

Augustinus Steuchus und seine *Philosophia perennis*.

Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Philosophie.

Von Hermann Ebert, Aschaffenburg.

(Fortsetzung.)

II. Die „*perennis Philosophia*“ als philosophisches Hauptwerk Steuchus', dargestellt nach den einzelnen Büchern.

Nach der Herausarbeitung der Methode wenden wir uns dem Werke selbst zu und geben zunächst in ein paar kurzen Strichen die Thesen, die zur philosophischen Untersuchung stehen. Am besten lassen wir den Verfasser selbst den Inhalt seiner *philosophia perennis* umreißen: „quod omnes fere gentes aliqua monumenta de Patre ac Filio et Spiritu, de Angelis bonis et malis, de creatione eorum, et mundi recondita suis litteris habuerint¹⁾“.

Wie er im einzelnen in den 10 Büchern zu Werke ging, soll des näheren ausgeführt werden. Das größte Interesse wendet er dem Gottesbegriffe zu, dem er dementsprechend den größten Teil seiner Ausführungen widmet. Buch 1—6 bringt eine Theodizee. In breit angelegten Untersuchungen ziehen im 1. und 2. Buche die Spuren der Trinität in den heidnischen Religionen vorüber. Im 3. Buche bekommen wir gleichsam eine Zusammenschau des göttlichen Wesens „de tota divinitate“, die besonders Rücksicht auf den dem Menschen von Geburt aus eigenem Zug zu Gott hin nimmt. Die *anima naturaliter christiana* Tertullians verfolgen wir dabei im Laufe der geistgeschichtlichen Menschheitsentwicklung. Im 4. und 5. Buch werden sodann die größten Denker der griechischen Philosophie, Platon und Aristoteles, um ihre metaphysischen Anschauungen befragt. Zuerst kommt Aristoteles zum Verhör. Mag auch sein Interesse mehr der sinnlichen Erfahrungswelt zugekehrt sein, so stellt sich doch bei Häufung und Gegenüberstellung der Zitate

¹⁾ I, 2 p. 7.

heraus, daß auch Aristoteles die Gottesidee in seiner *Metaphysik* hoch hielt. Platons Ideen, das Thema des 5. Buches, dürften nach Steuchus' Dafürhalten nicht so sehr von Platon als transzendente Wesenheiten als vielmehr für das göttliche Denken überhaupt angesehen worden sein. „*Prisca philosophia ideas mentem divinam dixerunt, ipsam maximam ideam ac formam universalem fontemque genitorem omnium rerum*“¹⁾. An diese grundsätzlichen Untersuchungen schließt sich im 6. Buche ein bunter Kranz von Systemen und Autoren der späteren Zeit; die theologischen Anschauungen Roms kommen zur Erörterung wie die theistischen Merkmale der stoischen Philosophie. Damit ist die *Metaphysik*, soweit sie sich mit Gott befaßt, zum Abschluß gebracht. Vom Meister und Herrn wendet sich Steuchus' Interesse zum Geschöpf und Werk seiner Hände. Im 7. Buche wird als Problem der materielle, im 8. Buche der geistige Kosmos behandelt, der in zwei Abschnitte geteilt, sich in Kapitel 1—18 mit den guten Geistern — den Engeln — und von Kapitel 19—41 mit den bösen Geistern — den Dämonen — befaßt. Als Bindeglied zwischen einer rein geistigen und einer rein sinnlichen Welt kommt im 9. Buche das anthropologische Problem zur Diskussion in den Fragen nach der Entstehung des Lebens und nach der Fortdauer der geistigen, gottähnlichen Seele. Das 10. Buch bringt den Abschluß der *Metaphysik* Steuchus', in dem er, wie schon Thomas von Aquin in seiner *Summa theologica*, auch ethische Probleme erörtert²⁾, um auch in Fragen der Ethik die Konformität der Ethik der Völker mit der Moral des Christentums nachzuweisen.

Nach diesem Aufriß eine ausholende Angabe der einzelnen Ideen.

Mit vielem Fleiß und großer Belesenheit wird durch eine Fülle von Zitaten, durch weitgehende Deutung einzelner widerspruchsvoller Stellen das Thema des ersten Buches durchgeführt: „*Quod Patris ac Filij diuinitas et potestas fuerit apud antiquos celebris*“³⁾. Die Begründung zu solcher Problemstellung wird klar, wenn wir folgenden Gedankengang berücksichtigen: „*nihil habet altius ac maius mysterium Theologia, et ante quod aliud arcanum antecedit, quam Patris ac Filij diuinitatem ac notio-*

¹⁾ I, 8, p. 12.

²⁾ *S. th.* I/II u. II/II.

³⁾ I, 3, p. 8.

nem¹⁾.“ Die Quellen hierzu liegen in der jüdischen Offenbarungsreligion, der Religionsphilosophie Philo des Juden und auf heidnischer Seite vor allem bei den größten Denkern griechischen Geistes C. IV, bei Platon und Aristoteles, deren Geistbegriff sein besonderes Interesse in Anspruch nimmt C. V. Für den Begriff des *νοῦς, λόγος*, mens, verbum, die er alle einander gleichsetzt, finden sich auch Belegstellen bei Macrobius C. VI, in den chaldäischen Orakelsprüchen C. VII, bei Trismegistus, dem als Lehrer alter und wahrer Weisheit unbedingte Autorität zukommt. Mit Kapitel X wendet sich sein Thema von der Abhängigkeit der persönlich gefaßten Sapientia, vom höchsten Gottwesen, zu ihrer Weltwirksamkeit. Trismegistus, Platon und die Platoniker, die chaldäischen Orakel, Porphyrius und Proklus C. XI. wie die Philosophen der griechischen Vorzeit C. XII. hatten bereits diese Erkenntnis sich zu eigen gemacht, so daß sie einstimmig bekennen „mens mundi creatrix, et Idea mundi ipseque mundus archetypus²⁾“.

Zum Ausgangspunkt hatte diese weltwirkende Weisheit einen Genitor, den Summus Deus. Dazu äußern sich in zustimmendem Sinne die schon verhörten Autoren, vor allem Proklus, der einen öfter zitierten Brief „De tribus regibus ad Dionysium“ mit Platonischen Gedankengängen angibt des Inhaltes: „Mentemque secundum esse ex illis miseratoribus, principijsque tribus . . Sicque est Filia Summi Boni: quoniam Summum Bonum est primus rex³⁾“, und Plotin C. XIII—XV. Infolge der Zeugung und der engen Verbindung daraus ergibt sich C. XVI—XX ein großer Reichtum in der lebenspendenden Wirksamkeit des Geistes. Nebst den chaldäischen Orakeln werden die Sybillinischen Bücher⁴⁾ zitiert, die vom Kirchenvater Augustinus erstmals⁵⁾ in den Kreis wissenschaftlicher Untersuchungen gezogen, von Steuchus in einem eigenen Kapitel als historisch echt nachgewiesen werden. Ebenso wird Trismegistus aufgeboten sich zu äußern „de verbo diuino, de virtute eius, quod sit opifex mundi et quod nascatur a Patre⁶⁾“. Nachdem im darauffolgenden C. XXV die Glaubwürdigkeit Trismegistus nachgewiesen:

¹⁾ I, 3, p. 8.

²⁾ I, 10, p. 25.

³⁾ I, 11, p. 32.

⁴⁾ cfr. Scholz, S. 95.

⁵⁾ de civ. dei XVIII, 23.

⁶⁾ I, 24, p. 63.

„Theologiam eius esse veram, id est, ab antiquissimis per-scriptam“¹⁾, wird aus Philo, dem Juden, und Platon, den Vertretern des Judentums und Griechentums die übereinstimmende Anschauung herausgestellt C. XXVI und C. XXVII „Filiū habere Patrem: Verbum esse diuinissimum, Principem praesentium et futurorum“. C. XXVIII erörtert die alte, orphische Theologie, die die Weisheit „vox divina formator mundi“²⁾ nennt; C. XXIX—XXX bringt als Anhang nochmals Stellen aus Philo, aus Numenius, Pythagoras, Heraklit und Amelius, „qui testimonium Joannis protulerat“³⁾.

2. Buch.

In Verfolgung des Problems von „Pater“ und „Mens sc. verbum divinum“ fährt Steuchus im zweiten Buche mit der Sammlung seiner Beweisstellen aus der Antike weiter, indem er sich in C. I mit Aristoteles betreffs der überkommenen Götteranschauungen auseinandersetzt. In Zusammenhang damit kommt er zu sprechen auf die Göttervorstellungen der Barbarenvölker. Ihm gilt als historisch feststehend, daß die Griechen als Schüler der Barbaren von ihnen vieles übernommen C. II: „a Barbaris Graeci didicerunt, et quod ingenue discipulos eorum se Graeci fatentur“⁴⁾. Diese Tatsache verbürgt die zeitliche Priorität der barbarischen Göttervorstellung, ein Umstand, der den Inhalt dieser Lehren umso höher werten läßt. Mit C. III beginnt der eingehende Nachweis der dritten Person des Dreifaltigen Gottes „de tribus gradibus divinis sive Numine trino, uel tribus Regibus, ternaque potestate et de Spiritus Sancti apud antiquos commemoratione“⁵⁾ C. III. Belegstellen gibt er an aus Trismegistus, Plotin, Pythagoras. Ihnen reihen sich Platos Gedanken an über die drei Hypostasen C. IV. Der Geist, „anima seu spiritus“, in seinem ursächlichen Hervorgehen von den beiden anderen göttlichen Prinzipien⁶⁾, hat seine Spuren hinterlassen in den Gottvorstellungen der alten Aegypter C. VI wie bei den späteren griechischen Philosophen. Die Gedankengänge sind im wesentlichen die, welche

1) I, 25, p. 67.

2) I, 27, p. 80.

3) I, 31, p. 93.

4) II, 2, p. 101.

5) II, 3, p. 104.

6) quorum primum gignat secundum, tertium sit habitus amborum II, 10, p. 129.

Proklus auf platonischen Ideen fußend, aufbaut, indem er von den drei Prinzipien oder Hypostasen spricht C. VII—X. Nicht vergessen sei die „profunda Theologia“ Plotins, der in allen Büchern der *Philosophia perennis* als ein gewichtiger Zeuge erscheint. Seine Lehre läßt sich dahin zusammenfassen, daß das erste Prinzip, das Prinzip voll Weisheit und Göttlichkeit für das zweite bilde C. XI—XII. Zum innergöttlichen, trinitarischen Wesen gehört die wechselseitige Mitteilbarkeit ihrer Substanz C. XIII, so daß mit Calcidius abschließend die These als bewiesen gelten kann: „*Quod tres has personas et hypostases aperte et distincte fateantur*“, C. XIV. Als Antithese zeitlicher Verschiedenheit nimmt in C. XV Anaxagoras Stellung zum persönlichen Gott, während C. XVI Philosophen der unmittelbaren Vergangenheit zum Gottesproblem Stellung nehmen, Pleton Gemistos und Bessarion. Ist Avicenna mit seinem Gottesbegriff nicht immer im Recht, so hat Trismegistus C. XVII um so trefflicher über die ewige, untrennbare Substanz der Trinität geschrieben. Ein Zeuge, dem in Fragen der antiken Philosophie volle Autorität zukommt, ist Augustin. Mit ihm, als dem letzten und wichtigsten Gewährsmann, legt Steuchus den Schlußstein des zweiten Buches. Denn auch Augustin weiß sich eins mit Steuchus' Bestrebungen aus den antiken Philosophien trinitarische Gedankengänge herauszutüfteln „*Divum Augustinum aperte testari Platonicos de tribus personis scripsisse*“. C. XVIII.

3. Buch.

Das 3. Buch bietet aus den einzelnen Eigenschaften die Schau des gesamtgöttlichen Wesens, handelt „*de tota divinitate*“ C. I. Das berühmte augustinische Wort, das die *Confessiones* einleitet¹⁾, die Tatsache, daß zu allen Zeiten alle Menschen gleichsam *instinctu naturae*²⁾ auf Gott eingestimmt und hingerichtet, zieht durch alle Erörterungen dieses Buches. Es ist daher ein Leichtes mit einer Beispielsammlung aufzuwarten, die sich mit diesem Menschheitsproblem befaßt. So sehen wir Denker wie Platon und Aristoteles, Dichter wie Homer, Redner wie Demosthenes im Bekenntnis an den einzigen Gott mit den Anschauungen der Offenbarungsreligion übereinstimmen C. III—IV. Die göttliche Natur „*prima excellentissima Unitas*“ ist für jeg-

¹⁾ *Fecisti nos ad te. Conf. I, 1.*

²⁾ III, 1, p. 150.

liches Sein wirkende Ursache *causa entis* C. V—VII. Hinsichtlich des Seins und Soseins Gottes, das er in der Unermeßlichkeit begreift, (*Universum — Infinitas*), kommen außerchristliche antike Vorstellungen völlig mit den christlichen überein C. VIII—IX. Diese Gedankengänge sind nicht Sondermeinungen Steuchus'; durch eifrige Lektüre sind schon Simplizius und der „doctissimus Bessarione“ in ihren Lesefrüchten zu gleichen Resultaten gekommen C. X. Die außerweltlichen Existenzen außer Gott, die Welt als *imago Dei* C. XI, die Götter als Geschöpfe des obersten, einen Gottes C. XII, stehen in Abhängigkeit von dem, der als der Einzige ewig ist C. XIII. Eine geheimnisvolle Weihe und Bestätigung finden diese Anschauungen in den Orakelsprüchen, zu deren Zustandekommen die Gottheit selbst mitwirkt C. XIV—XVII.

4. Buch.

Aristoteles bekennt den einzigen Gott, wirksam in den Bewegungen des Himmels und der Erde C. I. Dieser wirkende Gott hat seinen Wohnsitz jenseits der Himmelsbewegungen C. II.¹⁾ Aristoteles, der die Anschauung von Gott und Göttlichem, wie sie die Vorzeit vertreten, anerkennt, bekennt damit Gott als: „*unum singularem, moderatorem solum ordinum caelestium, vitaeque omnium*“²⁾. Trotz dieser Zeugenschaft Aristoteles bietet die Interpretation seines philosophischen Kompendiums Steuchus nicht geringe Schwierigkeiten. Wenn die Zeugnisse spärlicher fließen, so darf nicht außer acht gelassen werden, daß Aristoteles mehr geschrieben, als uns überliefert. In Kapitel V—VI setzt sich die Erörterung des Göttlichen in einer Abhandlung fort über die niederen Götter (*minores Dei*), die geschaffen vom höchsten Gotte, dem unermeßliche Weisheit zueignet, sich auswirkt in der Sorge um den Weltenlauf. Von den philosophischen Werken Aristoteles' sich zu den ethischen wendend, vor allem „*De moralibus*“, findet Steuchus auch hier das Gottbekenntnis an den einzigen Gott, „*Rerum humanarum prospectorem*“³⁾ C. IX, ausgesprochen. In bewundernswerter Weise hat die aristotelische Geistschärfe das Leben Gottes erarbeitet C. X. Gottes ganze Seligkeit⁴⁾ ruht in der Kontemplation C. XI, an der auch die niederen

¹⁾ *supra motus caelestes Deos beatos locasse*. IV, 2, p. 205.

²⁾ IV, 3, p. 207.

³⁾ IV, 9, p. 228.

⁴⁾ VIII, 5, p. 483.

Götter Anteil nehmen, eine Anschauung, in der er mit der christlichen Vorstellung von der Seligkeit des göttlichen Lebens übereinkommt¹⁾). Durch die Schaffung der übrigen Wesen C. XIII erweist er sich als „solum Primum aeternum“²⁾). Deshalb gebührt Gott freudiger Gehorsam C. XIV, getragen vom Geiste, der zwar von außen herzukommen scheint, aber doch nur von Gott sein kann. Diese Ansicht gibt der Aristotelesschüler Theophrast als die des Meisters aus, wenn er vom Geiste sagt C. XV, er sei „omnium rerum origo“³⁾). C. XVI—XXI befaßt sich mit den Erscheinungen des irdischen Lebens, die hinweisen auf den, der sie gemacht, so das Gesetz, das die irdischen Verhältnisse ordnet C. XVI „legis imperium Dei“⁴⁾). Die Staatsform, die über das Wohl und Wehe des Volkes wacht, ist in der Monarchie ein Spiegelbild des ewigen Gottherrschers, weshalb er sie mit dem auszeichnenden Titel schmückt „divinissimum genus Reipublicae“⁵⁾ C. XVII. Die Frömmigkeit, mit der die Menschen die Gottheit verehren, ist ein stetes Bekenntnis des Abhängigkeitsgefühles des Menschen von Gott C. XVIII. Wahres Glück trägt in sich die Mitteilungskraft und das Mitteilungsbedürfnis (bonum est diffusivum sui, sagt die Scholastik). So wird der beschauende Gott zum sich betätigenden Gott. Daher stellt Steuchus die These auf: „omnes ordines mundanos confessus est (Aristoteles) a Deo factos, dicens ab eo contineri naturam“⁶⁾). Dieser tätige Gott ist nach Philo das Verbum Dei C. XIX. Die größte Schöpfungstat unter den Gottestaten bleibt die Schaffung des Menschen als Geschlechtswesen, damit durch ihn die Ewigkeit des Menschengeschlechtes erhalten bleibe: „masculum et foeminam creasse ad generis humani perennitatem“⁷⁾). In Parallele zu Moses Schöpfungsbericht in der Genesis gesetzt C. XX, ergibt sich ohne weiteres die Kongruenz christlich-geoffenbarter Ideen mit antik-philosophischen Gedanken. Deshalb bleibt die Pietas, die den gottentstammten Menschen mit seinem Ursprung verbindet, die Religion, das Höchste⁸⁾).

¹⁾ IV, 13, p. 236.

²⁾ ibid.

³⁾ IV, 15, p. 239.

⁴⁾ IV, 16, p. 240.

⁵⁾ IV, 17, p. 242.

⁶⁾ IV, 19, p. 245.

⁷⁾ IV, 20, p. 247.

⁸⁾ IV, 21, p. 251.

5. Buch.

Nach Sichtung und Prüfung der theistischen Zeugnisse Aristoteles', schreitet im 5. Buche die Darlegung zu einer Untersuchung der platonischen Werke hinsichtlich ihrer Stellungnahme zum Göttlichen. Die Ausbeute an Zitaten verspricht hier reichlicher zu werden, da Platon mehr im Reiche der Ideen sich bewegt. Ebenso wie beim Aufbau des 4. Buches beginnt auch das 5. Buch mit dem Gottbekenntnis Platons, das auf den einen, einzigen Gott zielt, den er in Abhängigkeit von Trismegistus den „Unaussprechlichen“ nennt C. I. Er ist nicht bloß causa für die geistige, sondern auch für die materielle Welt, so daß die in einem großen Irrtum sich befinden (vehementer errare¹⁾), die meinen, Platon habe eine ewige Welt angenommen. Vielmehr schloß sich Platon an die Beschreibung der Weltschöpfung an, wie sie die Aegypter und Chaldäer überliefert, die ihrerseits stets den christlichen Schöpfungsbegriff vertraten. In gleicher Weise wie der Kosmos sind auch die Götter Geschöpfe Gottes. Werden diese als Gestirngottheiten mehr als der Schöpfer behandelt, so findet das seine Erklärung in der Tatsache des Unaussprechlichen, das die Gottheit umgibt C. 3. „de quo caute sit loquendum²⁾“. Im übrigen ist Platon stark beeinflußt in seiner Ansicht von den transzendenten Wesenheiten von den überkommenen Lehren, doch hält er, wenn auch vieles bei Platon den Namen des Göttlichen trägt, an der Einzigkeit Gottes fest, des Schöpfers und Erhalters aller Dinge C. VI—VII. Daß dieser nur Gutes schaffen kann aus seinem innersten Wesen heraus — ist er doch das Summum bonum in Person — gilt ihm als ausgemacht. Was das Dogma „De bonitate“ anlangt, so hat Platon seine Anregung hierzu aus den Werken Trismegistus' geholt C. VII—IX. Den Abschluß dieses Buches bildet eine große Zahl von Zeugnissen, den verschiedensten Werken Platons entnommen, die alle mit den christlichen Anschauungen in Fragen über Gott und seine Welt, und der Relation, die zwischen beiden obwaltet C. X—XII, übereinstimmen.

6. Buch.

Sind somit die größten unter den Denkern behandelt, Philosophen, die durch die Tiefe ihres Forschens am nächsten der Wahrheit gekommen, oder durch ihr hohes Alter, mit dem sie

¹⁾ V, 1, p. 252.

²⁾ V, 3, p. 261.

am Beginne der geistigen Entwicklung der Menschheit stehen, besonders verehrungswürdig, so wird im 6. Buche die neuere Philosophie einschließlich der Roms, einem eingehenden Verhör unterworfen, um auch hier das erwartete Resultat zeigen zu können.

Das Gemeinsame dieser Philosophen läßt sich in Steuchus' eigenen Worten wiedergeben: „Theologiam maiorum uenerati imitatique, mirifice cum Theologia coelesti consenserunt, omniaque de eo praedicantes, quae sunt in libris sacris¹⁾“. An Vertretern dieser immerwährenden Philosophie führt er vor Theophrast und Alexander von den Griechen C. I, von den Römern den von ihm hoch gewerteten Cicero C. II, im Anschluß daran Seneka C. III—V. Seneka wußte viel Großes und Schönes von Gott zu künden, daß er älter als die Welt, Schöpfer des Lichtes, seine Werke beschauend überall zugegen, ein gnädiger Vater, Liebhaber des Guten, auf dessen Willen alles geschieht. „Ratio incorporea rerum magnarum opifex; . . . rector universi, Dominus et artifex, causa causarum²⁾“. Kapitel VI—X wird Plutarch um seine Anschauungen befragt: „(Philosophus insignis) . . . omnes de eo laudes canunt, quae in sacris litteris habentur³⁾“. Nicht die Elemente der Welt, sondern der eine Gott verdient Anbetung. Die Gestirne sind nur Offenbarung der Herrlichkeit der göttlichen Majestät. Schöpfer der Welt, baut er diese gleichsam wie zu einem heiligen Tempel, in dem der Mensch des Priestertums waltet. „In quod (templum) spectator operum divinorum introducatur homo⁴⁾“. Die Tugenden sind Spiegelbilder seiner Ideen, sie muß der Mensch ergreifen, in sich nachbilden, mit Hilfe der Gottheit. So bleibt als Resultat, daß die Religion ihre Edelfrucht trägt in der Nachahmung und Verähnlichung mit der Gottheit. Ewiges Leben, seliges Glück und volle Gerechtigkeit, die zum göttlichen Wesen gehören, finden sich in seinem Abbilde, dem Menschen, das er geschaffen als „animal placidum, sociale“⁵⁾. Mit väterlicher Liebe sorgt er sich um die menschlichen Angelegenheiten in ewigem Zugesein. Daher auch der Mensch zum Motiv all seines Handelns

¹⁾ VI, 1, p. 287.

²⁾ VI, 5, p. 300.

³⁾ VI, 6, p. 304 dazu l. c. p. 307 sic Plutarchus ore diuino locutus, ubertate coelesti completus.

⁴⁾ VI, 6, p. 304.

⁵⁾ VI, 9, p. 317.

die Gottesverehrung nehmen muß, „honoris divini causa“¹⁾. Kapitel X kommt die Stoa, „Stoicus non Christianus“, an die Reihe der Zeugenaussage über die Wesenheit der Götter „de qua (sc. natura diuina) depraedicat, quae sacrae litterae concelebrant“²⁾. Fürsorge und Erhaltung der Welt, Schaffung des Menschen, Dank für die Wohltaten sind die Züge des stoischen Gottesbegriffes. Diese im großen und ganzen gleichen Gedankengänge kehren in all den noch behandelten Philosophen C XI—XV wieder, so bei dem von Steuchus geschätzten Jamblichus, bei Porphyrius, dem Gewährsmann Simplicius und abschließend bei Proklus.

7. Buch.

Eine Philosophie, die über metaphysische Fragen orientieren will, kann an der Frage über die Welt, ihre Entstehung und Aufgabe nicht achtlos vorübergehen. Im 7. Buche mit 22 Kapiteln kommen darum ausführliche Darlegungen des Weltproblems, das allerdings Steuchus fast ganz auf die Welterschöpfung durch Gott einschränkt. Zuerst finden nach der Methode der Schule die Einwendungen ihre Erledigung, die durch eine erdrückende Fülle der Traditionszeugnisse aller Völker zu allen Zeiten unwiderleglich abgetan werden. Nachdem er die Lehre von der Ewigkeit der Welt zurückgewiesen hat C. II, beginnt der positive Nachweis des Lehrgutes der einzelnen Philosophen. So widerstreitet Aristoteles nicht schlechthin einer Schöpfung C. IV. Des Proklus Lehre, daß die Zeit, in der die Welterschöpfung vor sich ging, nicht die himmlische Zeit gewesen, daß es also mehrere Zeiten geben könne, wird hinfällig bei näherer Beleuchtung durch die Belegstellen³⁾. Falsch ist die Meinung, wie sie Plutarch und die Stoa vertreten, daß die Welt um des Menschen willen geschaffen; „non causa uoluptatis suae sed propter homines“⁴⁾. Falsch ist weiterhin des Epikur und des Simplicius Anschauung, die über Wert und Abhängigkeit der mosaischen Schöpfungslehre von der Aegyptischen unrichtige Behauptungen aufstellt. C. VII—VIII. An diese verhältnismäßig geringe Zahl von Einwendungen schließt sich eine

¹⁾ VI, 8, p. 311.

²⁾ VI, 10, p. 321.

³⁾ VII, 5, p. 360: majoris honoris esse Deo aeternitatem suam quam perennem rerum facturam . . . Deum non esse mutatum, cum creauit.

⁴⁾ VI, 6 p. 377.

endlos lange Reihe von Philosophen, die den christlichen Schöpfungsbericht mehr oder weniger klar in ihrem Schrifttum darlegen. Steuchus kann als Resultat buchen „cunctos ferme Philosophos vetustae famae patrumque traditioni subscripsisse“¹⁾. Schon früher gemachte Studien zur Cosmopoieia, die alle nur zugängliche Autoren über den Schöpfungsbegriff befragte, ermöglichten es Steuchus, hier eine ungewöhnlich große Zahl von Belegstellen beizubringen. In vorderster Reihe der Konkordanzzeugen steht der verehrungswürdige Trismegistus, in seiner Lehre mit Moses konform²⁾. Dieselben Lehren sehen wir in Ovids Dichtungen C. X wiederkehren, der sie aus Trismegistus entnommen hat. Ebenso in grauer Vorzeit bei dem Dichter und Sänger Orpheus. Den nämlichen Theorien huldigten Homer und Hesiod, ebenso Parmenides und Thales XI. Nicht mehr klar und eindeutig läßt sich Aristoteles' Standpunkt in diesen Fragen festlegen; je nach den Stellen, die man aufschlägt, ergibt sich eine verschiedene Beurteilung³⁾. C. XIII—GV. C. XVI bietet gleichsam einen Ruhepunkt, von dem aus Steuchus rückschauend, die Reihen seiner Zeugen nochmals vorüberziehen läßt, und ausschauend die Philosophen der griechischen Spätzeit als noch fehlend bemerkt. Unter ihnen hält Plotin C. XVII gegen Proklus an der Bedingtheit der Zeit fest, Porphyrius, Iamblichus bringen ihre Beweise für einen Weltanfang C. XVIII, wie auch der Platoniker Krantor nur wegen der Existenz eines jenseitigen Lebens das diesseitige verschmähen konnte C. XIX. Epiktet. Aurian C. XX, Plutarch C. XXI, stimmen in ihrer Anschauung mit der christlichen überein. Die „vanae calumniae“ des Lukrez gegen Welterschöpfung und Weltordnung können dem allgemeinen Konsens keinen Eintrag tun C. XXII.

8. Buch.

Das 8. Buch, das in zwei Abschnitten die Engellehre in kritikloser Anlehnung an das Werk des Areopagiten Dionysius⁴⁾ behandelt, können wir von unserer Untersuchung ausscheiden. Wir wenden uns deshalb gleich dem neunten Buche zu, das anthropologische Fragen untersucht.

¹⁾ VII, 9, p. 405.

²⁾ VII, 9, p. 405.

³⁾ VII, 15, p. 441.

⁴⁾ *De caelesti hierarchia* und *Auyustin*, civ. 11, 9 u. 32; 12; 15, 1—3.
Zur Dämonenlehre: Aug. civ. 9, 2.

9. Buch.

Hinsichtlich des Ursprunges des Menschen kommen alle Völker mit der christlichen Philosophie überein, selbst wenn eine lang zurückliegende Tradition des Lehrgut nicht mehr in ursprünglicher Frische und Klarheit übermittelt C. I, „temporum longinquitate apud nonnullus denigrata“¹⁾. Pythagoras und Archytas halten daran fest, daß der Mensch gottentstammt die Herrschaft über die Welt führt C. II. Die letzten Quellen dieser Anschauungen liegen in Aegypten bei Trismegistus C. III. Was die Philosophen ergründet, haben die Dichter erschaut C. IV, die prophetischen Orakelsprüche verkündet C. V. Platon, der zwar manchmal einer Anschauung huldigt, die eine Formung des Leibes durch niedere Götter in mehr poetischer Weise auszudrücken scheint, teilt doch in der Mehrzahl der Belegstellen mit Aristoteles die christlichen Vorstellungen des Schöpfungswerkes, C. V—VI. Vom höchsten Gotte, geschaffen als geschlechtliches Wesen, das Leben weiter zu leiten, begabt mit einer von außen verursachten Seele (a corpore segregatam sc. animam), unsterblich und gottverwandt (*συγγενέστατον*), steht der aristotelische Mensch vor uns C. VII, keine Erfindung des großen Denkers, sondern abhängig und bedingt durch die Anschauungen der Vorfahren²⁾, der Chaldäer und der Pythagoräer und zugleich Richtung gebend für die spätere griechische wie für die römische Philosophie C. VIII.

Cicero, um nunmehr auch Rom zu Wort kommen zu lassen, vertritt einen ganz christlich anmutenden Standpunkt. Sein Urteil ist um so gewichtiger, da er gleichsam im Namen Roms spricht. Leib und Seele von Gott erschaffen nach seinem Bilde, eine Ansicht, die sich mit dem mosaischen Berichte deckt C. X. Die nämlichen Gedanken übermittelt auch Seneka mit besonderer Betonung des Fortlebens nach dem Tode C. XI—XIII. Die Seele, „scintilla sacrorum, pars divini“, erfährt nach dem Tode eine „mutatio in melius“. Selbst über eine zukünftige Auferstehung weiß er zu sprechen, wenn er Epistola XXXVI schreibt: „et mors, quam pertimescimus, intermittit vitam, non eripit. Veniet iterum, qui nos in lucem reponat dies“³⁾. In bezug auf die

¹⁾ IX, 1, p. 565.

²⁾ IX, 6, p. 577. sensit igitur cum superioribus Theologis, totaque ante eum hominum philosophia.

³⁾ IX, 13, p. 595.

Gottebenbildlichkeit stimmt auch Platon mit der Offenbarungslehre überein C. XIV. Ebenso der „vetustissimus poeta Phocylides, e priscis illis venerandis Graeciae, qui ante Philosophos floruerunt¹⁾“ C. XV. Interessant ist ein Vergleich der Aussagen über das Wesen der Seele.

Aristoteles: *συγγενέστατος*

Platon: *ὁμοιότατος*

Cicero: cum Deo similitudo

Phocylides: *ἀθάνατος καὶ ἀγήραος*.

Nach Epiktets bewunderswerter Lehre C. XVI—XVII be-
tätigt sich die gottgeschaffene Seele in voller Freiheit („cupidita-
tibus imperare, irrationabiles motus superare“²⁾). Nachdem die
Ansicht zurückgewiesen, als sei die Seele vom Himmel auf die
Erde³⁾ in den Leib zur Strafe gebannt C. XX, hängt er nochmals
11. Kapitel an das umfangreiche Buch als Appendix an, die sich
vor allem mit der Unsterblichkeit der Seele befassen. Was Ale-
xander, den Aphrodisier, betrifft, so wurde er gemeinhin als
Leugner der Unsterblichkeit hingestellt. Einzelne Stichproben
möchten diese Meinungen aufkommen lassen, eine eingehende
Lektüre seiner sämtlichen Werke aber zeigt auch ihn als Ver-
teidiger der Unsterblichkeit C. XXI—XXII. Seine Gedanken
stehen im Einklang mit denen Platons. Eine Verletzung des
leiblichen Wohlbefindens muß nicht notwendigerweise eine seeli-
sche Störung im Gefolge haben. Kapitel XXIII—XXIV bringen
zwei Epiloge, die eine Zusammenfassung der Lehrmeinungen
bieten „in quibus mire cuncti ferme Philosophi conveniunt,
super immortalitate animarum⁴⁾“ . . . Magna res est, nemini
non admiranda, tantus omnium seculorum atque hominum ex
omni genere, late terras incolentium, linguis, moribus, aetatibus-
que inter se diversorum in eandem rationem, ducente natura,
conspirantium⁵⁾“. Weitere Einwendungen C. XXV—XXXI er-
ledigen sich mit dem Hinweis auf die tatsächliche Erfahrung, daß
nicht jedes Gewordene wieder notwendiger Weise zu Grunde
gehen muß. Im Irrtum befindet sich Platon, wenn er im Timäus

¹⁾ IX, 15, p. 602.

²⁾ IX, 16, p. 606.

³⁾ Steuchus hält diese Anschauung für eine mystische Deutung chaldäischer Orakelsprüche, die zum Untergrund die Vertreibung der Stammeltern aus dem Paradiese haben IX, 20, p. 613 ssqu.

⁴⁾ IX, 3, p. 621.

⁵⁾ ibid. p. 623.

meint, die Seele sei von den Gestirnen herab in den Leib gekommen „non uidetur id penitus existimasse, quod alijs libris ueriores scripsit, quibus haec in Timaeo refelluntur¹⁾“. Was die Rückkehr der Seele zu Gott anlangt, haben hierin²⁾ nicht nur die neueren Philosophen, sondern selbst Trismegistus gründlich geirrt, wie ein Vergleich mit der hl. Schrift dartut.

10. Buch.

Steht somit der Mensch in absoluter Abhängigkeit von Gott, trägt er andererseits Züge vom Bilde und Wesen Gottes, so hat er die Verpflichtung, diese in seinem Wesen Gestalt werden zu lassen, hat die Verpflichtung zur Religion: „Ultimum totius operis meta, uehementer his, quae praecesserunt, necessaria, tamquam aptissimus colophon restat probandum, cunctos naturali consensu, atque a deo rationis eius; quae separat homines a brutis instinctu conuenisse, . . . nihil esse mortalibus pietate, ac religione melius³⁾“. In dieser Aufgabe findet der Mensch Halt und Förderung in den ethischen Richtlinien, die den Weg zu Gott bahnen und im christlichen wie außerchristlichen Vorstellungskreis die nämlichen gewesen sind. Mit einem Kapitel „de mundi exitio“, das als Anhang beigegeben ist, schließt dann mit diesem 10. Buche das groß angelegte Werk. „In ueram Religionem cunctos Philosophos consensisse⁴⁾“. In ihr fanden alle Philosophen das letzte Ziel, zu dem alles hinstrebt. Diese Menschheitsreligion, die alle ergreift und erfaßt, kann keine andere sein als eben die christliche; „hanc autem esse solam Christianam⁵⁾“. Wie lebensnotwendig ist sie dem Menschen . . . esse uerum bonum, quod promittit haec religio, sine quo nec homine miserius quidquam nasci, nec multae sedari animi perturbationes deque rebus humanis dubitationes potuerint⁶⁾“. Der Religion obliegt es als der vornehmsten Tugend — princeps virtutum — den Menschen zur Gefolgschaft Gottes zu bewegen „ut Deum sequamur . . . ut vitam hanc transigentes, ab omni scelere, ac fraude abstinentes, ad meliora, quae in oculis habemus, perueniamus⁷⁾“. Diese philosophischen Erkenntnisse finden ihr gleichlautendes Gegen-

¹⁾ IX, 29, p. 641.

²⁾ hoc mysterium IX, 31, p. 646.

³⁾ X, 1, p. 649.

⁴⁾ X, 1, p. 649.

⁵⁾ ibid.

⁶⁾ ibid.

⁷⁾ ibid., p. 650.

stück in den Forderungen der christlichen Religion. Daß die Tugend der Religion Menschheitsgut ist, beweist die Geschichte: „Cum igitur omnes sive Natura docente, sive pristinae pietatis per omnia secula uestigiis extantibus, magnum praeclarumque illum humanarum rerum finem perspexerint, profecto nulla super reliqua religione discordia manebit¹⁾“. So äußert sich Platon C. III über die Religion: „*φύγη δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν, ὁμοίωσις δὲ δίκαιον ὅσιον γενέως.*“²⁾ Mit dieser Begriffsbestimmung hat Platon bereits das Christentum in seinem Wesen aufgezeigt und definiert³⁾. Diese Aufgabe kann gelöst werden, weil Gott den Menschen sich ähnlich schuf, weshalb Philosophen wie Pythagoras, Proclus mit der Leugnung der Religion nicht bloß wider den gesunden Menschenverstand, sondern wider die Natur, und ihren Lehrmeister Platon verstoßen. C. IV. Platon deckt sich mit der hl. Schrift fast aufs Wort. Ein Beispiel sei hier angeführt. Sokrates sagt vor seinen Richtern in Platons *Ἀπολογία Σωκράτους* „*πείσομαι δὲ τῷ θεῷ μᾶλλον ἢ ὑμῖν*“;⁴⁾ Petrus im Namen der Apostel vor dem hohen Rat „*πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις*“⁵⁾ Wahre Philosophie ist es also, Gott zu gehorchen. Diese Aufgabe setzt zu ihrer Erfüllung Kenntnis des Gesetzes voraus, diese wiederum fordert eine Offenbarung durch Gott, und zwar nicht durch einen dienenden Geist, sondern durch Gott selbst in seiner Menschwerdung⁶⁾ C. V. So hoch wir auch die Weisheit werten, die „*uera, naturalis incluta Philosophia*“, wir müssen doch mit Sokrates gestehen: „*ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγον τινοσ ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός*“.⁷⁾ Deshalb muß Gott sich des Menschen erbarmen und den Durst der Menschen mit dem Nektar und Ambrosia seiner Weisheit stillen C. VI. Das Weisheitsstreben wird geläutert durch die Askese, die sittliche Vervollkommnung seiner selbst, wie Paulus und Iamblichus in Uebereinstimmung lehren C. VII. „*In hodiernam religionem conspirasse, eamque omnibus, sequendam veritatem Philosophos iudicasse, est ratio ex contemptu voluptatum et abiectioe curae carnis*“⁸⁾. Vor allem ist nach dem Zeugnis der Philo-

¹⁾ X, 1, p. 650.

²⁾ X, 3, p. 653.

³⁾ X, 3: unam dumtaxat religionem Christianam hac definitione conclusisse.

⁴⁾ X, 5, p. 656.

⁵⁾ Ac. Ap. 5, 29.

⁶⁾ praecepta cognosci non posse, nisi Deus audiatur. X, 3, p. 653.

⁷⁾ X, 6, p. 659.

⁸⁾ X, 7, p. 661.

sophen, — vor allem des „diuinissimus Iamblichus“ — die körperliche Lust zu fliehen. „Alligatur enim per voluptates, quosdam ueluti clavos anima corpori: quibus fit, ut a diuino consortio longius abducatur¹⁾“. Das jenseitige Leben, die Vollendung unseres Wesens, ruht in der Schau der Gottmajestät C. IX. Dieses Jenseitsleben ist so beglückend, daß im Hinblick darauf das irdische Leben Verachtung verdient. C. X. Alle Seelenkräfte²⁾ müssen angespannt werden, der Leib ist hassenswert, wenn er sich als Hindernis auf dem Wege zur Seligkeit entgegenstellt C. XII. Als Frucht wahrer Religion reift an diesem Baume ungeheuchelte Liebe C. XIII, die in der Freundschaft bei den Alten, besonders den Pythagoreern eine frühe, aber schöne Frucht gebracht. Diese Liebe trägt schon für dieses Leben den Grund zu einem frohen, glückseligen Leben in sich C. XIV. „In cultu Dei et pietate Philosophos eximias voluptates statuentes, affirmare, quae semper concinnunt sacrae litterae³⁾“. Die Güter im landläufigen Sinne sind keine Güter, nur Scheingüter C. XIV. „Quae bona uulgo putantur, non sunt bona, sed potius mala⁴⁾“. Das Problem des Leidens darf daher nicht mit natürlichen Augen gewertet werden, die „recta ratio“ schaut tiefer. Sie wertet sie im Hinblick auf die Ewigkeit: „Philosophos divitias contemnendas docentes, . . . paupertatem admirantes, curam carnis abijciendam . . .⁵⁾“. Frei von solchen Affekten muß sich die Gottesverehrung um ihrer selbst willen gestalten C. XVI. So weit waren in Erkenntnis und Bekenntnis Gottes die Alten vorangeschritten, daß Steuchus behaupten konnte: „His probari ea quae habentur in religione Christiana, avidissimis animis acceptasse⁶⁾“. Selbst für das so überaus schwierige Problem von Gnade und Freiheit findet Steuchus Belegstellen bei den Alten C. XVII—XVIII. Dem Willen kommt Freiheit zu, aber recht zu wirken, bedarf er göttlicher Mithilfe. Nur die schlechten Werke kommen von uns selbst. „Sed quoniam liberum arbitrium est, uerum nisi maioribus auxilijs in malum potius quam bonum propter humanam fragilitatem procline sustineatur, delabitur in deterius, vere sanxit Theolo-

¹⁾ X, 8, p. 664.

²⁾ τὸ γὰρ δ' ἀρετῆς αἶθρον τέλος ἄριστον φαίνεται θεῖον μακάριον. X, 10, p. 669

³⁾ X, 14, p. 675.

⁴⁾ X, 15, p. 677.

⁵⁾ X, 15, p. 676.

⁶⁾ X, 16, p. 683.

gia¹⁾“; Am Ende des Lebens C. XXI—XXVIII steht Gott als Vergelter. Diese uralte, durch die Tradition überlieferte Lehre war nach Platon, Sokrates, Cicero stets Menschheitsgut gewesen. Die Guten wohnen im Himmel, die Bösen in der Hölle. Mit Zuversicht und Vertrauen geben die Guten persönliche Rechenschaft, mit Zittern und Zagen die Bösen. Sind sich in all diesen Punkten Antike und Christentum einig, so zeigt sich dies auch in der Schilderung der seligen Himmelswohnung, wie ein Vergleich Platons mit dem Bericht Johannes in der Apokalypse dartut.

(Schluß folgt.)

¹⁾ X, 17, p. 681.