc. disp.* lib. I c. 29).

Wie beweist Cicero nun den Untersatz, die Einfachheit der Seele? Der Beweis ist zwar nur unvollständig und andeutungsweise, im Grunde aber richtig. Animorum, fährt er nämlich fort, nulla in terris origo inveniri potest; nihil enim est in animis, quod ex terra natum esse videatur; nihil ne aut humidum quidem aut flabile aut igneum. His enim in naturis nihil inest, quod vim mentis, cogitationes habeat, quod et praeterita teneat et futura provideat et complecti possit praeterita. Aber wer bürgt dafür, könnte man weiter fragen, dass die Seele nicht annulliert wird. Auf diese Frage wie auf jene nach dem eigentlichen Ursprung der Seele weiss Cicero ebensowenig eine Antwort zu geben, wie die heidnischen Philosophen überhaupt.

3. Der Gottesbegriff.

Ueber Ciceros religiöse Anschauungen entbrannten zur Zeit des Humanismus heftige Streitigkeiten; selbst der Vorwurf des Atheismus wurde ihm gemacht. „Diesen Anschuldigungen,“ sagt Baehr, „halten wir den Ausspruch des Erasmus entgegen, den er am Schluss seines Ciceronianus tut: Ciceronem arbitrator, si Christianam philosophiam didicisset, in eorum numero

censendum fuisse, qui nunc ob vitam innocenter pieque transactam pro divis honorarentur.“

Obiger Vorwurf hat einen gewissen Schein von Berechtigung für sich. Die meisten Schriften sind in Dialogform abgefasst, da tritt dann Cicero mit überlegener, alles bekritielnder Miene, in den Philosophenmantel des Akademikers gehüllt, als Skeptiker auf. So namentlich, wo er ex professo seine theologischen Vorlesungen hält: *De natura deorum*. Cicero erscheint mit dem Stoiker Balbus, dem Epikuräer Velleius und dem Akademiker Cotta auf der Bühne. Die Rollen werden verteilt. Im ersten Akt spielt der Epikureer die Hauptperson, gegen Schluss greift Cotta ein, um mit wuchtigen Streichen seine Geißel über die geilen Sinnenmenschen zu schwingen. Aber schon verschwindet Cicero selbst von der Bildfläche, um sich als stummer Zuhörer hinter den Kulissen aufzupflanzen. Im zweiten Akt tritt der Stoiker auf, um dann im dritten Akt in feiner Weise vom Akademiker in seinem Dogmatismus angegriffen zu werden. Am Schluss, da schon der Vorhang fallen will, erscheint Tullius, um in einem kleinen Sätzchen dem Stoiker beizupflichten. Haec cum essent dicta, ita discessimus, ut V. Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior.

Wegen dieser Behandlungsweise wird man in Beurteilung der Gottlehre Ciceros leicht auf falsche Fährte geführt, wenn man sich nur an einzelne Stellen oder an ein einzelnes Werk hält, zumal seine Begriffe nicht scharf abgegrenzt sind. Wir wollen es daher versuchen, seine Gottesidee darzulegen, wie sie sich aus dem Zusammenhang der hauptsächlichsten Schriften dem unbefangenen Leser darbietet.

a. Es gibt ein höchstes Wesen (summus Juppiter).

Beweise:  $\alpha$ ) Die allgemeine, feste, nie veraltete Ueberzeugung aller Völker. Wohl kein Klassiker, kein Philosoph gibt in so schöner, wirklich hinreissender Weise den allgemeinen Glauben an ein höheres Wesen wieder wie Cicero. Cfr. *Tus. lib. I c. 13*: Ut porro firmissimum hoc afferri solet, cur deos esse eredamus, quod nulla gens tam fera . . . sit, cuius mentem non imbuerit deorum opinio . . . Nachdem er im 2. Buch *De nat. deor.* die Zeugnisse der verschiedenen Völker gebracht hat, zieht er den Schluss: Quod (sc. deos esse) nisi cognitum comprehensumque animis habereamus, non tam stabilis opinio permaneret nec confirmaretur diuturnitate temporis nec una cum saeculis aetatibusque hominum inveterari potuisset . . . Itaque inter omnes omnium gentium summa constat; omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos (*De nat. deor. l. II n. 1—13*). Cfr. *De leg. l. I c. VII*: Ipsi in hominibus nulla gens est . . . quae non, etiamsi ignoret qualem habere deceat deum, habendum sciat.

$\beta$ ) Das Unvollkommene weist notwendig auf etwas Vollkommenes hin: Si a primis inchoatisque naturis ad ultimas perfectasque volumus procedere, ad deorum naturam perveniamus necesse est. Primo enim advertimus

a natura sustineri ea, quae gignuntur e terra, quibus natura nihil tribuit amplius quam ut ea alendo atque augendo tueretur. Bestiis autem et sensum et motum dedit et cum quodam appetitu accessum ad res salutare a pestiferis recessum; hoc homini amplius, quod addidit rationem, qua regerentur animi appetitus. Quartus autem gradus et altissimus est eorum, qui natura boni sapientesque sunt, quibus a principio innascitur ratio recta constansque, quae supra hominem putanda est Deoque tribuenda (*De nat. deor.* lib. II n. 33 u. 34).

γ) Der teleologische Beweis. Mit oratorischem Schwung wird die Zweckmässigkeit des Weltalls geschildert, *Tusc. disp.* lib. I c. 28 und 29, *De nat. deor.* II 37; illud celebre effatum Aristotelis (*De nat. deor.* lib. II n. 13—17, n. 37) aequabiliter motus, conversio caeli, solis, lunae siderumque omnium distinctio, varietas, pulchritudo, ordo . . . quarum rerum aspectus ipse satis indicaret non esse ea fortuita. Dann folgert er, wenn nun im gewöhnlichen Leben kein gut geordnetes Hauswesen möglich ist ohne die Leitung eines ordnenden Hausherrn, wie dann dieses grossartige, zweckmässig eingerichtete Weltgebäude ohne einen ordnenden Weltherrn; wenn ein Archimedes und andere Mathematiker und Physiker ihre geometrischen Gebilde und kunstvollen Mechanismen nicht ohne den höchsten Aufwand von Scharfsinn ausführen konnten, wer konnte dann den Himmelskörpern ihre verschlungenen Bahnen anweisen ausser einem persönlichen, mit hoher Weisheit begabten Geist? Und wenn das Epos des Ennius nicht durch blosses Schütteln der 21 Buchstaben des Alphabetes als vollendetes Kunstwerk aus der Urne hervorging, wie dann unsere kunstvolle Erde durch bloss zufälliges Zusammentreffen blinder Atome? Hic ego non mirer esse quemquam, qui sibi persuadeat corpora quadam vi et gravitate ferri mundumque effici ornatissimum ex eorum corporum concursione fortuita. Hoc qui existimet fieri potuisse, non intelligo, cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum aliquando coniciantur, posse ex his in terram excussis annales Ennii, ut deinceps legi possit, effici (*De nat. deor.* I II c. 36).

#### b. Die Eigenschaften Gottes.

Dieses Wesen ist mit Vernunft, freiem Willen und hoher Weisheit begabt. Der Gedanke kehrt stets wieder, er folgt auch von selbst aus obigen Beweisen. Ewig sein und göttlich sein ist ihm einfach identisch. Beweis: Gott ist das Prinzip aller Dinge und aller ihrer Bewegungen; das Prinzip aber hat keinen Ursprung, denn sonst müsste es von einem andern hervorgebracht werden und würde damit aufhören, Prinzip zu sein.

Ewig wird er existieren, denn sonst müssten Himmel und Erde, alles Sein und alle Kraft vergehen.

Dieser Gott ist heilig, d. h. verbietet das Böse, will das Gute, wie es Cicero bei Besprechung des ewigen Gesetzes nachweist. Die gewaltigen Naturerscheinungen deuten auf die grosse Macht dieses Wesens hin.

Die Allwissenheit hält er zwar im allgemeinen fest, findet sich aber in dem scheinbaren Widerstreit der menschlichen Freiheit mit dem göttlichen Vorherwissen nicht zurecht und lässt Gottes Allwissenheit fallen.

Ob er die Geistigkeit Gottes erkannt habe, ist schwer zu entscheiden; jedenfalls kann Gott keine Materie haben, wie sie sich in der sichtbaren Welt findet: *Nec vero Deus ipse, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu aeterno.*

Ist Cicero Polytheist oder Monotheist? Monotheist! Ueber den ganzen Himmel der homerischen Götter macht er sich wiederholt lustig. Die Fabeln und Gespenstergeschichten der phantasiereichen Griechen, einen Cerberus, Minos usw. sieht er als Ammenmärchen an. Wenn er offiziell von der Gottheit redet, namentlich in Schriften, in denen er unverhohlen seiner Ueberzeugung Ausdruck verleiht, z. B. *De legibus*, so spricht er fast nur von einem Gott, Deus, von einem supremus Deus, von dem summus Juppiter, supremus Deus (*De leg.* I. I c. 7, I. II c. 4). Wenn er sonst von dii redet, so passt er sich damit eben nur dem Sprachgebrauch und den Anschauungen der grossen Menge an, wie es seiner Zeit ja auch Sokrates, Plato und Aristoteles getan hatten; schliesslich: mag er auch andere höhere, aber untergeordnete Wesen neben dem höchsten Gott bestehen lassen, was sogar wahrscheinlich ist, so verstösst das nicht gegen den Monotheismus.

### c. Die Beziehungen Gottes zur Welt, besonders zum Menschen.

Aehnlich wie bei Aristoteles ist dieser Punkt auch in der Gotteslehre Ciceros der dürftigste und schwächste. Die Welt hängt von Gott ab, in ihrem Entstehen sowohl als in ihrer Fortdauer; Gott rief die Welt und die Menschen ins Dasein. So lässt er im 2. Buch *De nat. deorum* ausdrücklich die Stoiker, deren Ansicht man jedoch nicht rundweg zu seiner Ueberzeugung machen darf, den Satz aufstellen und durchführen: *Providentia deorum mundum et omnes mundi partes et initio constitutas esse et omni tempore administrari.* Der nämlichen Ansicht huldigt er im 1. Buch *De officiis* und *De leg.* I. II c. 7, 13. Einen weiteren Anhaltspunkt bildet seine Lehre über den Ursprung der Seele; dass die Seele Gott ihr Dasein verdankt — das Wie werden wir gleich sehen —, spricht er an zwei Stellen in *De legibus* klar aus (lib. I c. 7 und 22: *huc pertinet animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem, praeclara quadam conditione generatum esse a supremo Deo*). Wenn er nun, darf man mit Fug und Recht behaupten, annimmt, dass die Seele in ihrem Entstehen von Gott abhängig ist, dann wird er auch die Welt aus Gottes Hand hervorgehen lassen.

Leider wird dieser für einen Heiden so reine Gottesbegriff durch pantheistische Zusätze getrübt und verunstaltet. Denn wenn Cicero auch nicht die ganze Welt als Erscheinung des einen göttlichen Wesens hinstellt, so

kann man ihn doch schwerlich von jedem Pantheismus freisprechen. Die Tradition spricht zwar gegen diese Auffassung, viele Stellen schliessen auch offenbar alle pantheistische Färbung aus. Bringen wir deshalb einige Belege für unsere Behauptung:

α. Die natura hat Vernunft und göttliches Sein, die Gottheit hat in ihr ihren Sitz. So heisst es im 1. Buch *De legibus* c. 6 ganz im Sinne Ciceros: ratio summa, d. i. die göttliche Vernunft, insita in natura, ferner *De officiis*: idemque, d. i. der Weise nach dem Tode, caelum, terras, maria perspiciet, quid in eis mortale et caducum, quid divinum aeternumque sit; vergl. ferner *De leg.* I 23; und diese Redeweise findet sich wiederholt.

β. In dem oben erbrachten Beweis schreibt er der Seele ewiges Sein zu, nun streift diese Behauptung allerdings noch nicht direkt den Pantheismus; Cicero aber legt der Seele noch andere göttliche Eigenschaften bei, namentlich ist es bedenklich, dass er ihre Ewigkeit mit demselben Beweis de primo motore begründet, mit dem die aristotelische Philosophie das Dasein Gottes nachweist.

γ. Der Ursprung der Seele wird als eine emanatio physica hingestellt; wie das sinnliche Lebewesen durch generatio, also durch Trennung vom Mutterleibe, ins Dasein tritt, so die Seele durch generatio aus Gott. In der eben zitierten Stelle *De leg.* lib. I c. 7 n. 22 heisst es vom Menschen: generatum esse a Deo, so dass er Gott blutsverwandt ist, ita ut homines deorum agnatione et gente teneantur (l. c. n. 23).

Am besten lassen sich diese pantheistischen Zutaten, die eigentlich nicht in seinen Gedankenkreis hineingehören, durch seine Abhängigkeit von den Stoikern und die Unkenntnis des Schöpfungsbegriffes erklären.

#### 4. Das moralische Gebiet.

Indess das eigentliche Gebiet, auf dem Cicero sich heimisch fühlt, ist die Ethik, hier tritt er selbständig auf; in sittlichen Fragen ist er fruchtbar an spekulativ-praktischen Gedanken und origineller Durchführung, hier kann man von einem abgeschlossenen, systematischen Wissen reden.

Mit der Moralphilosophie befasst er sich ex professo: In den 5 Büchern *De finibus bonorum et malorum* (eine klare, spekulative Untersuchung über das höchste und letzte Gut des Menschen auf Erden); in den drei Büchern *De legibus* (das erste Buch ist eine Darlegung und Entwicklung der Grundlagen und allgemeinen Prinzipien der ethischen Ordnung, das zweite handelt über die religiösen Pflichten gegen Gott und das dritte über die Obliegenheiten der Staatsbeamten). Es folgen die drei Bücher *De officiis*, in denen man vielleicht den besten Einblick in die moralischen Grundanschauungen Ciceros gewinnen kann. Allgemeine Ethik, wie Begriff und Norm des sittlichen Handelns, der Tugend überhaupt und der Kardinaltugenden im besonderen sind in diesem an seinen Sohn gerichteten Schreiben mit einander verquickt. Die zum grössten Teil verlorengegangenen

6 Bücher *De republica*, *Laelius*, *De amicitia* behandeln in mehr populärer Weise einzelne Partien der Moral. In andern philosophischen Abhandlungen, so namentlich in den Tusculanen, der *Consolatio*, anlässlich des Todes seiner Tochter Tullia verfasst, *De virtutibus*, welche die heiligen Hieronymus und Augustinus rühmend erwähnen, berührt er noch manche einschlägige Fragen, beispielshalber Ursprung, Wesen und Zahl der Leidenschaften.

a. Urheber und Ursprung der sittlichen Ordnung.

Wiederholt wird feierlich Verwahrung dagegen eingelegt, dass sie auf bloss menschlicher Willkür und Machtbestimmung beruhe (cfr. das ganze 1. Buch *De legibus*, z. B. c. 16, 17): Quae si tanta potestas est stultorum sententiis, ut eorum suffragiis rerum natura vertatur, cur non sanciant, ut quae mala sunt, habeantur pro bonis . . . Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi naturae norma dividere possumus (*De leg.* lib. I c. 16 n. 44). Längst vor jeder menschlichen Verordnung bestand sie; so lange ein Gott existiert, und der existiert von Ewigkeit her, existiert auch die sittliche Ordnung, aequalis illius caelum ac terras tuentis et regentis dei (*De leg.* II c. 4). Der höchste Juppiter ist eben der Begründer der sittlichen Welt, sein höchstes Machtgebot ist die lex aeterna. Das ewige Gesetz selber aber wird im ersten Buch über die Gesetze als die göttliche Vernunft definiert, insofern sie, was zu tun ist, gebietet und das Gegenteil verbietet (lex est ratio summa, quae iubet ea, quae facienda sunt prohibetque contraria c. 6). Und im zweiten Buch wird es weiter beschrieben als der rechte Vernunftwille des höchsten Juppiter, als etwas Ewiges, was das ganze Weltall durch seine weisen Gebote und Verbote regiert (c. 4): Quam ob rem lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Jovis (cfr. *De leg.* lib. I c. 12, 16). Aus dem göttlichen Gesetz leitet er das Naturgesetz ab. Auf welche Weise und auf welche Gründe gestützt? Die Seele ist von Gott ins Dasein gerufen, von ihm mit der wahren (recta), gottgleichen Vernunft ausgestattet, durch die zugleich ein inniges Verwandtschaftsverhältnis des Menschen zu der Gottheit begründet wird (*De leg.* lib. I c. 7). Nun aber ist die göttliche Vernunft das ewige Gesetz selber, also nimmt die menschliche Vernunft an dem ewigen Gesetz Anteil und gerade dieses Anteilnehmen ist das Naturgesetz; so im ersten Buch über die Gesetze; im zweiten wird sodann eine knappere Begriffsbestimmung aufgestellt: Est ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea (c. 4). Etymologisch leitet er, wie das griechische νόμος von νέμω, so das lateinische lex von lego ab, weil wir mit dem Begriff Gesetz den des Auswählens verbinden (*De leg.* lib. I c. 6).

Das positive Gesetz erhält seine bindende Kraft nicht sowohl aus der Natur des Gesetzesinhalts, als infolge menschlicher Bestimmung von seiten der zuständigen Obrigkeit (*De leg.* I. II c. 5); sie sind nur der näher vorgezeichnete Weg, der den Untertanen zum sittlichen Handeln und zu einem

glücklichen Leben führen soll (ibid.); mithin ist sonnenklar, ein Gesetz, das gegen die Anforderungen der Sittlichkeit verstösst und das Glück und die Wohlfahrt der Völker erheblich beeinträchtigt, ist ein Widersinn (ibid.). Quod multa perniciose, multa pestifere sciscuntur in populis, quae non magis legis nomen attingunt, quam si latrones aliqua [Neutrum] consensu suo sanxerint (ibid.)? Ergo est lex [positiva] iustorum iniustorumque distinctio ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum distinguuntur, quae supplicio improbos afficiunt, defendunt ac tuentur bona (ibid. n. 13). Zwei wichtige Momente schliesst dieser Satz in sich: 1. Die höchste Norm ist die Wesenheit Gottes selber (ad rerum omnium principem expressa naturam); also sind Gesetze null und nichtig, falls sie gegen diese absolute Norm aufgestellt werden, wenn sie z. B., sagt er im 1. Buch *De leg.* c. 16, Raub, Ehebruch, Testamentsfälschung guthessen. 2. Ihre Sanktion ist gegeben in der Strafe für Uebertretung (supplicio improbos afficiunt) und dem Lohn für Befolgung (defendunt ac tuentur bona). Die Machtbefugnis, Gesetze zu erlassen, steht bei der rechtmässigen Obrigkeit; denn wenn einerseits die Familie und der Staat in der Natur des Menschen begründet sind, andererseits aber kein Gemeinwesen ohne Gesetze Bestand hat, so ist sie befugt, bindende Verordnungen zu erlassen (*De leg.* III c. 1).

b. Mit dem Naturgesetz ist bei Cicero aufs innigste das Naturrecht (ius) verknüpft, in gewisser Weise identifiziert; denn ius besagt einmal das Recht, die Freiheit in einer Sache, zweitens aber notwendig die dem andern wegen meines ius entsprechende Verpflichtung. Ueber das Vorhandensein des Naturrechtes verbreitet er sich überaus klar und richtig. Erstens sagt er, ist der Mensch von Haus aus ein Gemeinwesen (ens sociale); denn schon seine Aehnlichkeit in allen Licht- und Schattenseiten weist auf eine nahe Verwandtschaft hin, seine angeborene Neigung führt ihn zu seinesgleichen, und erst seine Hilfsbedürftigkeit zwingt ihn, sich zu gemeinsamem Handeln und Leben mit andern zusammenzutun. Wie aber kann ohne Recht von Seiten des einen und der Verpflichtung von Seiten des andern, ohne Recht z. B. auf mein Leben, meine Ehre und mein Vermögen, von einem Staatskörper auch nur die Rede sein? Sequitur igitur ad participandum alium ab alio communicandumque inter omnes ius homines natura esse factos (*De leg.* I c. 10—12).

Wenn ferner alle Menschen die gleiche, gottähnliche Vernunft besitzen, dann besitzen sie auch notwendig das gleiche Naturgesetz, das ja nichts anderes ist als die Vernunft, insofern sie das Böse verbietet und das Gute gebietet; wenn aber das Gesetz, dann auch das Recht; nun aber ist allen die Vernunft als Angebinde bei ihrer Geburt verliehen, folglich auch das Recht.

Endlich steht und fällt mit dem Naturrecht Tugend und Laster; gibt es kein Naturrecht, so ist allen Lastern Thür und Tor geöffnet, Narren und

Schurken könnten ungestraft die sittliche Ordnung umstossen und Tyrannen das Sittlich-Schlechte als erlaubt und gut proklamieren (*De leg.* I c. 16).

c. Aus dem Gesagten folgert Cicero: Abgesehen von aller göttlichen und menschlichen Verordnungs gibt es für den Menschen sittlich erlaubte und nicht erlaubte Handlungen: *satis nobis persuasum esse debet, si omnes deos hominesque celare possemus, nihil tamen avare, nihil invidere, nihil libidinosè, nihil incontinenter esse faciendum* (cfr. *Off.* III 19). Andererseits handelte Coeles sittlich gut, als er, von keiner Macht geheissen, sein Leben freiwillig für das Vaterland in die Schanze schlug.

d. Wann handelt nun der Mensch sittlich gut? Wenn er honeste, decenter handelt; *honestum autem est id, quod consentaneum est hominis excellentiae in eo, in quo natura eius a reliquis animantibus differt*. Im einzelnen zeigt er das tugendhafte Handeln als das Handeln entsprechend den vier Kardinaltugenden: *Virtus*, sagt er im 1. Buch *De officiis*, *nihil aliud est quam in se perfecta et ad summum perducta natura*, und im 4. Buch der *Tuscul.*: *ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest*, und kurz vorher: *affectio animi constans*; mithin schliesst sie ein zweifaches Moment ein, die Beziehung zum Guten und eine habituelle, nicht vorübergehende Veranlagung. Weitere Anforderung an den tugendhaften Mann ist die reine, uneigennütige Meinung; ja, die lautere Absicht ist so innerlich mit der Tugend verwachsen, dass gute Handlungen, aus unlauteren Beweggründen verrichtet, die reinste Bosheit sind.

Ehe wir jedoch auf die Einzelpflichten eingehen, welche die Tugend auferlegt, und damit auf die spezielle Ethik kommen, haben wir noch seine Anschauungen über das Ziel des Menschen klarzulegen. Wie Cicero und die heidnischen Philosophen überhaupt, so weiss auch Cicero wenig über ein anderes Leben, über die jenseitige Glückseligkeit. Indess über die Glückseligkeit hier auf Erden hat er wahrhaft erhabene Ansichten; das ganze Buch *De finibus bonorum et malorum* ist der Untersuchung über das Endziel des Menschen gewidmet. Mit wahren Abscheu spricht er sich über die cynischen Lehren der Epikureer aus; auch Ehre und Ansehen sind nicht das Ziel des Menschen; nur die Tugend kann sein Glück ausmachen. In der berühmten Streitfrage zwischen Stoikern und Peripatetikern, ob einzig die Tugend den Namen „Gut“ verdiene, oder ob auch die äusseren Glücksgüter, Ehre und Gesundheit, wenigstens untergeordnete Güter seien, kann er nicht zum vollen Abschluss kommen. Warum und inwiefern die Tugend hier auf Erden unser Glück ausmacht, führt er sehr schön im 1. Buch *De leg.* c. 23 aus: Zunächst für das Erkenntnisvermögen: 1. sie lehrt den Menschen sich selber kennen, 2. den Ursprung, die Bedeutung und das Ziel der Welt, 3. Gott, den Regierer der Welt. Dann für das Seelenvermögen: 1. sie befreit von der Knechtschaft der Leidenschaften, 2. sie lehrt Gering-schätzung des Irdischen, 3. sie begründet ein schönes Verhältnis zum Mit-

menschen, 4. sie pflanzt die echte Frömmigkeit, die Verehrung der Götter, ins Herz.

Ueber die Beziehung der Tugend zu Gott sagt er ausdrücklich nichts, indirekt ist sie durch das obige Verhältnis zum Naturgesetz und des Naturgesetzes zu Gott gegeben. — Wie steht es mit der Glückseligkeit nach dem Tode? Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele haben wir angeführt. Jedenfalls sind die Tugendhaften glücklich. Und was macht ihre Glückseligkeit aus? Einmal das Freisein von den Banden des Körpers und der Sinnlichkeit, dann eine viel höhere Erkenntnis der Dinge, endlich die Gesellschaft der Götter.

e. Die spezielle Ethik müssen wir des Raumes halber ausser Acht lassen; auch hier trifft er gewöhnlich das Richtige, so z. B. in der Frage nach der Erlaubtheit der Lüge, *De off.* III c. 14. Seine Anforderungen an die Gerechtigkeit verraten einen tiefen sittlichen Ernst; es genüge die eine Stelle *De off.* I c. 13: *Meminerimus autem etiam adversus infimos iustitiam esse servandam; est autem infima condicio et fortuna servorum, quibus non male praecipiant, qui ita iubent ut mercenariis operam exigendam, iusta praebenda, und es gereicht ihm zur Ehre, dass er das, was er hier lehrt, auch seinen Sklaven gegenüber beobachtet hat. Interessant sind die verwickelten Gewissensfälle, die er im 3. Buch bringt, und dann ganz im Einklang mit der christlichen Moral löst. Tyrannenmord preist er allerdings als eine sehr verdienstliche Tat (*De leg.* III c. 4). Selbstmord verwirft er zwar prinzipiell: vetat Pythagoras iniussu imperatoris i. e. Dei de praesidio et statione vitae decedere (*De senect.* c. 20), in der Praxis aber können Umstände eintreten, die ihn erlauben, ja geradezu verlangen (*De off.* I c. 31 n. 112).*

IV. Versuchen wir es nun, ein abschliessendes Urteil über die Philosophie Ciceros zu fällen. Cicero gehört zu jenen Männern, bei deren Beurteilung sich die Geister in zwei feindliche Lager scheiden: vor dem Blick der einen stehen sie wie ein Herkules, wie ein Apoll, vor den Augen der andern ziehen sie wie düstere Schatten vorüber.

1. Der Schlüssel zu einem sachgemässen Urteil ist jedenfalls in der Beantwortung der Frage gegeben: Inwieweit ist er von seinen griechischen Vorgängern abhängig, und wie hat er das vorliegende Material verarbeitet?

Ueberall fusst er auf der griechischen Philosophie, seine Belesenheit und Kenntnisse sind staunenswert. Hauptquelle sind die platonischen Schriften, er hat gute Einsicht in die Ideenlehre Platos, namentlich folgt er ihm in der Seelenlehre. Aristoteles hat er auch grossenteils gelesen, aber nicht tief erfasst; beispielsweise denkt er sich unter der aristotelischen forma substantialis *ἐντελέχεια* stets ein fünftes Element. Mit den Religionsphilosophemen und naturphilosophischen Betrachtungen der alten Jonier ist

er vertraut. In der Moral folgt er vornehmlich den Stoikern, so Chrysippus, Posidonius, namentlich Panaetius; die Epikureer bringt er, wenn es gilt, sie zu bekämpfen. Seiner Erkenntnistheorie liegen die Ansichten der Akademiker zu Grunde, namentlich Philo und Antiochus'. Er schöpft meist unmittelbar aus den Quellen, in der Auswahl zeigt er einen klaren Blick und die Richtung aufs Praktische, namentlich Vorliebe für moralische Fragen; es ist ihm, wie er es oft ausspricht, nur um die Wahrheit zu tun, die Autorität — Plato ausgenommen — bestimmt ihn nicht. Graecorum, sagt Kühner, vestigiis insistens in ipsis philosophiae mysteriis nil novi invenit, sed ea retractavit, quae iam erant in promptu atque parata, quaeque civibus suis utilissima videbantur.

Wie verarbeitet er nun diese den Griechen entlehnten Gedanken? Er selbst sagt es uns wiederholt ganz offenherzig z. B. im 1. Buch *De off.*: Sequimur hac in quaestione potissimum Stoicos, non ut interpretes, sed ut solemus e fontibus eorum iudicio nostro hauriemus; und anderswo ratione et via procedimus. An gewissen Stellen ist er einfacher Verdolmetscher seines Gewährsmannes, so namentlich in den Tusculanen und Cato Maior, an anderen, z. B. *De nat. deorum*, verarbeitet er das vorliegende Material zu einem einheitlichen Ganzen. In den beiden ersten Büchern *De officiis*, den fünf Büchern *De finibus* bezieht er die Hauptgedanken aus seinen Quellen, erklärt, beleuchtet und führt sie in seiner Weise aus; *De republica*, *De legibus*, das dritte Buch *De officiis* sind ziemlich selbständig gearbeitet. Das Verfahren Ciceros, sagt Ersch (Allg. Enzykl. 17 Bd. unter „Cicero“) ist eine mehr selbständige Verarbeitung des gegebenen Stoffes mit eingefügtem eigenen Urteil, und Herbart (Ges. Werke XII 167 ff.): Allenthalben erblicken wir einen Mann von treuer Wahrheitsliebe und zugleich den reifen Mann, der nicht erst aus der Zahl der Schüler in den Rang der Lehrer übertritt, sondern der, was er frühzeitig durch sorgfältiges Studium sich zugeeignet, was er während seines geschäftvollen Lebens gebraucht, geprüft und durch neue Studien erweitert hatte, nun in den späteren Jahren seines Lebens noch einmal mit neuem Ernst angreift, mit eindringender Ausführlichkeit und meist mit derjenigen Klarheit, die von wahrer Einsicht zeugt, auseinandersetzt.

Auf philosophische Tiefe und Originalität der Gedanken macht Cicero keinen Anspruch, fast zu bescheiden sagt er in den *Paradoxa*: Nos ea philosophia plus utimur, quae non multum discrepat ab opinione populari. Dazu macht Baehr die zutreffende Bemerkung: Dadurch dass Cicero die griechische Spekulation zu praktischer Weisheit für die Römer zu machen und sozusagen in das römische Leben selbst einzuführen suchte, hatte er den einzig möglichen Weg eingeschlagen, der Philosophie bei einem auf das Praktische gerichteten Volk Eingang zu verschaffen.

An zwei Mängeln leiden hauptsächlich Ciceros Schriften; sie hängen allerdings mit seiner Art zu philosophieren, seinem Eklektizismus und seiner

populären Darstellungsweise zusammen, hätten sich aber unschwer bei grösserer Umsicht vermeiden lassen: einmal die Unklarheit und Unbestimmtheit der Begriffe, sodann sein Schwanken in seinen Ansichten, seine Inkonsequenz, um nicht zu sagen seine Widersprüche zwischen manchen Parteien.

## 2. Die Bedeutung seiner Philosophie.

a. Ciceros philosophische Schriften sind bahnbrechend geworden; Schwierigkeiten traten allerdings seinen Bestrebungen hemmend in den Weg: er wird von der konservativen Partei in die Schranken gefordert, dass er die griechischen Philosophen in die lateinische Muttersprache übertragen will; das Idiom selbst sträubt sich, in die engen Fesseln einer philosophischen Terminologie geschlagen zu werden, Cicero hat zuerst den Mut, all diesen Schwierigkeiten die Stirne zu bieten. Wird sein Bemühen mit Erfolg gekrönt werden? Wenn hundert Jahre später der grosse Rhetor Quintilian von Ciceros Philosophie sagt: *Is sibi multum profecisse persuadeat, cui Cicero placet*, so gibt er nur die Stimmung wieder, mit der schon seine Zeitgenossen ihn grösstenteils aufnahmen. Sein Ansehen reizt zum Lesen, seine glanzvolle und schöne Darstellung fesselt. Und fehlt es ihm auch an scharfer Umgrenzung der Begriffe, so hat er doch Bresche gelegt und nach Analogie des Griechischen viele Neubildungen gemacht; hat er es in den rhetorischen Schriften hauptsächlich auf Wohlklang abgesehen, so setzt er hier das ästhetische Moment hinter den sachgemässen Ausdruck zurück. Nach Teuffel ist er sogar der Schöpfer einer philosophischen Sprache geworden.

b. Gerade durch seinen Eklektizismus ist er uns zur Quelle der Geschichte der Philosophie geworden. Für die Geschichte des älteren Skeptizismus ist er der einzige Gewährsmann; viele Stellen aus Aristoteles, z. B. die prächtige Stelle über das teleologische Gottesargument, aus Plato, den Stoikern wären ohne seine Angabe verschollen. Er ist der einzige, der über die Religionssysteme der alten griechischen Philosophie Aufschluss gibt. Seine Schrift *De nat. deorum*, sagt Wiegand, ist unschätzbar, weil alle ähnlichen Werke des Altertums verloren gegangen sind. Philo, Antiochus, Zenon, Phädrus sind uns nur aus seinen Schriften bekannt.

c. Weitgreifender ist seine Bedeutung für die christliche Philosophie; er war, *si licet parva componere magnis*, im christlichen Altertum der Plato in der Moral. Die Kirchenväter lieben es, ihn zu zitieren. Der strenge Aszet Hieronymus erwähnt den lebenswürdigen Tullius sehr häufig und stets mit Ehren, Lactantius ruft in seiner Begeisterung sogar aus: *M. Tullius non tantum perfectus orator, sed etiam philosophus fuit, si quidem existit solus Platonis imitator*. An einer andern Stelle, wo er von dem ewigen Gesetz spricht, sagt er: *Suscipienda igitur Dei lex est, quam Tullius paene divina voce depinxit*; und nachdem er eine Stelle aus dem 3. Buch *De*

*republ.* gebracht hat, schliesst er: Quis sacramentum Dei sciens tam significanter enarrare legem Dei posset, quam illam homo longe a veritatis notitia remotus expressit?

Von dem Dialog Octavius des Minucius Felix sagt Bardenhewer (Patrologie 1. Aufl. S. 178): „Als das älteste uns erhaltene Denkmal der christlich-lateinischen Literatur wird in der neueren Zeit meist der Dialog Octavius bezeichnet, eine Apologie des Christentums, welche sich den Werken der griechischen Apologeten in würdigster Weise anreicht . . . als sicher darf gelten, dass er die Anlage seiner Schrift dem Werke Ciceros *De nat. deorum* entlehnt habe“. Das Werk *De officiis* des hl. Ambrosius, das Nirschl eines seiner interessantesten Werke nennt, ist ganz nach dem Plane *De officiis* Ciceros angelegt.“ „Das bedeutendste Werk des heiligen Ambrosius auf dem Gebiete der Ethik sind die drei Bücher *De officiis ministrorum*, ein Gegenbild zu den drei Büchern Ciceros *De officiis*. Wie Cicero seine Schrift zunächst an seinen Sohn Marcus richtet, so wendet auch Ambrosius sich zunächst an seine Söhne, die Kleriker . . . In der Anordnung und Gliederung des Stoffes lehnt Ambrosius sich gleichfalls eng an Cicero an“ (a. a. O. 406).

Der ehrwürdige Beda beruft sich in seiner *Natura dei* häufig auf Ciceros *De nat. deorum*; in den vergilbten Blättern mittelalterlicher Klostereschichten finden sich zahlreiche Zitate aus bereits verloren gegangenen Schriften. Im Mittelalter wurde er allerdings, ebenso wie sein grosser Führer und Lehrer Plato, durch das Recht des Stärkeren, des Aristoteles, verdrängt, bis die Humanisten, namentlich Erasmus von Rotterdam, ihn wiederum zu Ehren brachten.

Ihren grössten Triumph feierte Ciceros Philosophie durch ihren Einfluss auf Augustinus. Er zählte 19 Jahre, als er durch die Lektüre des *Hortensius* Ciceros mächtig ergriffen und mit einer glühenden Liebe zur unsterblichen Schöne der Weisheit erfüllt wurde, *Conf.* III 4, 8 (Bardenhewer a. a. O. 445). Nicht nur, dass er ihm in formeller Hinsicht als Vorbild diente, ganze Partien in seinen Werken *Contra academicos*, *De civitate Dei*, *De Trinitate* sind Anlehnungen oder Anspielungen an Ciceronianische Gedanken. Was der Heilige von seinen philosophischen Schriften dachte, verrät schon der Umstand, dass er Ciceros *Hortensius* auswendig konnte, vor allem aber verrät es die schöne Stelle in den *Confess.* lib. III c. IV.