

Ueber conscientia und conservatio im philosophischen Sinne bei den Römern von Cicero bis Hieronymus.

Von Dr. Hebing in Köln.

(Schluss.)

Fast die gleichen Gedanken entwickelt Cicero in seinen Büchern *De officiis*. Er beginnt die Abhandlung über das *honestum* mit einer Besprechung des Selbsterhaltungstriebes I 11: Principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se, vitam corpusque tueatur, declinet ea, quae nocitura videantur, omniaque, quae sint ad vivendum necessaria, anquirat; sed inter hominem et beluam hoc maxime interest, quod haec tantum, quantum sensu movetur, ad id solum, quod adest quodque praesens est, se accommodat paulum admodum sentiens praeteritum aut futurum; homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras, facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias. — § 12: Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini. — Aus dieser Anlage leitet Cicero ferner die Seelengrösse und die Verachtung des Vergänglichen ab. Diese Kraft ist keineswegs zu unterschätzen. § 14: Nec vero illa parva vis naturae est rationisque, quod unum hoc animal sentit, quid sit ordo, quid sit, quod deceat, in factis dictisque qui modus. Itaque eorum ipsorum, quae aspectu sentiuntur, nullum aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit; quam similitudinem natura ratioque ab oculis ad animum transferens multo etiam magis pulchritudinem, constantiam, ordinem in consiliis factisque conservandam putat cavetque, ne quid indecore effeminateve faciat, tum in omnibus et opinionibus et factis ne quid lubricose aut faciat aut cogitet. Quibus ex rebus conflatur et efficitur id, quod quaerimus, honestum, quod etiamsi nobilitatum non sit, tamen honestum sit, quodque vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, natura esse laudabile. Cicero spricht also hier gar nicht, wie er es in der Schrift *De natura deorum* bei der Besprechung des Selbsterhaltungstriebes bei den Tieren gethan hat, von den physischen Wirkungen dieser Anlage im Menschen, sondern nur von den ethischen, dass sie den Menschen mit Hilfe der ratio

(vis naturae rationisque) zu der Erkenntnis führt, quid sit ordo, quid sit, quod deceat, in factis dictisque qui modus, und ihn bewahrt vor seinen unwürdigen Taten und Gedanken (ne quid indecore aut faciat aut cogitet). Es sei schon hier darauf hingewiesen, dass bei Cicero also dieser *conservatio naturae* oder *sui*, dem Selbsterhaltungstrieb, im Anschlusse an die Stoa gerade die Tätigkeiten zugeschrieben werden, die wir von der *conscientia* nicht ausgesagt fanden.

Die Aehnlichkeit der oben angeführten Stellen bei Cicero mit der berühmten Diogenesstelle VII 85, deren Inhalt Dyroff mit den erwähnten Worten im wesentlichen wiedergibt, zeige folgende Konfrontation:

τὴν δὲ πρῶτην ὁρμὴν . . . τηρεῖν fin. § 16: simulatque natum . . .
 ἑαυτὸ, οἰκειούσης . . . φύσεως ἀπ' ἀρχῆς conciliari et commendari ad se con-
 servandum.

§ 20: Prima conciliatio . . . off. I 11:
 Principio . . . a natura tributum, ut
 se vitam corpusque tueatur.

τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ . . . συνείδησιν fin. 16: suum statum . . . diligenda
 sensum sui.

βλάβοντα διωφεῖται . . . τὰ οἰκεία fin. 16: salutaria appetant parvi
 προσίεται. aspurgenturque contraria
 ut teneat, quae secundum naturam sint,
 pellatque contraria und so öfter.

πρὸς ἡδονὴν γίνεσθαι τὴν πρῶτην ὁρμὴν fin. 16: In principiis . . . Stoici non
 . . . ψεύδος ἀποφαίνουσι. 86 ἐπιγένημα. putant voluptatem.

φυτῶν καὶ ἐπὶ τῶν ζώων, ὅτι χωρὶς ὁρμῆς off. I 11: hominem et beluam . . .
 καὶ αἰσθήσεως . . . quantum sensu movetur.

λόγου τοῖς λαγκαῖς δεδομένου . . . τεχνίτης Vgl. hierzu fin. IV: sapientiam . . .
 γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς. custodem et procuratricem . . . naturae
 comes et adiutrix.

Der Ansicht Leibers, *τηρεῖν ἑαυτὰ* sei hier nur im Sinne des Selbsterhaltungstriebes der Lebewesen, nicht im moralischen Sinne gesagt, ist wohl mit Dyroff zu widersprechen. Denn wie schon die angeführten Sätze Ciceros zeigen und wie Dyroff bemerkt, ist der natürliche Selbsterhaltungstrieb für die Ableitung des moralischen Prinzips von nicht geringer Bedeutung. Besonders ist, worauf schon hingewiesen wurde, die nicht zu verkennende Aehnlichkeit im Gedankengange nicht nur, sondern auch im Wortlaut zwischen den angeführten Cicerostellen und der Stelle bei Diogenes VII 85 zu beachten; und wenn Dyroff bemerkt, dass hier griechischer Text ins Lateinische übersetzt ist, so dürfte man wohl nicht fehlgehen mit der Annahme, dass dieser Text der gleiche wie der dem Diogenes vorliegende, also ein Text des Chrysipp war. Dafür spricht auch die bei beiden erwähnte Analogie zwischen Pflanzen und Menschen¹⁾. Da ferner Cicero

¹⁾ Zu dem gleichen Ergebnis kommt auch Hirzel in seinen Untersuchungen 585 Anm. 1.

hier von der ethischen Bedeutung des Selbsterhaltungstriebes spricht, so wird auch die Quelle den Trieb hauptsächlich von dieser Seite betrachtet haben, und mithin wird auch an der Diogenesstelle nicht nur an den natürlichen Selbsterhaltungstrieb der Lebewesen, sondern auch an die ethische Seite dieses Triebes zu denken sein.

Endlich ist nicht zu übersehen, dass es bei Diogenes Laert. VII 84 heisst: *Τὸ δ' ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἰς τε τὸν περὶ ὀρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν . . . καὶ οὕτω δ' ὑποδιαροῦσιν οἱ περὶ Χρυσιππον. . .* Wenn nun Diogenes die Lehre Chrysipps von der *ὀρμῆ*, der ja diesen Trieb als ethischen Faktor betrachtet wissen will, anführt, so wird er dabei doch wohl kaum nur an den Selbsterhaltungstrieb in seiner physischen Bedeutung gedacht haben.

Der Selbsterhaltungstrieb, zu dem bei dem Menschen, wie Cicero *De finibus* IV 17 bemerkt, die *ratio* oder *sapientia* als *comes* und *adiutrix* hinzutritt, ist also die oberste sittliche Norm, die uns vor der Handlung, was sittlich gut ist, erkennen lässt (*Off.* I 14 . . . *quid sit, quod deceat*), die aber auch, vermöge ihrer Triebkraft, uns antreibt, dieses Gute zu wählen, das Gegenteil jedoch zu meiden. Es ist also gleichsam das vorhergehende Gewissen. *Conscientia* bedeutete in den weitaus meisten Fällen die Anlage, kraft deren wir über unsere vollbrachte Tat ein Urteil fällen, den Richter in unserem Innern, der mit seinem freisprechenden oder verdammenden Urteil zugleich Lohn oder Strafe verbindet, also das nachfolgende Gewissen. Bei Cicero ist mithin schon die Trennung zwischen der *συντήρησις* und der *συνείδησις* bis zu einem gewissen Grade angebahnt, die uns im Anschlusse an Thomas durch das ganze Mittelalter hindurch begegnet. Auch bei Cicero ist, wie es Gass¹⁾ von Thomas auseinandersetzt, von der *Synteresis* zu sagen: „Sie ist also der Inbegriff der jedem moralischen Urteil unterliegenden und dem Bewusstsein natürlich eingepflanzten sittlichen Grundwahrheit, die ein affirmatives Verhalten zum Guten, ein negatives zum Bösen unmittelbar anzeigt. Ganz anders die *conscientia*, sie ist keine einfache Grösse mehr, sondern eine Handhabe für mehrere Verrichtungen. Es liegt ihr entweder ob, über geschehene Handlungen einfach Zeugnis abzulegen, oder uns durch Erklärungen dessen, was geschehen soll oder nicht, zu binden²⁾, oder endlich über eine bereits ausgeführte Handlung ein anklagendes oder freisprechendes Urteil abzugeben.

An einer Stelle freilich scheint Cicero von dem erwähnten Gebrauche von *conscientia* abgewichen zu sein. Er sagt nämlich *Ep. ad Att.* XIII 20, 4: *In omni vita sua quemque a recta conscientia traversum unguem non*

¹⁾ 49.

²⁾ Dies ist freilich bei Cicero weniger der Fall.

oportet discedere, eine Stelle, auf die schon Jahnel¹⁾ als von den anderen abweichend hinweist. Vielleicht ist diese Stelle mit Diogenes Laertius VII 85 in Zusammenhang zu bringen. Hier wird als Eigentümlichkeit eines jeden Lebewesens bezeichnet die *σύστασις καὶ ἡ ταύτης συνειδήσις* (ipsius esse conciliationem huiusque conscientiam). *Conscientia* ist also hier das Wissen des Wesens von seiner Zusammenstellung, wodurch das Lebewesen sich selbst als eins erfasst und sich seiner selbst bewusst wird. Da nun aber der Mensch der Natur entsprechend leben soll, muss er auch erkennen, was dieser Natur und *σύντασις* nützlich und schädlich ist. So würde denn dieses Wissen regula vivendi sein. Dieser für Cicero ganz aussergewöhnliche Gebrauch des Wortes lässt vermuten, dass hier eine Uebersetzung des griechischen *συνειδήσις* aus einer stoischen Schrift vorliegt. Denn dass der Gedanke stoisch ist und auch das Wort in diesem Sinne der Stoa geläufig war, zeigt die Diogenesstelle. Uebrigens deutet auch der Satz Ciceros: viden quam *φιλοσόφως* auf eine Entlehnung des Gedankens und Uebertragung des Wortes hin. Eine Bestätigung für das oben Gesagte liefert Cicero *De fin.* III 31, wo das Wort scientia in diesem Sinne gebraucht ist: relinquitur, ut summum bonum sit vivere scientiam adhibentem earum rerum, quae natura eveniant, seligentem, quae secundum naturam, et, quae contra naturam sint, reicientem, id est convenienter congruenterque naturae vivere. In ähnlichem Sinne schreibt Cicero *De fin.* IV 14; er will hier die verschiedenen Erklärungen der einzelnen Stoiker, was ein naturgemässes Leben sei, aufzählen und sagt: Cum enim superiores, e quibus planissime Polemo, secundum naturam vivere summum bonum esse dixissent, his verbis tria significari Stoici dicunt, unum eius modi, vivere adhibentem scientiam earum rerum, quae natura evenirent. Dem gleichen Gedankengang begegnen wir *De fin.* IV 34: sunt fines bonorum . . . Stoicis consentire naturae, quod esse volunt e virtute, id est honeste, vivere, quod ita interpretantur: vivere cum intelligentia rerum earum, quae natura evenirent, eligentem ea, quae essent secundum naturam, reicientemque contraria. An allen diesen Stellen, an denen es sich wohl um die Uebersetzung des gleichen griechischen Wortes handelt, weist der Gedankengang auf die Briefstelle, und vielleicht liegt auch hier dem conscientia derselbe griechische Ausdruck zu Grunde.

Bevor wir zur Besprechung des vierten Buches *De finibus* übergehen, mögen im Anschlusse an die angeführte Stelle aus dem ersten Buche über die Pflichten eine Reihe Wendungen in dem gleichen Buche erwähnt werden, die sich im weiteren Sinne vielleicht auch aus dem Gebrauche von *conservare* zur Bezeichnung des Selbsterhaltungstriebes erklären lassen. Dieser Trieb geht auf die Erhaltung unserer Natur, also auch besonders

¹⁾ Jahnel: *De conscientiae notione qualis fuerit apud veteres et apud christianos usque ad mediū aevi exitum* (Berlin 1862). Diss.

der geistigen Güter, der honestas und decus (§ 17). Die Bewahrung dieser Güter ist aber an die Bewahrung der Tugend, an die Erfüllung der Pflichten geknüpft: Sunt autem officia servanda (§ 33), officii conservandi praecepta (§ 60); Treue und Glauben muss bewahrt bleiben gegenüber den Mitmenschen: promissa igitur servanda sunt (§ 32), est fides conservanda; und derartiger Wendungen findet sich eine ganze Reihe in den folgenden Kapiteln.

Das vierte Buch *De finibus* enthält eine Kritik der stoischen Lehre von dem höchsten Ziel des Menschen. Nachdem Cicero § 15 darauf hingewiesen hat, dass schon vor den Stoikern Xenocrates und Aristoteles als das Ziel des Lebens hingestellt haben, omnibus aut maximis rebus eis, quae secundum naturam sint, fruentem vivere, gibt er § 16 deren Lehre folgendermassen wieder: Omnis natura vult esse conservatrix sui, ut et salva sit et in genere conservetur suo. Ad hanc rem aiunt artis quoque requisitas, quae naturam adiuvent; in quibus ea numeretur in primis, quae est vivendi ars, ut tueatur, quod a natura datum sit, quod desit, acquirat. Idemque diviserunt naturam hominis in animum et corpus. Cumque eorum utrumque per se expetendum esse dixissent, virtutes quoque utriusque eorum per se expetendas esse dicebant, et cum animum infinita quadam laude anteponerent corpori, virtutes quoque animi bonis corporis anteponebant. Sed cum sapientiam totius hominis custodem et procuratricem esse vellent, quae esset naturae comes et adiutrix, hoc sapientiae munus esse dicebant, ut cum eum tueretur, qui constaret ex animo et corpore, in utroque iuaret eum ac contineret. Besonders aber hebt den Menschen aus der Welt der übrigen Lebewesen heraus, dass hoc solum animal natum est pudoris ac verecundiae particeps appetensque convictum hominum ac societatem animadvertensque in omnibus rebus, quas ageret aut diceret, ut ne quid ab eo fieret nisi honeste ac decore, his initiis et, ut ante dixi seminibus a natura datis temperantia, modestia, iustitia et omnis honestas perfecte absoluta est. Im folgenden fasst er sodann noch einmal zusammen, was die Stoiker in diesem Punkte mit ihren Vorgängern gemeinsam haben; § 25: Sed positum sit primum nosmet ipsos commendatos esse nobis primamque ex natura hanc habere appetitionem, ut conservemus nosmet ipsos. Hoc convenit; sequitur illud, ut animadvertamus, qui simus ipsi, ut nos, quales oportet esse, servemus. Sumus igitur homines; ex animo constamus et corpore, quae sunt cuiusdam modi; nosque oportet, ut prima appetitio naturalis postulat, haec diligere constituereque ex his finem illum summi boni atque ultimi; quem si prima vera sunt, ita constitui necesse est, earum rerum, quae sint secundum naturam, quam plurima et quam maxima adipisci. Hunc igitur finem illi tenuerunt; quodque ego pluribus verbis, illi brevis, secundum naturam vivere, hoc iis honorum videbatur extremum. Also auch

hier ist der Selbsterhaltungstrieb vor allem als die Kraft bezeichnet, die uns zum sittlichen Guten antreibt, wenn er auch natürlich nicht so scharf wie in der Stoa als die oberste sittliche Norm und Regel unseres Handelns hervorgehoben wird.

Im folgenden fährt dann Cicero in seiner Kritik fort. Er vermisst, wie Hirzel¹⁾ bemerkt, eine Erklärung darüber, wie aus dem Triebe, dessen Gegenstand das Naturgemässe ist, das Wollen des Guten, aus der Erfüllung der mittleren Pflichten das tugendhafte Handeln sich entwickelt; er tadelt (§§ 26 und 27) die Stoiker, dass sie für die erste Zeit der menschlichen Entwicklung dem Naturgemässen einen solchen Wert beilegen, dann aber plötzlich davon abspringen und nur das Gute gelten lassen, ohne den allmählichen Uebergang nachzuweisen, der von einem zum andern führt. Er sagt § 27: Quodsi non hominis summum bonum quaereremus, sed cuiusdam animantis, is autem esset nihil nisi animus (liceat enim fingere aliquid eius modi, quo verum facilius reperiamus), tamen illi animo non esset hic vester finis. Desideraret enim valetudinem, vacuitatem doloris, appeteret etiam conservationem sui earumque rerum custodiam finemque sibi constitueret secundum naturam vivere, quod est, ut dixi, habere ea, quae secundum naturam sint, vel omnia vel plurima et maxima. Hier ist zwar von der conservatio sui im moralischen Sinne nicht ausdrücklich die Rede, der Gedanke an ihre ethischen Wirkungen ist jedoch wohl eingeschlossen. Cicero wendet sich dann §§ 32 und 33 gegen die § 28 vorgebrachte Einteilung der Lebewesen durch Chrysipp und die daraus gezogenen Folgerungen. Chrysippus autem exponens differentias animantium ait alias earum corpore excellere, alias autem animo, non nullas valere utraque re; deinde disputat, quod cuiusque generis animantium statui deceat extremum. Cum autem hominem in eo genere posuisset, ut ei tribueret animi excellentiam, summum bonum id constituit, non ut excellere animus, sed ut nihil esse praeter animum videretur²⁾. Besonders diesen Satz greift Cicero § 32 folgendermassen an: Omnis enim est natura diligens sui. Quae est enim, quae se unquam deserat aut partem aliquam sui aut eius partis habitum aut vim aut ullius earum rerum, quae secundum naturam sunt, aut motum aut statum? Quae autem natura suae primae institutionis oblita est?³⁾ Nulla profecto est, quin suam vim retineat a primo ad extremum. Quo modo igitur evenit, ut hominis natura sola esset, quae hominem relinqueret, quae oblivisceretur corporis, quae summum bonum non in toto homine, sed in parte hominis poneret? Quo modo

¹⁾ l. c. 620.

²⁾ Vgl. über die Einteilung der Lebewesen Diog. Laert. VII 86 und Dyroff l. c. 39.

³⁾ Vgl. Diog. Laert. VII 85.

autem, quod ipsi etiam fatentur constatque inter omnis, conservabitur, ut simile sit omnium naturarum illud ultimum, de quo quaeritur? Tum enim esset simile, si in ceteris quoque naturis id cuique esset ultimum, quod in quaque excelleret. Tale enim visum est ultimum Stoicorum. Quid dubitas igitur mutare principia naturae? Quid enim dicis omne animal, simul atque sit ortum, applicatum esse ad se diligendum essetque in se conservando occupatum? quin potius ita dicis, omne animal applicatum esse ad id, quod in eo sit optimum, et in eius unius occupatum esse custodia, reliquasque naturas nihil aliud agere, nisi ut id conservent, quod in quaque optimum sit? Hier ist ebenfalls der Gedanke an die sittliche Bedeutung des Selbsterhaltungstriebes mit eingeschlossen, ohne jedoch besonders betont zu sein.

Das fünfte Buch *De finibus* endlich, in dem Cicero den Piso die Lehre der Peripatetiker über das höchste Gut auseinandersetzen lässt, bietet ebenfalls einige Stellen. Piso führt cap. 8 die verschiedenen Ansichten über das höchste Gut auf drei zurück: Nam aut voluptas adiungi potest ad honestatem, ut Caliphonti Dinomachoque placuit, aut doloris vacuitas, ut Diodoro, aut prima naturae, ut antiquis, quos eosdem Academicos et Peripateticos nominamus. Nachdem er die beiden ersten abgetan hat, leitet er die Auseinandersetzung der dritten Ansicht mit folgenden Worten ein: Igitur instituto veterum, quo etiam Stoici utuntur, hinc capiamus exordium. Cap. 9: Omne animal se ipsum diligit ac, simul (et) ortum est, id agit, ut se conservet, quod hic ei primus ad omnem vitam tuendam appetitus a natura datur, se ut conservet atque ita sit affectum, ut optime secundum naturam affectum esse possit. Er zeigt dann, wie sich dieser zunächst unbewusste Trieb mit zunehmendem Verstande entwickelt. Hanc initio institutionem confusam habet et incertam, ut tantum modo se tueatur, quaecumque sit, sed nec quid sit nec quid possit, nec quid ipsius natura sit, intellegit. Cum autem processit paulum et, quatenus quidque se attingat ad seque pertineat, perspicere coepit, tum sensim incipit progredi seseque agnoscere et intellegere, quam ob causam habeat eum, quem diximus animi appetitum, coepitque et ea, quae naturae sentit apta, appetere et propulsare contraria. Ergo omni animali illud, quod appetit, positum est in eo, quod naturae est accommodatum. Ita finis bonorum existit secundum naturam vivere sic affectum, ut optime affici possit ad naturamque accommodatissime. Da aber jedes Lebewesen seine eigene Natur liebt, muss das oberste Ziel aller Lebewesen sein, ut natura expleatur, sed extrema illa et summa, quae quaerimus, inter animalium genera distincta et dispersita sint et sua cuique propria et ad id apta, quod cuiusque natura desideret. Wenn nun erwähnt wurde, das höchste Ziel aller Lebewesen sei, nach der Natur zu leben, so soll damit nicht gesagt sein, dass das oberste Ziel für alle das gleiche sei, da die Naturen ver-

schieden seien; und dennoch beseele alle Lebewesen nicht nur, sondern die ganze Natur das eine Bestreben, ut suo genere perveniant ad extremum. So kann man denn zusammenfassend sagen: omnem naturam esse servatricem sui idque habere propositum quasi finem et extremum, se ut custodiat quam in optimo sui generis statu; ut necesse sit omnium rerum, quae natura vigeant, similem esse finem, non eundem. Ex quo intellegi debet homini id esse in bonis ultimum, secundum naturam vivere, quod ita interpretetur: vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente. Er geht sodann § 34 auf die Natur des Menschen ein: Atqui perspicuum est hominem ex corpore animoque constare, cum primae sint animi partes, secundae corporis. Deinde id quoque videmus, et ita figuratum corpus, ut excellat aliis animumque ita constitutum, ut et sensibus instructus sit et habeat praestantiam mentis, cui tota hominis natura pareat, in qua sit mirabilis quaedam vis rationis et cognitionis et scientiae virtutumque omnium. Er zeigt dann, mit welchen Gaben Körper und Seele ausgestattet sind, und fährt fort § 36: Et summatim quidem haec erant de corpore animoque dicenda, quibus quasi informatum est, quid hominis natura postulet; ex quo perspicuum est, quoniam ipsi a nobis diligamur omniaque et in animo et in corpore perfecta velimus esse, ea nobis ipsa cara esse propter se, et in iis esse ad bene vivendum momenta maxima. Nam cui proposita sit conservatio sui, necesse est huic partes quoque sui caras esse carioresque, quo perfectiores sint et magis in suo genere audabiles. Ea enim vita expetitur, quae sit animi corporisque expleta virtutibus, in eoque summum bonum poni necesse est, quandoquidem id tale esse debet, ut rerum expetendarum sit extremum. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, dass der Mensch, da er sich ohne weiteres teuer ist, auch alle Teile des Körpers und der Seele und alles, was zu ihrer Bewegung und ihrem Bestehen gehört, hegt und erstrebt. Quibus expositis facilis est coniectura ea maxime esse expetenda ex nostris, quae plurimum habent dignitatis, ut optimae cuiusque partis, quae per se expetatur, virtus sit expetenda maxime. Ita fiet, ut animi virtus corporis virtuti anteponatur animique virtutes non voluntarias vincant virtutes voluntariae, quae quidem proprie virtutes appellantur multumque excellunt, propterea quod ex ratione gignuntur, qua nihil est in homine divinius. Cicero schliesst dann diesen Abschnitt, nachdem er noch darauf hingewiesen hat, dass der Tiere höchstes Gut die Wohlfahrt des Körpers ist, mit den Worten: In homine autem summa omnis animi est et in animo rationis, ex qua virtus est, quae rationis absolutio definitur, quam etiam atque etiam explicandam putant. Erwähnenswert dürfte aus den folgenden weitschweifigen Erörterungen vielleicht noch die Stelle sein (§ 43), wo davon gesprochen wird, wie sich in den Kindern der Selbsterhaltungstrieb äussert: Est enim natura sic generata vis hominis, ut ad omnem virtutem percipiendam facta videatur, ob eamque causam parvi virtutum simulaeris,

quarum in se habent semina, sine doctrina moventur; sunt enim prima elementa naturae, quibus auctis virtutis quasi germen efficitur. Nam cum ita nati factique simus, ut et agendi aliquid et diligendi aliquos et liberalitatis et referendae gratiae principia in nobis contineremus atque ad scientiam, prudentiam, fortitudinem aptos animos haberemus a contrariisque rebus alienos, non sine causa eas, quas dixi, in pueris virtutum quasi scintillas videmus, e quibus accendi philosophi ratio debet, ut eam quasi deum ducem subsequens ad naturae perveniat extremum. Stellt man diesen Worten die Hieronymusstelle (*συνηγοριον* . . . *sentimus*) zur Seite, so lässt sich eine gewisse Aehnlichkeit nicht ganz von der Hand weisen. In ähnlicher Weise wie an den vorhergehenden Stellen spricht Cicero von der Lehre der Peripatetiker über das höchste Ziel des Menschen *Acad. post.* I 22 und 23: *Communis haec ratio et utrisque hic bonorum finis videbatur, adipisci, quae essent prima natura quaeque ipsa per sese expetenda, aut omnia aut maxima. Ea sunt autem maxima, quae in ipso animo atque in ipsa virtute versantur. Itaque omnis illa antiqua philosophia sensit in una virtute esse positam beatam vitam, nec tamen beatissimam, nisi adiungerentur et corporis et cetera, quae supra dicta sunt, ad virtutis usum idonea. Ex hac discriptione agendi quoque aliquid in vita et officii ipsius initium reperiebatur, quod erat in conservatione earum rerum, quas natura praescriberet.* Er zeigt dann im folgenden, wie dieser conservatio die Tugenden ihr Entstehen verdanken. Hierhin gehört endlich auch noch eine Stelle aus dem ersten Buche über die Pflichten. Nachdem Cicero über den Unterschied zwischen dem honestum und decorum gesprochen hat, schliesst er § 99: *His igitur expositis, quale sid id, quod decere dicimus, intellectum puto.* Dann fährt er § 100 fort: *Officium autem quod ab eo ducitur, hanc primam habet viam, quae deducit ad convenientiam conservationemque naturae; quam si sequemur ducem, numquam aberrabimus sequemurque et id, quod acutum et perspicax natura est, et id, quod ad hominum consocietatem accommodatum, et id, quod vehemens atque forte. Sed maxuma vis decori in hac inest parte, de qua disputamus; neque enim solum corporis, qui ad naturam apti sunt, sed multo etiam magis animi motus probandi, qui item ad naturam accommodati sunt. Duplex est enim vis animorum atque natura; una pars in appetitu posita est, quae est *ὄρεσις* Graece, quae hominem huc et illud rapit, altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum, fugiendumque sit. Ita fit, ut ratio praesit, adpetitus obtemperet. Omnis autem actio vacare debet temeritate et negligentia nec vero agere quicquam, cuius non possit causam probabilem reddere; haec est enim fere discriptio officii. Nam qui appetitus longius evagantur et tamquam exultantes sive cupiendo sive fugiendo non satis a ratione retinentur, ii sine dubio finem et modum transeunt; relinquunt enim et abiciunt oboedientiam nec rationi parent, cui sunt subiecti lege naturae, a quibus non*

modo animi perturbantur, sed etiam corpora. Dieser Passus zeigt besonders deutlich die Bedeutung der conservatio sui (*συντηρησις*) als des obersten sittlichen Prinzips in der Ethik der Stoa.

Wenn der Mensch so vor allem seine Natur zu bewahren bestrebt ist, wird er seine Handlungen auch mit der Natur des Weltalls¹⁾ in Einklang bringen und andererseits, wenn er nichts gegen die gesamte Natur unternimmt, seiner eigenen gerecht werden. So führt Cicero aus § 110: Admodum autem tenenda sunt sua cuique non vitiosa, sed tamen propria, quo facilius decorum illud, quod quaerimus, retineatur. Sic enim est faciendum, ut contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata propriam nostram sequamur, ut, etiamsi sint alia graviora atque meliora, tamen nos studia nostra nostrae naturae regula metiamur und dann § 111: Omnino si quicquam est decorum, nihil est profecto magis quam aequabilitas cum universae vitae, tum singularum actionum, quam conservare non possis, si aliorum naturam imitans omittas tuam.

Hatte uns die Mehrzahl der Stellen die Vorstellung geliefert, so boten uns einige der letzten auch den Namen für die wichtigste sittliche Anlage im Menschen. Die *conservatio sui* oder *naturae*, zu der mit zunehmendem Alter als regulierender Teil die *ratio* hinzutritt, ist die Kraft, die dem Menschen zeigt, was er zu tun oder zu lassen hat, und zu dem einen hintreibt, vor dem anderen aber bewahrt. Sie ist die höchste sittliche Norm, die Führerin, in deren Gefolgschaft der Mensch sich in sittlicher Beziehung nimmer verirren kann. Hält man daneben, welche Aufgaben der conscientia bei Cicero zufallen, so lässt sich nicht leugnen, dass schon bei Cicero nicht nur der Name für die mittelalterliche Synteresis gefunden war, sondern auch die Scheidung des Gewissensbegriffes in die conscientia und synteresis schon bei dem Römer im wesentlichen durchgeführt war, insofern als, wie Hofmann²⁾ im allgemeinen von der Scholastik sagt, das Absolute, Normative im Gewissen in die *synteresis*, die Relationsverhältnisse des Subjektes zu demselben in die *conscientia* gelegt sind. Den Namen für die Synteresis finden wir in der Stoa zwar nur in der verbalen Form des *τηρεῖν ἑαυτὰ* bei Diogenes belegt; zu übersehen ist jedoch nicht, dass bei Aristoteles und dessen Schule, wo, wie wir sahen, ähnliche Vorstellungen über den Selbsterhaltungstrieb lebendig waren, durch das Substantiv *τηρησις* und das Verb *συντηρεῖν* auch die erhaltende Kraft in der Natur bezeichnet war.

5. Lukrez schildert *De natura deorum* III 1009 ff. mit ergreifenden Worten die Qualen des bösen Gewissens. Auch er weist wie Cicero die bisherigen Vorstellungen von Furien, Cerberus und anderen unheimlichen Ge-

¹⁾ Vgl. Diogenes Laert. VII 86 und Dyroff I. c. 40.

²⁾ p. 48.

stalten der Unterwelt zurück und sieht vielmehr die Strafen der Sünde in den Qualen des eigenen Innern:

Cerberus et Furiae iam vero, et lucis egestas
Tartarus horriferos eructans faucibus aestus —
qui neque sunt usquam nec possunt esse profecto:
sed metus in vita poenarum pro male factis
est insignibus insignis, scelerisque luella
carcer et horribilis de saxo iactu' deorsum
verbera carnifices robur pix lammina taedae —
quae tamen etsi absunt, at mens sibi conscia factis,
praemetuens adhibet stimulos terretque flagellis,
nec videt interea qui terminus esse malorum
possit nec quae sit poenarum denique finis,
atque eadem metuit magis haec ne in morte gravescant.

Der Begriff der *conservatio* ist bei dem Epikureer natürlich kein moralischer. *Conservare* dient vielmehr bei Lukrez zur Bezeichnung der Erhaltung in der Natur. So I 675 ff.

nunc igitur quoniam certissima corpora quaedam
sunt, quae conservant naturam semper eandem,
quorum abitu aut aditu mutatoque ordine mutant
naturam res et convertunt corpora sese
scire licet non esse haec ignea corpora rerum

und ähnlich V 508 ff.

Die Schriften Senecas hingegen — beim Vater fand sich nichts von Bedeutung für unsere Begriffe — bieten uns wiederum eine reiche Fundgrube. Zwar sollen im folgenden hauptsächlich die Substantiva Beachtung finden, da sie schon bei Cicero sowohl jedes für sich die stärkste Ausprägung ihres Bedeutungsinhaltes erfahren hatten, als auch die Trennung zwischen beiden an die Scheidung des Gewissensbegriffes im Mittelalter erinnerte. Es sei jedoch bemerkt, dass der bei Cicero beliebten Anwendung von *consciis* gleich Mitwissender eine starke Bevorzugung des reflexiven Gebrauches bei Seneca gegenübersteht. Als juristischen Terminus finden wir, was ja auch in der Natur der Schriften liegt, *consciis* gar nicht. Im übrigen begegnet uns die Bedeutung Mitwisser fast nur in den Dramen. Als Zeugen sind meist Dinge genannt: so *Oed.* 9 und 1001 dies, *Med.* 6 iubar, *Thy.* 632 locus, *Herc.* O. 1207 laudis conscia virtus. Die einzige Stelle in den Briefen spricht davon, dass manche Menschen ihre Begierde zum Leben dazu treibt *liberos ad stuprum manu sua tradere, ut contingat lucem videre, tot consciam scelerum*¹⁾. Ueber eine Stelle in den *Dialogen*²⁾ soll bei *conscientia* gehandelt werden.

¹⁾ Ep. mor. 101, 15.

²⁾ Dial. VII 20, 4.

Die Stellen mit reflexiver Bedeutung des Wortes lassen sich grammatisch und inhaltlich in zwei Gruppen teilen. Ist das Reflexivpronomen hinzugesetzt, so bezeichnet das Wort einen Akt der Selbsterkenntnis, der Erkenntnis der eigenen Fehler und Eigenschaften. So heisst es von der Natur *Dial.* 8, 5, 3: *curiosum nobis natura ingenium dedit et artis sibi ac pulchritudinis suae conscia peccatores nos tantis rerum spectaculis genuit. Dial.* V 8, 7 heisst es: *si conscii nobis iracundiae sumus.* An drei Stellen spricht er von der Erkenntnis der eigenen Schwäche, so *Dial.* VI 11, 4. Ein gar gebrechliches Geschöpf ist der Mensch (§ 3). *Numquid enim, ut considat, magni res molimentis est? ... quocumque se movit, statim infirmitatis suae conscium.* *De ira* III 20, 3 zeigt der Stoiker, dass Zorn und Erregung mit der Seelengrösse des Weisen sich nicht vereinbaren lassen. . . *mihī videtur veterinosi et infelicis animi, imbecillitatis sibi conscii, saepe indolescere.* *Epist. mor.* 116, 5 endlich gibt uns der Philosoph auch seine Quellen an. Da diese Stelle auch für den Begriff der *conservatio* nicht ohne Belang ist, möge aus dem Zusammenhang folgendes erwähnt werden. Es handelt sich um die Frage: *Utrum satius sit modicos habere ad festus an nullos.* Für den Stoiker lautet die Antwort auf gänzliche Beseitigung. *Curam nobis nostri natura mandavit: sed huic ubinimum indulseris, vitium est .. Ergo intransibis resistamus, quia facilius, ut dixi, non reperiuntur, quam exeunt. Sapienti non sollicitate custodire se tutum est et lacrimas suas et voluptates ubi volet sistet: nobis, quia non est regredi facile, optimum est omnino non progredi¹⁾.* Hier leitet also Seneca aus der *cura sui*, die jedem Menschen von der Natur eingepflanzt ist, das *custodire se*, das Bewahren vor Leidenschaften und Störung des seelischen Gleichgewichtes ab. Er sieht in dem Selbsterhaltungstrieb, den er hier allerdings mit dem aussergewöhnlichen Namen *cura sui* bezeichnet, den Grund des moralischen Handelns. Er fährt dann fort: *Eleganter mihi videtur Panaetius respondisse adolescentulo cuidam quaerenti: An sapiens amaturus esset?²⁾ „De sapiente, inquit, videbimus: mihi et tibi, qui adhuc a sapiente longe absumus, non est committendum, ut incidamus in rem commotam, impotentem, alteri emancipatam, vilem sibi. Sive enim nos respicit, humanitate eius iritatur, sive contempsit, superbia accendimur. Aequae facilitas amoris quam difficultas nocet: facilitate capimur, cum difficultate certamus. Itaque conscii nobis imbecillitatis³⁾ nostrae quiescamus. . . Quod Panaetius de amore quaerenti respondit, hoc ego de omnibus affectibus dico.*

Die Bedeutung des Bewusstseins von dem eigenen moralischen Wert oder Unwert, des guten oder schlechten Gewissens ist bei Seneca mit dem blossen Adjektiv ohne Pronomen verbunden. Bemerkenswert ist, dass bei

¹⁾ Belege für diese Lehre der Stoa cf. Arnim III 108: *Affectus extirpandos esse, non temperandos; bes. Lact. Div. inst. VI 10, 14, 17, 18.*

²⁾ Cf. Arnim III pg. 164 und 180.

³⁾ Cf. Lactant. *De op. dei* 4 und *div. inst.* I 11, 11.

Seneca das Wort vielmehr zur Bezeichnung des Schuldbewusstseins dient als des guten Gewissens. Die drei hierhin gehörigen Stellen finden sich sämtlich in den Dramen. So schliesst *Phaed.* 481 die Nutrix mit den Worten:

proinde vitae sequere naturam ducem¹⁾
urbem frequenta, civium coetum cole.

In seiner Entgegnung hierauf kann Hippol nicht leugnen, dass, wer aus dem Weltgetriebe fliehend sich die Natur als Führerin im Leben erwählt, den Qualen des bösen Gewissens entgeht; er sagt 495:

nec celera populos inter atque urbes sata
novit nec omnes conscius strepitus pavet.

Herc. fur. 689 heisst es:

horrent opaca fronde nigrantes comae
taxo imminente quam tenet segnis Sopor,
Famesque maesta tabido rictu iacet
Pudorque serus conscius vultus tegit.

Mit geradezu ergreifenden Worten aber lässt der Dichter in den *Phoen.* den Oedipus die Folterqualen seines Gewissens schildern. Aus dieser Klage, die die ganzen vorhergehenden Verse ausfüllt, seien 216 und 217 angeführt:

Me fugio, fugio conscium scelerum omnium
pectus, manumque hanc fugio hoc caelum et deos.

Für das Substantiv *conscientia* ist insofern eine Vertiefung des Bedeutungsinhaltes bei Seneca zu verzeichnen, als die ursprüngliche Bedeutung des Mitwissens mit anderen, für die wir bei Cicero doch noch eine ganze Fülle von Belegen fanden, hier nur noch einmal begegnet, *Benef.* III 10, 1: tacitam duorum conscientiam. Von Stellen, an denen *conscientia* analog der reflexiven Bedeutung von *consci* ein Wissen bei sich von den eigenen guten oder schlechten Handlungen bezeichnet, wo aber wegen der Beifügung des Genetivus objectivus die konkrete Vorstellung von der *conscientia* als dem obersten sittlichen Richter im Innern des Menschen und einer aus dem Urteilspruch dieses Richters sich ergebenden dauernden Disposition der Seele noch nicht vorliegt, ist nur eine zu erwähnen. *Benef.* IV 11, 2: Ignoto naufrago navem, qua revehatur, et damus et struimus. Discedit ille vix satis noto salutis auctore et nunquam amplius in conspectum nostrum reversurus debitores nobis deos delegat precaturque illi pro se gratiam reddant: interim nos iuvat sterilis beneficii conscientia.

Im absoluten Gebrauch ist bei Seneca *conscientia* fast nur noch der Name für eine psychische Anlage im Menschen, die über die sittliche Qualität der von ihm unternommenen Handlungen ein Urteil fällt und fällen kann, da der Mensch sich ihrer Zeugenschaft nicht entziehen kann. In diesem Sinne lesen wir *Frg.* 14: quid tibi prodest non habere conscium

¹⁾ Cf. oben Cic. *De off.* I 100.

habenti conscientiam? Daraus ergibt sich die Folgerung, alle Handlungen so einzurichten, dass man einen Zeugen nicht zu fürchten braucht, da es ja vor dem Zeugnis des Innern doch kein Entrinnen gibt. So sagt Seneca *Dial.* VII 20, 4: *populo spectante fieri credam, quidquid me conscio faciam.* Dem trügerischen Urteil der öffentlichen Meinung ist eine für unsere Handlungen massgebende Bedeutung nicht beizumessen: *nihil opinionis causa, omnia conscientiae faciam*¹⁾. Vor dem alles sehenden Auge des Gewissens kann sich selbst der Beste nicht freisprechen: *Dial.* III 14, 3 *nemo, inquam, inveniatur, qui se possit absolvere et innocentem quisque se dicit respiciens testem non conscientiam.*

Wie bei Cicero, so bezeichnet auch bei Seneca *conscientia* den auf Grund des Urteilspruches des inneren Richters sich einstellenden Seelenzustand, das gute oder schlechte Gewissen. Nur die Absicht, uns des unzerstörbaren Glückes eines guten Gewissens zu versichern, darf das Motiv unserer Handlungen sein. So sagt Seneca *Ben.* IV 12, 4: *Eadem in beneficio ratio est: nam cum interrogaveris, quid reddat, respondebo: bonam conscientiam. Dic tu mihi, quid reddat iustitia, quid innocentia, quid magnitudo animi, quid pudicitia, quid temperantia? Si quicumque praeter ipsas, ipsas non petis*²⁾. Dem gleichen Gedanken der Stoa von der Selbstgenügsamkeit der Tugend gibt er Ausdruck *De clem.* I 1, 1, wo er an den Kaiser Nero sich wendet: *Quamvis enim recte factorum verus fructus sit fecisse nec ullum virtutum pretium dignum illis praeter ipsas sit: iuvat inspicere et circumire bonam conscientiam.* Diese stoische Lehre erläutert er dann endlich noch an einem hübschen Vergleich *De beneficiis* II 33, 2: *Wenn Phidias ein Standbild schafft, ist für ihn die sicherste Frucht seiner Schöpfung das Bewusstsein, etwas Herrliches, Unsterbliches geschaffen zu haben. Triplex illi fructus est operis sui: unus conscientiae, hunc absoluto opere percipit, alter famae, tertius utilitatis quem . . . Sic beneficii fructus primus ille est conscientiae. Hunc percipit, qui quo voluit, munus suum pertulit.*

Im einzelnen verbreitet sich Seneca sodann über die Vorzüge des guten Gewissens an zahlreichen Stellen; so *De clem.* I 15, 5: *quilibet nostrum debuisset adversus opiniones malignas satis fiducia habere in bona conscientia.* Unbekümmert um das oft falsche Urteil der Menge soll man sich nur auf das Urteil des Gewissens verlassen; *De ben.* IV 21, 4: *ita gratus est, qui vult tantum nec habet huius voluntatis suae ullum alium quam se testem. Immo amplius adiciam: est aliquando gratus etiam, qui ingratus videtur, quem mala interpret opinio in contrarium tradidit, Hic quid aliud sequitur quam ipsam conscientiam? quae etiam obruta delectat, quae concioni ac famae reclamant et in se omnia reponit, et cum ingentem ex altera parte turbam contra sentientium adspexit, non numerat suffragia, sed una sententia vincit. Si vero bonam fidem perfidiae suppliciiis affici*

¹⁾ Vgl. Cic. *Tusc. disp.* II 63.

²⁾ Ueber die Selbstgenügsamkeit der Tugend bei Cicero und der Stoa s. o.

videt, non descendit e fastigio, sed supra poenam suam consistit. Mit den beredtesten Worten preist Seneca die Trost und Stärke im Unglück spendende Kraft des guten Gewissens, wenn er an der angegebenen Stelle fortfährt: Habeo, inquit, quod volui, quod petii: nec poenitet nec poenitebit nec ulla iniquitate me eo fortuna perducet, ut hanc vocem audiam, quid mihi volui? quid nunc mihi prodest bona voluntas? Prodest et in eculeo, prodest et in igne. Qui si singulis membris admoveatur et paulatim vivum corpus circumeat, licet ipsum corpus plenum bona conscientia stillet: placebit illi ignis per quem bona fides conlucebit. Aehnlich heisst es *De ben* VII 1, 7: Si . . . conscientiam suam dis aperuit semperque tamquam in publico vivit se magis veritus quam alios: subductus ille tempestatibus in solido ac sereno stetit consumavitque scientiam utilem ac necessariam. Voll Vertrauen auf sein gutes Gewissen kann der Mensch dann auch in der Sterbestunde die grosse Abrechnung ohne Furcht und froh machen, ihm ist der Tod nur der erste Schritt auf dem Wege zur Gottheit. So führt Seneca *Dial.* VII 20, 5 aus: patriam meam esse mundum sciam et praesides deos, hos supra me circaque me stare factorumque dictorumque censores, quandoque aut natura spiritum repetet aut ratio dimittet, testatus exibo bonam me conscientiam amasse, bona studia, nullius per me libertatem deminutam, minime meam. — qui haec facere proponet, volet, temptabit, ad deos iter faciet, ne ille, etiamsi non tenuerit, magnis tamen excidit ausis. In demselben Buche cap. 19 § 1 erläutert Seneca dies an dem Beispiel des Epikureers Diodor: Diodorum, Epicureum philosophum, qui intra paucos dies finem vitae suae manu sua imposuit . . . ille interim beatus ac plenus bona conscientia reddidit sibi testimonium vita excedens laudavitque aetatis in portu et ad ancoram actae quietem et dixit, quod vos inviti audistis, quasi vobis quoque faciendum sit:

Vixi et quem dederat cursum fortuna peregi¹⁾.

Mit diesem „ich habe gelebt“, das hier so recht der seelischen Zufriedenheit des Philosophen Ausdruck gibt, der stets seinem Gewissen folgend sein Leben vollbracht hat, suchte einst Pacuvius, als er vom festlichen Gelage berauscht, auf sein Lager gebracht wurde, die mahnende Stimme des Gewissens zu übertönen. Hoc (*βεβλωται! βεβλωται!*), so wünscht Seneca, quod ille ex mala conscientia faciebat, nos ex bona faciamus et in somnum ituri laeti hilaresque dicamus:

Vixi et quem dederat cursum fortuna peregi.

Crastinum si adiecerit deus, laeti recipiamus. Ille beatissimus est et securus sui possessor, qui crastinum sine sollicitudine exspectat. *Ep. mor.* 23, 6 fordert er den Lucilius auf: ad verum bonum specta et de tuo gaude. Quid est autem hoc „de tuo“? Te ipso et tui optima parte und fährt fort: Veri boni aviditas tuta est. Quid sit istud interrogas aut unde subeat?

¹⁾ Cf. Apostel Paulus: „Den Lauf vollendet“.

Dicam: ex bona conscientia, ex honestis consiliis, ex rectis actionibus, . . . *Dial.* 9, 3, 4 bezeichnet der Philosoph die Arbeiten und Mühen der höchsten Staatsbeamten als nicht verdienstvoller für den Staat als die Tätigkeit dessen, der die Mitmenschen über die Tugend und die Vorzüge des guten Gewissens belehrt und sie zu einem tugendhaften Leben anhält, namentlich in einer Zeit, wo die Tugend so selten geworden ist; . . . an ille plus praestat, qui inter peregrinos et cives aut urbanus praetor aduentibus assessoris verba pronuntiat, quam qui quid sit iustitia, quid pietas, quid patientia, quid fortitudo, quid mortis contemptus, quid deorum intellectus, quam tutum gratuitumque bonum sit conscientia. Diesen wertvollen Schatz zu bewahren, verlangt die grösste Sorgfalt. So sagt Seneca *Nat. quaest.* IV praef. § 15 von sich: Nullum verbum mihi, quod non salva bona conscientia procederet, excussum est. Aehnlich fragt er sich im Briefe 117 § 1, wo er die von seinem Freunde gestellten Fragen beantworten will, zunächst, ob er nicht seines guten Gewissens verlustig geht. Multum mihi negotii concinnabis et, dum nescis, in magnam me litem ac molestiam inpinges, qui mihi tales quaestiunculas ponis, in quibus ego nec dissentire a nostris salva gratia nec consentire salva conscientia possum.

Auch über die Qualen des schlechten Gewissens spricht sich der Philosoph sehr ausführlich aus. Wie Cicero ¹⁾, verlegt auch er die Strafe für das begangene Unrecht nicht so sehr in die Angst vor den Strafen des Gerichtes, vielmehr sieht er sie in der Qual und Unruhe des eigenen Herzens, das den Sünder immer wieder sich selbst vor Augen stellt, ihn nimmer und nirgends zur Ruhe kommen lässt. So sagt Seneca *Ep. mor.* 112, 12: quia prima illa et maxima peccantium est poena peccasse nec ullum scelus, licet illud fortuna exornet muneribus suis, licet tueatur et vindicet, impunitum est, quoniam sceleris in scelere supplicium est. Hic consentiamus mala facinora conscientia flagellari et plurimum illi tormentorum esse eo, quod perpetua illam sollicitudo urget et verberat, quod sponsoribus securitatis suae non potest credere und 14: Ideo nunquam fides latendi fit etiam latentibus, quia coarguit illos conscientia et ipsos sibi ostendit.

O te miserum, si contemnis hunc testem, ruft er in dem Briefe 43 aus, in dem er ein vernichtendes Urteil über seine Zeit fällt. Vix quemquam invenies, qui possit aperto ostio vivere. Janitores conscientia nostra, non superbia opposuit. Sic vivimus, ut deprehendi sit subito adspici. Quid autem prodest recondere se et oculos hominum auresque vitare? Bona conscientia turbam advocat, mala etiam in solitudine anxia atque sollicita est. Si honesta sunt, quae facis, omnes sciant, si turpia, quid refert neminem scire cum tu scias. Aehnlich beschreibt Seneca den Seelenzustand des Frevlers *Ep. mor.* 105, 7: Securitatis magna portio est nihil inique

¹⁾ Vgl. Cicero: *S. Roscio Amer.* 67 und I 40.

facere. Confusam vitam et perturbatam inpotentes agunt; tantum metuunt, quantum nocent nec ullo tempore vacant. Trepidant enim, cum fecerunt; haerent: conscientia aliud agere non patitur ac subinde respondere ad se cogit. Tutum aliqua res in mala conscientia praestat, nulla securum. Putat enim se, etiam si non deprehenditur, posse deprehendi: et inter somnos movetur et quotiens alicuius scelus loquitur, de suo cogitat. Nichts macht dem Sünder Freude; *Ep. mor.* 122, 14 nihil iuvat oblatum et gravis malae conscientiae lux est et omnia concupiscenti aut contemnti. Zuletzt schliesse sich noch eine Stelle aus der Schrift *De clem.* I 13, 2 an, wo Seneca, nachdem er das Glück eines guten, milden Herrschers beschrieben hat, in erschütternden Worten die Gewissensqualen eines ungerechten Königs, des grausamen Gewaltmenschen schildert. Er fasst hier gleichsam nochmals alle Aeusserungen des schlechten Gewissens zusammen. O miserabilem illum, sibi certe! nam ceteris misereri eius nefas sit, qui caedibus ac rapinis potentiam exercuit, qui suspecta sibi cuncta reddidit, tam externa quam domestica, cum arma metuat ad arma confugiens, non amicorum fidei credens, non liberorum pietati. Qui ubi circumspexit quaeque fecit quaeque facturus est et conscientiam suam plenam sceleribus ac tormentis adaperuit, saepe mortem timet, saepius optat invisor sibi quam servientibus.

Wie Cicero, sieht also auch Seneca in der *conscientia* die zeugende, richtende und urteilende Kraft in unserem Innern; sodann dient das Wort zur Bezeichnung des dem Urtheilsspruche dieses inneren Richters entsprechenden Seelenzustandes. Nicht aber ist es die Anlage, die dem Menschen vor der Tat zeigt, was gut oder böse ist und ihn zu dem einen hintreibt, vor dem anderen aber bewahrt und so das menschliche Handeln zu beeinflussen sucht.

Neben dieser Uebereinstimmung können wir jedoch auch einen Fortschritt gegenüber Cicero bei Seneca feststellen. Während bei jenem *conscientia* je nach dem Zusammenhang bald das gute, bald das schlechte Gewissen bedeutete, finden wir bei Seneca eine scharfe Scheidung; die Wendungen *bona conscientia* und *mala conscientia* scheinen schon fast zu feststehenden Termini geworden zu sein.

Für den Begriff der *conservatio* sei zunächst auf folgende Stellen kurz hingewiesen *Benef.* VI. 17, 1: In optimis vero artibus, quae vitam aut conservant aut excolunt . . . *Dial.* VI 21, 2 ist *conservare* zwar im moralischen Sinne gebraucht, jedoch nicht in dem die spätere Entwicklung des Begriffes kennzeichnenden Zusammenhang: quis tibi recipit illud filii tui pulcherrimum corpus et summa pudoris custodia inter luxuriosae urbis oculos conservatum potuisse tot morbos ita evadere, ut ad virtutem inlaesum perferret formae decus?

Wichtiger sind jene Stellen, an denen Seneca als Stoiker über das ethische Ideal seiner Schule spricht und hierbei den Selbsterhaltungstrieb im Menschen in seiner Bedeutung für das sittliche Handeln berührt.

Lediglich zur Bezeichnung der erhaltenden Kraft in der Natur, wie bei Cicero in der Schrift *De natura deorum* so häufig, dient *conservare De ben.* VI 20, 2: Sed cum in hoc moveantur (sol et luna), ut universa conservent, et pro me moventur. *Dial.* II 8 sagt er: I nunc et humanum animum ex isdem, quibus divina¹⁾ constant, seminibus compositum moleste ferre transitum ac migrationem puta, cum dei natura adsidua et citatissima commutatione vel delectet se vel conservet.

Dieses göttlichen Geistes Bestreben ist also vor allem auf seine Erhaltung gerichtet. Da nun, wie Seneca hier ausführt, der menschliche Geist ein Ausfluss des göttlichen Geistes ist, fällt also auch ihm die Aufgabe zu, nicht nur für die Erhaltung des Körpers zu sorgen, sondern auch auf seine eigene Erhaltung bedacht zu sein. So heisst es *Ep. mor.* 120, 14: Habebat perfectum animum ad summam sui adductus, supra quam nihil est nisi mens dei ex qua pars et in hoc pectus mortale defluxit. Dieser seiner göttlichen Abstammung soll sich der menschliche Geist stets bewusst sein. Ideo magnus animus conscius sibi melioris naturae²⁾ dat quidem operam, ut in hac statione, qua positus est honeste se atque industrie gerat: . . . Dieses Bewusstsein wird ihm helfen, sich selbst immer konsequent zu bleiben. Dann wird er dem Ideal des stoischen Weisen gerecht. 22: Magnam rem puto unum hominem agere. Praeter sapientem autem nemo unum agit: ceteri multiformes sumus³⁾. . . Hoc ergo a te exige, ut qualem institueris praestare te talem usque ad exitum serves. Diesen Gedanken der Stoa, dass der Weise gegen alles gefeit ist, hebt der Philosoph auch *Dialog* II 3, 4 durch einen Vergleich hervor⁴⁾. In ähnlicher Weise wie Cicero⁵⁾, hat Seneca *Ep. mor.* 74, 20 den Gedanken an die Erhaltung des Universums für seine ethischen Abhandlungen sich dienstbar gemacht. Im § 16 dieses Briefes, der der Beantwortung der Frage unum bonum esse, quod honestum est, gewidmet ist, verlangt er summum bonum in animo contineamus. Diese wahren Güter gibt uns nur die Vernunft, der er vorzüglich die göttliche Abstammung zuspricht im Briefe 66, 11: Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa⁶⁾. Er sagt § 16: Bona illa sunt vera, quae ratio dat, solida ac sempiterna: quae

¹⁾ Vgl. zu dieser Lehre der Stoa weitere Belege Arnim II 217 ff., besonders Hieronymus *Epist.* 126: Super animae statu memini vestrae quaestiuiculae . . . utrum lapsa de caelo sit, ut Pythagoras philosophus omnesque Platonici et Origines putant, an a propria Dei substantia, ut Stoici.

²⁾ Cf. Diog. Laert. VII 85.

³⁾ Vgl. Arnim III 148 ff. besonders Sen. *De ben.* IV 34,4: Non mutat sapientis consilium omnibus his manentibus, quae erant, cum sumeret. ideo numquam illum poenitentia subit . . .

⁴⁾ Cf. Arnim III 152 besonders Seneca *De ben.* II 35: Negamus iniuriam accipere sapientem.

⁵⁾ Cic. *De off.* I 110; vgl. hierzu auch Diog. Laert. VII 86 und Dyroff l.c. 40.

⁶⁾ Vgl. Cic. *Tusc.* V 13.

cadere non possunt, ne decurrere quidem aut minui. Wer flüchtigen Gütern nachjagt, sieht sich bald getäuscht (§ 18). Nur wenige können aber diesen Verlust ohne Schaden ertragen. Ideo adhibebitur prudentia, quae modum illis ac parsimoniam imponat, quoniam quidem licentia opes suas praecipitat atque urget nec umquam immodica durarunt, nisi illa moderatrix ratio compescuit. Denn allzu leicht richtet die intemperantia alles, was die Tugend mühsam aufgebaut hatte, zu Grunde. Adversus hos casus muniendi sumus. Nullus autem contra fortunam inexpugnabilis murus est: intus instruamur. Si ulla pars tuta est, pulsari homo potest, capi non potest. Quod sit hoc instrumentum scire desideras? Nihil indignetur sibi accidere sciatque illa ipsa quibus laedi videtur, ad conservationem universi pertinere et ex iis esse quae cursum mundi officiumque consumant. Hier finden wir conservatio, neben *Ep. mor.* 36, 8 der einzigen Stelle bei Seneca, zur Bezeichnung der erhaltenden Kraft in der Natur. Der Gedanke daran, dass alles in der Welt die Pflicht — officium hier im allgemeinsten Sinne gebraucht — hat, sie zu erhalten, soll uns die Unglücksfälle leichter ertragen lassen und uns davor bewahren, dass wir moralischen Schaden erleiden. Da diese conservatio universi auch die Erhaltung des eigenen Ich, die conservatio sui, in sich schliesst, so finden wir also hier den Selbsterhaltungstrieb indirekt im moralischen Sinne verwendet, insofern, als der Gedanke an ihn uns davor bewahren soll, dass wir an unserer Seele Schaden leiden. Ausdrücklich ist von dem Selbsterhaltungstrieb die Rede *Ep. mor.* 36, 8. Der Zusammenhang wird durch folgende Sätze gekennzeichnet: § 1 Amicum tuum hortare, ut istos magno animo contemnat, qui illum obiurgant, quod umbram et otium petierit, quod dignitatem suam destituerit, et cum plus consequi posset, praetulerit quietem omnibus. Daher ist alles zu meiden, was diese Seelenruhe stört. Vor allem soll man dem Glück nicht zu viel nachjagen; denn Res est inquieta felicitas, ipsa se exagitat, movet cerebrum non uno genere. Alios in aliud inritat . . . Auch ist es zu viel dem Wechsel unterworfen. Dagegen in mores fortuna ius non habet. Hos disponat, ut quam tranquilissimus ille animus ad perfectum veniat, qui nec ablatum sibi quicquam sentit nec adiectum¹⁾, sed in eodem habitu est, quomodocumque res cedunt²⁾. Von einem solchen Weisen sagt er dann weiter: Quid huic ergo meditandum est? Quod adversus omne hostium genus bene facit mortem contemnere, quae quin habeat aliquid in se terribile, ut et animos nostros quos in amorem sui natura formavit offendat, nemo dubitat: nec enim opus esset in id comparari et acui, in quod instinctu quodam voluntario iremus, sicut feruntur omnes ad conservationem sui. Es könnte scheinen, als ob hier gerade der Selbsterhaltungstrieb dem Menschen den Tod schrecklich zu machen geeignet sei und der Seele da-

¹⁾ Vgl. Arnim III 150 ff.

²⁾ Vgl. Arnim III 154. ff.

durch ihre Ruhe raube. Der weitere Zusammenhang widerspricht dem jedoch. Denn *Mors nullum habet incommodum* (§ 9); denn: *mors quam pertimescimus ac recusamus intermittit vitam, non eripit: veniet iterum, qui nos in lucem reponat dies . . . Aequo animo debet rediturus exire.* Diesen Gleichmut muss dem Menschen die Vernunft geben: *Denique finem faciam, si hoc unum adiecero nec infantes nec pueros nec mente lapsos timere mortem et esse turpissimum, si eam securitatem nobis ratio non praestat ad quam stultitia perducit.* Also gerade der oben erwähnte amor sui unserer Seele, die *conservatio sui*, die zunächst uns den Tod als schrecklich erscheinen lassen könnte, soll uns vor dieser Furcht, dieser Schädigung des seelischen Gleichgewichtes bewahren, damit wir dem Tode in Ruhe entgegensehen können. Die ratio¹⁾ muss erleuchtend und lenkend hinzukommen und, von der Grundlosigkeit der Furcht vor dem Tode überzeugend, den Selbsterhaltungstrieb vor allem auf die Bewahrung der Seelenruhe konzentrieren.

Endlich ist noch eine Stelle aus dem VII. Buche der Dialoge, *De vita beata* cap. 8 zu erwähnen, an der Seneca offensichtlich auf die Stoa zurückgreift. Er sagt hier: *Quid, quod tam bonis quam malis voluptas inest nec minus turpis dedecus suum quam honestos egregia delectant? Ideoque praeceperunt veteres optimam sequi vitam, non incundissimam, ut rectae ac bonae voluntatis non dux sed comes sit voluptas²⁾; natura enim duce utendum est³⁾; hanc ratio observat, hanc consulit, idem est ergo beate vivere et secundum naturam. hoc quid sit, iam aperiam: si corporis dotes et apta naturae conservarimus diligenter et impavide tamquam in diem data et fugacia, si non subierimus eorum servitutum nec nos aliena possederint, si corpori grata et adventicia eo nobis loco fuerint, quo sunt in castris auxilia et armaturae leves — serviant ista non imperent — ita demum utilia sunt menti.*

Also auch bei Seneca lässt sich, wie bei Cicero, eine scharfe Scheidung der beiden Begriffe unschwer erkennen. Die *conscientia* ist nur das nachfolgende Gewissen, die *conservatio* dagegen, erleuchtet durch die ratio, zeigt dem Menschen, was ihm frommt oder schadet, und treibt ihn zu dem einen, namentlich aber bewahrt sie die Seele vor dem schädigenden Einflusse des Bösen. Nirgends ist jedoch bei beiden der Unterschied zwischen diesen beiden Funktionen des Gewissens ausdrücklich hervorgehoben oder durch eine Gegenüberstellung besonderer Nachdruck auf diese Scheidung gelegt worden.

Bei Quintilian, dem stoisch stark beeinflussten und vielfach auf Cicero als Muster zurückweisenden Lehrer der Beredsamkeit, ist *conscientia* in der Bedeutung „Bewusstsein“ gebraucht *Inst. X 3, 2* und *I 2, 10*

¹⁾ Vgl. oben über die ratio bei Diog. Laert. und Cicero.

²⁾ Vgl. oben ähnliches Urteil über die voluptas bei Diog. und Cicero.

³⁾ Vgl. oben die gleiche Aeusserung bei Cicero.

(conscientia infirmitatis). Von dem Gewissen als Zeugen spricht Quintilian V 11, 43: conscientia mille testes.

Für den Begriff der *conservatio* ist neben Wendungen wie auctoritatem, dignitatem, modum (*Inst.* XI 3, 153), opinionem (*Inst.* I 2, 4) und legem (*Inst.* IX 2, 83) conservare der Gebrauch des Substantivs in moralischem Sinne hervorzuheben; *Inst.* V 10, 33 heisst es: Nam fere versatur ratio faciendi circa bonorum adeptionem, incrementum, conservationem, usum.

Kurz möge auch auf die folgenden, allerdings griechisch schreibenden jüngeren Stoiker eingegangen werden. Bei Musonius Rufus begegnet *conscientia* in dem lateinischen Fragment XLIX¹⁾ in folgendem Zusammenhang. Es wird gesprochen von den Wirkungen der Ermahnungen und Reden eines Philosophen: animus, inquit, audientis philosophum, [dum] qua dicuntur, utilia ac salubria sunt et errorum atque vitiorum medicinas ferunt, laxamentum atque otium prolixae profuseque laudandi non habet. quisquis ille est, qui audit, nisi ille est plane perditus, inter ipsam philosophi orationem et perhorrescat necesse est et pudeat tacitus et paeniteat et gaudeat et admiretur, varios adeo vultus disparilesque sensus gerat, proinde ut eum conscientiamque eius adfecerit utrarumque animi partium, aut sincerarum aut aegrarum, philosophi pertractatio. Hier ist also conscientia ganz in dem bisher geläufigen Sinne gebraucht.

Ohne allerdings das Wort *συντήρησις* selbst zu gebrauchen, spricht Musonius in der dritten Dissertatio von einem dem Menschen angeborenen auf die Tugend gerichteten Strebevermögen: ἐπι δὲ ὄρεξις καὶ οἰκείωσις φύσει πρὸς ἀρετὴν οὐ μόνον γίνεται τοῖς ἀνδράσιν, ἀλλὰ καὶ γυναιξίν· οὐδὲν γὰρ ἤτιον αὐταὶ γε τῶν ἀνδρῶν τοῖς μὲν καλοῖς καὶ δικαίοις ἔργοις ἀρέσκεισθαι πεφύκασιν, τὰ δ' ἐναντία τούτων προβάλλεσθαι²⁾. Dieser Passus darf des Inhaltes und des Wortlautes wegen³⁾ mit der bekannten Diogenesstelle VII 85 in Beziehung gebracht werden; scheint er doch nur eine noch schärfer auf das Ethische zugespitzte Formulierung dieser Stelle zu sein. Aehnlich gibt Musonius *Diss.* XVII dem Gedanken Ausdruck, dass die Natur den Menschen zur Tugend bringe, in enger Anlehnung an Diogenes Laertius⁴⁾ und Cicero⁵⁾, jedoch wiederum ohne das Wort *συντηρεῖν* zu gebrauchen; doch ist dies leicht erklärlich, da er populär schreibt und keine theoretischen Zwecke verfolgt. Es heisst dort: ἄγει γὰρ ἡ ἐκάστου φύσις, ἕκαστον πρὸς τὴν ἀρετὴν τὴν ἐκείνου· ὥστε καὶ τὸν ἀνθρώπον εἰκὸς οὐχ ὅταν ἐν ἡδονῇ βιοῖ, τότε κατα

¹⁾ C. *Musonii Rufi reliquiae* ed. O. Hense. Leipzig 1905.

²⁾ Cf. Seneca *Dial.* VI 16, 1.

³⁾ ὄρεξις — ὁρμή; οἰκείωσις φύσει πρὸς τὴν ἀρετὴν — ἐπι τὸ τηρεῖν ἑαυτοὺς οἰκειοσύνης αὐτῶν τῆς φύσεως; τὰ τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεία προσιέται — τοῖς μὲν καλοῖς καὶ δικαίοις ἀρέσκεισθαι πεφύκασιν, τὰ δὲ ἐναντία τούτων προβάλλεσθαι.

⁴⁾ Diog. Laert. VII 87. — ⁵⁾ *De fin* IX 26.

φύσιν βιούν, ἀλλὰ ὅταν ἐν ἀρετῇ. *Τηρεῖν* ist sonst häufig, aber ohne ethische Färbung zu lesen.

Bei dem Schüler des Musonius, Epiktet, lesen wir II 2: "Ὅρα σὺ ὁ ἀπιὼν ἐπὶ τὴν δίκην, τί θέλεις τηρῆσαι καὶ ποῦ θέλεις ἀνύσαι. εἰ γὰρ προαίρεσιν θέλεις τηρῆσαι κατὰ φύσιν ἔχουσαν, πᾶσά σοι ἀσφάλεια, πᾶσά σοι εὐμάρεια, πρᾶγμα οὐκ ἔχεις. τὰ γὰρ ἐπὶ σοὶ αὐτεξούσια καὶ φύσει ἐλευθέρα θέλων τηρῆσαι καὶ τούτοις ἀρκοῦμενος τίνος ἔτι ἐπιστρέφῃ. Ist hier von der Bewahrung der inneren Freiheit und Unabhängigkeit die Rede, so finden wir § 8 *τηρεῖν* in der bekannten ausgeprägten Bedeutung wie bei Cicero: *Ἀπὸ τοῦτο ὁ Σωκράτης πρὸς τὸν ὑπομιμνήσκοντα, ἵνα παρασκευάζεται πρὸς τὴν δίκην, ἔφη „οὐ δοκῶ οὖν σοὶ ἅπαντι τῷ βίῳ πρὸς τοῦτο παρασκευάζεσθαι;“ – „Ποίαν παρασκευὴν;“ – „Τετήρηκα“, φησίν, „τὸ ἐπ’ ἐμοί“. – „Πῶς οὖν;“ – „οὐδὲν οὐδέποτε ἄδικον οὐτ’ ἰδίᾳ οὔτε δημοσίᾳ ἔπραξα“.* Wie die Fortsetzung *εἰ δὲ θέλεις καὶ τὰ ἐκτὸς τηρῆσαι, τὸ σωματίον . . .* besonders deutlich zeigt, ist hier also die *τήρησις τῶν ἐντὸς* es, die den Menschen sittlich gut handeln lässt. Auch bei Epiktet ist also der stoische Gedanke von der *conservatio sui* in ihrer ethischen Bedeutung als Führerin zu sittlich gutem Leben wirksam.

Im Fragment 97¹⁾ heisst es von der *συνείδησις*: *παῖδας μὲν ὄντας ἡμᾶς οἱ γονεῖς παιδαγωγῷ παρέδωσαν ἐπιβλέποντι πανταχοῦ πρὸς τὸ μὴ βλάπτεσθαι ἄνδρας δὲ γενομένους ὁ θεὸς παραδίδωσι τῇ ἐμφύτῳ συνειδήσει φυλάττειν, ταυτῆς οὖν τῆς φυλακῆς μηδὲ μὴ καταφρονητέον ἐπεὶ καὶ τῷ θεῷ ἀπάρεστοι καὶ τῷ ἰδίῳ συνειδῶτι ἔχθροὶ ἐσόμεθα.* Wie schon der Zusatz *φυλάττειν* zeigt, ist hier die Scheidung nicht mehr in der scharfen Weise durchgeführt; vielmehr werden von Epiktet der *συνείδησις* auch die Aufgaben zugewiesen, die bei Cicero der *conservatio* zufallen²⁾. Wie Cicero diese, so bezeichnet Epiktet die von ihm an ihre Stelle gesetzte *συνείδησις* als Naturanlage.

Bei dem Stoiker auf dem Thron der Caesaren, Mark Aurel, begegnet uns *συνείδησις* nicht. Er wendet jedoch verschiedentlich *τηρεῖν* in ethischem Sinne an. So lesen wir 3, 6: *Σὺ δέ, φημί, ἀπλῶς καὶ ἐλευθέρως ἐλοῦ τὸ κρεῖττον, καὶ τούτου ἀντέχου. Κρεῖττον δὲ τὸ συμφέρον. Εἰ μὲν τὸ ὡς λογικῷ, τοῦτο τήρει.* Er empfiehlt also ein Bewahren dessen, was der Natur des Menschen als eines vernunftbegabten Wesens angepasst ist. Dann wird der Mensch, wie es weiter heisst, niemals zu Handlungen kommen, die seiner unwürdig sind. Ferner sei noch hingewiesen auf 6, 30: *Τήρησον οὖν σεαυτὸν ἀπλοῦν, ἀγαθὸν, ἀκέραιον, σεμνὸν, ἀκομψον, τοῦ δικαίου φίλον, θεοσεβῆ, εὐμενῆ, φιλόστοργον, ἐξῴωμένον πρὸς τὰ πρέποντα ἔργα.* Sodann wird XI 10 nachgewiesen: *Οὐκ ἔστι χεῖρων οὐδεμία φύσις τέχνης,* Dieser Satz wird dann auf die Natur allgemein

¹⁾ Ed. Schweighaeuser.

²⁾ Vgl. hierzu das Senecafragment bei Laktanz *Inst.* VI 24, 12.

übertragen: οὐκοῦν καὶ ἡ κοινὴ φύσις. Καὶ δὴ ἔνθεν μὲν γένοις δικαιοσύνης, ἀπὸ δὲ ταύτης αἱ λοιπαὶ ἀρεταὶ ὑψίστανται· οὐ γὰρ τηρηθήσεται τὸ δίκαιον, εἰάν ᾗτοι διαφερόμεθα πρὸς τὰ μέσα, ἢ εὐεξαπατήτοι καὶ προπτωτικοὶ καὶ μεταπτωτικοὶ ὄμεν.

Auch bei den letzten bedeutenderen Stoikern ist also das griechische *τηρεῖν* noch in der ethischen Bedeutung geläufig. Bei dem Begriff der *συνείδησις* macht sich eine allmähliche Erweiterung des Umfanges bemerkbar, insofern als auch die *συνείδησις* vereinzelt als Richtschnur des sittlichen Handelns auftritt, während sie bisher nur die zeugende, urteilende, belohnende und strafende Kraft im Menschen war.

Diese Erscheinung lässt sich auch bei den christlichen Schriftstellern beobachten. Hand in Hand damit geht ein Zurücktretten des Begriffes der *conservatio*. Hiervon macht nur Irenaeus eine Ausnahme. Er führt IV 39, 1 folgendes aus: Agnitionem autem accepit homo boni et mali. Bonum est autem oboedire Deo et credere ei et custodire eius praeceptum; et hoc est vita hominis; quemadmodum non oboedire Deo, malum; et hoc est mors eius. Magnanimitatem igitur praestante Deo, cognovit homo et bonum oboedientiae et malum inoboedientiae: uti oculus mentis utrorumque accipiens experimentum, electionem meliorem cum iudicio faciat, et nunquam segnis neque negligens praecepti fiat Dei; et id quod aufert ab eo vitam, id est, non oboedire Deo, experimento discens quoniam malum est, neque tentet quidem illud unquam; quod autem conservatorium vitae eius est, oboedire Deo, sciens quoniam bonum est, cum omni intentione diligenter custodiat. Propter hoc etiam duplices habuit sensus, utrorumque agnitionem habentes, ut electionem meliorum cum disciplina faciat . . . sic et mens per utrorumque experimentum disciplinam boni accipiens, firmior ad conservationem eius efficitur, oboediens Deo: . . . Si autem utrorumque eorum cognitionem, et duplices sensus cognitionis quis defugiat, latenter semetipsum occidit hominem. Irenaeus übersetzt hier gleichsam die stoische Lehre von der *conservatio sui* in die christliche Begriffssphäre. Lehrten die Stoiker, dass den Menschen der Selbsterhaltungstrieb zu sittlich gutem Handeln führe, so soll nach Irenaeus für den Menschen das Bestreben, sich das ewige Leben zu sichern, zur sittlichen Triebkraft und Richtschnur werden.

Von der *conscientia* spricht Irenaeus vorzüglich IV 18, 3 anknüpfend an Evang. Math. V 23, 24: sed conscientia eius, qui offert, sanctificat sacrificium, pura existens et praestat acceptare Deum quasi ab amico. Von der Verschiebung des Begriffes der *conscientia* zeugt auch folgende Stelle II 26, 3. Irenaeus sagt von der Vorsehung Gottes: . . . per illius providentiam unumquodque eorum et habitum et ordinem et numerum et quantitatem accipere et accepisse propriam, et nihil omnino nec vane nec ut provenit factum aut fieri, sed cum magna aptatione et conscientia sublimi.

Bei Minucius Felix finden wir noch zwei Aeusserungen, die sich dem ursprünglichen ciceronianischen Sprachgebrauch ziemlich genau anpassen. So sagt er 9, 5 von dem schlechten Gewissen: Nec ignoro plerisque conscientia meritorum nihil se esse post mortem magis optare quam credere: malunt enim exstingui penitus quam ad supplicia reparari. Aehnlich heisst es 35, 6: vos scelera admissa punitis, apud nos et cogitare peccare est: vos conscios timetis, nos etiam conscientiam solam, sine qua esse non possumus.

Tertullian weist im allgemeinen einen freieren Gebrauch des Wortes *conscientia* auf. Wir finden zwar auch bei ihm Stellen, die an die ursprüngliche Anwendung erinnern. So führt er, ähnlich wie Irenaeus, *Apol.* 30 aus, dass erst das reine Gewissen des Opfernden die Gabe der Gottheit wohlgefällig mache, nicht wie bei den Heiden die Grösse des Opfers. *Cult. fem.* II 1 tadelt er die Putzsucht: primo, quod non de integra conscientia venit studium placendi per decorem, quem naturaliter invitorem libidinis scimus. . . . Für Fälle von Gewissenszweifel gibt er folgenden Rat *Nat.* I 6: His propositionibus responsionibusque nostris, quas veritas de suo suggerit, quotiens comprimitur et coartatur conscientia vestra, tacitae ignorantiae suae testis, confugitis aestuantes ad arulam quamdam, id est legum auctoritatem. Hier ist *conscientia* also, was Cicero und Seneca gänzlich gemieden hatten, das vor der Tat schwankende und überlegende Gewissen. Ausdrücklich als die Urteilskraft über die sittliche Qualität der zu unternehmenden Handlung wird die *conscientia* bezeichnet *Apol.* I: Vacante autem meriti notitia, unde otii iustitia defenditur? quae non de eventu, sed de conscientia probanda est.

Ebenfalls weicht von dem Sprachgebrauch der klassischen Zeit folgende Aeusserung Tertullians wesentlich ab: Propterea igitur publici hostes Christiani, quia imperatoribus neque vanos, neque mentientes, neque temerarios honores dicant, quia verae religionis homines etiam solemnia eorum conscientia potius quam lascivia celebrant. Neben den Bedeutungen Mitwissen¹⁾ und Wissen²⁾ begegnen uns endlich noch folgende ausserhalb des bisherigen Rahmens liegende Aeusserungen: *Apol.* 16.: Haec (Götzenbilder) ex abundantia, ne quid rumoris irrepercussum, quasi de conscientia praeterissemus, *Apol.* 19: Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae divinitate und eine Reihe anderer Wendungen, die hier wohl nicht sämtlich angeführt zu werden brauchen.

Für den Begriff der *conservatio* ist zu erwähnen *Ad nat.* I 7: Vitam aeternam sectatoribus et conservatoribus suis spondet (scil. fides christiana) e contrario profanis et aemulis supplicium aeternum aeterno igni comminatur. Auch Tertullian braucht *De Anim.* 43 *conservare* zur Bezeichnung der Erhaltung in der Natur. Omnis enim natura aut defraudatione aut

¹⁾ *Idol.* 11. — ²⁾ *Apol.* 29.

enormitate rescinditur, proprietate mensurae conservatur. In ethischem Sinne legt er der Keuschheit erhaltende Kraft bei: *Exhort. cast.* 13: christianos, qui recusaverit castitatem conservatricem.

Wenn schon Laktanz die Sprache Ciceros auf den Boden der christlichen Literatur zu verpflanzen sucht und sich infolgedessen an diesen ziemlich eng im Sprachgebrauch anschliesst, zeigt auch er in der Anwendung von *conscientia* einige Abweichungen. So sagt er *Inst.* VII 26, 8: Die Christen pflegen nicht öffentlich wie die Philosophen von ihrer Lehre zu sprechen, sondern deo iubente ut quieti ac silentes arcanum eius in abdito atque intra nostram conscientiam¹⁾ teneamus.

Aehnlich wie bei Tertullian *Apol.* I lesen wir bei Laktanz *Inst.* VII 27, 3: cum liqueat conscientiae nostrae nec fragilem istam voluptatem sine poena nec virtutem sine divino praemio fore. Als bewahrende Kraft wird die *conscientia* geschildert *De ira* 8, 8 und 8, 9: multum enim refrenat homines conscientia, si credamus nos in conspectu dei vivere, si non tantum quae gerimus videri desuper, sed etiam quae cogitamus aut loquimur audiri a deo putemus. at enim prodest id credere, ut quidam putant, non veritatis gratia, sed utilitatis, quoniam leges conscientiam punire non possunt; nisi aliquis desuper terror impendeat ad cohibenda peccata. Im allgemeinen ist der Sprachgebrauch Ciceros bewahrt. So ist *conscientia* das eine Mitschuld in sich schliessende Mitwissen *Epit.* 58, 4 und *Inst.* I 15, 26. Durch den Begriff „Schwäche“ ist es, ähnlich wie bei Seneca²⁾, determiniert im Sinne von Bewusstsein *Epit.* 4: iura omnia humanitatis, quibus inter nos cohaeremus, ex metu et conscientia fragilitatis oriuntur und so *Inst.* I 11, 11 conscientia imbecillitatis.

Nur unser Gewissen vermag stets gerecht über unsere Taten zu urteilen. Die Strafe der Gesetze ist oft ungerecht. Leges delicta punire, conscientiam punire non poterant (*Ep.* 54, 8).

Wie die Stoa³⁾, eifert auch Laktanz gegen die Leidenschaften *Inst.* VI 23, 37: nec inlibata castitas videri potest, ubi conscientiam cupiditas inquinavit. Er wendet sich *Inst.* VI 20, 9 und 10 vor allem gegen die öffentlichen Wettkämpfe, da sie die Leidenschaften wachrufen. An zwei Stellen gibt Laktanz Aeusserungen von Seneca und Cicero wieder: *Inst.* VI 24, 12: Exhortationes suas Seneca mirabili sententia terminavit. magnum, inquit, nescio quid maiusque quam cogitari potest numen est, cui vivendo operam damus. huic nos adprobemus. nihil prodest inclusam esse conscientiam, patemus deo. Er erörtert dann die einzelnen Sätze des Zitates und bemerkt zu dem letzten: nullus ergo mendacio, nullus dissimulationi locus est, quia

¹⁾ Hier liegt wohl eine Vertiefung des bei Cicero belegten Begriffes „Bewusstsein“ vor.

²⁾ *Epist. mor.* 116,5.

³⁾ Cf. Arnim III 108 ff.

parietibus oculi hominum submoventur, dei autem divinitas nec visceribus submoveri potest, quoniam totum hominem perspiciat et norit. Dann führt er weiter aus Seneca ¹⁾ an: quid agis? quid machinarius? quid abscondis? custos te tuus ²⁾ sequitur; alium tibi peregrinatio subduxit, alium mors, alium validudo. haeret hic quo carere numquam potes. quid locum abditum legis et arbitros removes? puta tibi contigisse ut oculos hominum effugias, demens: quid tibi prodest non habere conscium habenti conscientiam? Dann lässt er den Cicero folgendes sagen: meminere deum se habere testem, id est, ut ego arbitror, mentem suam, qua nihil homini dedit deus ipse divinius ³⁾ und itaque talis vir non modo facere, sed ne cogitare quidem quicquam audebit, quod non audeat praedicare ⁴⁾. Laktanz knüpft daran die Mahnung: purgemus igitur conscientiam, die sich auch *Epit.* 61, 16 findet. Hier ist also besonders die zeugende und richtende Tätigkeit der *conscientia* hervorgehoben. Jedoch beginnt auch schon in diesen Worten Senecas eine Verschiebung des Bedeutungsinhaltes, wie der Zusatz *custos* andeutet. Wie sehr also auch Laktanz von Cicero und Seneca abhängig ist, so bleibt er doch in der Anwendung von *conscientia* nicht immer ihrem Sprachgebrauch treu.

Für den Begriff der *conservatio* ist zu verweisen auf die schon erwähnte Stelle *De ira* V 6: nisi ut sit lenis, tranquillus, propitius, beneficus conservator, wo der Wortstamm dient zur Bezeichnung der erhaltenden Kraft in der Natur ⁵⁾. Ähnlich heisst es in derselben Schrift XV 12, dass alles in der Welt, auch die seelischen Erregungen dem Zwecke der Erhaltung dienen: at vero et gratia et ira et miseratio habent in deo materiam recteque illis utitur summa illa et singularis potestas ad rerum conservationem.

Für den Gewissensbegriff in der hl. Schrift ist auf die sehr ausführliche Behandlung dieses Punktes von Rud. Hofmann ⁶⁾ und W. Gass ⁷⁾ zu verweisen. Das Wort *conscientia* findet sich im N. T. besonders häufig in den Briefen, so *Ep. ad Corinth.* I 8, 7: Sed non in omnibus est scientia. Quidam autem cum conscientia usque nunc idoli quasi idolothyrum manducant et conscientia ipsorum, quum sit infirma, polluitur. Die Vorstellung von der Befleckung des Gewissens ist von Tertullian und Laktanz her nicht fremd. Ueber die *conscientia idoli* der noch von den heidnischen Bestimmungen beeinflussten weniger fortgeschrittenen Christen handelt W. Gass ⁸⁾ ausführlich. „Diese bezeichnet den durch die Erinnerungen an die Götzendienerei noch beirrten, also zu der wahren

¹⁾ Frg. 14 oben Seite 20.

²⁾ Vgl. Cic. *De fin.* IV 15; oben Seite

³⁾ *De off.* III 10, 40.

⁴⁾ *Ibid.* III 19, 77.

⁵⁾ Cf. Arnim II 325.

⁶⁾ l. c. 24—38. — ⁷⁾ l. c. 15—37. — ⁸⁾ Seite 27.

christlichen Freiheit und Objektivität, noch nicht vorgeprägten Gewissensstand. *Conscientia* ist also hier die bei den von den heidnischen Bestimmungen noch nicht ganz befreiten Gläubigen weniger ausgebildete, vor der Tat urteilende Kraft, die belehrend und führend auf den Menschen einwirken soll. In diesem Sinne heisst es v. 12 *percipientes conscientiam eorum infirmam* . . . In demselben Zusammenhange spricht der Apostel dann auch *I. Cor. X 29* von der *conscientia tua* und *alterius*. Alles Fleisch, das der Christ vorgesetzt erhält, soll er essen. Er soll nicht fragen, wozu es dienen könnte in der Hand der Heiden¹⁾: *propter conscientiam*. Somit erscheint hier, wie Gass²⁾ richtig bemerkt, die *συνείδησις* in Bezug auf eine vorliegende Verbindlichkeit oder Nichtverbindlichkeit, also in einer normierenden Richtung, sie betrifft ein noch bevorstehendes Handeln. Diese Bedeutung wohnt dem Worte auch inne *Rom. 13, 5*. An anderen Stellen jedoch begegnet uns *conscientia* zeugend, richtend oder belohnend. In dem guten Zeugnis seines Gewissens sieht Paulus seinen Ruhm: *II. Cor. 1, 12*. Ebenso rühmt der Apostel sich seines guten Gewissens *Act. Apost. 23, 1*. Sein reines Gewissen erfüllt ihn mit Vertrauen: *Hebr. 13, 18*. Nach ihm richtet sich sein ganzes Streben: *Act. Ap. 24, 16*. Besonders oft findet sich die Zusammenstellung *bona conscientia et fides*, so *I. Tim. 3, 9*; *4, 2*; *II. Tim. 1, 3*: *Gratias ago Deo, cui servio a progenitoribus in conscientia pura*. Hier ist, wie Gass³⁾ bemerkt, „mit dem Gewissen die reine Gesinnung und der Wille gemeint“. Das gute Gewissen verleiht dem Apostel ein solches Vertrauen zu sich selbst, dass keine Vorwürfe und Anklagen es erschüttern können: *I. Petr. 3, 15* und *16*. So zuversichtlich macht es ihn, dass er auch vor dem Gewissen anderer schuldlos dazustehen hofft: *II. Cor. 5, 11*; *4, 2*⁴⁾. An der bekannten Stelle im Römerbrief *2, 14* und *15* ist die *conscientia* wohl die sittliche Norm im Menschen, die ihm zeigt, was er zu tun oder zu lassen hat⁵⁾.

Für den Begriff der *conservatio* liefert die hl. Schrift wenig. Die meisten Verbindungen sind uns schon früher begegnet, so: *sermones* (*Sir. 13, 15*), *verba conservare* (*Ev. Luc. 2, 19*). In ethischem Sinne heisst es: *praeceptum, legem, mandata, fidem conservare*. Besonders hervorzuheben sind folgende Stellen: *Sirach II 18*: *qui timent dominum, non erunt creduli verbis eius et qui diligunt illum, conservabunt vias eius und ähnlich VI 27*. Einmal findet sich *conservatio* in ethischem Sinne: *Sir. 32, 37*. In omni opere tuo

¹⁾ Seite 28.

²⁾ Seite 28.

³⁾ Seite 30.

⁴⁾ Ueber die Wirkung des Erlösungswerkes Christi auf das Gewissen vgl. *Hebr. 9, 9* und *14* und Gass S. 31, über die Wirkung der Taufe *I. Petr. 2, 19* und Gass S. 31.

⁵⁾ Vgl. im übrigen über die Auffassung dieser Stelle Gass S. 32–36 und Hofmann S. 84–86.

crede ex fide animae tuae: hoc est enim conservatio mandatorum. Von der stoischen Theorie findet sich, wie zu erwarten war, keine Spur.

Der gewandteste und formvollendetste Kirchenschriftsteller Hieronymus endlich schliesst sich eng an Cicero an. Im Gebrauche des Wortes *conservatio* legt er sich dieselben Grenzen auf. Als Name für die Kraft, die dem Menschen vor der Tat über die Güte der beabsichtigten Handlung ein Urteil fällt und bald antreibend, bald zurückhaltend sein Handeln zu lenken sucht, ist das Wort nicht belegt. Dagegen spricht Hieronymus von dem Lohn und der Strafe des Gewissens an vielen Stellen, von denen folgende angeführt seien: *Ep.* 1, 5: . . . bono conscientiae fruitur; *Ep.* 41: animus conscientia virtutum tumens; *Ep.* 123, 15: sufficit mihi conscientia mea, III 16, 15: Felix est autem illa conscientia, quae pro Deo sustinet opprobrium und endlich *Comm. in Isa.* XI 38: Felix conscientia, quae afflictionis tempore bonorum operum recordatur.

Ebenso beredt schildert er jedoch auch die Strafen des bösen Gewissens; *Comm. in Isa.* VI 13, 8: Per quae ostenditur torqueri eos propria conscientia, et facies habere combustas eo igne, quem sibi succenderant, *Comm. in Ezech.* V 16, 52: Portat autem tormentum suum, qui propria torquetur conscientia; *Ep.* 36, 2: conscientiae tuae igne torqueberis. Ferner spricht er von Wunden des Gewissens¹⁾ und den Gewissensbissen²⁾ *Ep.* 100, 3: vulnus conscientiae und *Comm. in Amos* II 5: Multi peccant, et expleto voluptatis ardore mordentur et poenitet eos peccati sui. Wie Cicero erwähnt auch Hieronymus, dass sich die Gewissensqualen im Aeusseren bemerkbar machen: *Comm. in Ezech* II 7, 18: conscientia peccatorum lucet in facie.

Conservare ist bei Hieronymus in nicht ethischem Sinne gebraucht *Ep.* 57, 5: non decorem magis ad elegantiam in translatione conservant (Plautus et Terentius). Leichte ethische Färbung haben die Wendungen *Ep.* 100, 3: legum iussa conservare, *Ep.* 79, 11: pudicitiae thesaurum conservare und *Ep.* 148, 20: humilitas praecipua conservatrix est quasi virtutum omnium.

Wir kommen nun zu der angeführten Stelle im Ezechielkommentar. Schon Jahnel³⁾ hat die Vermutung ausgesprochen, dass mit den an der betreffenden Stelle genannten *Graeci* keine Kirchenväter, sondern griechische Philosophen, speziell Stoiker, gemeint seien. Er macht, gestützt auf die Diogenesstelle VII 85 und den dort sich findenden Ausdruck der Stoa *τηρεῖν ἑαυτὰ*, die Lehre der Stoa vom Selbsterhaltungstrieb zum Ausgangspunkt für den Begriff. Mit Recht greift nun A. Dyrhoff⁴⁾ auf Cicero zurück und weist auf die besprochenen Stellen *Fin.* III 5, 16, IV 10, 25 und auf Senecas Briefe hin, wo ähnliche Gedankengänge wie bei Diogenes Laertius

¹⁾ Vgl. Cic. *De off.* III 85.

²⁾ Vgl. Cic. *Tusc. disp.* IV 45.

³⁾ J. Jahnel in *Theol. Quartalsschrift* (Tübingen 1870) 241—251.

⁴⁾ *Philosoph. Jahrbuch* 1912 Heft IV.

VII 85 vorliegen. In der Tat fanden wir hier und an anderen Stellen nicht nur den Gedanken von der *conservatio* als Gewissenskraft scharf ausgeprägt, sondern Cicero und Seneca lieferten auch den Namen. Zwischen dieser *conservatio* und der *conscientia* führten sie die Scheidung genau so, wie sie uns im Mittelalter begegnet, aufs schärfste durch. Noch nicht entschieden ist damit, von welchem Vertreter der Stoa Hieronymus diesen Begriff entlehnt hat. Jedenfalls würde es für die Aufklärung der Hieronymusstelle von Wichtigkeit sein, wenn uns die Schriften Senecas vollständig erhalten wären. Denn wie uns die zahlreichen Fragmente bei Haase¹⁾ zeigen, sind die Kirchenväter, besonders Laktanz und Hieronymus stark von Seneca abhängig, vor allem in moralphilosophischen Abhandlungen²⁾. Durch sie sind uns eine ganze Reihe von Stellen aus verlorengegangenen Schriften des Römers erhalten. Es ist somit leicht möglich, dass Hieronymus auf ein verlorengegangenes Stück einer Schrift Senecas an der fraglichen Stelle zurückgreift, besonders wenn wir bedenken, dass auch in dem bei Laktanz überlieferten Fragmente von dem Gewissen als *custos* gesprochen wird und bei Seneca *Ep.* 36, 8 der Begriff der *conservatio sui* fast vollständig mit dem der *συντήρησις* im Ezechielkommentar sich deckt.

Fassen wir die Resultate zusammen, so ergibt sich:

- 1) Der Begriff der *συντήρησις* ist der stoischen Philosophie auch im moralischen Sinne geläufig.
- 2) Die Scheidung zwischen ihm und dem verwandten der *conscientia* ist ganz im Sinne der Scholastik vorhanden.
- 3) Cicero und Seneca haben uns mit der Lehre auch den Namen vermittelt; denn *conservatio* ist die wörtliche Uebersetzung des, wie die erhaltenen Stellen zeigen, in gleichem moralischen Sinne von den lateinischen Autoren bei ihren Quellen vorgefundenen *συντήρησις*.
- 4) Wer die von Hieronymus erwähnten *Graeci* sind, dafür haben uns die angeführten Stellen Sicherheit nicht gegeben. Alles spricht aber dafür, dass es heidnische Philosophen waren, da, wie wir sahen, die lateinischen Kirchenväter die schon bei Cicero im Anschluss an seine Quellen durchgeführte Scheidung der Begriffe nicht mehr in gleicher Schärfe aufweisen. Offenbar ist es eine dem Panaetius nahestehende Persönlichkeit, da die drei platonischen Seelenvermögen bei Ezechiel mit der *συντήρησις* verbunden sind und auch Cicero *De officiis* auf Panaetius zurückgeht.

¹⁾ Für Laktanz frg. 14—24, 26, 27, 29, 119—125; für Hieronymus frg. 45—88.

²⁾ Ueber eine starke Abhängigkeit des Hieronymus von Seneca siehe besonders F. Bock: *Aristoteles, Theophrastus, Seneca de matrimonio*. Dissert. Leipzig 1898. S. 10, 12, 13.