

DIE
ETIMOLOGIE DES LACTANTIUS.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DES DOCTORGRADES

DER

PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT DER UNIVERSITÄT
LEIPZIG

VORGELEGT

VON

MAX EUGEN HEINIG,

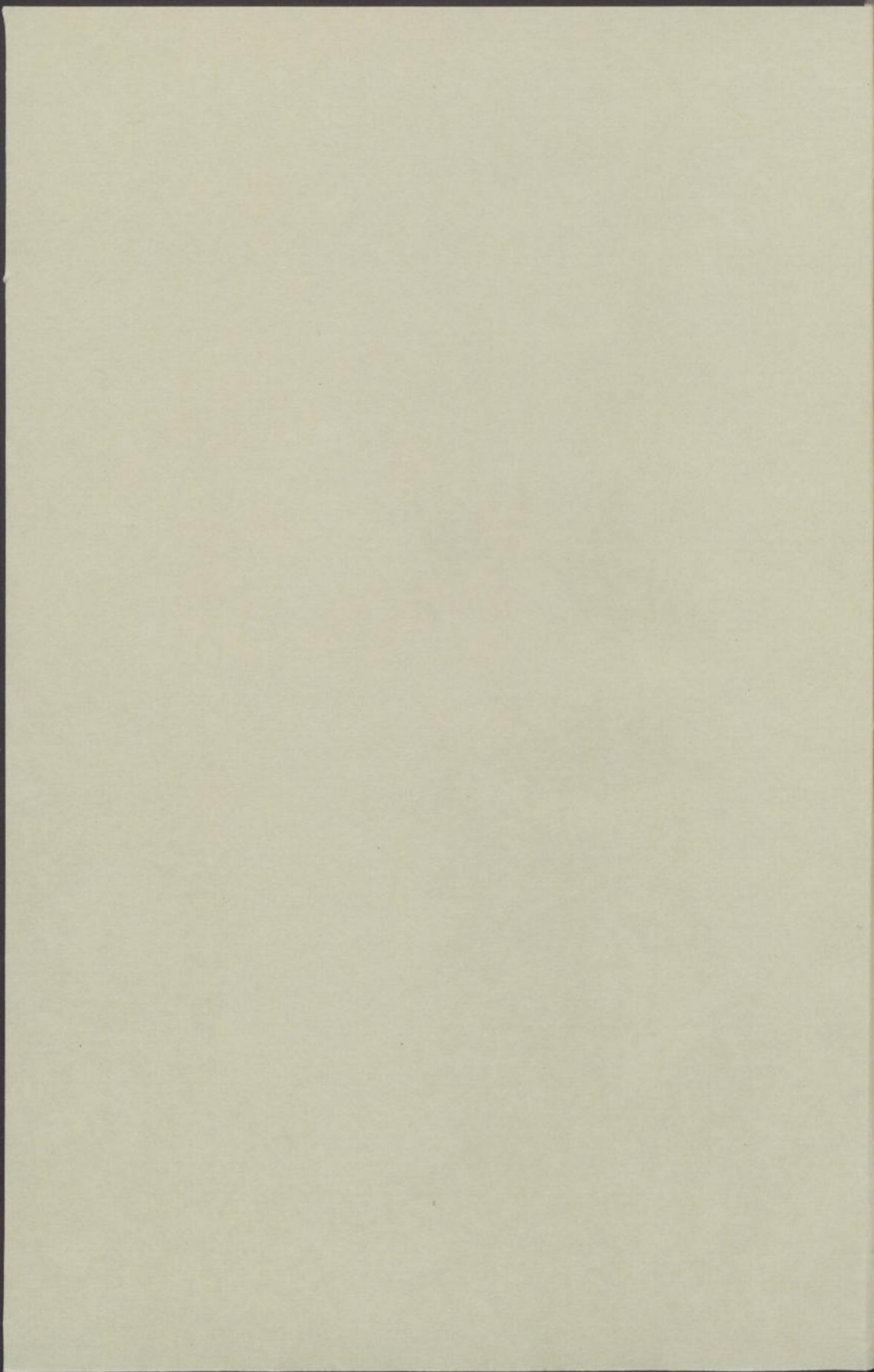
DIACONUS ZU MUTZSCHEN.

(al. 1873-79)

GRIMMA,
DRUCK VON FRDR. BODEL.
1887.



Kreismuseum
J 5196a
Grimma



Einleitung.

§ 1.

Lactantius Leben und Schriften.

Der lateinische Kirchenschriftsteller L. Coelius Lactantius Firmianus war ein zum Christenthum bekehrter Rhetor, der an den Hof Constantins des Grossen zur Erziehung von dessen Sohn Crispus berufen ward und um 330 p. Chr. zu Trier starb. — Vaterland und Geburtsjahr des Lactanz lassen sich mit absoluter Gewissheit nicht feststellen. Hieronymus *de vir. ill.* nennt ihn einen Schüler des Arnobius, welcher letztere zu Sicca in Africa lehrte. Daraus hat man den Schluss gezogen, dass Africa das Geburtsland des Lactantius sei; indess weist der reine Styl seiner Schriften vielmehr auf Italien hin, nicht auf Africa. Möhler, der bedeutendste Patrolog, lässt die Frage offen, und Hase in seiner Kirchengeschichte fügt dem Namen des Lactantius bei „aus Italien.“ Seine Eltern waren Heiden; auch er selbst war ursprünglich Heide, hat aber später in Africa den heidnischen Irrthum abgelegt und sich zur Religion Jesu Christi entschlossen, welche freilich damals nichts anderes in Aussicht stellte, als Kerker, Feuer, Blutgerüst und wilde Thiere. In religiöser Hinsicht ist unstreitig Africa sein Vaterland. Dort verfasste er noch als *adolescentulus* eine Schrift unter dem Titel *Symposion*, welche Diocletians Aufmerksamkeit auf ihn lenkte und den Kaiser veranlasste, Lactantius nebst dem Grammatiker Fannius oder Flavius ums Jahr 290 nach seiner Residenzstadt Nicomedien zu berufen, um dort als Lehrer der lateinischen Beredtsamkeit zu wirken. Doch Lactantius, nicht in dem Grade der griechischen Sprache mächtig, um seine Zuhörer durch glänzende Schaureden fesseln zu können, sah seinen Lehrsaal immer schwächer besucht, sich selbst aber in eine Dürftigkeit versetzt, die ihn des Nothwendigsten beraubte und ihn zur Schriftstellerlaufbahn drängte. Als Kaiser Constantin i. J. 312 die Herrschaft über den ganzen römischen Westen erhalten hatte, berief er Lactantius zum Lehrer seines Sohnes Crispus nach Constantinopel, in welcher Stellung derselbe bis zu seinem Tode verblieb.

Seine Schriften. Das in seiner Jugend in Africa verfasste *Symposion* enthält 100 einfache Räthsel in je 3 Hexametern, bestimmt

als geistige Würze und Erheiterung bei Tafel. — In die erste Zeit des Nicomedischen Aufenthaltes fällt wohl die Schrift *de opificio Dei*, in welcher Lactantius aus der Erschaffung des Menschen, aus seiner körperlichen Organisation und aus den Eigenschaften seiner Seele die Einheit und Allmacht Gottes nachweisen will. — Um d. J. 314 verfasste er die Schrift *de mortibus persecutorum*, welche aus dem tragischen Ende der kaiserlichen Christenverfolger das Dasein des rächenden Gottes zu beweisen sucht. — Eine weitere, mit dieser verwandte Schrift ist die *de ira Dei*, welche nachweisen will, dass auch Gott der Zorn nicht abzusprechen sei, gegenüber der Behauptung der Philosophen, dass Gott gänzlich affectlos sei oder doch den Affect des Zornes nicht besitze. — Das Hauptwerk des Lactantius aber sind seine sieben Bücher *Institutiones divinae*, Unterweisungen über die Religion. In diesen will er den Gebildeten die wahre Philosophie und Weisheit, den Ungebildeten die rechte Religion zeigen. In Buch I, *de falsa religione* beweist er aus der Betrachtung der harmonischen Weltordnung die göttliche Vorsehung und die Einheit Gottes, während die heidnische Vielgötterei als Vergötterung von ehemaligen Menschen Verachtung verdiene. In Buch II, *de origine erroris* wird gezeigt, wie die Heiden durch Scheinwunder der Dämonen und magisches Blendwerk zum Götzendienst gekommen seien. Buch III *de falsa sapientia* weist die Nichtigkeit der heidnischen Philosophie auf. Lactantius geht die drei Zweige der Philosophie: Physik, Dialectik und Ethik und die verschiedenen Systeme des Pythagoras, Socrates und der Academie durch und zeigt den Mangel an Uebereinstimmung und das Unzureichende derselben betreffs der wichtigsten Lehren — Diese drei Bücher bilden den polemischen Theil der *Institutiones* und erweisen die Nichtigkeit des praktischen und gelehrten Heidenthums. — Buch IV—VII entwickeln den positiven Gehalt der christlichen Theologie, und zwar so, dass zunächst Buch IV, *de vera sapientia*, nachweist, wie, während die Philosophen vergeblich nach Wahrheit suchten, Gott die wahre Weisheit durch die Propheten und seinen Sohn Jesum Christum offenbart habe. Dann wird übergegangen zur Menschwerdung des Sohnes Gottes und zu den Weissagungen der Propheten des alten Bundes, durch welche Christus als Gottessohn erwiesen sei. Ohne den Sohn aber könne der Vater nicht recht verehrt werden, und die wahre Gottesverehrung finde sich nur in der katholisch-christlichen Kirche. Buch V *de justitia* zeigt, dass die wahre, den Heiden unbekanntere Gerechtigkeit in der Erkenntniss und Verehrung des wahren Gottes besteht; während andererseits Buch VI, *de vero cultu* nachzuweisen sucht, wie nun diese wahre Gottesverehrung aus einem zweifachen, aus der Frömmigkeit vor Gott und der Liebe und dem Mitleid gegen die Menschen sich constituire. Buch VII endlich, *de beata vita*, bildet den Schluss der 6 ersten Bücher und handelt eschatologisch von der Unsterblichkeit der Seele, der Auferstehung der Leiber, dem letzten Gericht und der Ewigkeit mit ihren Belohnungen und Strafen. —

Aus diesem Lehrbuche der christlichen Religion fertigte Lactantius für seinen Bruder Pentadius einen Auszug an: *Epitome divinarum institutionum ad Pentadium fratrem*. Derselbe ist nicht ein wörtliches

Excerpt, sondern eine freie Bearbeitung des Originals, in der manches Neue und vom Hauptwerk Abweichende sich findet.

Sein Hauptwerk, die Institutiones, — was für deren Beurtheilung wesentlich ist, — hat Lactantius jedenfalls zum Theil mitten in der christlichen Verfolgungszeit geschrieben, und zwar dürfte für die Abfassung etwa die Zeit von 310—315 mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen sein, wofür u. A. die Schilderung inst. VI, 17 spricht: *Spectatae sunt enim semper spectanturque adhuc per orbem poenae cultorum Dei, in quibus excruciantis nova et inusitata tormenta excogitata sunt.*

Lactantius wird der christliche Cicero genannt um der geistigen Begabung, Gelehrsamkeit, philosophischen Bildung und namentlich sprachlichen Darstellung willen, die ihn zu einer vollständigen wissenschaftlichen Widerlegung des Heidenthums, sowie Begründung des christlichen Lehrgehaltes befähigten. Diese seine unverkennbaren Vorzüge bestätigen schon die Zeugnisse des christlichen Alterthums: Euseb¹⁾ nennt ihn den gelehrtesten Mann seiner Zeit, Hieronymus²⁾ erwähnt ihn rühmend an mehreren Stellen seiner Werke, auch bereits als „christl. Cicero“. Dazu kommen viele neuere anerkennende Zeugnisse. Eines für viele. Möhler äussert sich über Lactantius folgendermassen: „L. war Laie und Rhetor; gleichwohl entfaltet er in seinen Schriften im allgemeinen eine Gründlichkeit und ein Mass der theologischen Kenntnisse, wie man sie kaum erwarten möchte, und es überrascht oft, mit welcher Einsicht und Bestimmtheit er sich in den schwierigsten, verwickelsten Gegenständen bewegt, überall das Gepräge echter Gelehrsamkeit und Beredtsamkeit.“

Bei allen Vorzügen des L. soll ein Mangel nicht verschwiegen werden, welchen schon Hieronymus a. a. O. an ihm geltend macht: *Utinam tam nostra confirmare potuisset, quam facile aliena destruxit!* Lactantius war weniger stark und glücklich in der Darstellung und Begründung christlicher Weltanschauung, als in der Niederreissung und Widerlegung des Nichtchristenthums. „Seine klare und leichte Darstellung ermangelt nicht selten der Gründlichkeit und Tiefe.“³⁾ Bei aller Aufrichtigkeit und gutem Willen war er nicht frei von Irrthümern, die offenbar z. Th. noch aus seiner heidnischen Vorzeit mit herübergenommen waren, von einzelnen Härten und Unvorsichtigkeiten der Anschauung und Darstellung. — Immerhin aber verdient Lactantius um seiner für jene Zeit namhaften wissenschaftlichen Leistungen willen wohl mit Recht als der bedeutendste abendländische Apologet der christlichen Kirche vor Augustin bezeichnet zu werden. Man pflegt ihn wohl auch nebst Minucius Felix und Arnobius zur Classe der sogenannten christlichen Popularphilosophen zusammenzustellen.

1) Eus., Chron. ad an. CCCXVIII: *Crispum Lactantius Latinis litteris erudit, vir omnium suo tempore eruditissimus.*

2) Hieron., epist. XIII. ad Paul.: *Lactantius, quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae.*

3) Ueberweg — Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin 1880—83, II. Theil, S. 78.

§ 2.

Lactantius als Ethiker.

Das Recht einer „Ethik des Lactantius“.

Lactantius ist christlich-patristischer Philosoph aus der Zeit der Bildung der Fundamentaldogmen der Kirche. Während aber die hellenistischen Theologen des Morgenlandes vorwiegend die christologischen Dogmen ausbildeten, hoben die lateinischen Kirchenlehrer vorzugsweise die allgemeine, im Glauben an Gott und die Unsterblichkeit liegende Basis, sowie auch die anthropologischen und moralischen Elemente des Christenthums hervor. Unter den letzteren befindet sich Lactantius. „Er machte als der Erste im Abendlande den Versuch, die christliche Weltanschauung systematisch darzustellen und legt das Hauptgewicht auf die Moral.“¹⁾ Es ist in der That ein reiches ethisches Material, welches Lactantius bietet. Namentlich sind das 4. bis 7. Buch seiner Institutiones, wie schon deren Titel *de vera sapientia, de justitia, de vero cultu et de vita beata* versprechen, eine reiche Fundgrube für ethische Stoffe, sowie die Epitome und, ungeachtet des mehr auf dogmatisches Gebiet weisenden Titels, die Schrift *de ira Dei*. Doch auch Buch 1—3 der *Instit.* sind mannigfach durchwoben mit ethischen Stoffen. Schon für eine nur äusserlichste Betrachtung weisen in einem *index nominum et rerum* über die *opera* des Lactantius²⁾ die ethischen Begriffe *affectus, anima, cupiditates, Dei cultus, Dei iudicium, homo, humanitas, justitia, lex, libido, sapientia, virtus, vitae, viae duae* die ungleich meisten Belegstellen auf. — In jeder Geschichte der Ethik nimmt Lactantius demgemäss als Ethiker eine Stelle ein. Reinhardt³⁾ führt ihn bei der Geschichte der christlichen Moral unter denjenigen Kirchenschriftstellern mit auf, in deren Schriften, ganz oder z. Th. moralisch, viele treffliche Bemerkungen über Sittlichkeit überhaupt und einzelne Tugenden insbesondere, viele männliche Zeugnisse über die herrschende Lasterhaftigkeit und die Verderbnisse des Zeitalters, viele eindringende Ermahnungen zur Besserung und zur christlichen Frömmigkeit sich finden. Speciell in Lactantius' *instit. div.*, Buch 5 und 6, seien viele die Moral betreffende Untersuchungen enthalten. Hase sagt kurz, er habe den Glanz der Rhetorik seiner Zeit über das Evangelium als ein neues sittliches Gesetz ausgeschüttet, ein christl. Cicero.

In der That wollte auch Lactantius selbst Ethiker sein, obwohl der Zweck seiner Schriften zunächst ein dogmatischer genannt werden mag. Provocirt durch das Auftreten zweier Männer seiner Zeit, jedenfalls des Porphyrius und Hierokles, welche durch Schrift und ausschweifenden Wandel⁴⁾ dem Christenthum öffentlich Hohn sprachen und die Re-

1) Ueberweg — Heinze a. a. O. S. 78.

2) wie er z. B. der Cantabrigiensischen Ausgabe von Lact. 1685 beige-druckt ist.

3) Reinhard, System der christlichen Moral 1802, Bd. I, § 14.

4) *Inst.* V, 2: *quorum alter ita vitiosus, ut continentiae magister non minus avaritia quam libidinibus arderet etc.*

ligion Jesu Christi auf geistigem Gebiete zu vernichten drohten, fühlte sich Lactantius berufen, gegen dieses Gebahren zu Felde zu ziehen und zunächst den Heiden die Haltlosigkeit ihres Götterwahnnes und die Wahrheit der Religion Jesu Christi zu beweisen. Er selbst nennt den Zweck seiner Schriften, insbesondere seiner Institutiones, sowohl einen apologetisch-dogmatischen, als auch besonders einen ethischen. Er macht sich zunächst anheischig, die Quelle der heidnischen Irrthümer aufzudecken, den tödtlichen Aberglauben und die schändlichen Irrthümer des Heidenthums auszurotten und so die Sache des Christenthums zu führen. Aber mehr noch als um dogmatische Erkenntniss ist es ihm augenscheinlich um die ethischen Consequenzen derselben zu thun. Denn er bezeichnet am Anfang der Institutiones den Zweck derselben als den, die Menschen zur Weisheit und Tugend zu bilden — eine Aufgabe, die er für weit höher und nützlicher halte, als jene rednerischen Uebungen, mit denen er sich lange abgegeben und womit er doch die Jugend weniger zur Tugend als zu listvollen Chikanen angeleitet habe. Das heisse sich vielmehr um die Menschen wahrhaft verdient machen, sie nicht die Kunst der Wohlredenheit, als fromm und unsträflich leben zu lehren.¹⁾ Demgemäss sollen seine Institutionen nicht von Geringfügigkeiten handeln, sondern von dem, was wir zu hoffen, wie wir zu leben haben und wie wir glücklich und unsterblich werden sollen.²⁾ Zu diesem Zwecke will er allerdings nicht auf die ersten Anfangsgründe eines tugendhaften Wandels zurückgehen, sondern diejenigen nur gleichsam in seine Schule nehmen, die bei den philosophischen Lehrern schon den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht haben. Nur eine andre Bezeichnung desselben Zweckes ist es, wenn Lactantius durch seine Schriften die rechte Feier und das rechte Opfer der Gottesverehrung zu zeigen und zu lehren verspricht, wie man zur rechten Verehrung Gottes oder zu einem rechten, menschenwürdigen, weisen Leben gelangen könne. Oder kurz: die Vereinigung der wahren Lebensweisheit mit der wahren Religion zu lehren ist der Zweck seiner Schriften, mithin ein im Wesentlichen ethischer.³⁾

§ 3.

Quellen der Ethik des Lactantius.

Seine ethischen Anschauungen und Vorschriften schöpfte Lactantius aus mannigfachen Quellen. Ausgerüstet mit heidnisch-philosophischer, echt classischer Gelehrsamkeit kannte und verwerthete er die

1) Inst. I, 1, 8: Multo quippe nunc rectius de praeceptis coelestibus disseremus, quibus ad cultum verae majestatis mentes hominum instituere possimus. Ib. § 9. Nec tam de rebus humanis bene meretur, qui scientiam benedicendi affert, quam qui pie atque innocenter docet vivere.

2) § 12: Quanto melius nos et rectius divinas institutiones litteris persequemur, in quibus non de stillicidiis etc., sed de spe, de vita, de salute, de immortalitate, de Deo loquemur.

3) Inst. VI, 1, 2: quod est summum operis hujus et maximum, ut doceam, quo ritu quoque sacrificio Deum coli oporteat. — 2, 13. 14: id autem, quomodo consequendum, quomodo praestandum sit, i. e. quomodo mens colentis se ipsam Deo immaculatam victimam sistat, docebit hujus libri disputatio.

ganze vorchristliche Philosophie nach ihren drei Zweigen Dialectik, Physik und Ethik nach den einzelnen Schulen des Pythagoras, Socrates und der Academie. Denn er will keineswegs, wie gewisse Academiker als Skeptiker an der Philosophie zweifeln, sondern hält es vielmehr für leicht zu zeigen, dass fast die ganze wahre Lehre unter den Philosophen hie und da vertheilt sei, und dass etwas Wahres jeder Philosoph erkannt habe. Ja er erklärt ausdrücklich, dass wenn sich Jemand gefunden hätte, der die in den einzelnen antiken Philosophemen zerstreuten und unter die Secten vertheilten wahren Sätze zu einem Ganzen zusammenstellen wollte, dieser genau so denken würde als ein Christ. So weist er selbst z. B. inst. VII, 7, 8 f. an vier religiösen, bez. ethischen Hauptlehren der Philosophie nach, wie deren Vertreter Platon, die Stoiker, Aristo und Zenon mit seiner specif. christlichen Anschauung ganz übereinstimmen. Nur will er mit Beibehaltung aller derjenigen Vorschriften der Philosophie, die sie mit Recht für ein tugendhaftes Leben ertheilt, die ihr noch unbekanntem hinzufügen. Demgemäss citirt er die Stoiker, bez. einzelne Aussprüche eines Stoikers, theils zustimmend, theils widersprechend, ebenso den eklektischen Stoiker Seneca. Die reichste Ausbeute gewährt ihm Cicero, namentlich dessen Schriften de legibus, de nat. deor., de off. et Tusc; ferner Plato, Epicur, der Kyrenaiker Euhemerus, der Philosoph Asklepius, sowie ein Didymus Chalkenterus. Freilich wird dieses relativ anerkennende Urtheil des Lactantius über die philosophische Ethik andererseits wiederum reichlich aufgewogen durch ein ebenso absprechendes, fast wegwerfendes, wie sich unten erweisen wird.

Wie aus den Philosophen, so schöpft Lactantius auch aus heidnischen Dichtern ethisches Material, auch hier wiederum theils sie widerlegend, theils ihnen zustimmend behufs Bestätigung seiner eignen ethischen Anschauung. Die reichste Verwendung unter den classischen Dichtern findet Vergil, sodann Ovid, Ennius; ferner citirt er den Askapiades (einen griech. Dichter, älteren Zeitgenossen Theokrits) Euripides, Hesiod, Homer, Odyssee und Ilias, Lucanus, den Satiriker Lucilius, Musäus, einen Zeitgenossen des Orpheus und diesen selbst, Persius, den Plautus, den Elegiker Propertius, einen sonst unbekanntem S. Clodius, einen gewissen Tarquitiu Terentius und den P. Ter. Varro Attacinus.

Selbst heidnische Götterorakel werden angezogen: mündliche Apollinische Orakel 4mal und ein andres responsum divinum nach Varro (inst. I, 21). — Sehr zahlreiche Citate entlehnt Lactantius dem sogen. Hermes Trismegistus, dessen Zeugniß nach seinem ausdrücklichen Ausspruche einem göttlichen an Werthe gleichkomme. Der griechische Gott Hermes sei einst nach Egypten geflüchtet, habe die Egypter Künste und Wissenschaften gelehrt und werde von ihnen als Gott Thot verehrt. Obwohl nur ein Mensch, habe er doch im grauen Alterthume gelebt und sich dermassen durch Gelehrsamkeit ausgezeichnet, dass er davon den Namen Trismegistus, d. h. der Dreimalgrösste, erhielt, als Priester, Gesetzgeber und Begründer der Wissenschaften Künste und Cultur. Er verfasste viele Bücher religiösen Inhaltes. (Inst. I, 6.) Das geschichtlich Wahre ist jedenfalls dieses, dass durch

Vermischung griechischer und ägyptischer Anschauungen eine Anzahl mystisch-abergläubisch angehauchter Schriften entstanden, welche z. Th. noch erhalten, nachmals dem Hermes Trismegistus zugeschrieben wurden.

Lactantius citirt ihn einige 20 mal und legt seinen Aussprüchen unverkennbar grossen Werth bei. —

Eine andere derartig mystisch-prophetische Quelle für Lactantius sind die Sibyllinischen Bücher. Auch ihnen misst er hohe Bedeutung bei, was das 75malige Citat derselben mit 200 ihrer Verse bekundet. Von christlichen Autoren galten sie z. B. einem Hermas, Clemens v. Rom, Clemens v. Alex., Theophilus und besonders Lactantius für sehr werthvoll, während Männer wie Origenes und Augustin ihnen keine grosse Bedeutung beimessen. — Ausserdem schöpfte Lactantius noch aus einzelnen classischen Geschichtsschreibern und Kirchenschriftstellern. Unter jenen begegnet uns Cornelius Nepos 1, Livius 1, Pescennius Festus 1, Xenophon 1, Sallustius 4 mal, sowie die römischen Grammatiker Gabius Bassus und Gellius je 1 mal; unter diesen Minucius und Theophilus je 1, Tertullian 2 mal, Cyprian 1 mal wenigstens indirect. Diese letzteren nennt L. ausdrücklich seine Vorgänger, doch nicht ohne alle Bedenken. „Tertullian genügt ihm nicht von Seiten der Form, welche ihm zu schmucklos und häufig auch unverständlich ist; Minucius Felix hätte trotz seiner vorzüglichen Apologetik doch noch Vollgültigeres leisten können, wenn er sich ganz der Sache gewidmet hätte; und Cyprian, trotz seiner Redekunst und Deutlichkeit, führt ihm eine zu mystische Sprache, und fehlt auch in der Art der Beweisführung, da die Berufung auf die biblischen Schriften die Ungläubigen nicht zu überzeugen vermöge.“¹⁾

Alle diese philosophischen, poetischen, historiographischen Zeugnisse aber sind für Lactantius doch nur von untergeordnetem Werthe gegenüber den höheren, göttlichen, auf die er, als allein und unbedingt massgebende, seine Ethik vornehmlich gründet. Wie das Kind wegen seines noch zarten Magens noch keine festen und starken Speisen vertragen könne, bis der gestärkere Körper festerer Nahrung fähig sei, so, sagt er, müssten auch dem Leser zuvörderst menschliche Zeugnisse vorgehalten werden, bevor er die göttlichen verstehen könne. Die philosophischen Zeugnisse bilden nur gleichsam die Vorstufe für die göttlichen. Was die Philosophen etc. aufgestellt haben, muss, obwohl als richtig anzuerkennen, doch erst durch die göttlichen Zeugnisse unterstützt und als wahr erwiesen werden. Mit diesen göttlichen Zeugnissen aber, diesem magisterium Dei, dieser divina traditio, dieser veritas per divinitatem ipsam patefacta bezeichnet Lactantius die heilige Schrift, speciell die Lehre der Propheten und Jesu Christi. Denn das himmlische Geheimniss könne man nur von den Propheten und Gott selbst erlernen; und als Hauptquelle der Wahrheit gelten ihm einerseits die Aussprüche der Propheten, andererseits die Lehre

1) Ueberweg—Heinze, a. a. O., 81. Vgl. Inst. V, 1, 22 f: Ex iis, qui mihi noti sunt, Minucius Felix non ignobilis inter caussidicos loci fuit. Hujus liber, cui Octavio titulus est, declarat, quam idoneus etc.

Jesu Christi, welcher als der vollkommenste Tugendlehrer auf Erden wandelte. Beide aber, die Lehre Jesu Christi und die der Propheten, constituiren das Wort Gottes, die heilige Schrift, die in 2 Testamente zerfällt, das alte und das neue, beide nicht principiell von einander verschieden, sofern das neue die Erfüllung des alten und beider Testator Christus ist.¹⁾ Die heilige Schrift alten und neuen Testaments ist für Lactantius die höchstmassgebende und allein normative Quelle aller Ethik; er identificirt geradezu das Wort Gottes und die Vorschriften des Lebens.²⁾ Was nicht auf ausdrücklichen Aussprüchen der heiligen Schrift beruht, kann für die Ethik keinen dauerhaften Grund haben.³⁾ Weder durch Nachsinnen noch durch gelehrte Untersuchungen kann der Mensch in den Besitz absoluter Wahrheit gelangen, sondern lediglich durch Lernen und Zuhören bei dem, der sie allein wissen und lehren kann.⁴⁾ Das magisterium dei in der heiligen Schrift ist die allein vollgültige Norm aller Wahrheit und Tugend.⁵⁾

Von Dank erfüllt gegen Gott für diese Gabe himmlischer Weisheit in der heiligen Schrift, beglückwünscht Lactantius seine christlichen Leser, dass sie mit ihm durch himmlische Wohlthat die wahre Weisheit besitzen, die so viele grosse Geister in vielen Jahrhunderten vergebens gesucht hätten.⁶⁾ — Ist sonach die heilige Schrift als höchste Norm aller Ethik für Lactantius erwiesen, so enthält er sich gleichwohl möglichst positiver Citate aus derselben, einerseits aus dem oben angeführten pädagogischen Grundsatz, andererseits weil die Ungläubigen durch positive Schriftzeugnisse doch nicht zu überzeugen sein würden. Dementsprechend finden wir in seinen Schriften ungleich weniger Citate heiliger Schrift als aus den angezogenen nichtchristlichen Autoren.⁷⁾

1) IV, 20, 4: Verum scriptura omnis in duo testamenta divisa est Judaei veteri utuntur, nos novo; sed tamen diversa non sunt, quia novum veteris adimpletio est, et in utroque idem testator est Christus.

2) VI, 9, 15: Is audit, qui divinas voces et praecepta vitalia pectori suo affigit.

3) VII, 2, 11: Nec ullum fundamentum aut firmitatem possunt habere, quae nullis divinarum vocum fulciuntur oraculis.

4) ib. § 9: Homo autem non cogitando aut disputando assequi eam (sapientiam) potest, sed discendo et audiendo ab eo, qui scire solus potest ac docere.

5) VI, 2, 22: Quae deus ad justitiam praecipit, quaeque nos Dei magister de virtute ac veritate disserimus.

6) Ep. 40: Quoniam igitur nulla est . . . humana sapientia, sequamur ergo divinam, deoque gratias agamus, qui eam nobis et revelavit et tradidit, ac nobis gratulemur, qui veritatem et sapientiam coelesti beneficio tenemus, quam tot ingeniis, tot aetatibus requisitam philosophia non potuit invenire.

7) Um Zahlen sprechen zu lassen, citirt er nach dem der Fritzsche'schen Ausgabe des Lactantius beigegebenen Index locorum die h. Schrift in Summa 106 mal, Von diesen Citaten entfallen auf die Bücher A. T's. Num. 4, Deut. 4, Jos. 1. Regg. 4, Paral. 2, Neh. 1, Psalm. 24, Prov. 1, Jes. 23, Jer. 12, Dan. 3, Am. 5, Mi. 2, Sach. 3, Mal. 2, Sap. 2, Sir. 1, Bar. 2; und N. T's. Luc. 1, Joh. 2, Ap. 1 Citat. Uebrigens ist bemerkenswerth die fast verschwindend geringe Zahl der — 4 — neutestamentlichen Citate, die sich aber wohl aus der damals noch nicht allgemein gewordenen Anerkennung und Canonicität des N. T. zur Genüge erklärt. Hinzu kommen indess noch 6 Citate von Schriftstellern, welche je-

Dies die Quellen, aus denen Lactantius seine Ethik schöpfte, jedoch keineswegs ausschliesslich schöpfte, nicht geistlos machanisch aus denselben compilirend, sondern vielmehr so, dass er sich mit Vorliebe namentlich der Motive aus der Vernunft bedient und auf logisch-dialectischem Wege seine Anschauungen und Grundsätze entwickelt, sodass man mit vollem Rechte von einer selbständigen und neuen Leistung des Lactantius auf dem Gebiete der Ethik sprechen kann. Ob und inwieweit aber darum seine Ethik eine spezifisch christliche zu nennen ist, wird am Schluss noch zu prüfen sein.

§ 4.

Begriff der Ethik nach Lactantius.

Wenn wir unter Ethik etwa die Wissenschaft vom Sittlichen oder wissenschaftliche Sittenlehre verstehen, so findet sich bei Lactantius eine so präzise Definition zwar nicht, indess lässt sich eine Definition der Ethik in seinem Sinne unschwer auffinden. Wenn Lactantius von den Philosophen sagt, dass sie in der Ethik keinen festen Halt gehabt hätten,¹⁾ da sie gerade in der Hauptsache, d. h. in der Erörterung, welche dem Leben die Richtschnur geben soll, sich gegenseitig bekämpften und es könnten bei ihnen darum gleiche oder annähernd gleiche Vorschriften nicht vorhanden sein, — so versteht Lactantius hiernach unter Ethik die Erörterung oder Darstellung der Vorschriften, welche dem Leben die Richtschnur geben sollen. Näher noch wird dies dadurch bestimmt, dass Lactantius von den Philosophen erklärt, sie hätten sich in der einzig nöthigen Ethik geirrt,²⁾ insofern sie das höchste Gut in keinerlei Weise zu finden vermochten, und weder Ziel und Bestimmung des Menschen erfassen, noch dessen pflichtmässige Aufgabe erfüllen konnten. Hiernach lässt sich die Ethik definiren als die Wissenschaft von der Bestimmung und pflichtmässigen Aufgabe des Menschen. Damit berührt sich dasjenige, was wir aus einer Erörterung des Lactantius über Socrates behufs Aufstellung einer Definition der Ethik gewinnen können. Er sagt da von Socrates, dass derselbe die Physik, d. i. den ersten Theil der Philosophie ganz verworfen und allein auf Tugend und pflichtmässiges Verhalten sein Augenmerk gerichtet habe,³⁾ — wo offenbar Tugend und pflichtmässiges Verhalten

doch nicht mehr vorhanden sind; es werden da z. B. Salomo, Jeremias, Esra Worte zugeschrieben, welche dermalen in ihren Schriften, so wie sie im A. T. sich vorfinden, nicht mehr vorhanden sind.

1) Epit. 33. fin: Ergo ne in ethica quidem philosophi regulam tenent quandoquidem in ipso cardine, i. e. in ea disputatione, qua vita formatur, inter se pugnant.

2) In ethica vera, quae sola necessaria est, philosophi erraverunt, quia summum bonum nullo modo invenire potuerunt; inanis igitur et inutilis omnis philosophia reperitur, quae nec rationem hominis comprehendere, nec officium potuit munusque complere. Ep. 35.

3) Videamus tamen, quid illum Socrates docuerit, qui cum totam physicam repudiasset, eo se contulit, ut de virtute et officio quaereret. Itaque non dubito, quin auditores suos justitiae praeceptis erudiverit.

den Inhalt des 2. Theils der Philosophie, der Ethik bezeichnet. — Demgemäss gab Socrates seinen Schülern Anweisungen zu einem rechtschaffnen Leben. Hieraus ergibt sich folgerichtig als Definition der Ethik dieses, dass sie die Anweisung zu einem rechtschaffnen Leben oder zur Tugend und zu einem pflichtmässigen Verhalten ist: *quaestio est de virtute et officio* (III, 20). Oder endlich, wenn wir hinzunehmen, was sich aus III, 15, 4 ergibt,¹⁾ so lässt sich die Ethik im Sinne des Lactantius etwa mit jenem Vorausgehenden übereinstimmend definiren, als die Anweisung zu einem richtigen Leben oder die Wissenschaft eines moralisch guten Verhaltens, oder die Kunst, rechtschaffen zu leben, oder das Gesetz für ein gutes rechtschaffenes Leben — alles dieses auf Grund und gemäss der heiligen Schrift. Diese Definitionen dürften genügen, den Begriff der Ethik im Sinne des Lactantius festzustellen. Die Bezeichnung Ethik, ethisch selbst findet sich unsers Erinnerens nur zweimal, in jenen beiden oben angezogenen Stellen der Epit. 33 und 35; daneben begegnet das Wort *moralis sc. philosophia*. Diese findet ihren Zweck in der Bestimmung des menschlichen Verhaltens im Leben und der Bildung der Sitten.²⁾

A.

Voraussetzungen der Ethik des Lactantius.

§ 5.

Verhältniss der Ethik des Lactantius zur Religion und Philosophie.

Die Basis aller Ethik ist für Lactantius die Religion. Seine gesammten ethischen Anschauungen und Vorschriften gelten ihm nur unter der Voraussetzung der Religion als der *conditio sine qua non*, der Religion zunächst im allgemeinen Sinne. Wenn es eine Sittlichkeit auch ohne Religion giebt, wo der Mensch nur die Uebereinstimmung mit sich selbst und seiner menschlichen Würde behaupten will, und sein Leben durch die blosse Humanitätsidee bestimmt wird, abgesehen von Religion und einem höheren Willen, so erkennt die Ethik des Lactantius eine solch abstract autonome Sittlichkeit zwar an, als möglich, als eine *justitia civilis et publica*, verwirft sie aber als werthlos, als gleichsam einen Körper ohne Kopf. Jede Weisheit gilt ihm als falsch, wenn sie religionslos ist, es beruht vielmehr alle Hoffnung des Heiles und Lebens allein auf der Religion. Die allererste Pflicht

1) Inst. III, 15, 4: *Nulla itaque ratio vel scientia, vel lex bene vivendi, nisi in hac unica et vera et coelesti sapientia constituta est etc.*

2) III, 7, 2: *In disponendo vitae statu formandisque moribus sc. pars moralis philosophiae continetur.*

des Menschen, welche den einzig wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Thier bildet, ist ihm die Religion. Ohne sie muss das menschliche Leben in unsägliche Verwirrung gerathen, und der Mensch zur Grausamkeit der Bestien und zur Thorheit der Thiere herabsinken.¹⁾ Indess ist Lact. Ethik nicht blos in diesem allgemeinen Sinne religiös, sondern Religion ist ihm der Glaube an den einen, wahren, christlichen Gott, dessen Kenntniss und Verehrung. Ausserhalb dieser Religion ist ein rechtschaffenes Leben schlechterdings unmöglich;²⁾ wer diesen wahren Gott nicht kennt, dem muss nothwendig auch die Gerechtigkeit selbst unbekannt sein.³⁾ Zwei Stücke constituiren ihm das pflichtmässige Verhalten des Menschen und die vollkommene Wahrheit: Die Religion des höchsten Gottes und die wahre Weisheit.⁴⁾ — Insofern ist die Ethik des Lactantius zunächst und im allgemeinen eine religiöse Ethik, zum Unterschiede von einer religionslosen Sittlichkeit; die Autonomie der rein weltlichen *justitia civilis* ist bei ihm zur Theonomie verklärt.

Das ist denn auch der wesentliche Grund, weshalb ihm die Ethik der Philosophie an sich nicht genügen kann, ohngeachtet aller Anerkennung, die er ihr sonst zollt. Deshalb nennt er die gesammte Philosophie geradezu falsch und unnütz, und spricht ihr die Fähigkeit überhaupt ab, Anweisung zu einem rechtschaffenen Wandel und pflichtmässigen Verhalten des Menschen zu geben, weil eben die Kenntniss des höchsten, wahren Gottes ihr fehlt. Die Philosophie kann keine Lehrmeisterin der Ethik sein. Die Meinung Ciceros, dass die Philosophie als die Untersuchung dessen, was zum *bene beateque vivendum* diene, Vergnügen der Seele und Erholung von Sorgen schaffe, wird von Lactantius als ein Irrthum zurückgewiesen. Das müsse Cicero erst noch lernen, dass die Philosophie nicht die Wissenschaft sein könne, welche Tugend und ein rechtschaffenes Leben lehrt; demgemäss auch jenes Ciceronianische Wort, welches von Ueberweg-Heinze⁵⁾ als ein wohlgelungenes, begeistertes Lob der Philosophie bezeichnet wird, dem Lactantius unberechtigt erscheint.⁶⁾ Wie könne man, fragt er, die Philosophie die Lehrerin der Tugend und Mutter des Lebens nennen, da sie jeden ihrer Schüler ungewisser macht, als er vorhin war? Sie die Lehrerin der Tugend, von der sie selbst nicht weiss, wo sie zu finden? Uebrigens widerspreche Cicero sich selbst im höchsten Grade,

1) De ir. 8: qua (religione) sublata, confusio et perturbatio vitae sequetur.

2) Nulla itaque ratio vel scientia, vel lex bene vivendi, nisi in hac unica et vera et coelesti sapientia constituta est, quae philosophis fecerat ignota. III, 15, 4.

3) quem — Deum — qui ignorat, et ipsam justitiam ignoret, necesse est.

4) Vgl. III, 11, § 1—5, wo dies ausführlicher nachgewiesen wird.

5) a. a. O. Th. I, 267.

6) Cic. Tusc. V, 2: O vitae philosophia dux! O virtutis indagatrix, expultrixque omnium vitiorum! Quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset? tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti! Dieses Wort nennt Lact. III, 14, 14 eine declamatoria jactatio und fügt hinzu: quasi vero per se ipsa sentiret! ac non potius ille laudandus esset, qui eam tribuit.

wenn er seinem Sohne gegenüber sagt, dass man zwar die philosophischen Vorschriften wissen und doch der Politik gemäss leben müsse. Er selbst breche ja über die Philosophie den Stab durch sein Urtheil, dass sie thöricht und unnütz sei: *Tuo itaque iudicio, ruft er Cicero zu, philosophia stultitiae inanitatisque damnata est!* (inst. III, 14, 19.) Und Cicero ist doch unter allen Philosophen noch derjenige für Lactantius, dessen Wort den Ausschlag giebt!¹⁾ — Wenn ferner, folgert Lactantius weiter, die Philosophie ein rechtschaffenenes Leben in der That bewirkte, dann müssten alle Philosophen ausschliesslich gute und alle übrigen Menschen schlechte Menschen sein. Aber die Wirklichkeit beweise doch das Gegentheil. Unzählige Menschen seien nach wie vor gute Menschen, ohne philosophische Gelehrsamkeit; während andererseits sich bei den Philosophen selten Einer durch besonders lobenswerthes Verhalten ausgezeichnet habe. Es können folglich nicht Diejenigen Lehrer der Tugend sein, die selbst der Tugend bedürftig sind. Zeugnisse aus Cicero und Corn. Nepos müssen ihm dies bestätigen. Mit einem Senecawort nennt er die Philosophen drastisch Heilkünstler, welche zwar ihre Arzeneien laut anpreisen, aber Gift in ihren Büchsen haben.²⁾ Bezeichnend hierfür sei namentlich das Beispiel eines Philosophen Aristipp, des Hauptes der cyrenaischen Schule, der mit der berüchtigten Lais unerlaubten Umgang pflog. Dieses Laster entschuldigte der „ehrwürdige Lehrer“ der Philosophie damit, dass er sagte: „zwischen ihm und den andern Liebhabern der Lais sei der wesentliche Unterschied, dass er der Herr der Lais, jene ihre Sklaven seien.“³⁾

Solche Aussprüche und andre schamlose Lehren der Philosophen mehr könnten füglich nicht im Herzen der Philosophen selbst, sondern nur unter der unzüchtigen Umarmung ihrer Buhlerinnen entstanden sein. — Das vernichtende Endurtheil, zu dem Lactantius, freilich wohl z. Th. mit im Drange der Polemik und im Feuer seiner Rhetorik gelangt, ist dies, dass die gesammte philosophische Ethik verwerflich sei.⁴⁾

Nichtsdestoweniger trägt Lactantius kein Bedenken, wie schon in § 3 nachgewiesen wurde, aus der Ethik der Philosophie für seine eigne manches, ja vieles aufzunehmen und auch für Christen als gültig und bindend anzuerkennen, immer jedoch mit der nothwendigen Beschränkung, dass jene philosophischen Anschauungen und Grundsätze sich zu der göttlichen Unterweisung seiner Ethik wie der Schattenriss zum Bilde verhalten und die ganze Philosophie nur ein *umbraticus et imaginarius praeceptor* sei. —

1) Inst. III 15: *quis enim veram viam teneret errante Cicerone?*

2) Sen. exhort., efr. inst. III, 15, 11: *quos non aliter intueri decet, quam medicos, quarum tituli remedia habent, pyxides venena.*

3) inst. III, 15, 15: *Multum inter se et ceteros Laïdos amatores interesse, quod ipse haberet Laïdem, alii vero ab Laïde haberentur.* Ein ähnlich cynisches Wort wird von Aristipp ebenda § 16 berichtet.

4) Inst. III, 16, 7: *Abjicienda est igitur omnis philosophia.* Der Charakter weiser Mässigung wird denn doch hier von Lactantius verleugnet und die Schattenseiten gewisser Philosophen in dieser ganzen Darlegung, namentl. III, 14, 15 mit offener Vorliebe hervorgekehrt.

Nach dem Vorausgehenden mag man die Lactanzische Ethik eine auf philosophischer Basis beruhende christlich-religiöse nennen.

§ 6.

Theologische Voraussetzung.

Wenn die Kenntniss des wahren christlichen Gottes die Basis aller wahren Ethik für Lactantius ist, so gilt es nun, seinen Gottesbegriff näher zu bestimmen. Derselbe ist im Wesentlichen ein theistischer, weder deistisch noch pantheistisch. Für die Ethik des Lactantius ist bezüglich seines Gottesbegriffes die Ueberzeugung wesentlich, dass unsere Handlungen von Gott berücksichtigt werden, welche von grossem Einfluss auf den Nutzen des socialen Lebens sein müsse. Es ist ein mächtiger Zügel für den Menschen, zu wissen, dass unsre Handlungen jederzeit von Gott berücksichtigt werden. Gott ist der beständige Zeuge unsrer Handlungen nicht nur, sondern auch unsrer Gedanken und Worte: ein Fundamentalgrundsatz, der zunächst Gottes Allwissenheit und Allgegenwart involvirt. In diesem Sinne gilt für Lactantius das Senecawort: „er bleibt stets bei Dir, nie kannst Du ohne denselben sein.“¹⁾ — Diese Allwissenheit aber, wie sie so Lactantius betont, ist nicht eine deistisch-passive, nach dem Epicureischen Grundsatz *dei humana non curant*, sondern eine active. Und so wird die Allwissenheit Gottes zur Gerechtigkeit, gemäss welcher er das Gute belohnt und das Böse bestraft.²⁾ Gott ist keineswegs affectlos, wie die Epicuräer lehren. Wenn Gott affectlos wäre, dann würde das menschliche Leben von Grund aus verwirrt werden und die menschlichen Verhältnisse in unsägliche Unordnung gerathen. Vielmehr ist die nothwendige Voraussetzung aller Ethik die Ueberzeugung, dass Gott von Zorn sowohl als von Gnade bewegt wird. Dieses nachzuweisen, ist der ausschliessliche Zweck der Schrift *de ira Dei*, welche eben zeigen will, dass Gott gerecht ist, d. h. dass er die Gerechten liebt und die Bösen hasst, was Lactantius in der allerdings sehr anthropopathischen Lehre vom Zorne Gottes nachweist. Ohne solchen Zorn Gottes würde Sittlichkeit geradezu unmöglich sein, und des Menschen Leben, von Thorheit, Grausamkeit und Lastern erfüllt, in unsägliche Verwirrung gerathen; die Furcht vor Gottes Zorn allein bewahrt den gegenseitigen Verkehr der Menschen, erhält, schützt und lenkt das Leben. Es hiesse ja die gesammte Religion und Wahrheit aufheben, wollte man annehmen, Gott könne nicht zürnen.³⁾ Darin liegt vielmehr der Haupt- und Angelpunkt aller Religion und Frömmigkeit, dass Gott zürnt, wie er andererseits aber

1) Inst. VI, 24, 16 nach Sen. exhort. 1 . . . Custos te tuus sequitur. Alium tibi mors, alium peregrinatio subduxit; haeret hic, quo carere nunquam potes.

2) VI, 18, 12: Maximus et aequissimus iudex.

3) De ira 6: in eo enim summa omnis et cardo religionis pietatisque versatur, sc. ut irascatur Deus, quoniam gratia commovetur.

auch von Gnade bewegt wird. Das Correlat seines Zornes gegen die Uebelthäter bildet seine Nachsicht und Langmuth gegen die Sünder, welche voll Reue sich zu ihm bekehren.

§ 7.

Fortsetzung. Das Gesetz.

Die immanente Gerechtigkeit Gottes ist gleichsam transcendent geworden im Gesetz, in welchem Gott dem Menschen eine Norm seines Handelns vorgezeichnet hat. — Die *lex dei* oder *lex divina* oder *coelestis* tritt oft bei Lactantius entgegen, ohne indess meist näher bezeichnet zu werden. Dieses eine, einzigartige Gesetz Gottes wird als ausreichend zur Bewahrung einer vollkommenen Unbescholtenheit von Lactantius den menschlichen Gesetzen gegenübergestellt.¹⁾ Damit wir unsern Lebensweg nicht verfehlen, müssen wir dieses annehmen. Es ist wesentlich verschieden von den menschlichen Gesetzen und Rechten, welche letztere, zum Schutz gegen Unbilden und grobe Verbrechen aufgestellt, bei allen Völkern verschieden sind, auch als menschliche Einrichtungen irren und ungerecht sein können, sowie je nach den Sitten und Gebräuchen der Menschen wechseln.

Dagegen hat Gott die wahre Gerechtigkeit unter einer Gestalt und als die einzige in ihrer Art den Menschen in seinem Gesetze vorgeschrieben. Zur Charakteristik dieses Gesetzes bedient sich Lactantius eines Ciceronianischen Wortes, in welches er, als ein gleichsam unter der Inspiration des Geistes Gottes geschriebenes, völlig einstimmt.²⁾ Freilich, fügt er beschränkend hinzu, habe Cicero bei aller richtigen Einsicht in die wahre Beschaffenheit und Vollkommenheit dieses Gesetzes die einzelnen Vorschriften desselben nicht gekannt. Wir aber als Christen, dessen getröstet er sich, vermögen das, da wir dieses Gesetz von dem einzigen Herrn und Lehrer aller, nämlich Gott empfangen haben. Schon diese letztere Andeutung zeigt, was des Weiteren sich bestätigen wird, dass unter diesem göttlichen Gesetze das mosaische, von Gott durch Moses dem Volke Israel übermittelte, dann durch Christus für die Christen erklärte und verklärte Gesetz unzweifelhaft von Lactantius verstanden wird. Den Inhalt

1) Inst. V, 8: *Dei lex una sufficit ad perfectam innocentiam; non opus esset ad regendos homines tam multis et tam variis legibus.*

2) Cic. de rep. III: *Est quidem vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans sempiterna, quae vocet ad officium, jubendo, vetando a fraude deterreat. quae tamen neque probos frustra jubet, aut vetat, nec improbos jubendo aut vetando movet. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec sero aut per senatum aut per populum hac lege solvi possumus . . . Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes, et omni tempore, una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus; ille legis hujus inventor disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac . . . hoc ispo poenas luet maximas . . .*

dieses Gesetzes characterisirt er im Wesentlichen dahin, dass es „allen Menschen gut und weise zu sein befiehlt und immer befiehlt was recht und wohlanständig ist, das Schändliche aber und Böse verbietet, beides mit deutlichen, bestimmten Worten.“ Es gliedert sich seinem Hauptinhalte nach zweifach: Das erste Capitel enthält das Gebot der wahren Gotteserkenntnis, des Gottesgehorsams und der Gottesverehrung, das 2. Capitel enthält die Vorschriften über das Verhalten gegen den Nächsten (cfr. Inst. VI, 9 und 10 init.). Näher geht Lactantius auf den Inhalt des Gesetzes nicht ein; wer alle Vorschriften desselben kennen lernen wolle, den verweist er „zur Quelle selbst, aus welcher dieser Bach uns zufließt, d. i. zum Worte Gottes.“ Hieraus ergibt sich unverkennbar, dass Lactantius das Mosaische Gesetz im Sinne hat,¹⁾ und zwar wie es erklärt und verklärt und erfüllt worden ist durch Christus. Die einzelnen Gesetzesverbote, welche epit. 64 angeführt werden, z. B. nicht zu fluchen, zu lügen, zu neiden etc. und zwar als *vetera praecepta*, weisen unverkennbar auf das Mosaische Gesetz, zum mindesten auf den Dekalog hin. Allein die weitere Ausführung dieser Gebote bez. Verbote zeigt alsbald, dass Lactantius nicht mehr auf bloss alttestamentlichem Standpunkte steht, sondern dass seine Gesetzesauffassung eine specifisch christliche ist und sich nahe berührt mit der Auslegung der Gebote der Bergpredigt durch Christum. Ev. Matth. c. VI. Christus erst hat das alttestamentliche Gesetz in seinem Sinn und dem Geiste des Christenthums erklärt und vervollkommenet. Lactantius sagt ausdrücklich und fast wörtlich nach Math. 5, 17, Christus habe das durch Moses gegebene und von den Propheten nochmals verkündete Gesetz erfüllt, um jenes alte Gesetz aufzulösen, und von Neuem, als Ewiger ein ewiges Gesetz zu geben;²⁾ ja Christus wird selbst geradezu das lebendige und sich selbst als solches darstellende Gesetz genannt. — Den weiteren schriftlichen Ausdruck dieses neutestamentlichen aus dem alttestamentlichen fortgebildeten Gesetzes findet Lactantius folgerichtig im *Worte Gottes, in der heiligen Schrift*, deren beide Hauptbestandtheile die Propheten und die Lehre Jesu Christi sind. Der Hauptzweck des göttlichen Wortes ist ihm ein ethischer: Vorschriften des Lebens zu geben; und und in diesem Sinne identificirt er die *divinae voces* geradezu mit den *praecepta vitalia*. VI, 9, 15. Wenn der Mensch dem Worte Gottes gehorcht, wird er die Sünde meiden, das Gute üben und so aus einem alten zu einem völlig neuen Menschen umgeschaffen werden. Durch das Wort Gottes sollen „der Menschenseele Tugenden eingepflanzt werden, damit aus ihnen durch den Samen des Wortes Gottes die Früchte der Unsterblichkeit emporwachsen.“ Die Wirkungen des Wortes Gottes auf den Menschen und auf dessen sittliche Beschaffenheit werden von Lactantius als geradezu wunderbare und zauberhafte

1) Inst. IV, 10, 6: . . . duce Moyse, per quem postea illis lex a Deo data est.

2) Inst. IV, 18, 1: Cum igitur ea, quae Deus fieri voluit quaeque per prophetas suos multis saeculis ante praedixit, Christus impleret. 17, 7: illam veterem legem, per mortalem datam, soluturus, ut denuo per eum, qui esset aeternus, legem sanciret aeternam.

in offenbar zu abstract idealem Sinne und mit rhetorischer Ueber-
spanntheit geschildert. Wie viel die Gotteslehre, weil sie ungekünstelt
wahr sei, auf die Herzen der Menschen vermöge, das bezeuge die
Erfahrung. Man bringe mir, ruft Lactantius aus, einen schmä-
hüchtigen, zornigen, unbändigen Menschen her, und ich will ihn mit
Wenigem aus Gottes Wort geduldig machen, wie ein Lamm; man
bringe mir einen Habsüchtigen, Geizigen, Kargen, und ich will ihn
freigebig machen; einen Weichling, der Schmerzen und Tod scheut,
und er soll Galgen und Feuer, selbst den Stier des Phalaris nicht
mehr fürchten; einen Wollüstling, bald soll man ihn mässig, keusch,
enthaltam sehen etc. So mächtig ist die göttliche Weisheit, dass,
wenn sie sich in das Herz des Menschen oft ergossen hat, sie die
Mutter aller Vergehungen, die Thorheit, auf einmal hinaustreibt und
dazu bedarf es nur offene Ohren und ein nach Weisheit dürstendes Herz,
welches in vollen Zügen heilsames Wasser aus der nie versiegenden
Quelle trinkt.“ — Diese ideale Anschauung von der Wirkung des gött-
lichen Wortes, wie sie Lactantius hier vorträgt, und hinter der doch
die Wirklichkeit erfahrungsgemäss unendlich weit zurückbleibt, hat
vielleicht zum guten Theil ihren Grund in den platonisch stoischen
Vorurtheilen von der Macht des Erkennens, in denen auch Lactantius
vielleicht befangen war, und die ihn den so weiten Schritt zwischen
Erkennen und Thun der Pflicht verkennen liessen.

Schliesslich findet der im Gesetz und Worte Gottes niedergelegte
Gotteswille seinen Reflex im Menschen, in dessen Gewissen. Das
Gewissen ist nach Auffassung und Darstellung des Lactantius der Wille
Gottes, sofern er dem Menschen ins Herz geprägt ist, *voluntas Dei hu-
manis pectoribus infusa*. Oder auch das Bewusstsein, dass der Mensch
im Angesichte Gottes lebt, und dass von diesem nicht blos unsre Hand-
lungen, sondern auch Gedanken und Worte wahrgenommen werden.
Das Gewissen, *conscientia*, wird den irrigen Begriffen und Meinungen
des Volkes entgegengestellt¹⁾ als „eine innere Stimme, als ein innerer
göttlicher, beständiger Zeuge unseres Thuns, auf den wir immer hören,
dem wir vor allen andern Einwirkungen Folge leisten müssen, den wir
nie täuschen können.“ Gesetzt auch, sagt Lactantius mit Seneca, es
gelänge uns, den Augen aller uns zu entziehen, was hilft es uns, dass
kein Mensch unser Thun weiss, da wir ein Gewissen haben? oder mit
Cicero bekennt er, dass man Gott zum Zeugen hat, d. i. eben das Ge-
wissen, das göttlichste Geschenk, welches Gott dem Menschen gegeben
hat²⁾

Es ist Pflicht des Menschen, das Gewissen rein zu erhalten, weil
Gott es durchschaut, der nicht getäuscht werden kann, und immer so
zu leben, als müsse man jeden Augenblick Rechenschaft ablegen von
seiner Handlungsweise, und dadurch Gewissensbisse zu vermeiden, oder
doch das belastete Gewissen offen und rückhaltslos Gott und Christo

1) Inst. V, 12, 10: *An boni nostri qualitas ex populi pendeat erroribus, quam ex conscientia nostra et iudicio Dei?*

2) Cic. off. III, 10, cfr. inst. VI, 24, 18: *Meminerit, inquit, Deum se habere testem, i. e. mentem suam, qua nihil dedit homini Deus ipse divinius?*

auszuschütten. — Specieller psychologisch geht Lactantius auf das Gewissen nicht ein; bisweilen bezeichnet ihm *conscientia* nicht sowohl das Gewissen im speciellen Sinne dieses Wortes, als vielmehr allgemein das innere Geistesleben des Menschen im Denken, Fühlen und Wollen.

§ 8.

Anthropologische Voraussetzung.

Das persönliche Object des Willens Gottes, für welches Gott sein Gesetz und in demselben eine Norm des Handelns gegeben hat, ist der Mensch. Gott schuf ihn, lehrt Lactantius, um Jemand zu haben, der ihn, nachdem er die Welt geschaffen, als Schöpfer, Vater und Herrn verehren und anbeten möchte. Denn die Welt ist um des Menschen willen, der Mensch selbst aber um Gottes willen geschaffen. Gott wollte ein Geschöpf haben, welches seine Vorsehung, seinen Plan der Schöpfung, seine Macht bewundern und ihn verehren sollte. Gott schuf darum den Menschen nach seinem Bilde, *ad similitudinem suam*. Er hauchte ihm von der lebendigen, nie versiegenden Quelle seines Geistes einen lebendigen Odem ein, nachdem er ihm einen Leib mit aufrechter Gestalt gegeben hatte. Schon dieser Leib des Menschen ist ein von dem tierischen wesentlich verschiedener, indem er aufrecht geht und ein aufwärts gerichtetes Gesicht besitzt. Während das Tier mit erdwärts gesenktem Kopfe einhergeht, ist der Mensch so geschaffen, dass er seine Augen zu den Sternen, zum Himmel erheben kann. Schon im Namen *ἀνθρώπος* findet Lactantius das angedeutet, denn er leitet ihn her von *ἀνὰ θρεῶν* = *sursum spectans*. Dieses Aufschauen gen Himmel hat den tieferen Sinn, dass der Mensch dort oben, wo Gott wohnend gedacht wird, das Ziel seines Daseins suchen soll, dass wir zu Höherem, als diese Erde ist, berufen sind und dass unser höchstes Gut nicht auf Erden, sondern im Himmel ist. Zudem hat Gott dem Menschen einen lebendigen Geist eingehaucht, d. i. den denkenden Verstand, welcher wiederum ein charakteristisches Unterscheidungsmerkmal vom Tiere ist. Der Geist ist das Organ der Einsicht und Weisheit, zu unterscheiden was gut und böse ist. Hierin liegt die Freiheit des Menschen, das *liberum arbitrium*, das Gute oder Schlechte zu erwählen.¹⁾ Eine weitere Prærogative des Menschen ist die Gabe der Sprache, als des Dolmetschers der Gedanken des Geistes. Doch sein höchster göttlichster Vorzug ist seine Befähigung zur Religion, d. h. die Fähigkeit, Gott zu erkennen, und durch diese Fähigkeit Unsterblichkeit zu erlangen.

Besondere Beachtung schenkt Lactantius den Affecten. Die Affecte, welche von Gott dem Menschen mit Berechnung eingepflanzt sind, haben die feste und gewichtige Bestimmung, „zum Bestande einer vernünftigen Lebensordnung und zum Schutze des menschlichen Lebens an

1) Inst. VII, 5: *Liberum arbitrium homini datum est, ut licentiam haberet vel mali vel boni sequendi.*

ihrem Theile zu dienen“. Daraus, dass sie dem Menschen natürlich eingepflanzt sind, folgt, dass sie an sich nichts Schlechtes sein können.¹⁾ Darum verwirft Lactanz die Meinung der Stoiker, welche die Affecte ganz ausgerottet wissen wollen. Das hiesse ja den Menschen verstümmeln und wäre ein ebenso unnatürliches Verlangen, als wenn man Hirschen die Furcht, den Schlangen das Gift etc. nehmen wollte. Eher giebt er den Peripatetikern Recht mit ihrer Lehre, dass alles, was mit uns zugleich geboren werde, nicht von uns abgelegt werden könne; also auch die Affecte nicht, mit denen uns Gott nothwendig und weislich ausgerüstet habe. Darin freilich, dass die Peripatetiker die Affecte als Laster bezeichnen, weicht Lactantius von ihnen ab. Er bezeichnet sie vielmehr als gleichsam eine natürliche Frucht der Seele,²⁾ die man etwa vergleichen könne mit einem Acker. Wie ein von Natur fruchtbarer Acker die Fettigkeit des Bodens ebenso zu Dornen und Disteln verschwenden, als bei rechter Bearbeitung die edelsten Erüchte zeitigen könne, so kann auch die an sich unbearbeitete Seele sowohl Laster als Tugenden aus sich hervorbringen, je nachdem der Mensch die Affecte, d. i. die Gemüthsbewegungen in falsche oder rechte Bahnen leitet. Demnach können die an sich nicht schlechten Affecte doch bei schlechter Anwendung unsittlich werden und zu Lastern ausarten, während sie andererseits bei rechter Anwendung zu Tugenden sich gestalten müssen.³⁾

Demnach gilt es, die Affecte recht anzuwenden, d. i. sie in rechten Bahnen, innerhalb der von Gott gesteckten Grenzen zu halten. Welches diese aber sind, das müssen die jedesmaligen Zeit- und Ortsverhältnisse im einzelnen Falle lehren. Dagegen ist es verwerflich, den Affecten willkürlich ein weiteres Ziel zu stecken; sie müssen vielmehr durchaus den Zeit- und Ortsverhältnissen angepasst werden.

Dies sucht Lactantius z. B. an den drei wichtigsten und mächtigsten Affecten, dem Zorntriebe, dem Erwerbtriebe, dem Lusttriebe zu erläutern. Deren naturgemässe und gottgewollte Bestimmung ist die, dass der Zorntrieb zur Zügelung der Sünder und zur Handhabung der Zucht, der Erwerbtrieb zum Erwerb dessen, was zum Leben nöthig ist, der Lusttrieb zur Erzeugung von Kindern — also zu erlaubtem und rechtmässigem Thun diene. Werden aber diese Affecte falsch angewendet, d. h. überschreiten sie ihre Grenzen, dann richtet sich z. B. der Zorn gegen Gleichgestellte, ja gegen Höherstehende und reizt zu Mord und Krieg: der Erwerbtrieb wird zu unersättlichem Streben nach Schätzen, das selbst vor Betrug, Vergiftungen, Ueberlistungen etc. nicht zurückschreckt; der Lusttrieb artet aus in unerlaubten Liebschaften, gewaltsamen Schändungen, sittlicher Verderbtheit aller Art; (VI, 19 fin.) oder kurz gesagt: dann wird der Zorntrieb zur Rache, der Erwerbtrieb zur Habsucht, der Lusttrieb zur Wollust.

1) Epit. 61: Quoniam ad tuendam vitam sunt attributa, quae Deus homini rationabiliter inserit.

2) Inst. VI, 15, 8: Affectus igitur quasi ubertas sunt naturalis animorum.

3) Epit. 61. . . sic et affectus, si ad usus bonos habeas, virtutes erunt; si ad malos, vitia dicentur.

-- Werden aber diese drei mächtigsten und alle übrigen Affecte in die rechten Bahnen geleitet und in ihren Grenzen gehalten, dann führen sie nur zu gutem Thun und dienen der Tugend. Insofern sind die Affecte geradezu nothwendige Voraussetzungen und Uebungsmittel der Tugend. Ihr Vorhandensein im Menschen ist die nothwendige Vorbedingung zur Tugend, wie inst. VI, 15, 5 - 8 des Näheren nachgewiesen wird. Denn da in den Affecten gleichsam der Stoff zum Laster verborgen liegt, die Tugend aber eben im Kampf gegen das Laster sich erweist, so ist folgerichtig das Vorhandensein der Affecte die *conditio sine qua non* der Tugend.

Noch möge hier ein Ausspruch des Lactantius über den Gebrauch der Affecte eine Stelle finden und geprüft werden. Er behauptet inst. VI, 16, man brauche die Affecte nicht zu mässigen, sondern müsse sie nur in den rechten Bahnen halten und den Zeit- und Ortsumständen anpassen. Denn dass eine Mässigung der Affecte unter Umständen ganz falsch und hier jener Grundsatz der vielgepriesenen Mittelstrasse ganz unanwendbar sei, gehe z. B. daraus hervor, dass gegebenen Falls nicht nur eine mässige, sondern sogar die geringste Freude fehlerhaft sei, während in anderem Falle selbst die ausgelassenste Freude nicht verurtheilt werden dürfe. Z. B. würde selbst die geringste Freude sittlich verwerflich sein beim Unglück des Feindes; umgekehrt sei selbst die ausgelassenste Freude erlaubt z. B. bei Besiegung des Feindes oder bei der Freiheit und Wohlfahrt der Bürger. — Das Letztere ist aber doch sehr *cum grano salis* zu verstehen, und überdies widerspricht sich Lactantius damit selbst, wenn er hier eine Mässigung der Affecte für unnöthig erachtet, während er doch vorhin gesagt hat, dass weder Zorn noch Reiz zur Wollust, noch Begierde an sich, sondern nur ihre unmässige Ausschreitung als Jähzorn, Habsucht und Geilheit verwerflich sei. Und wenn Lactanz die rechte Richtung der Affecte vergleicht mit einem auf rechter Strasse fahrenden, von den Affecten als von flüchtigen Pferden gezogenen Wagen, der, er möge noch so sehr jagen, doch nicht irre fahren werde, während dagegen auch ein langsam fahrender Wagen beim Verfehlen der rechten Strasse in Gefahr gerathen müsse, so ist auch dieses Gleichniss nur bedingt und mit verschiedenen Modificationen richtig, da offenbar und erfahrungsgemäss auch auf rechter Strasse ein tolles Jagen Unheil anrichten muss, wenn eben nicht die Pferde durch Zaum und Zügel vor gefahrbringender Wildheit bewahrt worden.

Das Wort freilich, welches Lactantius gleichsam als Generalvorschrift bezüglich der Affecte hinstellt, dass man nicht die Affecte an sich, sondern ihre Ursachen, resp. Quellen auf das rechte Mass zurückführen müsse, stimmt mit dem, was er sonst sagt, kaum überein.¹⁾ — Wir werden hier am besten vermitteln, wenn wir Lactantius Forderung bez. der Affecte dahin bestimmen, dass man bei denselben immer die rechte Zeit, den rechten Ort und das rechte Mass beobachten müsse, wenn sie zum Guten und zur Tugend führen sollen, während sie bei

1) Inst. VI, 16, 3. *Deinde monstrandum est, non ipsos affectus, sed eorum causas esse moderandas.*

falscher Richtung und Anwendung zur Sünde und zum Laster ausschlagen müssen.

§ 9.

Fortsetzung. Die Sünde.

Wie im vorigen § gezeigt wurde, führt der falsche Gebrauch der Affecte zur Sünde. Die Sünde ist in seinem dermaligen gefallenem Zustande die empirisch-sittliche Wirklichkeit des Menschen auch nach Anschauung und Darstellung des Lactantius. Auch er setzt die Sünde als eine allgemeine Thatsache voraus.

Es giebt keinen, der nicht sündigt; es kann kein Mensch ohne Sünde sein, so lange er mit der Hülle des Fleisches behaftet ist.¹⁾ Niemand kann so klug, so umsichtig sein, dass er nie fele. Sein sterblicher Zustand lässt den Menschen nie von allen Flecken rein sein, und übermenschlich wäre es, keine böse That zu begehen oder ein schändliches Wort nicht einmal im Grunde des Herzens aufsteigen zu lassen. Selbst sogen. Gerechte werden doch bisweilen von ihrer Schwachheit übermannt. — Somit lehrt Lactantius, wenn auch nicht dem Wortlaute, doch dem Sinne nach die Erbsünde. Wenn er gleichwohl andererseits sagt, der Mensch sündige nicht aus Zwang und Nothwendigkeit, sondern mit Vorsatz und freiem Willen,²⁾ so ist dies wohl mehr von dem einzelnen concreten Falle gemeint, wo es allerdings in des Menschen Freiheit liegt, zu sündigen oder nicht; die Thatsache des Verhaftet- und Gefangenseins des Menschen unter die Sünde bleibt bestehen.

Eine bestimmte Definition der Sünde findet sich bei Lactantius nicht. Er redet abwechselnd bald von peccatum, bald von vitium, ohne dass ein besonderer qualitativer Unterschied erkenntlich wäre. Die Sünde in ihren verschiedenen Arten wird mehr nur beschrieben als erklärt, sie wird dargestellt als eine Schlinge, in der der Mensch gefangen ist, als eine Macht, an der er gebunden ist als ein Gefangener.³⁾ Doch tritt als ein wesentliches Moment der Sünde dies hervor, dass die Menschen Gott den Vater und Schöpfer aller Dinge verlassen und dem Irdischen sich hingeben; die Sünde ist Finsterniss, Tod, Ungerechtigkeit, (cfr. die Ausführung IV, 1, 16).

Die Frage nach dem objectiven Ursprung der Sünde bei Lactantius gehört als eine dogmatische nicht hierher, sondern nur der psychologische Vorgang der Sünde, der sich im Menschen selbst vollzieht. Während objectiv Lactantius die Sünde auf den Satan mit seinem Gefolge der Dämonen zurückführt, findet er subjectiv ihren Ursprung im Menschen selbst, in seiner Leiblichkeit, indem das gebrechliche Fleisch der Sünde unterworfen ist und den Geist beständig hindert, sich zu Gott zu erheben. Freilich trägt hier Lactantius die sonderbare Ansicht vor, dass das Schlimme dem Leibe, das Gute der Seele,

1) De ira 20: Nullus est enim, qui non peccet. Inst. III, 17: Nemo enim non in vitia pronus est.

2) Non necessitatis est peccare, sed propositi et voluntatis.

3) V, 17: Ducitur enim captivus a vitiis, non resistere ullo modo potest.

jenem Finsterniss, Tod und Ungerechtigkeit, diesem Licht, Leben und Gerechtigkeit zugehöre.¹⁾ Das ist doch wohl eine irrige Meinung. Denn Leib und Seele sind keineswegs so absolute Gegensätze, auf die Sünde und Gerechtigkeit sich vertheilen, sondern zur vollen Harmonie berufen, im Stande der Sünde aber beide zumal der Sünde zugeneigt.

Genauer setzt er den Ursprung der Sünde in die Affecte und Triebe. Die an sich nicht sündhaften Triebe werden, wenn sie nicht in heilsamen Schranken gehalten werden, zur Sünde führen müssen. Namentlich sind es jene drei im vorigen § bereits genannten Triebe, welche grosse sittliche Verwirrung anrichten und Ursache zur Sünde werden, nämlich der Zorn, welcher nach Rache schnaubt, die Habgier, welche nach Schätzen giert, und die sinnliche Lust, welche nach Wollust schmachtet. Diese Triebe können zu einer solchen Macht im Menschen anwachsen, dass sie zur Pflichtverletzung förmlich zwingen und jede Rücksicht, sei es auf eigne Gefahr oder guten Namen aus den Augen setzen. In diesen Trieben schlummert gleichsam die Sünde im Menschen; aber die schlummernden Triebe finden leicht äusserliche Veranlassungen und Reize, als z. B. in Jugend und jugendlichem Leichtsinn und Unverstand, in Trunkenheit, Dürftigkeit, günstiger Gelegenheit oder in Aussicht gestellter Belohnung. —

Näher geht Lactantius auf die Psychologie der Sünde nicht ein.

Eintheilung und Arten der Sünde. Ein Unterschied zwischen habitueller und actualer Sünde, d. i. zwischen der einwohnenden Sünde und den einzelnen Acten derselben wird von Lactantius zwar nicht mit bestimmten Worten, aber doch thatsächlich gemacht, indem er einerseits von der Sünde sagt, dass sie am Leibe hafte und das gebrechliche Fleisch ihr unterworfen sei, andererseits von einzelnen sündigen Handlungen und hervortretenden Lastern redet. Deutlicher als diese Zweitheilung tritt bei ihm die Dreitheilung in Gedanken-, Wort- und That-sünden, geordnet nach ihrer Schwere, entgegen. Gemäss dieser Eintheilung stellt er eine Tugendscala folgendermassen auf: Der bösen Thaten sich zu enthalten bezeichnet die 1. Stufe, die Enthaltung auch von bösen Worten die 2. und die selbst von bösen Gedanken die 3. Stufe der Tugend.²⁾ Die stoische Lehre, dass alle Sünden und Verirrungen gleich seien,³⁾ wird eine immanitas genannt.

Ausführlicher geht Lactantius auf die ethische *Bedeutung und den Zweck der Sünde*, wenn man von einem solchen reden darf, ein. Das Dasein des Bösen objectiv und der Sünde subjectiv⁴⁾ erscheint

1) De ira 15: Sic et nos ex duobus aequae repugnantibus compacti sumus, anima et corpore. . . Ergo alteri bonum adhaeret, alteri malum; alteri lux, vita, justitia, alteri tenebrae, mors, injustitia.

2) Inst. VI, 13, 5: Carnis infirmitas triplici modo subjacet dominio peccati: factis, dictis, cogitationibus.

3) Epit. 38. Nam quod dicit [Zeno], paria esse peccata, ex eadem immanitate est. . . Die Stoiker erläuterten dies durch das Beispiel einer geraden Linie. Alle davon abweichenden Linien nannten sie gemeinschaftlich krumme, mochten sie nun in kleinerem oder grösserem Bogen abweichen.

4) Diese beiden Begriffe malum obj. und peccatum subj. werden von L. vielfach confundirt, namentlich in seiner Darlegung der Nothwendigkeit des Bösen.

ihm als wesentliches Moment für die sittliche Entwicklung des Menschen; es ist ihm unerlässliche Vorbedingung für die Möglichkeit der Tugend. Er sagt geradezu, es könne keine Tugend stattfinden, wenn Gott nicht Entgegengesetztes geschaffen hätte, d. i. die der Tugend entgegenstehende Sünde. Die Tugend könne nie zu irgend welcher Vollkommenheit gelangen, wenn sie nicht durch dieses ihr widrige Element in beständiger Uebung erhalten werde. Zu ihrer gänzlichen Vervollkommnung ist's unerlässlich, dass sie gewaltsam von Uebeln bestürmt wird; denn je mehr Anfechtung sie hat, desto mehr Stärke und Festigkeit wird sie gewinnen. Sie kann ihre Kraft nur äussern durch Gegenüberstellung des Bösen, welches gleichsam die Verdolmetschung des Guten ist.¹⁾

Nach alledem erscheint das Böse, bez. die Sünde als Nothwendigkeit, als nothwendiges Durchgangselement zum Guten. Und hier-nach ist es eine folgerichtige Consequenz, wenn Lactantius das Böse als Wirkung Gottes darstellt,²⁾ obgleich er sich andererseits dagegen verwahrt, und um eben das Böse nicht von Gott selbst herzuleiten, jenen bösen Geist, den Satan, einführt, welchen Gott als den Erfinder alles Bösen geschaffen habe. Immerhin aber bleibt doch seine Behauptung bestehen, dass Gott im Bösen gleichsam die Materie der Tugend niederlegte,³⁾ um dadurch dem Menschen jenen Wettkampf zu ermöglichen, in welchem er zuletzt den Sieger krönen wollte. Lactantius ist wegen dieser und ähnlicher Behauptungen, was nicht Wunder nehmen kann, der Häresie, dass er Gott selbst zum Urheber des Bösen mache, verdächtigt worden. Diesem Verdachte sucht er indess selbst vorzubeugen durch jene Einführung des Satans,⁴⁾ sowie durch den Gesichtspunkt der Zulassung Gottes, unter der die Sünde stehe,⁵⁾ den er wiederholt hervorhebt.

§ 10.

Kosmologische Voraussetzung.

Der Mensch steht innerhalb der Welt, und die Welt ist um des Menschen willen geschaffen,⁶⁾ damit er sie benutze und beherrsche

1) Inst. VII, 5 add. 1: Nulla virtus esse poterat, nisi diversa fecisset nec omnino vis boni apparere potest, nisi ex mali comparatione. Adeo malum nihil aliud est, nisi boni interpretatio.

2) De ira 13: Proposuit ei et bona et mala Inst. V, 7, 5: Deus ergo non exclusit malum, ut ratio virtutis constare posset. Cfr. lib. VII, 5, add. I: Cur enim malum voluit esse, si in odio habet? Cur non bonum tantum fecit, ut nemo peccaret, nemo faceret malum?

3) Ep. 29: Summa igitur prudentia deus materiam virtutis in malis posuit; quae ideo fecit, ut nobis constitueret agonem, in quo victores immortalitatis praemio coronaret.

4) Inst. II, 14, 1: Cui (diabolo) ab initio terrae dederat potestatem, vel corrumpere, vel disperderet homines

5) Ep. 29: Patitur haec fieri. De ira 15: sed ideo malum permisisse, ut et bonum emicaret.

6) Ep. 69: Fecit Deus mundum propter hominem. — Cuncta igitur propter hominem Deus fecit, quia usui hominis cuncta cessere. Erat enim consequens

und in ihr die Werke Gottes bewundere. Alle Bestandtheile und Erzeugnisse der natürlichen Welt sind für den Nutzen des Menschen berechnet, damit er sich derselben zweckmässig bediene als Subsistenzmittel seines zeitlichen, doch auch als Förderungsmittel seines sittlichen Lebens, zur Kräftigung seines sittlichen Denkens durch die Unterscheidung zwischen Gutem und Bösen, zwischen Gütern und Uebeln, welche beide die Welt bietet. Eben in dieser Unterscheidung soll sich des Menschen Weisheit, ja geradezu seine Tugend bewähren. Denn sofern das Wesen der Tugend zu einem gewissen Theile in Ertragung und Ueberwindung der Uebel besteht, so giebt die Welt mit ihren Gütern und Uebeln — deren Begriff freilich keine nähere Erläuterung durch Lactantius findet — dem Menschen reichlich Gelegenheit zur Uebung der Tugend.¹⁾ — Die Herrschaft des Menschen über die Welt hat aber auch ferner den höheren, auf Gott bezüglichen Zweck, dass der Mensch durch seine Herrschaft über die Natur zur rechten Verehrung Gottes gelange,²⁾ als des Gebers solcher Wohlthaten, der die Welt um des Menschen willen schuf. —

Das Weltall wird regiert durch den Willen des allein wahren Gottes. Diesem Nachweise ist das 1. Buch der Institutionen gewidmet, dem Nachweise einer harmonischen Weltordnung und göttlichen Vorsehung. Diese zunächst äusserlich-physische Weltordnung erweist sich aber zugleich als sittliche Weltordnung, sofern der Wille des gerechten Gottes die Welt regiert.

Durch die gesammten Darlegungen des Lactantius zieht sich der, allerdings nicht ausgesprochene, Grundgedanke: Was der Mensch säet, das wird er ernten. Eine blind waltende Macht des Zufalls wird ausdrücklich zurückgewiesen,³⁾ da alles lediglich nach dem Willen Gottes geschieht, der nicht in epicureischer Apathie der Welt gegenübersteht, sondern alle unsre Handlungen aufs genaueste berücksichtigt. — Bei alledem trägt das gesammte irdische Leben den Character nur der Vorbereitung und bleibt mit einem unbefriedigten Anspruche behaftet, der seine definitive Lösung erst finden wird in der Ewigkeit.

§ 11.

Christologische Voraussetzung.

Eine weitere sehr wesentliche Voraussetzung für Lactantius Ethik ist die Menschwerdung und Erscheinung Jesu Christi, des Gottessohnes auf Erden. — Ueber dessen Menschwerdung, Person und Natur lehrt Lactantius im Wesentlichen völlig schriftgemäss. Seiner Person und Natur nach ist Christus wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich

et pium et necessarium, ut, cum hominis causa tanta opera molitus sit . . . , ut dominetur in mundo et homo agnosceret Deum, tantorum beneficiorum auctorem etc.

1) de ira c. 13.

2) efr. Anmerk. 6, S. 22.

3) Inst. III, 28, I: Fortuna per se nihil est, siquidem fortuna est accidentium rerum subitus et inopinatus eventus.

Er kam aber ins Fleisch, vom Himmel auf die Erde, nicht als Engel oder in himmlischer Macht, sondern als sterblicher Mensch, dem allgemeinen Todesgeschicke unterworfen, leidensfähig und mit Schwachheit des Leibes angethan.

Diese Menschwerdung des Gottessohnes ist ethisch von doppelter Bedeutung. Einerseits ist Christus von Gott gesandt als vollkommener Lehrer der Tugend. Er kam, Gott einen Tempel zu errichten und ein gerechtes Leben zu lehren,¹⁾ als ein Rathgeber vom Himmel, der die Religion Gottes und ein gerechtes Leben die Völker lehren sollte. Und zwar war er als Gottmensch allein recht im Stande, die Menschen von einer gottlosen und eiteln Götterverehrung zur Erkenntniss und Verehrung des wahren Gottes zu führen und ihre Herzen von der Ungerechtigkeit zur thätigen Gerechtigkeit zu leiten, durch sein Gesetz, welches, wie schon oben gezeigt, eine vergeistigte und verinnerlichte Vervollkommnung des mosaisch-jüdischen war. Als Gottmensch war er einerseits mit dem höchsten göttlichen Wissen ausgerüstet, andererseits recht befähigt, diese seine Lehre in die menschlichen Verhältnisse thatsächlich umzusetzen und gleichsam vorzuleben. Denn er war nicht bloss Lehrer der Tugend, sondern andererseits auch das vollkommenste Tugendvorbild. Mit der umfassendsten Kenntniss des göttlichen Willens verband er die höchste thatsächliche Tugend und vollkommenste Gerechtigkeit, indem er seiner Lehre durch Ausführung derselben auch zugleich den rechten Nachdruck gab. Denn wer Menschen und ihr sittliches Verhalten bilden will, sagt Lactantius pädagogisch sehr wahr, muss das, was er lehrt, auch selbst befolgen, damit seine Lehren nicht unkräftig seien. Er muss selbst so leben, wie er lehrt, dass man leben müsse, und muss durch Handlungen zeigen, dass die Befolgung seiner Lehre möglich ist. Die Menschen wollen lieber Beispiele als Worte haben. Dies hat sich nun in Jesu Christo im höchsten Sinne erfüllt. Eben darum wurde er, der Gott, Mensch, um seine Lehren im menschlichen Leben zu bethätigen; ohne menschlichen Leib hätte er seine Vorschriften ja nicht ausführen können. Aber gerade sein leidens- und todesfähiger Leib machte ihn zur praktischen Ausführung seiner Lehre höchst geeignet.

So wird vorwiegend und so gut wie ausschliesslich Jesu Lehre und Beispiel betont. Dass aber Jesus durch seine Menschwerdung, Tod und Auferstehung der Mittler, Erlöser und Seligmacher der Menschheit geworden ist, tritt bei Lactantius fast ganz zurück. Obwohl zunächst dogmatischer Natur, muss diese Bedeutung der Person und des Werkes Jesu für eine specifisch-christliche Ethik doch die Grundvoraussetzung sein, sofern ja unsre gesammte Sittlichkeit nur eine Sittlichkeit von Erlösten, d. h. durch den Glauben an Christum als an den Erlöser Wiedergeborenen sein soll. Lactantius aber beschränkt sich darauf, in einzelnen sehr allgemein gehaltenen Aus-

1) Inst. IV, 13, I: Summus igitur Deus, cum religionem suam transferre voluisset, doctorem justitiae misit a coelo. 15, 17: ... ut hominum mentes ab iniquitate ad justitiae opera traduceret.

sprüchen auf das erlösende Werk Christi hinzuweisen, und fasst seinen Tod vorwiegend als Zeugentod in verschiedenen symbolischen Beziehungen auf.

Die wesentliche Bedeutung des Kreuzestodes Christi für eine christliche Ethik kommt, wie unten noch nachzuweisen sein wird, keineswegs zu gebührender Geltung. Auch darin, dass Lactantius von Christo sagt, dass er dem Menschen ein Weg zum Lichte, ein Führer zum Heil, eine Pforte zum ewigen Leben werden könne,¹⁾ hat er offenbar nur sein Wort und Vorbild als eines Führers zur Seligkeit im Auge. Es wird zwar gefordert, dass wir mit unsrer Busse und Besserung an Christus uns wenden, ihm die Wunden aufreissen, die kein anderer uns heilen kann, ihm das Herz öffnen sollen, und er werde dann z. B. die Habsucht vertilgen, die Lüste ausrotten, den Neid hinwegfegen und eine wahre Gesundheit der Seele schaffen,²⁾ aber auch dieses erscheint weniger als Frucht des Kreuzes Christi, denn als Kraft seiner Lehre und seines Vorbildes.

§ 12.

Eschatologische Voraussetzung.

Alles Leben und Streben des Menschen geht einem schliesslichen Ziele entgegen. Als dieses Ziel aber bezeichnet Lactantius nicht den Tod,³⁾ wegen der Unsterblichkeit der Seele, sondern dieses Ziel liegt jenseits, in der Ewigkeit. Die Unsterblichkeit der Seele ist für Lactantius eine über allen Zweifel erhabene, bereits von den Philosophen des Alterthums erkannte, durch die Natur der leidenvollen Tugend und durch die Sehnsucht der Menschenseele nach Gott, sowie auch durch des Menschen Gottesbildlichkeit nothwendig geforderte, endlich durch die Zeugnisse der heiligen Schrift bestätigte Thatsache. Diese Unsterblichkeit aber wird eine doppelte sein, eine selige und unselige, entweder Seligkeit und beständiges Licht, oder immerwährende Finsterniss und Bande des Todes. Ob sie für den Menschen das eine oder das andre sein werde, hängt lediglich von dem Gerichte ab, welches am Ende der Zeit über Lebende und Todte von Gott gehalten werden wird. In diesem Gerichte wird ein Jeder nach Verdienst belohnt, bez. bestraft werden; niemand kann demselben weder lebend noch todt entgehen. Dass sich dieses Gericht in der Anschauung des Lactantius mit mancherlei irrthümlichen Vorstellungen verknüpft, u. a. mit dem ursprünglich jüdischen, auf christlichen Boden verpflanzten Glauben an ein tausendjähriges Reich etc., ist als eine dogmatische

1) Inst. IV, 29, 15: Qui autem filium suscipit, et nomen ejus gerit, is vero cum filio simul et patrem colit, quoniam legatus et nuntius et sacerdos summi patris est filius. Hic templi maximi janua est, hic lucis via, hic dux salutis, hic ostium vitae.

2) Inst. VI, 24, 21: . . . quibus (vulneribus) nemo alius mederi potest, nisi solus ille, qui gressum claudis, visum caecis reddidit; . . . ille ardorem cupiditatis exstinguet etc.

3) Inst. II, 1, 3: Nam dum existimant, aut post mortem nihil esse futuros . . . totos se libidinibus addicunt etc.

Frage hier nicht von Belang. Jedenfalls aber muss auf das sittliche Verhalten des Menschen im Leben wesentlich bestimmend die Gewissheit einwirken, dass man einem endgültigen Gerichte mit seinem Lohne und seinen Strafen entgegengeht.

B.

Ziel und Bestimmung des Menschen.

§ 13.

Allgemeines.

Unter solchen Voraussetzungen, d. h. in solcher Weise ausgestattet, gefördert, normirt und eingeschränkt, ist der Mensch von Gott in die Welt gestellt, damit er das Ziel seines Daseins erreiche und seine Bestimmung erfülle.

Als einen der schlimmsten Irrthümer bezeichnet es Lactantius, wenn der Mensch so gering von sich denke, dass er sich in der Welt für überflüssig und für nichts achte und seinem Leben jeden Zweck aberkenne.¹⁾ In diesem Sinne den Menschen mit sich selbst auszuöhnen und über den Zweck seines Daseins aufzuklären, bezeichnet Lactantius geradezu als Aufgabe seiner Schriften.²⁾ Denn es sei von dem grössten ethischen Werthe und ein Irrthum hierüber sittlich höchst gefährlich, zu wissen, dass unser Leben auf Erden ein bestimmtes Ziel hat, und den Zweck des Daseins aufs genaueste zu kennen. Darum redet Lactantius des öfteren von einem Wege des Lebens. Jeder Weg aber muss ein Ziel haben, wenn er nicht ein planloses Irren sein soll; so auch der Lebensweg. Diesen rechten Lebensweg muss der Mensch mit Fleiss suchen, ebenso wie der Schiffer auf hoher See den seinigen, wobei er, um nicht das Ziel zu verfehlen, gewisser Anhaltspunkte nicht entbehren kann.³⁾

Dass nun Lactantius durch seine Schriften, besonders durch seine Institutiones über den rechten Lebensweg, d. i. über Ziel und Bestimmung des Menschen Klarheit schaffen will, das beweist schon äusserlich die öftere Wiederkehr folgender und ähnlicher termini: quo ratio, quo conditio nostra nitatur, qua conditione gignamur, ratio naturae nostrae, sacramentum hominis, quare simus nati, quo referenda et

1) Inst. II, 1, 2: . . . ne se, ut quidam philosophi faciunt, tantopere despiciant neve se infirmos et supervacuos et nihili et frustra omnino natos putent, quae opinio plerosque ad vitia compellit.

2) ib.: gestio enim . . . suscipiens utilius et majus officium revocandi homines a pravis itineribus et in gratiam secum ipsos reducendi, ne se tantopere despiciant etc. . . .

3) Inst. VI, 8, 3: Eadem namque ratione hanc vitae viam quaeri oportet, qua in alto iter navibus quaeritur, quae nisi aliquid lumen coeli observent, incertis cursibus vagantur.

quemadmodum vita dirigenda sit etc. Um den Zweck des Daseins recht zu verstehen, müsse man von allerlei eingewurzelten Irrthümern sich frei machen,¹⁾ als z. B., wie wir aus den weiteren Erörterungen des Lactantius mit Recht schliessen dürfen, von der Missachtung seiner selbst, von dem Wahne, dass das Dasein des Menschen zwecklos sei, als sei das Sichtbare alles für den Menschen etc. In diesem Sinne wohl wird von Lactantius als die *causa pravitatis* die *ignoratio sui* bezeichnet, die Unklarheit über sich selbst und über den Zweck des Daseins.

Weshalb ist nun der Mensch geschaffen? so fragt Lactantius.²⁾ Darauf giebt er kurz diese Antwort: Gott hat den Menschen um seiner selbst willen geschaffen, d. i. um Gottes willen.³⁾

An sich zwar und grammatisch ist dieses *sua causa* nicht sogleich deutlich. Grammatisch könnte „um seiner selbst willen“ ebensowohl besagen um des Menschen willen, als um Gottes willen. Das letztere fordert indess der Zusammenhang. Damit stimmt denn auch das Schema, welches Lactantius *inst. VII, 6, 1 = Epit, 69, 11*, betreffend die Bestimmung des Menschen, aufstellt, überein.

1. Die Welt ist von Gott um des Menschen willen geschaffen.
2. Die Menschen werden geboren, damit sie Gott erkennen.
3. Wir erkennen Gott, damit wir ihn verehren.
4. Wir verehren ihn, um den Lohn der Unsterblichkeit zu erlangen.
5. Wir erlangen die Unsterblichkeit, damit wir, den Engeln gleich, Gott ewig dienen sollen.⁴⁾

Diese fünf *notae constitutivae* über die Bestimmung des Menschen lassen sich indess nach dem Theilungsprincip des Objectiven und Subjectiven auf zwei zurückführen, wenn wir hiernach unterscheiden das höchste Ziel des Menschen objectiv und die höchste Pflicht des Menschen subjectiv.

§ 14.

Das höchste Ziel des Menschen.

Objectiv erscheint der Zweck des menschlichen Daseins als sein höchstes Ziel. Als dieses höchste Ziel des Menschen stellt sich bei Lactantius unverkennbar dar die Erlangung des *höchsten Gutes*. Fast sämtliche vorchristliche und z. Th. auch christliche Philosophen vor

1) I, 2, 24: *Inveteratis erroribus liberari*

2) VII, 5, 1: *Reddamus nunc rationem, quare hominem ipsum fecerit.*

3) § 6: *Quod planius argumentum proferri potest, et mundum hominis et hominem sua causa Deum fecisse?*

4) *Inst. VII, 6, 1:*

Ideirco mundus factus est a Deo, ut nascamur;

ideo nascimur, ut agnoscamus . . . Deum;

ideo agnoscimus, ut colamus;

ideo colimus, ut immortalitatem pro laborum mercede capiamus;

ideo praemio immortalitatis afficimur, ut similes angelis effecti . . . et simus aeternum Deo regnum.

Lactantius handeln mehr oder weniger ausführlich von einem höchsten Gute; für die wissenschaftliche Ethik bildet seit Schleiermacher vielfach die Güterlehre neben der Tugend- und Pflichtenlehre den 3. Haupttheil der Ethik. Auch Lactantius widmet der Frage des höchsten Gutes eine eingehende Untersuchung, Inst. III, 7—13. Sie erscheint ihm wesentlich für die Ethik. Er sagt a. a. O. c. 7, dass, während der physikalische Theil der Philosophie nur Ergötzung und geistige Anregung bringe, man vom moralischen Theile derselben auch Nutzen erwarte, woran er nun eben die Untersuchung über das höchste Gut anschliesst. Diese seine Untersuchung nun ist eine negative und positive. Einerseits weist er die Definitionen und Bestimmungen der Philosophen über das höchste Gut als mehr oder weniger ungenügend ab, zum Theil dieselben auch berichtigend und ergänzend, andererseits giebt er seine eignen Bestimmungen über das höchste Gut.

Folgen wir seinem Gedankengange. Zunächst stellt er die *notae constitutivae* auf, welche ihm für Begriff und Wesen des höchsten Gutes unerlässlich erscheinen. Das höchste Gut muss nach seinem Dafürhalten folgende charakteristische Merkmale haben. Es muss

1. dem Menschen allein und keinem Thiere zukommen;
2. nur auf die Seele und nicht auf den Körper sich beziehen;
3. nur demjenigen, der Wissen und Tugend besitzt, zu Theil werden.

An die erste Bestimmung schliesst sich die an, dass das höchste Gut nothwendig in der Sphäre der Religion liegen muss, da diese allein den Menschen specifisch vom Thiere unterscheidet. — Ausser diesen ergeben sich aber aus Lactantius weiteren Darlegungen noch folgende charakteristische Merkmale für das höchste Gut.

4. es muss den Menschen glücklich machen;
5. es muss sich immer gleich bleiben;
6. es darf kein Ende haben und endlich
7. auch kein Uebel in sich schliessen.¹⁾

Legt man nun den Massstab dieser sieben, an sich ja gewiss unerlässlichen, Merkmale an den Begriff eines höchsten Gutes an, so müssen sich allerdings die Bestimmungen der Philosophie über das höchste Gut sämmtlich als mehr oder weniger unhaltbar und ungenügend erweisen. Dies schon um ihrer Mannigfaltigkeit willen, da eine jede gleichviel Ansehen für sich in Anspruch nimmt und doch auch keine die absolut richtige sein kann, da ihr so und so viel andre gegenüberstehen. Inst. III, 7 findet sich eine gedrängte Zusammen-

1) Zu *not. const. I.* cfr. Inst. III, 9, 1: *Primum ut solius hominis sit, ne cadat in ullum animal; sowie 10, 1: Summum igitur bonum hominis in sola religione est; nam caetera, etiam quae putantur esse homini propria, in caeteris quoque animalibus reperiuntur. Zu II: III, 9, 1: deinde ut solius sit animi nec communicari possit cum corpore. Zu III: ib.: ut non possit cuiquam sine scientia et virtute contingere. Zu IV: 12, 35: Summum igitur bonum, quod beatos facit. Zu V: 12, 9: Merito Euclides, dissentiens a ceteris id esse summum bonum dixit, quod simile sit et idem semper. Zu VI: VII, 5, 18: Ita quod finem habet (sc. haec praesens vita), summum bonum non habet. Zu VII: 5, 19: summum bonum — quia nec malum potest habere, nec finem.*

stellung der philosophischen Bestimmungen über das höchste Gut, wie folgt:

Name der Philosophen	setzte das höchste Gut in
Epicur	Lust der Seele.
Aristipp	Lust des Körpers.
Calliphon und Dinomachus }	Ehrbarkeit mit Lust verbunden.
Diodor	Ehrbarkeit mit Freiheit von Schmerz.
Hieronymus	Schmerzlosigkeit.
Die Peripatetiker	Güter des Leibes, der Seele und des Glückes.
Zeno	Naturgemässes Leben.
Einige Stoiker	Tugend.
Aristoteles	Ehre und Tugend verbunden.
Herillus	das Wissen.

Diese Definitionen sucht nun Lactantius einzeln zu widerlegen, so zwar, dass er mit Hilfe der obigen not. const. nebst den Argumenten der Vernunft und der Empirie zu Werke geht. (Vergl. hierüber die Ausführung cap. 7 und 8 des III. Buchs.)

Die Lust der Seele kann darum nicht das höchste Gut sein, weil sie, sie möge sich als völlige Sicherheit oder als Freude kundgeben, auch bei den Thieren sich in gewisser Form vorfindet. Dazu kommt, dass die seelische Lust sich oft nicht mit der wahren Ehre verträgt und man derselben auch leicht überdrüssig werden kann. Zudem verliert sie sich mit den Jahren und muss obendrein von vielen entbehrt werden. Sie ist demnach nicht einmal ein unbedingtes, geschweige denn das höchste Gut.

Die Lehre, dass die Lust des Körpers das höchste Gut sei, hält Lactantius einer Widerlegung gar nicht für werth. Denn ein Slave sinnlicher Begierden zu sein, ist schon nicht mehr menschenwürdig, sondern thierisch, wie wenn z. B. der Esel oder der Hund dem weiblichen Thiere mit unaufhaltsamer Brunst nachläuft. Hierüber ist ein Wort weiter nicht zu verlieren.

Wenn man mit Diodor und Hieronymus die Freiheit von Schmerz bez. Schmerzlosigkeit als das höchste Gut erachtet, so redet man wie ein Kranker. Denn nur ein solcher oder ein mit einem Schmerze Behafteter kann so sprechen; und es ist lächerlich, dasjenige für das höchste Gut zu halten, was schon ein Arzt gewähren kann. Lactantius hat da freilich nur den leiblichen Schmerz im Auge, und beachtet nicht, dass die Peripatetiker doch auch die Freiheit von seelischem und geistigen Schmerze mit einbegreifen, für welchen dann seine Widerlegung offenbar nicht genügt. Auch ist die Consequenz sonderbar und gewagt, welche Lactantius weiterhin aus diesem Princip der Schmerzlosigkeit zieht, dass man nämlich dann Schmerzen ertragen müsse, und zwar möglichst fühlbar und oft, um nur hernach die Abwesenheit des Schmerzes als ein besonderes Gut möglichst lebhaft zu empfinden. Das ist denn doch eine noch keineswegs erwiesene Wahrheit, obgleich

es allerdings allgemein menschlich ist, dass man ein Gut erst dann recht schätzen lernt, wenn man es nicht mehr besitzt. Richtiger ist's, wenn Lactantius mit Beziehung auf not. const. I. sagt, dass auch das Thier instinctiv Schmerzlosigkeit suche, dass aber absolute Schmerzlosigkeit für diese Erde doch nur ein frommer Wunsch bleibe.

Erklärt man ferner die Lust verbunden mit der Ehrbarkeit als das höchste Gut, so ergiebt sich sogleich der Widerspruch, dass der Lüstling keine wahre Ehrbarkeit besitzen kann, wer diese aber sucht, unmöglich ein Wollüstling sein kann.

Die Definition des höchsten Gutes als eines Conglomerates von Gütern des Leibes, der Seele und des Glückes sei denn doch zu complicirt und auch nicht haltbar in ihren einzelnen Theilen. Denn die Güter der blossen Leiblichkeit, als z. B. körperliches Wohlbefinden, Freiheit von Schmerz etc. bedarf das Thier ebenso als der Mensch zum Leben, ja noch in höherem Masse, da der Mensch hier durch Arzneien etc. nachhelfen könne. Das gleiche gelte von den Glücksgütern, als Geld und Gut etc., welche der Mensch ebenso unweigerlich brauche, als das Vieh sein Futter.

Zenos naturgemässes Leben ferner könne doch wohl nichts anderes bedeuten, als ein Leben nach Art der unvernünftigen Thiere. Denn auch das Thier lebt der Natur gemäss, und vielleicht noch besser als der Mensch, dessen Natur zum Bösen geneigt sei, und für den ein naturgemässes Leben nothwendig zur Sünde führen müsse.

Wenn man weiterhin mit Herillus das Wissen für das höchste Gut erkläre, so bezeichnet man zwar mit dem Wissen etwas dem Menschen Charakteristisches; aber alles Wissen könne doch nur Mittel zum Zweck sein, z. B. behufs des Lebensunterhaltes, oder des Ruhmes oder des Vergnügens. Es kann aber dasjenige nicht das höchste Gut sein, was nicht um seiner selbst willen erstrebt wird. Ueberdies ist auch die Bezeichnung „das Wissen“ schlechthin fehlerhaft. Giebt es doch auch ein unsittliches Wissen, und es kann doch unmöglich z. B. der Giftmischer so glücklich sein wie der rechte Arzt. Aber auch auf natürliche, rein weltliche Dinge darf das Wissen sich nicht richten; denn dann müsste z. B. die Kenntniss der Nilquellen glücklich machen. Da endlich vieles Wissen obendrein lediglich Vermuthung ist, so musste zum Mindesten das Wissen näher bestimmt werden. Vielleicht als Wissen des Guten und Bösen, so dass man als das höchste Gut Weisheit bezeichnete. Indess auch diese hat noch Niemand bisher für das höchste Gut erachtet. — Lactantius übersieht unbegreiflicher Weise den Socrates, wie er denn zum Träger dieser Theorie des Wissens als des höchsten Gutes nicht den Socrates, sondern den ungleich weniger gekannten Stoiker Herillus macht. Allein Weisheit, so bemerkt Lactantius ganz richtig, als blosses Kenntniss von Gut und Böse genügt noch keineswegs, wenn nicht auch die Ausführung des Wissens, d. i. die Tugend hinzukommt. Das Beispiel vieler Philosophen beweise, wie ihre Reden und ihr Wissen von Gut und Böse doch seltsam contrastirten mit ihrem so untugendhaften Leben. Nur eine mit Tugend verbundene Kenntniss ist wahre Weisheit.

Von hier aus ist dann der Schritt nicht mehr weit, die Tugend selbst als das höchste Gut zu erklären. Diese stoische Definition verdient denn doch eine ernstere Würdigung. Allein trotz aller Anerkennung, die ihr Lactantius schenkt, (inst. III, 8, 32—37 und 9, 9—11) kommt er doch zu dem Resultate, dass sie eine ungereimte sei, (in quo multum inconsiderati fuerunt). Seine Dialectik ist dabei folgende: Er hält fest an seiner not. const. III, dass die Tugend nur das unerlässliche Mittel zur Erlangung des höchsten Gutes sei, sofern sie wesentlich in Ertragung von Mühsalen sich wirksam erweist, und das höchste Gut, welches ja seiner Natur nach in der Höhe gelegen sein muss, d. h. nicht spielend erlangt werden kann, sondern eben durch die Mühen der Tugend erlangt wird. Wenn aber die Tugend selbst das höchste Gut wäre und man doch der Tugend zur Erlangung des höchsten Gutes bedarf, dann würde ja die Tugend durch sich selbst zu sich selbst gelangen, was einen Nonsens ergiebt. Lactantius will durchaus nicht leugnen, dass die Tugend ein hohes Gut ist für Jedermann, um ihrer Wohlanständigkeit und Schönheit willen — III, 11, 10: *Nihil virtute pulchrius ob decorem* —; da sie indess unmöglich absolut glücklich sein kann, sofern sie wesentlich in Ertragung von Leiden sich bewährt, so kann sie eben nicht das höchste Gut sein.

Auch dann aber kann sie es nicht sein, wenn man sie wie Aristoteles mit der Ehrbarkeit verbindet. Diese Definition findet Lactantius noch weniger haltbar als die vorhergehende. Als ob es überhaupt eine Tugend ohne Ehrbarkeit geben könne, und die Tugend nicht sofort aufhöre Tugend zu sein, sobald sie nur einen Schandfleck hat! Indess dieser Vorwurf eines Mangels an Logik wird dem Aristoteles denn doch mit Unrecht von Lactantius gemacht, da letzterer hier offenbar äussere und innere Ehre, resp. Ehrbarkeit verwechselt. Aristoteles will nach Lactantius hier durch diese Beifügung der — äusseren — Ehre der Tugend auch die äussere Anerkennung sichern und sie gegen Verachtung und böses Urtheil schützen. Allein es steht nicht in unserer Macht, wie Lactantius des Weiteren richtig urtheilt, ob die Tugend, wie sie es verdient, geachtet wird; von den Thoren wird sie stets für Thorheit geachtet werden.

Das Resultat, mit dem Lactantius abschliesst, ist sonach dieses, dass die Philosophie das höchste Gut nicht gefunden hat¹⁾ wunderbarer Weise, d. h. das höchste Gut in seinem Sinne. Es hätten doch wenigstens diejenigen unter den Philosophen, welche an die Unsterblichkeit der Seele glaubten, das höchste Gut auffinden müssen.²⁾ Diejenigen, welche das Wissen oder die Tugend dafür erklärten, sind noch der Wahrheit verhältnissmässig am nächsten gekommen, waren wenigstens auf dem rechten Wege begriffen.³⁾ Der Hauptfehler der Philosophie liegt nach Lactantius Dafürhalten darin, dass sie das

1) Inst. III, 11, 5: *Miror itaque nullum omnino philosophorum exstitisse, qui sedem ac domicilium summi boni reperiret.*

2) III, 15, 25: *Illi qui de immortalitate disputant animi, intelligere debuerunt. . . .*

3) *ib: qui aut pro summo bono scientiam aut virtutem sunt amplexi tenerunt quidem viam veritatis, sed non pervenerunt ad summum.*

höchste Gut nicht in der Höhe, sondern in der Tiefe, d. h. nicht im Himmel, sondern auf der Erde suchten.

Das eben Gesagte führt uns bereits dahin, wo Lactantius seinerseits das höchste Gut findet. Zu demselben gelangt er auf dialectisch-empirischem Wege folgendermassen. Da die Tugend, welche — vorläufig gesagt — des Menschen höchste Pflicht ist, nothwendig durch ihre Mühen und Beschwerden ein grosses Gut aus sich erzeugen muss, diese würdige Belohnung der Tugend aber auf Erden nicht vorhanden sein kann, wegen des erfahrungsgemässen vielfachen Leidens derselben, so bleibt nur übrig, dass sie einen himmlischen Lohn erwirbt, und dieser kann kein anderer sein, als die selige Unsterblichkeit. Vergl. die Ausführung III, 12, 5—8.¹⁾ Auf ähnlichem Wege gelangt Lactantius ep. 34 und 35 zu gleichem Resultate. Sehen wir jetzt zu, sagt er da, was dem Weisen als das höchste Gut geboten wird. Die Menschen sind anerkanntermassen zur Gerechtigkeit geboren, welche letztere sich als Tugend erweist, die Tugend aber als Erduldung von Uebeln, kann auf Erden keinen Lohn finden; folglich muss ihr Lohn die Unsterblichkeit sein. Demnach ergibt sich folgendes etwa als Schema:

Die Menschen sind zur Gerechtigkeit und Tugend geboren.
Die Tugend als tapferste Ertragung alles Ungemachs muss einen Lohn haben.
Im Leben aber hat die Tugend nur Leiden.

Folglich muss ihr Lohn die selige Unsterblichkeit sein.

Zu demselben Resultate gelangt Lactantius auch durch folgenden weniger dialectischen als symbolischen Schluss. Er vergleicht den Kampf gegen die Sünde mit einem Gladiatorenkampfe. Wie es eine Tapferkeit des Leibes giebt, so statuirt er auch eine Tapferkeit der Seele. Wenn nun der von den Feinden überwundene Leib mit dem Tode büsst, so muss auch die von ihren Feinden, d. i. von den Sünden überwundene Seele des geistigen und ewigen Todes sterben. Wenn aber der Körper durch den Sieg sich das Leben erwirbt, so muss auch die Seele durch siegreichen Kampf, d. i. durch die Tugend, fernere Dauer sich erringen, d. i. die Unsterblichkeit; denn wie der Körper für dies zeitliche, so kämpft die Seele um das ewige Leben.

Ob freilich dieser Vergleich des Seelenkampfes mit einem Gladiatorenkampfe ein treffender ist, möge hier dahingestellt bleiben. — Oder endlich, wenn nach dem Urtheile aller Menschen nicht nur, sondern auch nach der Empfindung aller übrigen lebenden Creaturen schon dieses mühselige und kurze Leben für ein grosses Glück gehalten wird, so muss folgerichtig das höchste und vollkommenste Gut sein ein Leben, welches, frei von allem Leide, kein Ende hat. Eine *conclusio a minori ad majus*, deren Prämisse freilich weder bedingungslos wahr noch auch von Lactantius selbst als absolut wahr anerkannt ist.

1) Si ergo virtus per se ipsam beata non est —; si necesse est, ut aliquid ex se magni boni pariat; si nullum praemium, quod ea dignum sit, in terra reperitur: id ejus praemium nihil aliud potest esse, quam immortalitas.

Jedenfalls ist für ihn als höchstes Gut die Unsterblichkeit erwiesen. Sie ist das höchste Ziel des menschlichen Lebens. In der Unsterblichkeit findet auch die Tugend des Menschen ihren gewissen Lohn; auf sie hinzuarbeiten, sie dereinst zu erlangen, sind wir geschaffen. Deshalb hat uns Gott dieses gegenwärtige Leben verliehen, dass wir jenes ewigen Lebens, wenn wir desselben nicht durch Sünde verlustig gehen, durch Tugend theilhaftig werden.¹⁾ Wir sind *candidati immortalitatis*, sofern wir uns um ein seliges unsterbliches Leben bewerben.²⁾

Dieses höchste Gut genügt denn auch jenen obengedachten sieben *notis constit.*

Dem *Summum bonum* steht ein *summum malum* gegenüber. Es ist dies der Inbegriff alles dessen, was aus jener andern Quelle, dem Satan, herfließt, und für den Menschen die Ursache wird, ihn von himmlischen Dingen ab und niederzuziehen zu den irdischen, worauf dann im Jenseits als nothwendige Folge die ewigen Strafen sich anschließen müssen. Die ewige Strafe ist das höchste Uebel.³⁾

Nach dem Gesagten verweist Lactantius das höchste Gut von diesem Leben ganz hinweg in die Ewigkeit; ein höchstes Gut auf Erden kennt er augenscheinlich nicht. Das höchste Gut ist ihm auf Erden ein unerreichbares Ideal, seitdem das goldne Zeitalter Saturns von der Erde verschwunden ist, welches nach Lactantius ausdrücklicher Erklärung nicht dichterische Erfindung, sondern geschichtliche Wirklichkeit war. Als Saturn, dieser vergötterte Mensch, auf Erden noch herrschte, da war das Ideal des höchsten Gutes auf Erden erreicht. Dies goldne Zeitalter wird zurückkehren erst in der Ewigkeit.

Bis dahin kann der Mensch auf Erden nur streben; es zu erreichen, ist ihm hienieden nicht beschieden. Dessen ungeachtet soll auf die Erlangung des höchsten Gutes das beständige Streben des Menschen im Leben gerichtet sein; das ist seine höchste Pflicht.

§ 15.

Die höchste Pflicht des Menschen.

Der Zweck des menschlichen Daseins erscheint subjectiv als seine höchste Pflicht. Diese höchste Pflicht des Menschen ist gleichsam der rothe Faden, der sich durch Lactantius gesammte Schriften hindurchzieht, und wird von ihm in mannigfaltiger Weise bestimmt. Wenn in der Schlussfolgerung des § 13 gesagt wurde, dass der Mensch geboren werde, um Gott zu erkennen und zu verehren.⁴⁾ so wird darin offenbar als die höchste Pflicht des Menschen die *Gotteserkenntniss und -verehrung* bezeichnet. Auch sonst noch wird diese oft als des Menschen

1) Inst. VII, 5, 18: Idecirco hanc praesentem vitam dedit, ut illam veram et perpetuam aut vitiis amittamus, aut virtute mereamur.

2) VI, 18, 35: qui immortalitatis velut candidati sumus.

3) VI, 6, 4 ut a coelestibus avocatum terrenisque demersum ad poenam interficiant sempiternam, quod est summum malum.

4) Inst. VII, 6, 1: ideo nascimur, ut cognoscamus Deum; ideo cognoscimus, ut colamus.

Hauptpflicht genannt. Die gesammte Weisheit des Menschen bestehe darin allein, dass er Gott erkenne und verehere.¹⁾ Das sei des Menschen Pflicht und darum sei er zu einem vernünftigen Geschöpfe gebildet, dass er zu Gott dem Schöpfer mit reinem unschuldsvollen Herzen seine Blicke richte.²⁾ Der gesammte Zweck unsers Daseins sei der, dass wir Gott erkennen und ihm mit Ehrfurcht und Gehorsam dienen.³⁾ Diese und noch manche andere Worte erweisen als die höchste Pflicht des Menschen deutlichst die Gottesverehrung, den *veri Dei cultus*.

Aber ebenso bestimmt und nicht minder präcis wird anderwärts von Lactantius als höchste Pflicht des Menschen die *Gerechtigkeit* hergestellt.⁴⁾ Wer weise und glücklich sein will, der höre die Stimme Gottes und lerne Gerechtigkeit. Die Menschen werden mit der Bestimmung zur Gerechtigkeit geboren, was schon die alten Philosophen einsahen. Dahin, dass wir die Gerechtigkeit erweisen, können wir's nur durch die Verehrung des wahren Gottes bringen. Sonach erscheint die *justitia* dem *verus cultus Dei* identisch, doch mehr als eine Frucht derselben. Endlich wird noch ein drittes, die *Virtus*, in gleich bestimmter Weise als Cardinalpflicht des Menschen hingestellt. Deshalb habe uns Gott dieses gegenwärtige Leben gegeben, damit wir jenes wahren Lebens durch Tugend theilhaftig werden.⁵⁾ Tugend und Weisheit allein ermöglichen eine selige Unsterblichkeit. Die Tugend wird als der wahre Gottesdienst bezeichnet.⁶⁾

Sonach bezeichnen *veri Dei cultus*, *justitia* et *virtus* in gleicher Weise als Synonyma, eines wie das andre, die höchste Pflicht des Menschen. Vielleicht lässt sich aber eine gewisse Unterordnung des einen unter das andere ermöglichen. Speciell als Mittel zur Erlangung des höchsten Gutes der Unsterblichkeit wird vorwiegend die Tugend als *conditio sine qua non* bezeichnet. Sonach erscheint sie als der Oberbegriff, dem die zwei andern *veri Dei cultus* et *justitia* subordinirt sind. Die *Virtus* ist die höchste Pflicht des Menschen, deren Erfüllung zur Erlangung des höchsten Gutes führt und die sich zugleich als rechte Gottesverehrung und Gerechtigkeit erweist. In der Tugendlehre des Lactantius wird somit seine Lehre von der Gerechtigkeit und rechten Gottesverehrung mit inbegriffen sein.

1) III, 30, 3.

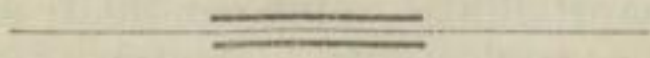
2) VI, 1, 2.

3) IV, 28, 1.

4) Inst. VI, 25, 9 auf Grund von Cic. de leg. I, 10: *Nihil est profecto praestabilius, quam quod intelligimus, nos ad justitiam esse natos.*

5) Cfr. Seite 63, Anm. 1.

6) VII, 5, 12: *Virtus autem, sicut ostendimus, veri Dei cultus est.*



C.

Die Tugend.

§ 16.

Bedeutung und Begriff der Tugend bei Lactantius.

Die Tugend ist nach dem eben Gesagten das Mittel zur Erlangung der ewigen Seligkeit, welche ihr Lohn ist, und als solches die höchste Pflicht des Menschen. Hieraus ergiebt sich die wesentliche Bedeutung derselben für Lactantius Ethik. Dieselbe ist, wenn man die Eintheilung der Ethik in Güter-, Pflichten- und Tugendlehre zu Grunde legen will, wesentlich Tugendlehre. Auch schon deshalb, weil Lactantius selbst als den Zweck namentlich seiner institutiones den bezeichnet, die Menschen zur Weisheit und zur Tugend bilden zu wollen. Seine Tugendlehre wird sonach noch den wesentlichsten Theil unsrer Darstellung bilden müssen.

Den Namen zunächst der Tugend, *virtus*, leitet Lactantius etymologisch von *vir*, der Mann, und dieses wiederum von *vir*, wegen der ihm im höheren Masse innewohnenden Kraft, her.¹⁾ — Wie bei der Erörterung über das höchste Gut, so geht er auch hier in der Weise vor, dass er zunächst die verschiedenen Definitionen, bez. Beschreibungen der Tugend bei den Philosophen prüft, um schliesslich seine eigne Definition zu geben und Begriff und Wesen der Tugend festzustellen. Er schickt die allgemeine Bemerkung voraus, dass von den Philosophen die Tugend nicht richtig definirt worden sei, weder ihrem Wesen, noch ihren Einzelercheinungen, ihrer Arbeit, ihrer Pflicht nach. Nur etwa den Namen hätten sie recht verstanden, aber nicht ihre Kraft, Wirkung und ihr Ziel. Er citirt nun eine Collection philosophischer Definitionen bei Lucilius²⁾ [Begründer altröm. Satire].

Diese Definitionen prüft er einzeln, obschon weder vollständig noch in genauer Reihenfolge, um sie aber sämmtlich als mehr oder weniger ungenau und falsch zurückzuweisen. — Zunächst weist er die Definition der Tugend als eines Wissens von gut und böse, von Ehre

1) De opif. 12: Vir itaque nominatus est, quod major in eo vis est, quam in femina: hinc virtus nomen accepit.

2) Inst. VI, 5, 2. 3: Virtus, Albine, est, pretium persolvere rerum,
Quois in versamur, queis vivimus rebus adesse.
Virtus est hominis, scire id quod quaeque habeat res.
Virtus scire homini, rectum, utile, quid sit honestum,
Quae bona, quae mala item, quid inutile, turpe, inhonestum.
Virtus, quaerendae finem rei scire modumque.
Virtus, divitiis pretium persolvere posse.
Virtus, id dare, quod re ipsa debetur honori:
Hostem esse, atque inimicum hominum morumque malorum;
Contra, defensorem hominum morumque bonorum;
Magnificare hos, his bene velle, his vivere amicum;
Commoda praeterea patriae sibi prima putare,
Deinde parentum, tertia jam, postremaque nostra.

und Schande, von nütz und unnütz,¹⁾ als unrichtig zurück; da Wissen an sich nicht Tugend sein könne, sofern es als ein von aussen kom- mendes Moment nicht im Menschen selbst seinen Ursprung habe. Die Tugend müsse vielmehr als des Menschen persönlichstes Eigenthum von ihm selbst als der Quelle ausgehen, weil sie auf dem Willen, Gutes zu thun, beruhe.²⁾ Wie es uns nicht fördert, einen Weg zu kennen, wenn wir ihn nicht gehen, so hilft blosses Wissen an sich, ohne Vollbringen, nichts. Doch ist das Wissen die nothwendige Vor- bedingung der Tugend, welche zur Tugend führt. — Die horazische Definition, Tugend sei es, das Laster zu fliehen, dreht sich im Kreise herum. Sie sei ebenso unbestimmt, als wenn man sagen wolle: Gut ist, was nicht böse ist; wenn ich nicht weiss, was Tugend, kann ich folgerichtig auch nicht wissen, was Laster ist. Beides bedarf einer näheren Bestimmung, — Die fernere Definition der Tugend, als „Mass und Ziel in Erwerbung von Gütern nie zu überschreiten“, sei auch nicht haltbar. Denn eine solche Tugend zieme nicht dem Weisen, wenn der Erwerb von Schätzen dafür gilt. Im Gegentheil, in deren Geringschätzung offenbart sich die wahre Tugend; der Weise wird nie zu solchen Gütern seine Zuflucht nehmen, über die er sich erhaben fühlt, die er unter seine Füsse tritt als seelengefährlich. — Um ein Weniges richtiger findet Lactantius die folgende Definition: „Reich- thum nicht höher, noch geringer zu achten, als er's verdient“ — also die gebührende Würdigung desselben. Gewiss sei das eine Tugend, oder vielmehr nur eine Fertigkeit, ein Stück jener *justitia civilis*, welche indess mit dem Himmlischen nichts zu thun hat. — Ebenso- wenig trifft von allen übrigen Definitionen nach Lactantius Dafürhalten eine das Richtige. „Böser Menschen Feind und der Guten Freund zu sein“ könne füglich auch ein böser Mensch mit dem guten gemein haben; „des Vaterlandes Wohl stets als die erste Pflicht zu erachten“ sei doch ein zu egoistischer Grundsatz, sofern das Wohl des einen Staates gemeinlich auf Kosten des andern gedeihe; selbst die edelste Vaterlandsliebe sei bei der günstigsten Beurtheilung doch nur ein Stück der *justitia civilis*, ohne Beziehung auf wahre Gerechtigkeit und Tugend. —

Sonach ist das Resultat der Prüfung dieser Definitionen für Lac- tantius nur ein negatives; im Grunde sei alle diese gepriesene Tugend nur eine *justitia civilis*. Selbst Cicero unter den Philosophen müsse das zugestehen, dass die Philosophie von unverfälschtem Rechte und der wahren Gerechtigkeit kein vollkommenes Abbild, sondern nur gleichsam einen Schattenriss habe.³⁾

Auf die Tugendlehre der namhaftesten Philosophen des Alter- thums geht Lactantius freilich in seiner Kritik nicht ein; vielleicht würde sein Urtheil über die Tugendlehre Platons und Aristoteles ein anerkennenderes gewesen sein; so indess fallen diese stillschweigend mit unter jene ablehnende Kritik.

1) *Virtus scire homini, rectum utile, quid sit honestum,*

Quae bona, quae mala item, quid inutile, turpe, inhonestum.

2) *Inst. VI. 5, 6: Virtus tota nostra est, quia posita est in voluntate boni.*

3) *Cic. de off. III, 17, (cfr. Inst. VI, 6, 25:) — umbra et imaginibus utimur.*

Wir erwarten nun von Lactantius eine eigne positive Bestimmung des Wesens der Tugend, gemäss der Ankündigung VI, 5, 1.¹⁾ Diese folgt indess nicht sogleich; wir müssen sie aus anderweitigen Erklärungen zu gewinnen suchen. Inst. VI, 5, 9 definiert Lactantius die Tugend ausdrücklich als das Bestreben, zu thun was recht und ehrbar ist.²⁾ Oder fast an gleicher Stelle sagt er: Tugend ist's, das Gute zu thun und das Böse zu unterlassen.³⁾ Diese letztere Erklärung trifft freilich der nämliche Vorwurf, den Lactantius oben der horazischen Definition der Tugend gemacht hat, dass sie sich im Kreise herumdrehe und ein Unbekanntes durch ein andres Unbekanntes bestimme. Doch erläutert er alsbald das Böse, welches die Tugend unterlassen müsse, z. B. als Zorn, Habsucht, Leidenschaften etc.⁴⁾, dagegen das Gute, dessen sie sich befleissige, als den Inbegriff alles dessen, was uns von Gott, dem einzigen Lehrer und Herrn aller, in seinem Gesetze vorgeschrieben wird und wozu uns Gott durch himmlische Lehren unterweist. Nehmen wir zu diesen noch allgemeinen Bestimmungen über die Tugend hinzu, dass für Lactantius Tugend und wahrer Gottesdienst nahezu identisch sind,⁵⁾ sowie dass ihm der wahre Gottesdienst in der Erfüllung des göttlichen Gesetzes,⁶⁾ sowie in der Darbringung des Herzens als eines tadellosen Opfers für Gott besteht,⁷⁾ so ergibt sich für die Tugend etwa diese Definition: sie ist die Erfüllung des Gesetzes, das will sagen, der Pflichten gegen Gott und Menschen, oder: sie ist der wahre Gottesdienst, der nicht in Opfern, sondern in der Darbringung eines unsträflichen Herzens und einer reinen Gesinnung besteht. „Die Tugend ist die Erfüllung des göttlichen Gesetzes oder der wahre Gottesdienst, der nicht in Opfern, sondern in der reinen Gesinnung und in der Erfüllung der Pflichten gegen Gott und Menschen besteht.“⁸⁾ — Als innerliches Motiv betont Lactantius für die Tugend den guten Willen, der sich die Tugend ganz zum Vorsatz und zu eigen macht;⁹⁾ sie erweist ihre wahre Kraft aber keinesweges äusserlich durch Opfer, Weihrauch oder Gebetsformeln. Und wenn Lactantius unsers Erinnerens zweimal¹⁰⁾ von der sola nudaque virtus redet, so will er damit die Tugend bezeichnen eben als zunächst die innerliche Gesinnung des Herzens, ohne alles äussere oder trügerische Beiwerk, wie ja in der That die Tugend zunächst die innere, zum sittlichen Wollen und Handeln befähigende Gesinnung ist, als deren Frucht erst das tugendhafte

1) Sed priusquam singulas virtutes exponere incipio, determinanda est ipsa virtus.

2) Ib. § 9; quia deest illis virtus. i. e. cupiditas recta et honesta faciendi.

3) § 11: ita virtus est, bonum facere, malum non facere.

4) § 13: Virtus est, iram cohibere, cupiditatem refrenare etc.

5) Vgl. § 15.

6) Inst. VI, 6, 28: Justus autem ac sapiens nemo est, nisi quem Deus praeceptis coelestibus erudit.

7) VI, 2, 13: Non opus est carne, sed mente sancta et justo animo et pectore . . . hic verus est cultus, in quo mens colentis se ipsam Deo immaculatam victimam sistit, . . . qui constat ex virtutibus animi.

8) Überweg-Heinze, a. a. O. p. 83.

9) Inst. I, 20, 20: Virtus colenda est . . . voluntate sola atque proposito.

10) I, 1, 4 und VII, 1, 4.

Handeln sich erweist. Und diese Verinnerlichung der Tugend ist ein nicht zu unterschätzendes gehaltvolles Moment der Lactantianischen Tugendlehre.¹⁾

Tugend und Tugenden. Während Lactantius durchgehends oder doch vorwiegend nur von der Tugend als solcher im Singular spricht, so zerlegt sich ihm doch diese eine Tugend in mannigfaltige einzelne Tugenden, virtutes in ihrem Erweis empirisch Gott und den Menschen gegenüber in den einzelnen Lebensverhältnissen, und im Gegensatz zu den einzelnen Lastern, vitia.

§ 17.

Der „Weg der Tugend“.

Ein beliebtes Bild bei Lactantius ist der Weg der Tugend, sowie daneben der Weg des Lasters. Zwei Wege, sagt er, giebt es, auf denen der Mensch durchs Leben gehen muss,²⁾ von denen der eine zum Himmel, der andre zur Hölle führe. Dichter und Philosophen haben von ihnen schon geredet, und diesen den Weg des Lasters, jenen den Pfad der Tugend genannt. Der Pfad der Tugend ist anfänglich steil und rauh, aber nach Ueberwindung der Schwierigkeit hat man breiten Pfad und lichtvoll reizende Gefilde und erntet die angenehmsten Früchte der gehabten Mühsale ein. Wer sich dagegen durch die anfänglichen Schwierigkeiten des Weges abschrecken lässt, lenkt lieber auf den Irrweg des Lasters ein, der anfangs reizend und gebahnt, voll scheinbarer Annehmlichkeiten, bald hernach abschüssig, höckrig und dornig wird. Hierbei will Lactantius dies besonders betont wissen, dass der Weg der Tugend zum Himmel, jener, der Weg des Lasters zur Hölle führe. — Drei Eigenschaften sind es besonders, welche den Weg der Tugend charakterisiren, nämlich 1. die der Einfachheit, d. i. der Einmüthigkeit, sofern die ihn gehen, die in Einmüthigkeit zur gemeinsamen Verehrung Gottes mit einander verbunden sind; 2. die der Enge, d. i. der Vereinsamung, da nur wenigen die Tugend gegeben ist, und 3. die der Steilheit, sofern man zum Guten nur mit Mühen und Schwierigkeiten gelangt. — Zur Bestätigung und Deutung dieser Symbolik genüge es hinzuweisen auf das Schriftwort Math. 7, 13. 14,³⁾ welches obige Auslegung durch Lactantius selbst völlig bestätigt.

§ 18.

Der „Kampf der Tugend“.

Wenn schon die Symbolik von dem engen und steilen Pfade der Tugend deren Schwierigkeit veranschaulichen will, so wird diese noch

1) Inst. I, 20, 20: Virtus non colenda est aut sacrificio aliquo, aut ture aut precatone, sed voluntate sola atque proposito. Nam quid est aliud colere virtutem, nisi eam animo comprehendere ac tenere?

2) Inst. VI, 3, 1: Duae sunt viae — alteram virtutum esse voluerat.

3) Gehet ein durch die enge Pforte; denn die Pforte ist weit und der Weg ist breit, der zur Verdammnis abführt. . . . Und die Pforte ist eng und der Weg ist schmal, der zum Leben führet und wenige sind ihrer, die ihn finden.“



mehr durch das Bild des Kampfes bestätigt, unter welchem gleichfalls die Tugend oft bei Lactantius dargestellt wird. Der Feind aber, den die Tugend zu bekämpfen und zu überwinden hat, ist die Sünde. Diese erscheint dem Lactantius als eine vom Feinde, dem Satan ausgehende Macht, die man nicht einfach ignoriren und meiden kann, sondern bekämpfen muss, und in diesem Kampfe erweist sich nicht zum mindesten die Kraft der Tugend. In diesem Sinne definirt sie Lactantius geradezu als einen tapferen Widerstand gegen das Böse, die Sünde,¹⁾ und bezeichnet als ihre wesentliche Pflicht die Enthaltung von Sünden. — Als ein allgemeines ethisches Grundgesetz stellt Lactantius dieses auf, dass, wenn die Tugend der Seele eingepflanzt werden soll, zuvor die Fehler aus derselben ausgerottet werden müssen, wie man etwa bei wüsten Aeckern vor dem Säen die Disteln ausreisst, sowie alle Stämme des Unkrautes mit den Wurzeln herauszieht, um das Feld rein zu stellen — damit dann durch den Samen des Wortes Gottes Früchte der Unsterblichkeit emporwachsen.²⁾ Diese Ausrottung der Fehler aber ist eben der Kampf der Tugend. Derselbe vollzieht sich gleichsam nach strategischen Gesetzen. „Wie man bei Bekämpfung des Feindes zuvörderst Strapazen übernehmen muss: Hunger, Durst, Hitze, Kälte, Schlafen auf blosser Erde etc., um hernach ruhiger leben zu können, während man durch träge, sorglose Ruhe sich selbst in die grösste Gefahr begeben würde, wegen der drohenden Nähe des Feindes: ebenso müssen wir in diesem ganzen Erdenleben beständig auf dem Posten stehen gegen den von Gott uns verordneten Gegner, damit dieser uns nicht übermanne; müssen wachen wie ein Streiter im Kampfe, und wenn jener über uns kommt, tapfer gegen ihn streiten. Unser Leben ist wie ein himmlischer Kriegsdienst,³⁾ und wenn man sich schon im irdischen Kriegsdienste sauer genug werden lässt, um so weniger dürfen wir im himmlischen Kriegsdienste Gottes Mühe und Wachsamkeit schonen, um die Hinterlist des Feindes durch Wachsamkeit zu Schanden zu machen.“

Die Macht der Sünde, die es zu bekämpfen gilt, kommt zur Erscheinung in den Begierden, Lüsten und Leidenschaften der Seele; diese zu bezähmen, ist eine wesentliche Aufgabe der Tugend. Sie bewährt sich nicht zum Mindesten in der Beherrschung der Affecte und Unterjochung der Lüste; Herr seiner Leidenschaften zu sein, ist wahres Heldenthum. Wer dieses beweist, den vergleicht Lactantius nicht mit den grössten Männern nur, sondern schätzt ihn Gotte gleich.⁴⁾ Hercules wäre nach seiner Meinung ein grösserer Held gewesen, wenn er seine Leidenschaften gebändigt hätte, als durch seine zwölf Arbeiten. Insofern genügt ihm für die Bewährung der Tugend keineswegs die Enthaltung von lediglich groben Thatsünden, sondern es muss hinzukommen die Enthaltung auch von den Affecten, deren Uebergewicht

1) Inst. V, 7, 8: Si enim virtus est, malis et vitiis fortiter repugnare . . .

2) Cfr. Epit. 60 fin. Sicut — oriantur.

3) Inst. VI, 4, 19: Voluit enim Deus, qui homines ad hanc militiam genuit, expeditos in acie stare etc.

4) Inst. I, 9, 4: At animum vincere fortissimi est. Haec qui faciat, non modo ego eum cum summis viris comparo, sed simillimum Deo judico.

den Menschen zur Sünde führt, bez. treibt. Hierin bewährt sich Lactantius ethische Forderung, wie bereits gezeigt, mit derjenigen Auslegung der 10 Gebote, wie sie Christus in der Bergpredigt als ein neues vergeistigtes Sittengesetz aufstellt. Beispielsweise das 5. Gebot will er nicht beschränkt wissen auf das Verbot lediglich des groben Mordes, der schon durch die Staatsgesetze verpönt sei, sondern man dürfe durch Worte nicht einmal Jemand in Todesgefahr bringen, — wo allerdings Christus folgerichtiger zum Verbot auch des feinen Mordes durch Kränkung etc. fortgeht; das 6. Gebot will Lactantius ausgedehnt wissen auch auf das Verbot, von Prostituirten sich fern zu halten, während Christus passender zum Verbot schon des Gedankens der Wollust und Unzucht fortgeht; das 8. Gebot endlich erläutert er fast im Sinn des Lutherischen Katechismus minor: man darf nicht lügen, auch nicht in müssiger Rede die Unwahrheit sagen, nicht schmeicheln, nicht heuchlerisch reden etc. —

Drei Affecte sind es besonders, in deren Unterjochung sich die Tugend mächtig erweisen soll: Zorn, Habsucht, sinnliche Lust. Der Zorn muss beherrscht werden, einerseits um gewaltsame, schändliche Ausbrüche desselben zu vermeiden, andererseits um jedenfalls Unschuld und Gerechtigkeit zu wahren; die Habsucht muss auf den Erwerb des eben zum Leben Nothwendigen eingeschränkt werden; die sinnliche Lust gilt es auf das Ehebett zu beschränken. Ganz besonders die letztere ist es, welche zu unterdrücken eine Hauptpflicht der Tugend ist, weil in ihr die Macht der Sünde am stärksten sich erweist, und weil, wenn sie einmal den Menschen in ihre Fesseln geschlagen hat, sie ihn dann sicher dem geistigen und ewigen Tode anheimgibt. —

Genauer noch geht Lactantius auf dasjenige ein, dessen der Tugendhafte sich zu enthalten hat: worauf in den späteren §§ zurückzukommen sein wird. Jedenfalls ist es eine durchaus richtige, sowie auch schriftgemässe Anschauung, wenn er zur Vollendung der Tugend die Freiheit auch von sündigen Gedanken und Leidenschaften fordert; diese Freiheit setzt der Freiheit von sündigen Worten und Thaten erst die Krone auf. In diesem Sinne steigt ihm die Tugend gleichsam in drei Stufen zur höchsten Vollendung auf: deren erste und unterste durch die Enthaltung von bösen Werken, die zweite durch die von bösen Worten dazu, die dritte und höchste aber durch die Freiheit auch von bösen Gedanken bezeichnet oder erreicht wird. Die erste Stufe bedingt eine ziemliche, die zweite eine vollkommene, die dritte aber eine fast übermenschliche, schon gottähnliche Tugend.¹⁾

§ 19.

**Die Verkanntheit und scheinbare Unseligkeit
der Tugend.**

Wenn sonach ein wesentlicher Erweis der Tugend die Ueberwindung der Sünde ist, diese aber für den natürlichen Menschen mit viel

1) Inst. VI, 13, 6—8: Qui primum gradum ascendit, satis justus est, qui secundum, jam perfectae virtutis, si quidem neque factis neque sermone delinquat, qui tertio, is vero similitudinem Dei assecutus videtur.

Entsagung, Bitterkeit und Leid verbunden sein muss, so bringt demnach die Tugend nothwendig viel Schwierigkeiten und Leiden mit sich, welche demjenigen erspart bleiben, der lediglich seiner Natur, d. i. der Sinnlichkeit und der Sünde lebt. Aber eben in der Ertragung solcher Leiden bewährt sich weiter die Kraft der Tugend; ja hierein setzt Lactantius geradezu das Wesen derselben.¹⁾ Sofern die Tugend auf himmlisches Gut und Lohn abzielt, muss sie sich zu den irdischen Gütern und Genüssen ablehnend verhalten; was gemeinlich als angenehm und begehrenswerth gilt, wird von ihr verschmäht werden.²⁾ Eben darum wird, wer stets gute Tage hat, mit königlichem Prunk beladen, mit Reichthum belastet ist etc., schwerlich der Tugend huldigen, und vielmehr der Arme und Niedrige, der jene fleischlichen Hindernisse und Ketten nicht kennt, viel leichter und lieber der Tugend dienen. Denn der Tugend haftet immer eine gewisse Herbheit an, während das Laster erfahrungsgemäss mit Lust gewürzt ist.³⁾ Eine nothwendige Folge hiervon ist, dass die Wenigen, welche, unter Verzicht auf alles sonst Angenehme und Begehrenswerthe, mit Inkaufnahme vieler Mühen und Leiden der Tugend leben, von jenen andern verkannt oder als unbegreifliche Thoren betrachtet werden müssen. Sonach trägt die Tugend wegen ihrer Verkanntheit und scheinbaren Unseligkeit den Schein der Thorheit an sich⁴⁾ und ist laut Erfahrung dem Spotte und Hasse vielfach preisgegeben, der bisweilen in auffälligster, ja schreiender Weise selbst gegen Männer von erprobter Rechtschaffenheit zu Tage treten könne, während andererseits oft ein notorischer Bösewicht unter allgemeiner Achtung mit Ehrenstellen überhäuft werde. Und dennoch werde Niemand Bedenken tragen, die Frage, ob er der Ersteren oder der Letzteren sein wolle, im Sinne des Ersteren zu beantworten.

Das ist der Schein der Thorheit, den die Tugend vielfach an sich trägt. Doch ist dies eben nur ein Schein und ein vorübergehender Schein, nur für die Dauer des irdischen Lebens, der im Jenseits vor dem Lohne der Tugend schwinden muss. Auch schon auf Erden soll das massgebende Tribunal für unser Handeln und Ergehen nicht diese irrige Meinung des Volkes, sondern lediglich unser eignes Gewissen und Gottes Urtheil sein.⁵⁾ — Der Grund endlich solcher Verkanntheit und scheinbarer Unseligkeit der Tugend liegt in dem bestimmten Willen Gottes,⁶⁾ welcher absichtlich die Tugend mit dem Schleier der

1) VII, 1, 17: Nam si virtus est tolerantia malorum. Ep. 34: virtus enim malorum sustentatio est.

2) Ep. 34: Voluptates fugiet ut malum, opes contemnet, quia fragiles etc.

3) I, 1, 7: Quia virtutibus amaritudo permixta est, vitia vero cupiditatibus permixta sunt.

4) Inst. V, 14, 2: Justitia suapte natura speciem quandam stultitiae habet. VII, 6, 12: Ita necesse est, sapientem pro stulto haberi, qui dum appetit bona, quae non videntur, dimittit e manibus, quae cernuntur etc.

5) V, 12, 10: An boni nostri qualitas ex populi pendeat erroribus quam ex conscientia nostra et iudicio Dei?

6) Inst. V, 18, 11: Idcirco virtutem ipsam sub persona stultitiae voluit esse celatam, ut mysterium veritatis et religionis suae esset arcanum, ut proposita difficultate angustissimus trames ad immortalitatis praemium sublime duceret.

Thorheit umhüllte, um eben dadurch den Pfad zu der erhabenen Belohnung der Unsterblichkeit eng und schmal, und so das Geheimniss seiner wahren Religion, weil nur wenigen erschlossen, diesen wenigen um so herrlicher und glorreicher zu machen. —

Hierin aber liegt ein bemerkenswerther Fortschritt des Lactantianischen Tugendbegriffs vor dem der Antike. Was die antike Moral nicht kennt: Lactantius verweist die Tugendhaften inmitten aller Verkennung auf die lohnende Ewigkeit. Im Hinblick auf diese gestaltet sich die scheinbare Unseligkeit der Tugend zur wahren Weisheit.

§ 20.

Die natürliche Tugend.

Justitia civilis.

Die wahre Tugend hat für Lactantius im letzten Grunde immer ihr Ziel auf Gott hin, wie dies schon die Gleichstellung von *virtus et verus cultus Dei* ergibt. Daneben aber erkennt er ausdrücklich auch eine Sittlichkeit ohne Religion, eine rein weltliche Sittlichkeit an. Es könne Jemand vermöge der Güte seiner angeborenen Natur wahrer Tugendhandlungen fähig sein,¹⁾ wie dies das Beispiel des Cimon beweist, der den Dürftigen gab, die Armen zu Tisch lud, die Nackenden kleidete. Und doch muss für den idealen, religiösen Tugendbegriff solche Tugend nur unvollkommen erscheinen. Denn alle unsre Handlungen erlangen erst dann Werth, wenn die Erkenntniss und der Wille Gottes ihnen gleichsam als Motiv zu Grunde liegt. Jene weltlich-philosophische Gerechtigkeit, der diese religiöse Basis fehlt, gleicht darum einem Körper ohne Kopf,²⁾ der, auch wenn alle Glieder sonst an ihrem rechten Orte ihre rechte Gestalt und Geschick haben, doch ohne Leben und Gefühl ist. Die Erkenntniss Gottes ist gleichsam das belebende Haupt, sofern aus ihr alle Tugenden, wie die Glieder aus dem Haupte Leben und Gestalt gewinnen. Ausdrücklich unterscheidet darum Lactantius jene *justitia publica* oder *civilis* von der offenbar höheren, die vor Gott gilt, der *justitia coelestis*.³⁾ — Wenn Lactantius weiterhin die Frage aufwirft, ob wohl, wenn Einer gerecht und unschuldig lebe, wie z. B. Cimon und Aristides u. A., ohne aber nach Gott zu fragen, ihn zu kennen, ihm dies als straflos hingehen werde, da er zwar dem Gesetze Gottes gehorche, ihm selbst aber verachte? so beantwortet er selbst diese Frage in bejahendem Sinne. Gott werde und könne hier verzeihen, zum Unterschied von einem irdischen Richter, der, weil unter höherer Gewalt stehend, keine Verzeihung nach dem Wunsche seines Herzens gewähren könne. Um so mehr werde Gott

1) Inst. VI, 9, 8: Sed putemus fieri posse, ut aliquis naturali et ingenito bono veras virtutes capiat, qualem fuisse Cimonem Athenis fuisse scimus etc.

2) VI, 9, 12: Omnis doctrina et virtus philosophorum sine capite est, quia Deum nesciunt, qui est virtutis ac doctrinae caput. Haec res efficit, ut philosophi, etiamsi natura sint boni, tamen nihil sciunt nihil sapiant.

3) Inst. VI, 18, 35: Quod si hoc ille faciebat, homo non a coelesti tantum, sed a publica quoque civilique justitia remotissimus.

auch jener weltlichen Tugend Gerechtigkeit widerfahren lassen, da jene doch nicht wissentliche Ignoranten Gottes waren, und, fügen wir bei, doch der christliche Massstab der Gerechtigkeit wohl an jene Männer nicht in allen Beziehungen genau angelegt werden darf. Wird sonach der rein weltlichen Sittlichkeit ein gewisser Werth von Lactantius nicht abgesprochen, so ist jener Vergleich der *justitia civilis* mit einem kopflosen Körper, abgesehen von seiner Unklarheit und ungenügenden Ausführung, denn doch zu streng, da die weltliche Sittlichkeit die nothwendige Basis für die Entwicklung der wahren religiösen Tugend bilden muss.

§ 21.

Eintheilung und Arten der Tugend.

Wenn die antike Moral die einzelnen Tugenden auf einige sogenannte Cardinaltugenden zurückführt, als welche beispielsweise Socrates die Selbsterkenntniss, Enthaltbarkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit, Platon die Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit bezeichnete, so weicht Lactantius von einer derartigen Eintheilung der Tugend wesentlich ab. Wie schon sein Tugendbegriff ein von dem antiken als ein specifisch religiöser wesentlich verschieden ist, so weicht auch seine Eintheilung der Tugenden wesentlich von jener ab. Will man indess auch bei ihm den Begriff von Cardinaltugenden finden, so stellt sich auch bei ihm in Uebereinstimmung mit der antiken Ethik, namentlich mit der des Platon, als Haupt- und Cardinaltugend die Gerechtigkeit dar. *Virtus* und *justitia*, wie schon oben gezeigt, erscheinen bei ihm durchgehends und wesentlich identisch.¹⁾ Die Gerechtigkeit bezeichnet er geradewegs als die höchste Tugend oder doch die Quelle aller Tugenden.²⁾ Hierbei sei ein für allemal bemerkt, dass ihm Gerechtigkeit nicht in dem speciell juristischen Sinne als Unpartheilichkeit gilt, sondern immer in dem allgemeinen Sinne als rechtes Verhalten gefasst wird; also nicht eine specielle einzelne Tugend, sondern vielmehr als mit Tugend selbst identisch, das rechte tugendhafte Verhalten überhaupt bezeichnet.

Diese Haupt- und Grundtugend der Gerechtigkeit nun zerlegt sich ihm in einzelne Tugenden, aber in Gegensatz zur antiken Ethik deutlichst in nur zwei. Diese zwei sind je nach dem persönlichen Objecte, auf welches sie gehen, die Gerechtigkeit gegen Gott, d. i. die Frömmigkeit, *pietas*, und die Gerechtigkeit gegen den Nächsten, d. i. die Billigkeit oder *aequitas*.³⁾

Diese zwei erscheinen als gleichsam die Untertugenden und Hauptbestandtheile der Tugend der allgemeinen Gerechtigkeit, als die Adern

1) z. B. Inst. IV, 3, 2: *quia nullis justitiae virtutisque praeceptis erudit.*

2) V, 5, 1: *Justitia, quae aut ipsa est summa virtus aut fons est ipsa virtutis.*

3) Inst. V, 14, 9: *Justitia quamvis omnes simul virtutes amplectatur, tamen duae sunt omnino principales quae ab illa divelli separarique non possunt: pietas et aequitas.*

dieser einen Quelle.¹⁾ Obgleich im Uebrigen Lactantius die Begriffe *justitia*, *religio*, *pietas*, *veri Dei cultus et virtus* oft promiscue gebraucht,²⁾ so ergeben sich doch dem Sinne nach deutlichst jene zwei Tugenden als die wesentlichsten Bestandtheile der Gerechtigkeit oder Tugend im allgemeinen Sinne nach folgendem Schema:

Justitia,
als Haupttugend

Gott gegenüber:
pietas = Frömmigkeit.

Dem Menschen gegenüber:
aequitas = Billigkeit.

Nach dieser Eintheilung wird sich denn das Folgende zu gliedern haben.

a. Die Frömmigkeit als Tugend gegen Gott.

§ 22.

Die Frömmigkeit allgemein.

Sie wird von Lactantius mannigfach näher bestimmt. Einerseits wird sie erklärt als Gotteserkenntniss,³⁾ andererseits als Gottesverehrung.⁴⁾ Beides werden wir zusammenfassen müssen, um den Begriff der Frömmigkeit festzustellen: sie besteht in Gotteserkenntniss als Voraussetzung und Gottesverehrung als Wirkung. Oder aber sie besteht darin, Gott als Herrn zu fürchten und als Vater zu lieben, also in Gottesfurcht und Gottesliebe. Fassen wir alles Bisherige zusammen, so ist die Frömmigkeit für Lactantius die auf der rechten Erkenntniss Gottes als des Vaters und Herrn beruhende Verehrung Gottes, welche, in Gottesfurcht und Gottesliebe gegründet, im gehorsamen Dienste Gottes sich erweist. Als beides, als Gottes Knechte und Kinder, sollen wir uns fühlen und führen, als erstere ihm Dienst und Ehrfurcht, als letztere ihm Liebe beweisen. Erkenntniss und Verehrung Gottes erscheinen durchgehends als die zwei Hauptmomente der Frömmigkeit. — Solche Frömmigkeit nun soll der beständige

1) V, 14, 11: *Pietas vero et aequitas quasi venae sunt ejus.*

2) z. B. V, 22, 8 wird die *pietas* als *summa virtus* bezeichnet; oder an mehreren Stellen der *verus cultus Dei* (= *pietas*) ohne die *aequitas* der *justitia* gleichgestellt etc.

3) Inst. V, 14, 12: *Si ergo pietas est cognoscere Deum, . . . ib. § 11: Pietas autem nihil aliud est, quam Dei notio . . .*

4) Inst. V, 7: *Justitia* (= *pietas* nach III, 9: *Quid est justitia nisi pietas?*) *nihil aliud est, nisi Dei una et religiosa cultura.* Ep. 64: *justitia* = *veri Dei cultus.* VI, 9, 24: *Ergo in Dei agnitione et cultu rerum summa versatur.*

Inhalt unsers Lebens sein; nicht in Tempeln bloß beim eigentlichen Gottesdienste, sondern in Haus und Beruf überall, sogar im Schlafgemach soll sie sich bewähren.¹⁾ Sie ist die höchste Pflicht des Menschen,²⁾ und ihre Verleugnung durch Unglauben ist die grösste Sünde, gleich dem Verhalten eines nichtswürdigen Slaven, der seinem Herrn entläuft, oder eines ungehorsamen Kindes, das seinen Eltern entflieht.

Obwohl nach dem Gesagten sich die thätige Frömmigkeit für Lactantius im wesentlichen in die zwei Hauptpflichten der Gottesfurcht und Gottesliebe und etwa noch in den praktischen Erweis eines gottgefälligen Lebens zerlegt, so werden sich doch aus seinen Darlegungen noch mehrere einzelne Beziehungen und Erweise der Frömmigkeit ergeben und demgemäss zu behandeln sein.

§ 23.

Die Frömmigkeit als Gottesfurcht.

Gottesfurcht ist hier in dem speciellen Sinne des Wortes als Ehrfurcht vor Gott zu verstehen, nicht in dem allgemeinen Sinne der Frömmigkeit überhaupt. Obwohl sich eine eigentliche Bezeichnung der Gottesfurcht etwa als *metus Dei* etc. bei Lactantius nicht findet, so hat er dennoch von ihr einen klaren und bestimmten Begriff. Sie besteht ihm darin, dass man durch die Rücksicht auf den heiligen und gerechten Gott, als strengen Gebieter, von Schandthaten sich zurückhalten und zu einem gewissenhaften Leben antreiben lässt. Sie beruht auf dem Bewusstsein des Zornes Gottes, in Folge dessen die Sünde seine Strafe herausfordert.

Diesem letzteren Nachweise ist das ganze Buch *de ira Dei* gewidmet. Der Haupt- und Angelpunkt aller Religion beruht für Lactantius darin, dass Gott, so wie er von Gnade bewegt wird, auch zürnt über die Sünder. Es wäre ja Gottes unwürdig, wenn er seinen Verehrern nichts gewähren, seinen Verächtern nicht zürnen und sie nicht strafen wollte. Die Furcht vor Gottes Zorn und Strafe ist die Voraussetzung der gesammten Religion. Die Furcht vor Gott bewahrt den gegenseitigen Verkehr der Menschen, sie erhält, schützt und lenkt das ganze menschliche Leben; ohne sie würde dasselbe von Thorheiten, Lastern und Grausamkeiten aller Art erfüllt, schliesslich zur Grausamkeit der Bestien herabsinken. Die Furcht vor Gott allein zügelt die Begierden und bewahrt vor einem lasterhaften gottlosen Leben.

Dem Gott steht dem Menschen als Herr gegenüber, der Gewalt und Recht hat, ihn zu züchtigen.³⁾ — Ein besondrer Segen der Got-

1) Inst. VI, 25, 15: *Nec tantum hoc in templo putet sibi esse faciendum, sed et domi et in ipso etiam cubile suo.*

2) VI, 9, 1: *Non potest enim hominis rationem obtinere qui parentem animae suae Deum nescit, quod est summum nefas.*

3) Inst. VI, 3, 14: *Idem etiam Dominus sit necesse est, quia sicut potest indulgere, ita etiam coercere. Dominus ideo appellandus est, quia castigandi et puniendi habet maximam potestatem.*

tesfurcht ist für Lactantius dann noch der, dass wenn man Gott fürchtet, sich vor nichts Anderem, etwa Schmerz, Dürftigkeit, Landesverweisung zu fürchten hat — wobei indess der Begriff der Gottesfurcht zu dem der Frömmigkeit im allgemeinen Sinne verallgemeinert ist, was die Beziehung auf den Todesmuth der Märtyrer als eine Frucht solcher „Gottesfurcht“ genügend bestätigt.

Als eine Einseitigkeit muss es bezeichnet werden, wenn Lactantius hiernach den Begriff der Gottesfurcht unverkennbar lediglich im Sinne der knechtischen Furcht vor Gottes Strafe, nicht aber in dem allein richtigen Sinne der kindlichen Scheu vor einer Betrübung Gottes des Vaters fasst.

§ 24.

Die Frömmigkeit als Liebe zu Gott.

Diese erscheint bei Lactantius nach § 22 als der andere Haupterweis der praktischen Frömmigkeit. Solche Liebe schulden wir Gott als unserm Vater. Freilich ist Gott für Lactantius weniger der Vater in Christo, als vielmehr lediglich deshalb, weil er uns geschaffen und als ein rechter Vater Leben und Wohlfahrt allen giebt.¹⁾ Darum ist der Mensch an ihn durch die Bande der schuldigen Liebe gebunden, wovon der Name der Religion selbst herzuleiten sei. Inst. IV, 28 erklärt er das Wort Religion etymologisch dahin, dass wir Gott durchs Band der Liebe aufs engste verknüpft seien, religati, woher dann religio.²⁾ Sonach müssen wir Gott als unsern Vater lieben und als Wohlthäter ehren; ihn aber als Vater der Menschenseele nicht zu lieben, würde Verletzung der heiligen Pflicht der Frömmigkeit sein.³⁾ Weiter wird dies dahin erläutert, dass wir Gott, weil er uns erhält und nährt durch unzählbare Mittel, weil wir gleichsam in seinem Hause wohnen und zu seinem Gesinde gehören, gehorsam und so dienstbeflissen sein müssen, als es die unzählbaren Wohlthaten unsers Herrn und Vaters verlangen, um dadurch mit ihm in das Verhältniss der seligsten Gemeinschaft zu treten. — Hiernach stellt sich die schuldige Liebe gegen Gott wesentlich als Gegenliebe und Dankbarkeit dar. Doch begnügt sich Lactantius mit dieser allgemeinen Forderung, dass wir Gott lieben, dass ihm für alle seine Güte Dank gesagt und Ehre erzeugt werde, dass man beim Genusse seiner Gaben den liebreichen Gott verherrliche. Das ist Gottes Wille, sowie auch namentlich die nothwendige Bedingung unsrer Hoffnung auf Gottes Liebe zu uns.⁴⁾

1) IV, 3, 15: Pater ideo appellandus est, quia nobis multa et magna largitur.

2) Inst. IV, 28, 3: Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit.

3) de ira 22: Quis salva pietate non diligat animae suae parentem?

4) V, 9, 26: Quomodo autem Deus aut amabit colentem si ipse non ametur ab eo?

Die Frömmigkeit als Gottvertrauen.

Die fast allgemeine Dreitheilung der Pflichten gegen Gott als Gottesfurcht, Liebe zu Gott und Gottvertrauen rechtfertigt es, wenn wir des Weitern zusehen, wie sich für Lactantius die Frömmigkeit auch als Gottvertrauen darstellt. — Zunächst spricht sich ein gewisses persönliches Gottvertrauen des Lactantius selbst dadurch aus, dass er ausdrücklich erklärt, er schreibe sein Werk im Vertrauen auf Gottes Hilfe.¹⁾ Indess eine eingehende Darlegung der Erweise des Gottvertrauens im Leben lässt er auch hier, wie bei der Forderung der Liebe zu Gott, vermissen. Nur zweierlei hierher Gehöriges findet eine genauere Berücksichtigung. Einerseits die sehr wahre Thatsache, dass sich das Gottvertrauen des Menschen leider meist erst in der Noth zeigt, während er in guten Tagen nicht so leicht Gottes gedenkt. Erst die Noth dient dazu, ihn an Gott zu erinnern, wobei aber Lactantius vorwiegend nur äussere Noth, als Krieg, Krankheit und Gewitter, ohne Berücksichtigung innerer Seelennoth im Auge hat.

Andrerseits ist Gottvertrauen besonders erforderlich gegenüber den Räthseln des Lebens. Schon einem Epicur seien diese Räthsel des Lebens auffällig gewesen, wenn z. B. die Guten oft unglücklich waren in Armuth, Kummer, Landesverweisung, bei dem Verluste theurer Angehöriger, während die Bösen ein glückliches Leben führten, wenn die Unschuld oft kaum sicher sei und Bosheiten vielfach ungestraft verübt würden etc. Nicht minder räthselhaft erscheint dies auch, wie jenem, dem Lactantius. Warum, fragt er hier mit Recht, lässt der grosse Gott solches geschehen, ohne seine Verehrer entweder zu rächen und zu schützen, warum belässt er seine Verächter reich, mächtig und geehrt? Während aber Epicur auf Grund solcher Erfahrungen zur Leugnung der Vorsehung fortgeht, verweist Lactantius ihnen gegenüber auf den allerdings schwachen Trost, dass sich doch wenigstens in der äusseren Kosmologie die Vorsehung offenbare, anstatt richtiger gerade trotz und wegen der Räthsel des Lebens auf Gottvertrauen zu dringen. Vielleicht aber bürgt ihm diese Vorsehung in der geschaffnen Welt der Creaturen auch für ihre Wirksamkeit im Menschenleben, und das ist sein Trost; wie denn überhaupt das Gottvertrauen ihm im Wesentlichen in dem Glauben an die Vorsehung Gottes aufgeht. — Tiefgehender ist die Erklärung, dass wenn man an den Räthseln des Lebens sich stosse, dann offenbar den wahren Zweck des Lebens verkenne, der nicht im Körper, sondern in der Seele liege;²⁾ man bleibe da bei lediglich physischen Motiven stehen, ohne die wahren geistigen Güter der Seele zu berücksichtigen. Da die Gerechten in rein physischer Beziehung oft unglücklich, die Ungerechten wohlthätig und reich seien, so folgere man, dadurch beirrt, dass Religion und Gottvertrauen überhaupt zwecklos sei.

1) Inst. III, 1, 4: Quod tamen etiamsi ego defecerim, Deo, cujus est hoc munus adjuvante, veritas ipsa complebit.

2) Inst. V, 21, 9: Verum ii, qui sunt in hac existimatione, non perspicunt altius vim rationemque hominis, quae tota non in corpore, sed in mente est.

Verhältnissmässig noch tiefer gehend, obwohl noch immer einseitig, ist die Lösung jener Räthsel, wenn Lactantius mit Hinweis auf Seneca sagt,¹⁾ Gott halte das Verderben der Bösen der Besserung überhaupt nicht für werth und überlasse sie darum rettungslos sich selbst, während er die Guten, die er liebt, durch anhaltende Mühsale oft züchtigt, um sie dadurch vor Verderbniss durch irdische Güter zu bewahren. Hierin wird zwar eine gewisse Pädagogik Gottes anerkannt, die aber ohne Zweifel in Bezug auf die Bösen unrichtig und dem christlichen Gottesbegriffe durchaus fremd und widersprechend ist, da Gott nach seinem Worte auch den verlorensten Sünder nicht fallen lassen will.

§ 26.

Die Frömmigkeit als Geduld im Leiden.

Diese, die man als einen besonderen Erweis des Gottvertrauens fassen kann, wird von Lactantius, wohl besonders in Anbetracht der Gefahren jener Zeit, relativ eingehender behandelt. — Die Leiden, die das gegenwärtige Leben namentlich für den Tugendhaften mit sich bringt, gilt es geduldig zu ertragen. Geduld ist ein wesentlicher Erweis der Tugend, welche letztere darum Lactantius hie und da geradezu als geduldige Ertragung von Leiden definirt.²⁾ Diese Geduld wird weiter dahin bestimmt, dass man selbst im Leiden Gott danken müsse, als dem nachsichtsvollen Vater, der unser Verderben nicht rettungslos um sich greifen lässt, sondern sich die Mühe nimmt, durch Geisseln und Schläge uns zu bessern. Auch die Leiden haben in Gottes Hand einen pädagogischen Zweck. Gott lässt es zu, dass die Seinen leiden aus einem dreifachen Grunde: 1. um die Wankenden zu stärken, 2. die Gefallenen zur Tugend herumzuholen, 3. die Getreuen zu prüfen und zu erproben.³⁾ Unter dem Druck der Leiden soll der Mensch Ergebung und Gleichmuth lernen, wozu er nie gelangen würde ohne Leiden; ein Glücklicher lernt diese vorzüglichen Tugenden niemals.⁴⁾

Eine andre segensreiche Folge geduldiger Leiden ist die Sünden-erkenntniss. Man sagt sich, dass einen das und das Leiden mit Recht um begangener Sünden willen trifft, und so wird es für den Menschen ein heilsames Zucht- und Besserungsmittel, für welches er Gott zu Dank verpflichtet ist.⁵⁾

1) Inst. V, 22, 11. 12: sumat eum Senecae librum, cui titulus est: Quare bonis viris multa mala accidant, quum sit providentia — in quo ille multa, non plane imperitia saeculari, sed sapienter ac paene divinitus elocutus est. Deus, inquit, homines pro liberis habet; sed corruptos et vitiosos luxuriose ac delicate patitur vivere, quia non putat emendatione sua dignos . . .

2) cfr. § 19 die ersten Noten.

3) Inst. V, 22, 16: Premi eos voluit . . . ut et labantes confirmet, et corruptos ad fortitudinem repararet et fidos experiatur et tentet.

4) 16. § 5: Contra qui in rebus prosperis agit, impatiens est et virtute maxima caret.

5) VI, 25, 14: . . . et nihilo minus etiam in malis gratias agat. Ebenso Epit. 67: debemus . . . gratias agere et in malis.

Solche Geduld unter Leiden fordert Lactantius namentlich in Anbetracht der damaligen Zeitverhältnisse, d. h. unter den Christenverfolgungen. Ihre höchste Bewährung findet dann die Geduld im Märtyrerthum. Solch einen Heldenmuth, der still und ohne Seufzer selbst den härtesten Martern und dem Tode trotzte, nennt er die wahre Tugend, und preist ihn höher als den Todesmuth eines Regulus und Mucius. Solches Märtyrerthum ist die schönste Bewährung jenes horazischen Preisliedes auf den unerschrockenen Mannesmuth.¹⁾ Denn hier paart sich der höchste Muth wegen des Absehens auf den himmlischen Lohn der Unsterblichkeit mit der höchsten Weisheit, während jenes himmlische Ziel allem heidnischen Heldenmuthen nothwendig fehlte. Diesen christlichen Muth nennt Lactantius auch Treue.

§ 27.

Die Frömmigkeit als Treue.

Diese wird mit ausdrücklichen Worten ein wichtiger Theil der Gerechtigkeit genannt; sie wird zur Pflicht gemacht schon durch den Namen, welchen wir tragen als fideles, d. h. als Gottgetreue.²⁾ Der Bereich aber, innerhalb dessen die Treue sich zu bewähren hat, ist ein doppelter. Zunächst muss sie sich erweisen innerhalb der Religion als standhaftes Festhalten an dem Glauben, zu dem wir uns bekennen, selbst auf die Gefahr des Märtyrertodes hin. Denn wenn schon in menschlichen Verhältnissen der Held im Kriege, der bei einem Unternehmen seinem Könige Treue beweist, im Fall der Erhaltung seines Lebens hernach seinem Herrn doppelt angenehm und theuer ist, bei Opferung desselben aber in seinem Dienste vollends den grössten Ruhm davonträgt; wie vielmehr müssen wir Gott, dem höchsten Beherrscher unsers Lebens, der Lebenden und Todten Lohn geben kann, Treue, wenn nöthig bis zum Tode beweisen. Der Dienst Gottes verlangt als ein Kriegsdienst grösste Aufopferung und Treue.

Die grösste Untreue ist die Verleugnung des Glaubens; Derjenige ist Gotte unnützlich, der die angelobte Glaubensstreue nicht bewahrt.³⁾

Von allgemeinerer Wichtigkeit ist der andere Bereich für die Bewährung der Treue, nämlich das Gebiet des beruflichen Lebens, als ein Schauplatz, auf den uns Gott gestellt hat und stehen heisst, bis Er uns abrufft. Hier hat sich die Treue dadurch zu bewähren, dass sie das oft harte und mühevollen Leben standhaft und geduldig erträgt bis zum gottgewollten Ende. Darum sollen wir Gott immer vor Augen und im Herzen haben,⁴⁾ dass wir in der Kraft, die er uns darreicht, die mannigfachen Schmerzen des Leibes und der Seele, die das Erden-

1) Hor. lib. III, 3: *Justum et tenacem propositi virum etc.*

2) Epit. 66: *Fides quoque magna justitiae pars est, quae maxime a nobis, qui nomen fidei gerimus, conservanda est — praecipue in religione, quia Deus prior est et potior quam homo.*

3) Inst. V, 19, 13: *Inutilis est enim Deo, qui devotione ac fide caret.*

4) Epit. 66: *Deus sit ante oculos, sit in corde, cujus interno auxilio dolorem viscerum et adhibita corporis tormenta superemus.*

leben mit sich bringt, standhaft überwinden. Man soll die Treue in allen Pflichten dieses Lebens durch deren gewissenhafte Erfüllung bewähren.¹⁾ Dagegen ist es die grösste Verletzung der heiligen Pflicht der Treue, wenn man des Lebens überdrüssig, um der Schwierigkeiten desselben willen, sich von Ungeduld über die Leiden des Lebens übermannen lässt. Selbst nicht anklagen dürfen wir das Leben und uns etwa gar den Tod als etwas Begehrenswerthes vorstellen. Dann gälte uns mit Recht der Vorwurf des Terenz:²⁾ Lerne zuvor, was leben heisst; und wenn dir dann das Leben missfällt, dann rede so! Die Klage über das Leben kann nur entspringen aus Undankbarkeit, als ob wir überhaupt etwas Gutes verdienten,³⁾ oder aus Unwissenheit und Verblendung, indem man die Wohlthaten Gottes gänzlich verkennt. Solchen Lebensüberdruß verurtheilt Lactantius streng unter Bezugnahme auf ein angeblich von Silen zum König Midas gesprochenes, von Cicero in „de consolatione“ citirtes Wort,⁴⁾ dass es das allerbeste sei, nicht geboren zu werden und in dieses mühselige Leben überhaupt nicht einzutreten, oder doch bald zu sterben. Dieses Wort bezeichnet er scharf als ein unsinniges und nennt gemäss seiner ernstesten Auffassung des Lebens den Lebensüberdruß als höchst ungerecht und einen Verstoss gegen die erste aller Pflichten, in dieses Körpers Wohnung so lange zu bleiben, als es Gott gefällt. Der höchste Frevel ist es, diese Wohnung eigenmächtig zu verlassen durch Selbstmord. Den Selbstmord verurtheilt Lactantius aufs entschiedenste nach göttlichem und nach menschlichem Rechte als noch verwerflicher denn den Menschenmord, da Gott allein ihn rächen könne, während bei Menschenmord durch Bestrafung des Mörders der Gerechtigkeit doch einigermaßen Genüge geleistet werden kann — kurz, eine fluchwürdige und abscheuliche Theorie das, welche den Menschen gleichsam vom Schauplatze des Lebens hinausstösst, die ruchloseste That, die nur verübt werden kann,⁵⁾ ein Frevel gegen Gott. Ohne dessen Geheiss darf Niemand die Wohnung dieses menschlichen Leibes verlassen, und wenn er es doch thut, so wird er auch als Todter dem Strafurtheile Gottes nicht entrinnen.

Wird hiernach der Selbstmord aufs Entschiedenste verurtheilt, so muss es Wunder nehmen, wenn Lactantius doch für einzelne Fälle den Selbstmord gestattet, indem er sagt, dass man einem durch Leiden zur Verzweiflung gelangten lebensmüden Menschen einen schlechten Dienst erweisen würde, wollte man ihn vom Selbstmorde zurück-

1) Ib: Teneatur ergo in omnibus vitae officiis, sc. fides.

2) Ter. Heautontim. V, 2, 18: Prius disce, quid sit vivere, si displicebit vita, tum istoc utitor!

3) Inst. III, 18, 14: Indignaris te malis esse subjectum, quasi quidquam merearis boni, qui patrem, Dominum regem tuum nescis.

4) Vgl. Cic. Tusc. I, 48: Adfertur de Sileno fabella quaedam: qui quum a Mida captus esset, hoc ei muneris pro sua missione dedisse scribitur: dixisse regem: non nasei homini longe optimum esse, proximum autem, quam primum mori.

5) Inst. III, 18, 6: quo nihil sceleratius fieri potest. Etc.

halten.¹⁾ Offenbar macht er sich hier einer Inconsequenz schuldig, obgleich er diese Gestattung des Selbstmordes dadurch motivirt, dass man durch sie einem Unglücklichen Ruhe von seinen Leiden schaffe.

§ 28.

Die Frömmigkeit als Busse.

Die Busse ist begründet in der Demuth, d. i. in dem Bewusstsein unsrer Sündhaftigkeit. Selbst wenn wir ohne Sünde wären, erklärt Lactantius, müssten wir uns vor Gott demüthigen; um so mehr aber sind wir dazu verpflichtet bei unsrer angeborenen und thatsächlichen Sündhaftigkeit. „Confiteri“ bezeichnet allerdings zunächst mehr ein äusserliches, mündliches Bekenntniss, hat aber die innere Demüthigung des Herzens, welches sich vor Gott schuldbeladen fühlt, zur Voraussetzung.

Auf diese innere Gesinnung der Demuth legt Lactantius augenscheinlich hohen Werth; er versichert, dass sie vor Gott lieb und werth sei, der den Sünder, wenn er vor Gott sich demüthige, gern aufnehme, weit eher und lieber noch, als einen stolzen Selbstgerechten. Diese Demuth des Herzens bezeichnet er zuerst abweichend von der classischen Bedeutung dieses Wortes mit *humilitas*.

Aber weit mehr noch als sie kommt bei ihm der äussere Ausdruck derselben in der Busse zur Geltung, die *poenitentia*. Diese erklärt er dahin, dass der Mensch, wenn er gesündigt hat in Werken oder Worten, sofort zu besserer Einsicht gelange, seinen Fehler bekenne und Gott um Verzeihung bitte.²⁾ Die treffliche griechische Bezeichnung hiefür, *μετάνοια*, werde am besten durch das lateinische *resipiscentia* wiedergegeben.

Solche Busse hat zur doppelten Voraussetzung einerseits unsre Sündhaftigkeit, andererseits die Möglichkeit, Gottes Gnade durch Besserung versöhnen zu können. Es muss vor allem seine Sündhaftigkeit vom Menschen völlig erkannt und bekannt werden; diese Sünden-erkenntniss ist das erste Stadium im Verlauf der Busse. Sie schliesst nothwendig das Gefühl der Reue in sich ein, deren Hauptmoment die Furcht vor der Strafe für Lactantius zu sein scheint.³⁾ Doch weit mehr als das innerliche Gefühl des Schmerzes hebt er augenscheinlich das äusserliche Bekenntniss der Sünde hervor, ja er definirt die Busse

1) Epit. 53: Quae stultitia est, consulere velle nolenti? An si quis prementibus malis ad mortem confugere conatur, num potes, si aut gladium torseris, aut laqueum ruperis, aut praecipitio retraxeris, aut venenum effuderis, conservatorem te hominis gloriari, . . . quod ad requiem malorum pervenire non siveris?

2) Ep. 67: Ultimum remedium illud est, ut confugiamus ad poenitentiam, quae non minimum locum inter virtutes habet, quia sui correctio est; ut cum forte aut re aut verbo lapsi fuerimus, statim recipiscamus ac nos deliquisse fateamur oremusque a Deo veniam etc.

3) Peccati conscientia et metus poenae religionem facit etc.

geradezu als das feierliche Bekenntniss, dass man hierfür nicht mehr sündigen wolle.¹⁾ Wo, wie und vor wem dies Bekenntniss abzulegen sei, sagt er nicht ausdrücklich, jedenfalls aber vor Gott im Gebete.²⁾ Denn als zweites weiteres Stadium der Busse ergiebt sich unverkennbar dieses, dass man Gott um Vergebung bitte. Das Gebet um Vergebung aber setzt die Gewissheit der Gnade und Langmuth Gottes voraus. Als unser gütiger und nachsichtsvoller Vater verspricht er dem Reuigen Vergebung seiner Sünden zu Theil werden zu lassen und alle Missethat zu tilgen. An einer Stelle sagt Lactantius auch, freilich unbestimmt genug, dass wir uns mit unsrer Busse an Christum wenden, ihm das Herz öffnen, ihm die Wunden des Gewissens aufreissen und ihm gegenüber des Verderbens uns entledigen sollen.³⁾ — Um solcher Gnade und Langmuth Gottes willen darf Niemand ja den Muth sinken lassen und an sich selbst verzweifeln, auch wenn er auf den Pfad der Ungerechtigkeit und Sünde gerathen ist. Er kann noch immer zurückgebracht und herumgeholt werden, unter der Bedingung nämlich, dass ihn das Geschehene aufrichtig reut und er entschlossen ist, als gebesserter Mensch fortan gottgefällig zu leben — obgleich dies z. B. von Cicero für unmöglich gehalten werde, der es für sehr wohlfeil erklärt, durch blosses Leidtragen und Bereuen begangne Sünden zu bessern.⁴⁾ Dies ist das dritte und wesentlichste Moment der Busse, die thatsächliche Besserung des Lebens und Wandels.

Schon die Bezeichnung *poenitentiam agere*, Busse thun, deutet es an, dass es sich für die wahre Busse um ein Thun handelt. Nur unter der Bedingung thatsächlicher Besserung kann die Busse kräftig sein und Gottes Vergebung erwirken. Es ist darum der gefährlichste Irrthum, wenn Jemand z. B. auf etwaige Wohlthätigkeit vertrauend und der Vergebung Gottes um dieser willen gewiss, leichtsinnig und wissentlich fortfährt zu sündigen. Denn Gott verzeiht nur demjenigen, der unbedacht und unvorsichtig in Sünde gerieth; wer aber wissentlich sündigt, wird nimmermehr Vergebung von Gott erlangen. Sein Wille ist vielmehr, dass der Mensch sich von Sünden reinige, und er vergiebt nur demjenigen, der den festen Vorsatz ausführt, die begangnen Sünden fürderhin zu meiden⁵⁾ und sie als ein besserer Mensch auszugleichen durch Gerechtigkeit, so dass also die neu hinzugekommene Gerechtigkeit die Flecken des vorigen Wandels in Schatten stellen müsse. — Wenn hier Lactantius lehrt, dass dem ernstlich sich Bessernden die früheren Sünden nichts schaden könnten, da sie durch

1) Inst. VI, 13, 2: *Agere autem poenitentiam nihil aliud est quam profiteri et affirmare, se ulterius non peccaturum.*

2) Ep. 67: *ac nos deliquisse fateamur oremusque a Deo veniam.* Inst. VI, 25, 13: *Misericordiam Dei semper imploret nihilque aliud precetur, nisi peccatis suis veniam.*

3) VI, 24, 21: *Ergo satius est, aut nos ipsos — mortuos excitavit.*

4) Cic. Acad. III: *Quod si liceret ut iis, qui in itinere deerravissent, sic vitam deviam secutis corrigere errorem poenitendo: facilius esset emendatio temeritatis.*

5) Inst. VI, 24, 6: *Tum illud ipsum maxime cavet, ne rursus in eosdem laqueos inducatur.*

die neuhinzugekommene Gerechtigkeit abgethan und getilgt seien, wie ja auch einem Sünder seine vormalige Frömmigkeit nichts helfen könne, so ist dies doch nur theilweise richtig, und auch keinesfalls möglich durch des Menschen eigne Gerechtigkeit, sondern einzig durch die Gerechtigkeit des Glaubens in Christi Versöhnung, welche aber Lactantius offenbar hier nicht im Auge hat, oder doch durch nichts andeutet. Und von dieser Rechtfertigung des Glaubens abgesehen, kann das einmal geschehene Böse durch nichts ungeschehen gemacht und der anhaftende Flecken durch nichts wieder abgewaschen, sondern nur in eine relative Vergessenheit gebracht werden. Hierüber aber lässt Lactantius' nur allgemein gehaltene Darstellung jede genauere Erklärung vermissen. Nur hebt er noch die Schwierigkeit solcher Besserung hervor, wie sie schon in der Antike anerkannt worden sei.¹⁾ Denn wer einmal die verhängnissvolle Süßigkeit der Sünde gekostet hat, kann sich nur mit Mühe wieder von ihr losreißen und von der Slaverei der Sünde befreien. Ist man aber dann einmal an die Besserung gewöhnt und in derselben fester geworden, dann kann man sich nur dessen schämen und es unbegreiflich finden, wie man ehemals der Sünde verfallen konnte; hat man nur erst Geschmack gefunden an der Besserung und Tugend, dann muss diese unendlich süßer erscheinen, als ehemals die Sünde und Untugend erschien.²⁾ Und was der Mensch im Anfang der Besserung Gutes that, um dadurch die Wunden des Gewissens zu heilen, das wird er im fortgeschrittenen Zustande der Besserung um des Guten und der Tugend selbst willen und zur Verherrlichung der Tugend thun.³⁾ Die Möglichkeit einer solchen radicalen Besserung zeigt die Erfahrung: Viele seien schon im späteren Leben aus Sündern Gerechte, aus Bösen Gute, aus Ruchlosen Enthaltene geworden; viele, einst schandbar lebend und von der öffentlichen Meinung verurtheilt, seien nachmals zu einem lobwürdigen Leben umgekehrt.⁴⁾

Die von Lactantius sehr richtig anerkannte und gewürdigte Bedeutung der Busse für die Frömmigkeit ist die, dass sie den Menschen in Folge der Sündenerkenntnis und Furcht vor der Strafe Gottes in der Religion nur eifriger macht, sowie auch dass die in der Busse gelernte und geübte Frömmigkeit eine beständigere und treuere ist, als jene gleichsam naive und unbewusste, die die Macht der Sünde noch nicht kennt.⁵⁾

1) Lact. citirt hierfür ein Wort Vergils Aen. VI:
Sed revocare gradum superasque evadere ad auras,
Hoc opus, hic labor est . . .

2) Inst. VI, 23, 22: Quibus bonis si adsueverit, jam pudebit eum ad deteriora descendere: modo placeant recta et honesta, quae melioribus jucundiora sunt quam prava et inhonesta peioribus.

3) VI, 13, 4 . . . ut quod antea in medelam vulnere fecerat, postmodo faciat in laudem gloriamque virtutis.

4) de ira 20: quam multi — exstiterunt!

5) V, 13, 7: Peccati enim conscientia et metus poenae religiosiorem facit et semper multo firmior est fides, quam reponit poenitentia.

§ 29.

Die Frömmigkeit als himmlischer Sinn.

Man kann mit Lactantius die Frömmigkeit geradezu definiren als die Richtung des Herzens auf die himmlischen und Verachtung der irdischen Güter. Insbesondere diese letztere Forderung: Verachtung des Irdischen, tritt bei Lactantius sehr oft entgegen. —

Durchgehends unterscheidet er bestimmt zwischen irdischen und himmlischen Gütern, *terrena et coelestia*. Zu jenen zählt er solche Güter, welche lediglich körperlichem und sinnlichem Wohle dienen, als z. B. irdische Schätze, Ehren und Ehrenstellen, Machtstellungen etc., wozu speciell noch z. B. prächtige, goldstrotzende Kleidung, Leckerbissen, eine Schaar von Slaven und Slavinnen zur Bedienung, Salben und Blumen, Genüsse des Bauches und der Kehle, wollüstiger Sinnenkitzel etc. kommen.¹⁾ Buch VI der Inst., c. 20—23 handelt Lactantius von den Genüssen und Gütern der fünf Sinne eingehend. Alle diese lediglich dem Körper dienenden irdischen Güter sind indess von kurzer Dauer und lediglich auf die Zeit des Lebens beschränkt.

Ausser diesen irdischen Gütern aber giebt es noch solche, welche, wie jene auf den Leib und die Erde, so auf die Seele und die Ewigkeit sich beziehen; sie sind wie die Seele selbst, unsichtbar und von ewiger Dauer. Obwohl nicht speciell aufgeführt, werden sie doch von Lactantius näher dahin bestimmt, dass sie z. B. durch die Bekämpfung der Leidenschaften erworben werden, dem Körper gleichsam feindlich gegenüberstehen, d. h. wohl, dass sie, absehend von körperlichem Wohl, ja auf Kosten desselben, lediglich das Heil der Seele bezwecken, und dass sie aus Gott selbst alle stammen.²⁾ Demnach werden als solche himmlische Güter im Sinne des Lactantius z. B. die Tugend, die Religion, die Verehrung Gottes, als das höchste aber und das Ziel und die Vollendung jener aller die selige Unsterblichkeit zu bezeichnen sein.

Beiderlei Güter nun, irdische und himmlische, liegen dem Menschen gleichsam vor; in ihrer rechten Unterscheidung und Würdigung soll sich seine wahre Weisheit und Tugend bewähren. Diese muss ihm zeigen, dass jene irdischen Güter von nur vergänglicher Dauer und darum werthlos, auch geradezu schädlich für die Seele sind, dass Niemand durch irdische Schätze an sich, durch menschliche Ehren gerechter wird, sondern sie vielmehr für den Menschen ein beschwerliches Hinderniss auf dem Wege zur Seligkeit, zu Ketten und Banden an den Füßen auf dem Wege zum Himmel werden müssen, dass sie die Sinne berücken und unmerklich die Seele dem geistigen Tode entgegenführen. Sie sind selbst für die mildeste Beurtheilung doch nur ein Spielzeug, wie sie Lactantius bezeichnet mit einem Wort des

1) Inst. VI, 1: Dummodo auro corruscant, argento, gemmis, vestibis fulgeant, avidissimo ventri opes ingerant etc.

2) De ira 19: Animi bona sunt in continendis libidinibus, quae sunt contraria corpori. Inst. VI, 6: Omnium bonorum fons est Deus.

Seneca, welches dieser zunächst allerdings mit Beziehung auf den Götzendienst ausspricht, dass die Menschen nicht zweimal, wie gemeinlich angenommen werde, nämlich in der Jugend und im hohen Alter, sondern immer Kinder seien, und nur darin liege der Unterschied, dass sie in späteren Jahren grösseres Spielzeug hätten.¹⁾

Dieses alles erkennt nur der Weise und Fromme, und darum achtet er alles Irdische gering. Er entbehrt darum gern die Güter dieser Erde, strebt nicht nach Reichthum, weist jede rein irdische Lust von sich, pocht nicht auf Macht und Ehrenstellen. Der edle Mensch achtet es für schimpflich, dem Bauche und der Kehle zu fröhnen, mit Salben beschmiert und mit Blumen geputzt einherzugehen, in gold- und silberstrotzender Kleidung zu prangen, den unersättlichen Leib mit Leckerbissen zu füllen, mit einer Schaar von Dienern sich zu umgeben. Solches alles verschmäht der Weise; das ist jenes *contemnere* und *calcare terrena*,²⁾ auf welches Lactantius immer und immer wieder als auf eine Hauptpflicht zurückkommt. Wenn aber der Weise so das Irdische gering achtet, so thut er es nur um eines höheren Zweckes willen, nämlich um höhere, himmlische Güter zu gewinnen, vor allen das höchste Gut der Unsterblichkeit. Sein Streben ist einzig auf Gott gerichtet, auf jenes ewige Leben und Licht, auf die Erfüllung der göttlichen Verheissungen. Denn darin besteht eine Hauptpflicht der wahren Religion, nach jenen ewigen Belohnungen und Reichthümern im Himmel zu trachten.

Als unser höchstes Glück sollen wir's erachten, der Unruhe der Welt entnommen hinaufzuwandeln zu jenem unpartheiischen Richter und nachsichtsvollsten Vater im Himmel; nur nach dem zu trachten, was droben ist, das allein heisst vollkommen weise, gerecht und Mensch sein.³⁾ Obwohl auf Erden noch, muss unser Geist doch immer bereits im Himmel weilen, den wir zwar nicht mit leiblichen Augen, aber mit dem Licht der Seele schauen.⁴⁾ Wie unser aufrechter Körperbau schon darauf hindeutet, sollen wir den Geist immerdar, zum Himmel schauend, zu Gott erheben und unser Denken ganz mit der Hoffnung des ewigen Lebens beschäftigen. Und wie mit zunehmenden Jahren und beim Nahen des Alters der Sinn für das Irdische mehr und mehr erstirbt, so soll in demselben Masse gleichzeitig der Geist mehr und mehr zu Gott sich hinwenden. Anstatt bei schon beginnendem Sinken der Körperkräfte im Alter nur noch mehr von der Begierde zu brennen, seine Sinnenlust möglichst zu büssen und den Taumelkelch des Lebens möglichst auf den Grund zu leeren, wie viele es thun, wird der Fromme vielmehr dann um so eifriger sich bestreben, seine

1) Seneca, [in einem vielleicht verlorengegangenen Werke]: *Non bis pueri sumus, ut vulgo dicitur, sed semper. Verum hoc interest, quod majora nos ludimus.*

2) z. B. *de ira*: 23: *fragilia contemnere, terrena calcare, humilia desplicere, universos oportet, qui sapientes dici volunt.*

3) *Inst.* VI, 18, 5: *Ideoque oportet rationis ac status sui memorem nonnisi ad suprema semper niti ac tendere.*

4) III, 28, 14: *Quisquis enim aut Deum colendum esse intelligit aut immortalitatis spem sibi propositum habet, mens ejus in coelo est; et licet id non aspiciat, oculis, animae tamen lumine inspicit.*

Seele zu lösen von den trügerischen Gütern dieses Lebens, deren Besitz mit dem Tode endet, um die Seele möglichst rein und unschuldig vor den Richter droben treten zu lassen.

§ 30.

Die Frömmigkeit als reiner Sinn.

Ein reines Herz wird von Lactantius des Oeffern als rechter Erweis wahrer Gottesverehrung gefordert.¹⁾ Dieses reine Herz wird geschildert als ein solches, das die Sünden hasst, nicht mit schmutzigen Begierden sich befleckt, sondern durch angeborene Ehrbarkeit sich auszeichnet, das selbst in seinen verborgensten Tiefen Gottes Auge nicht zu scheuen hat, sondern ihm mit seinen geheimsten Regungen zugewandt ist zu Lob und Preis.

Solch innere Herzensreinheit steht allem äusserlichen Gottesdienst und Ceremoniell als wahrer Gottesdienst gegenüber. Gott verlangt nicht das Blut der Thiere, nicht Rauch und Libation, nicht das Abwaschen der Haut, er fordert als Opfer nicht dargebrachte Thiere, noch Blut und Tod, nicht heilige Wurzeln, Kräuter und Rasen, wie beim heidnischen Gottesdienste, sondern vielmehr das Herz selbst mit den edlen Tugenden der Gerechtigkeit, Geduld, Treue, Unschuld, Keuschheit, Enthaltbarkeit, welche als rechtes Opfer auf Gottes Altar niedergelegt werden müssen.²⁾

Gott soll für uns nicht lediglich in Tempeln wohnen, dass wir ihn nur dort zu verehren nöthig hätten, sondern im Herzen muss er von uns geheiligt werden. Unser Herz ist der beste Tempel für ihn, und dieser Tempel muss rein gehalten werden, nicht von Rauch und Staub, sondern von unreinen Gedanken;³⁾ nicht durch brennende Wachskerzen, sondern durch das helle Licht göttlicher Weisheit soll er erleuchtet werden.⁴⁾ Hier in unserm Herzen muss uns Gott allzeit innerlich gegenwärtig sein, dort ihm alle Geheimnisse unsers Sinnes aufgedeckt liegen: das ist der wahre Gottesdienst.

§ 31.

Die Frömmigkeit als Gebet.

Das Gebet, als die nothwendige Bethätigung der auf Gott gerichteten Gesinnung, wird auch von Lactantius zur Pflicht gemacht, wird aber doch nur sehr allgemein und fast beiläufig behandelt. Lactantius

1) z. B. Inst. VI, 2, 12: Non carne opus esse ad placandam coelestem majestatem, sed mente sancta etc. V, 19, 30: Nostra vero religio eo firma est, quia tota in animo colentis est, quia mentem ipsam pro sacrificio habet.

2) Vgl. die Ausführung Inst. VI, 24, 27—29.

3) Inst. V, 19, 34: Quanto satius est, mentem potius eluere, quae malis cupiditatibus sordidatur et uno virtutis ac fidei lavaero universa vitia depellere.

4) Sit nobis Deus non in templis, sed in corde nostro consecratus. Mundemus hoc templum, quod non fumo, non pulvere, sed malis cogitationibus sordidatur, quod non cereis ardentibus, sed claritate ac luce sapientiae, illuminatur. De ir. XXI.

findet es als etwas dem Glauben an Gott Entsprechendes, dass viele Menschen Gott durch beständige Gebete und häufige Gelübde ehren und ihm Geschenke und Opfer darbringen.¹⁾

Er bezeichnet geradezu als die vollkommenste Art Gott zu verehren das aus dem Munde eines Menschen zu Gott gerichtete Lob, d. i. im Gebete, das aber, wenn es Gott angenehm sein soll, in Demuth, Furcht und mit der grössten Andacht geschehen muss. Lasst uns, ruft er aus, dankend Gott anbeten,²⁾ denn das Opfer für ihn besteht allein in Dank. Mit Worten aber müssen wir Gott unsre Opfer bringen, da Gott selbst das Wort ist. Erscheint hiernach der Dank gegen Gott als der wesentliche Inhalt des Gebetes, so wird an anderer Stelle das Gebet um Vergebung der Sünden und die Anrufung des göttlichen Erbarmens als das nöthigste Gebet bezeichnet.³⁾ Wenn wir aber, fährt Lactantius fort, etwas Anderes von Gott benöthigen, so bedarf es Gotte gegenüber keiner besonderen Erwähnung, da er als der Allwissende selbst bereits weiss, was wir wünschen und bedürfen. — Sonach wird von ihm offenbar die Nothwendigkeit des Bittgebets als solchen geleugnet [— ein Irrthum, der wohl auf einer falschen Auffassung der göttlichen Allwissenheit im deterministischen Sinne beruht, und offenbar auch schriftwidrig gegen das Grundgebot Math. 7, 7⁴⁾ ist.] Und doch muss Lactantius mit Missbilligung constatiren, dass viele Menschen nur das Bittgebet kennen, welches sie meist in der Noth üben. „Nur wenn sie von Unglück betroffen sind, nehmen sie ihre Zuflucht zu Gott, suchen ihn zu versöhnen und beten zu ihm in der Hoffnung auf Befreiung von ihren Leiden.“ Im Grunde aber ist von Lactantius diese Leugnung der Nothwendigkeit des Bittgebets so ernstlich nicht gemeint, denn er redet ausdrücklich eben von einer Erhörung desselben, welche nur eintreten könne, wenn das Gebet von Herzen und mit Ehrfurcht, d. i. mit Demuth geschieht.⁵⁾

In Summa findet das Gebet in der Ethik des Lactantius nur eine untergeordnete Würdigung, und trotz einzelner richtiger Bemerkungen über dasselbe kommt seine Bedeutung und Kraft für die Ethik nicht zu ihrem vollen Rechte.

§ 32.

Frömmigkeit und Weltgenuss.

Wenn schon nach § 29 Lactantius eine entschiedne Geringschätzung, ja Verachtung und ein „mit Füßen treten“ aller irdischen Güter und Genüsse lehrt, so bleibt bei einer derartigen, fast aske-

1) De ira 16: Item plurimi, quibus persuasum est, deo placere justitiam, eum quia sit dominus ac parens omnium, venerantur ac precibus assiduis ac frequentibus votis dona et sacrificia offerunt.

2) Inst. VI, 25, 11: Nos vero gratias agentes adoremus etc. Summus igitur colendi Dei ritus est ad Deum directa laudatio.

3) Ib. § 13: Nihilque aliud precetur, nisi peccatis suis veniam. Si quid aliud desideraverit, non est opus dictu scienti, quid velimus.

4) [„Bittet, so wird Euch gegeben“ etc.]

5) Inst. V, 19, 26: Quomodo enim aut praestabit precanti, quidquid oraverit, quum ad precandum neque ex animo, neque observanter accedat?

tischen Weltbetrachtung für einen erlaubten irdischen Genuss kein Raum. Einen Aufschluss darüber, ob nicht doch in gewissem Sinne und Grade ein irdischer Genuss gestattet oder nicht verwerflich sei, giebt er kaum, und der Frage über das sogenannte Erlaubte, die Mitteldinge, ἀδιάφορα, tritt er nicht näher. Es wird allerdings von ihm ausdrücklich hervorgehoben, dass der Mensch von Gott in die Welt mit all ihren Gütern hereingestellt sei, wie alle Bestandtheile und Erzeugnisse der natürlichen Welt für den Nutzen des Menschen bestimmt seien; und damit ist ein Gebrauch der irdischen Güter, sowie auch ein gewisser Sinnengenuss offenbar stillschweigend gestattet. Es lehrt ferner ausdrücklich, dass die dem Menschen anerschaffenen Affecte, richtig gebraucht, keineswegs sündig seien; auch muss den gesammten sittlichen Forderungen des Lactantius die Voraussetzung nothwendig zu Grunde liegen, dass jeder Mensch innerhalb gewisser Berufs- und gesellschaftlicher Verbindungen sich vorfindet, zu denen er Stellung nehmen muss: — aber auf die unscheinbaren, gemein menschlichen Geschäfte und Genüsse des alltäglichen Lebens geht seine Ethik nicht ein. Er bleibt vielmehr bei nur allgemeineren hierher bezüglichen Grundsätzen und Forderungen stehen.

Ueber die Genüsse und Reizungen, wie sie die fünf Sinne bieten, urtheilt er zusammenfassend dahin, dass „die Vergnügungen, welche die fünf Sinne gewähren, insgesamt für uns verwerflich und tödtlich seien und durch Tugend unterdrückt und zurückgewiesen, oder, wie auch die Affecte, auf das vernunftgemässe Mass beschränkt werden müssen.“¹⁾

Im Einzelnen: „es giebt z. B. viele im Menschenleben angewendete, sei es durch Natur, sei es durch Kunst, reizende Dinge, welche den Augen höchst mannigfache Lust bringen. Ihr Anblick ist mit Recht, wie schon die Philosophen fordern, zu verwerfen: als z. B. von getriebener Arbeit, den Werken der Bildhauer, Gemälden, mit Edelsteinen besetzten Arbeiten, namentlich aber von den Schauspielen, auf die unten zurückzukommen sein wird, etc. Oder für die Ohren sind Melodien und angenehme Töne ein Genuss — aber ebenso verwerflich als jener Augengenuss.

Schönfliessende, zierliche Reden z. B. sind zwar angenehm und schön zu hören, kitzeln den Sinn und prägen sich auch leicht und fest dem Gedächtnisse ein; aber sie entfremden uns den ungekünstelt schmucklosen Ausdruck der heiligen Schrift. Nur die Lieder mögen geduldet werden, welche das Lob Gottes besingen. Nicht minder sittlich verwerflich sind die Genüsse für Geschmack und Geruch, wenn sie blosser Sinnenkitzel sind; der geschlechtliche Genuss ist ein gerechter und gesetzmässiger nur innerhalb der Ehe. Im Allgemeinen gilt Lactantius der Grundsatz als massgebend, dass nur diejenigen Vergnügungen sittlich gestattet sind, die mit der Tugend in unzertrennlicher Verbindung stehen, ohne dass sie indess näher bezeichnet

1) Inst. VI, 20, 1: Quinque sensuum voluptates omnes, quoniam vitiosae et mortiferae sunt, virtute superari et opprimi debent, vel quod paullo ante dicebam de affectibus, ad rationem suam revocari.

werden. Einen gewissen gesellschaftlich gegenseitigen Verkehr scheint er zu empfehlen, wenn er sagt, dass der Mensch von Natur ein Feind der Einsamkeit und Freund der Gesellschaft sei, dass der Mensch ohne Menschen nicht leben könne.¹⁾

Einen freieren Gebrauch gestattet Lactantius nur von irdischem Geld und Gute, aber auch diesen nicht zum eignen Nutzen oder Genuss, sondern im Dienste des Andern und der allgemeinen Menschenliebe. Er erkennt es als eine Tugend ausdrücklich an, das Geld zu gutem Zwecke zu verwenden; dagegen er eine grundsätzliche Verachtung und tolle Verschwendung des Geldes für thöricht und sündhaft erklärt. An dem Beispiele eines Demokrit,²⁾ der seine Aecker brach liegen liess und so zum gemeinsamen Weideland machte, oder an dem jenes Mannes,³⁾ der sein Erbtheil zu Geld machte und es dann ins Meer warf mit den Worten: „Geht hin, ihr bösen Reizungen, in den Abgrund, ich will Euch ertränken, damit Ihr mich nicht ertränket!“ will er solch tolle Verschleuderung des Geldes als etwas Lächerliches, ja Unsinniges erweisen. Dann wäre es doch besser noch gethan gewesen, es wenigstens zu verschenken oder zum Wohlthun für die Brüder anzuwenden, um manchen vom Hungertode zu retten. Dann möge man eher noch, jenem närrischen Tuditan⁴⁾ nachahmend, es unter das Volk streuen. Jedenfalls aber sei Wohlthätigkeit die beste Verwendung von Geld und Gut, selbst wenn sie zur Verschwendung neigt.⁵⁾ Es ist Pflicht, des Geldes nicht zu schonen; karger und mässiger Gebrauch desselben zeuge von Kleinmuth (*pusillitas animi*), der sich vor einem Mangel in Zukunft scheue und das Geld überhaupt nicht zu verachten wisse. Im Wohlthun für Arme dürfe selbst die ausgedehnteste Freigebigkeit nicht Verschwendung genannt werden; aber nur eben bei Zwecken der Wohlthätigkeit. Denn es sei ein wesentlicher Unterschied, ob man z. B. lüderlichen Weibspersonen Geschenke mache, ob man an Verführer, Spieler, Kuppler das Geld verschwende, ob man es durch den Bauch schütte oder durch die Gurgel jage: oder ob man es Gotte in den Werken der Liebe widme und es so niederlege in den Schatzkasten der Gerechtigkeit.

Muss sonach ein gewisser Vermögensbestand im Interesse der Wohlthätigkeit als höchst erwünscht erscheinen, so preist doch auch andernfalls, beim Nichtvorhandensein desselben, Lactantius die Armuth als einen Hafen der Sicherheit vor allem Kummer, als gleichsam das leichteste und am wenigsten hinderliche Gepäck auf dem Wege zur Seligkeit, während dem Reichen sein Reichthum nur eine Kette und Fessel sein müsse. Im Uebrigen macht Lactantius als die Mittel-

1) Retinendum est igitur omni modo vinculum societatis humanae.

2) Inst. III, 23, 4: Laudatur Democritus, quod agros suos reliquerit eosque pascua publica fieri passus est. Probarem si donasset!

3) Nach Hieronymus ep. XIII. ad Paul: Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus . . . magnum auri pondus abjecit, nec putavit, se simul posse et virtutes et divitias possidere.

4) Cic. Philipp 3, 6: Tuditanus nempe ille, qui cum palla et cothurnis nummos populo de Rostris spargere solebat.

5) Inst. VI, 17, 17: Pecuniae minime temperandum est.

strasse zwischen diesen beiden Extremen Genügsamkeit zur Pflicht, die mit dem zum Leben Ausreichenden zufrieden ist.¹⁾

Sonach erweist sich unverkennbar die Stellung des Lactantius gegenüber irdischen Gütern und Genüssen als eine im Wesentlichen ablehnende und prägt seiner gesamten ethischen Anschauung und Darstellung den Character einer gewissen negativen Askese auf, die ohne Zweifel, wenn es damals bereits populär gewesen wäre, dem Mönchthum mit seiner asketischen Weltflucht das Wort geredet haben würde. Jedenfalls wird aber der sogenannten christlichen Freiheit zuwider den Gütern und Genüssen des Lebens keinerlei Rechnung getragen, und die Forderung des *terrena despiciere et calcare* insgemein, wenn auch vielleicht zum Theil durch rhetorische Uebertreibung, zu streng betont.

b. Die Billigkeit als Tugend gegen den Nächsten.

§ 33.

Die Billigkeit allgemein.

Sie besteht nach Lactantius im Wesentlichen darin, dass man den Nächsten so behandelt, wie man selbst von ihm behandelt zu werden wünscht, und zwar negativ insofern, als man ihm nichts anthut, was man selbst nicht von ihm erfahren möchte, positiv insofern, als man ihm alles dasjenige leistet, was man selbst von ihm sich geleistet wünscht.²⁾ Noch kürzer charakterisirt Lactantius die Billigkeit als die Gleichstellung seiner selbst mit Anderen, *aequitas*, von Cicero meist *aequabilitas* genannt.³⁾

Die Pflicht solcher Billigkeit beruht auf der principiellen Gleichheit aller Menschen vor Gott. Gott der Schöpfer wollte, dass einer dem andern, d. h. alle unter einander sich gleich sein sollten; er bestimmte eine Weisheit und Lebensart für Alle und verhiess Allen Unsterblichkeit. Keiner ist von seinen himmlischen Wohlthaten ausgeschlossen, keiner ist ihm speciell Herr oder Knecht; denn da er der Vater aller ist, so sind wir mit gleichem Rechte alle seine Kinder. — Wenn Lactantius selbst sagt, dass weder Römer noch Griechen eine allgemeine gegenseitige Gerechtigkeit der Menschen gekannt hätten, da in ihrer Anschauung eine principielle Ungleichheit der Menschen in vielen Abstufungen zwischen Arm und Reich, Niedrigen und Mächtigen bestand, so bekundet diese seine principielle Gleichheit

1) V, 22, 8: *Sed et suo contentus et parvo; non amplius quaerat, quam unde vitam sustentet.*

2) Ep. 60: *Radix justitiae et omne fundamentum aequitatis est illud, ut non facias, quod pati nolis, sed alterius animum de tuo metiaris.* Ebenso Inst. VI, 23, 32.

3) V, 14, 15: *Altera justitiae pars est aequitas. Aequitatem non utique dico bene judicandi, sed se cum ceteris coaequandi, quam Cicero aequabilitatem vocat.*

aller Menschen einen Fortschritt und zwar den specifisch christlichen Standpunkt seiner Ethik.

Insofern nennen die Christen sich Brüder im Geiste, und Mitknechte in der Religion; — dass indess diese Brüderlichkeit lediglich in Christo begründet ist, wird hier augenscheinlich ganz verkannt. Wenn sich Lactantius auf ein Wort des Lucrez beruft:

Endlich sind wir alle aus himmlischem Samen erzeugt;
Einer ist unser aller Vater . . .¹⁾

so begründet er seine Brüderlichkeit der Menschen lediglich mit der von Natur gleichen Grundlage.

Jedenfalls aber ist es nun Pflicht, die von Gott principiell gesetzte Gleichheit aller Menschen zu erkennen und thatsächlich im Leben zu beweisen und herzustellen sich zu bemühen. Nur muss dies in der rechten Weise geschehen; nicht etwa auf dem Wege der Güter- und Weibergemeinschaft,²⁾ sondern durch Gemeinschaft der Herzen, durch Unterdrückung des gegenseitigen Stolzes und Hochmuthes, durch wahre Herzensgleichheit und Demuth. — Für eine solche Auffassung der aequitas könne darum selbst das platonische und aristotelische Gerechtigkeitsideal: jedem das Seine zukommen zu lassen, kaum genügen. Deshalb nicht, weil Lactantius hierin eine Beschränkung der Pflicht der Gerechtigkeit auf die Richter allein und die mit einem öffentlichen Amte Betrauten zu finden meint.³⁾

Als den Massstab für die Pflicht der Billigkeit stellt Lactantius folgende Regel hin: Uebertrage auf die Person des Andern, was Du an Dir selbst wahrnimmst, Deine eignen Gefühle, und auf die Deinige, was Du von Andern urtheilst,⁴⁾ oder bemiss und beurtheile die Gefühle und Wünsche des Andern nach Deinen eigenen,⁵⁾ oder versetze Dich gleichsam in dessen Seele hinein.⁶⁾

Diese Hauptpflicht der Billigkeit gegen den Nächsten nun zerfällt dem Lactantius unverkennbar, wie auch bereits aus dem Bisherigen hervorgeht, negativ und positiv,⁷⁾ in zwei gesonderte Pflichten. Negativ besteht die Billigkeit darin, dass man dem Andern keinen Schaden zufügt, positiv darin, dass man ihm Vortheile zuwendet.

1) Lucr. II, 290: Denique coelesti sumus omnes semine oriundi,
Omnibus ille idem pater est . . .

2) Inst. III, 22, 3: Qui vult homines adaequare, non matrimonia, non opes subtrahere debet, sed arrogantiam, superbiam, tumorem.

3) Augenscheinlich mit Unrecht. Denn eine derartige Beschränkung der Billigkeit haftet unsers Wissens weder dem Platonischen noch dem aristotelischen Billigkeits- resp. Gerechtigkeitsbegriffe an, wie sie Lactantius demselben offenbar vorwirft epit. 55: Plurimi quidem philosophorum, sed maxime Plato et Aristoteles, de justitia multa dixerunt, . . . quod suum cuique tribuat, quod aequitatem in omnibus servet . . . : quasi vero in iudiciis solis atque in potestate aliqua constitutis justitia esse debeat et non in omnibus.

4) Ep. 60: Transfer in alterius personam, quod de te sentis et in tuum, quod de altero iudicas.

5) Vgl. oben Ep. 60: sed alterius animum de tuo metiaris.

6) Math. 7, 12: Alles nun, was Ihr wollet etc.

7) Ep. 60: Primum justitiae est non nocere proximum prodesse. 65: Innocentiae proxima est misericordia (= beneficentia). Illa enim malum non facit, haec bonum operatur; illa inchoat justitiam, haec complet.

Jene, die *Innocentia*, verbietet, dem Nächsten wissentlich Böses zuzufügen, diese, die *Beneficentia*, leistet dem Mitmenschen alle diejenige Hilfe, die man sich selbst von ihm geleistet zu sehen wünscht. Letztere wird auch, mehr nach Seiten der inneren Gesinnung, als *misericordia* oder *humanitas* bezeichnet.

§ 34.

Die *Innocentia*.

Eine wortgetreue Uebersetzung dieses Begriffes lässt sich kaum geben. Doch besteht, wie unverkennbar sich ergibt, die *Innocentia* ihrem Wesen nach darin, dass man dem Nächsten nichts Böses wissentlich thut.¹⁾ Man enthält sich, wie weiter erklärt wird, aller der Vergehungen gegen den Andern, deren in den Geboten Gottes gedacht wird, als solcher, die den Nächsten schädigen an seinem Eigenthum, an seinem Leben, seiner Ehre, seiner Ehe. Es sind vorwiegend die Sünden gegen das 5., 6., 7., 8., 9. und 10. Gebot, die der „Unschuldige“ zu meiden hat, und die demgemäss Lactantius als mit der *innocentia* unvereinbar einzeln aufführt. Wir sahen auch bereits in § 18, wie er die Auslegung dieser Verbote von Vergehungen gegen den Nächsten im Sinne Christi noch verschärft und vertieft wissen will. Die *Innocentia* wird des Weiteren dahin beschrieben, dass sie Niemand schadet, nicht nach fremdem Gut begehrt, gegen kein Recht der Menschlichkeit verstosse, Keinen beleidige, ihn nicht übervortheile, z. B. durch Wucher;²⁾ weiterhin, dass man, alles Stolzes und Uebermuthes baar, sich nicht brüste, nicht hochmüthig auf Andre herabsehe, keinem eine Beleidigung zufüge, kein fremdes Gut begehre, ja selbst das eigene, wenn es genommen wird, nicht vertheidige.

So werden in bunter, z. Th. ungeordneter Reihe alle diejenigen Vergehungen aufgezählt, welche der „Unschuldige“ zu meiden hat. Besonders hervorgehoben wird noch das Verbot der Rache,³⁾ dass man dem Andern nicht nur nichts Uebeles zufüge, sondern selbst das zugefügte Böse nicht räche, wodurch der Unschuld die Krone aufgesetzt werde. „Ist Jemand so muthwillig, uns in guter und gerechter Sache zu kränken, so ertrage man es gelassen und liebevoll, nehme aber nicht selbst Rache, sondern übertrage sie Gotte dem Richter und überlasse lieber ihm die Ausübung der Gerechtigkeit. Der wahrhaft „Unschuldige“ thut keinesfalls dem Andern Schaden. Wenn Cicero hier den Ausnahmefall gelten lässt, dass man dem Nächsten im Fall einer Beleidigung durch ihn schaden dürfe,⁴⁾ so bezeichnet dies Lactantius als ein verwerfliches, ja thierisches Verhalten. Es sei Hunde-

1) Ep. 65: *Innocentia* — *malum non facit*.

2) Hier verbietet Lactantius, wie auch in der christlichen Ethik ziemlich allgemein war, Zinsen von ausgeliehenem Gelde zu nehmen, und sich dadurch mit Wucher zu beflecken. Inst. VI, 18, 7: *Pecuniam si quam crediderit, non accipiat usuram, . . . nec inquinabit se hujusmodi quaestu*.

3) Ep. 65: *Itaque non tantum inferre injuriam non oportet, sed ne illatam quidem vindicare, ut sit in nobis perfecta innocentia*.

4) Cic. de off. III, 19: . . . *eum virum bonum esse, qui prosit, quibus possit; noceat nemini, nisi lacessitus injuria*. Inst. VI, 18.

art, gebissen, wieder zu beißen,¹⁾ und menschenunwürdig, durch Beleidigungen zu einer blind sinnlosen Wuth sich hinreissen zu lassen wie das Vieh, wenn es gereizt ist, mit dem Hufe oder Horn sich wehrt.

Zur besseren Uebung der Unschuld ist es gut, einen grossen Grad von Geduld zu besitzen, gut sowohl für die eigne Person, als auch für den Andern. Denn solche Geduld oder Zurückhaltung bringt nicht nur das eigne tobende und wallende Gemüth wieder zur Ruhe, macht sanft und zahm und söhnt mit sich selbst wieder aus, sondern wirkt niederschlagend auch auf das erhitzte Gemüth des Andern; wenn man der Bosheit Geduld entgegensetzt, so verlöscht sie plötzlich, wie wenn man Wasser ins Feuer giesst, während durch Erwidern der Bosheit durch Bosheit gleichsam Oel ins Feuer gegossen werde.²⁾

Ist hiernach die Unterdrückung aufsteigender Zornesleidenschaft Pflicht des Menschen, so kann sie doch bisweilen auch fehlerhaft sein. Es giebt auch eine übel angebrachte Milde, eine falsche Apathie gegenüber Vergehungen Anderer, welche die Beschwerlichkeit einer verdienten Züchtigung scheut aus Bequemlichkeit oder Mangel an Muth, und darum öfter als gut ist verzeiht. Solche kann einem wahrhaft sittlichen Leben nur schaden. Denn einerseits lässt sie die Frechheit und Bosheit, indem sie dieselbe nicht züchtigt, erstarken zu grösseren Frevelthaten, andererseits häuft sie sich selbst einen endlosen Stoff von Verdriesslichkeit und Aerger an, der schliesslich über den Kopf wächst.³⁾

Bei vorliegenden wirklichen Sünden des Andern ist Zurückhaltung des Zornes verwerflich.⁴⁾ Welcherlei freilich solche peccata sind, die den Zorn mit Recht herausfordern, zum Unterschiede von solchen, welche verziehen werden müssen, wird nicht gesagt; doch sind die letzteren offenbar die Sünden gegen die eigene Person, bei denen unbedingt Verzeihung statthaben muss.

Die Innocentia, d. h. die Enthaltung von einer Schädigung des Andern, muss aber auch in solchen Fällen geübt werden, wo sie nach menschlicher Anschauung wohl dem Selbsterhaltungstrieb weichen dürfte und eine Schonung des Andern als Thorheit erscheinen muss. Es können Fälle eintreten, wo im Interesse der Selbsterhaltung eine wissentliche Schädigung des Nächsten erlaubt, ja sogar geboten erscheinen könnte. Lactantius knüpft hier an die Philosophie des Carneades⁵⁾ an. Zunächst characterisirt er⁶⁾ dessen Lehre allgemein

1) VI, 18, 26: Canino modo vivere, ut remordeat lacessitus.

2) Inst. VI, 18, 19: Quod si patientiam improbitati opposueris, extinguetur protinus, tamquam igni aquam superfuderis, sin autem provocatrix illa improbitas impatientiam sibi comparem naeta est, tamquam perfusa oleo . . .

3) De ira 18: qui saepius quam necesse est, vel etiam semper ignoscit.

4) De ira 18: Vitiosa est ergo in peccatis irae suae cohibitio.

5) Carneades (academicae sectae philosophus V, 14, 3) Gründer der 3. Academie, 214—129, stellte in der Moral gegen die Stoiker den Satz auf, dass das h. Gut in der Befriedigung des unmittelbaren natürlichen Triebes liege, und leugnete das Naturrecht; auch setzte er der bürgerlichen Gerechtigkeit die natürliche Sittlichkeit als eine höhere entgegen.

6) Inst. V, 16, 3 Ejus disputationis summa haec fuit: jura sibi homines pro utilitate sanxisse, sc. varia pro moribus — — omnes et homines et alias animantes ad utilitates suas, natura ducente, ferri etc.

dahin, dass er, das Naturrecht leugnend, lehrte, dass alle lebendigen Wesen unter unmittelbarer Leitung der Natur ihren Nutzen unbedingt wahren müssten, weshalb diejenige Gerechtigkeit, welche unter der Fürsorge für fremden Vorteil den eigenen vernachlässige, Thorheit genannt zu werden verdiene. Entweder, folgert Lactantius, ist in solchem Falle Gerechtigkeit überhaupt unnöthig, oder wenn sie geübt wird, ist sie die grösste Thorheit, weil sie zu ihrem eigenen Schaden für die Vortheile Anderer sorgt. Carneades begründete dies zunächst daraus, dass ja dann die Römer, wenn sie wirklich in diesem Sinne gerecht sein wollten, folgerichtig alle fremden Besitzungen wieder herausgeben und in die vormalige Dürftigkeit ihrer Hütten zurückkehren müssten. Dann geht er zu detaillierten Beispielen über. Carneades setzt den Fall,¹⁾ ein braver Mann hat einen flüchtigen Sklaven, oder ein ungesundes, von Pestilenz inficirtes Haus, und er allein kennt diesen Fehler. Beim Verkauf dieses Hauses oder des flüchtig gewordenen Sklaven nun soll er denselben bekannt machen oder nicht? Thut er's, dann handelt er zwar ehrlich, aber thöricht genug, und zu seinem Schaden, da er dann das Haus entweder nur billig oder überhaupt nicht wird losschlagen können; verräth er indess jenen Fehler nicht, so wahrt er zwar sein Bestes, aber er ist ein Betrüger.

Durch dieses Beispiel will Lactantius erweisen, dass der Gerechte unter Umständen ein Thor, der Kluge ein Betrüger sein müsse. — Zu mehrerer Bestätigung fügt er einige frappantere Beispiele aus Carneades bei. Gesetzt,²⁾ dass bei einem Schiffbruche Einer, entkräftet, doch ein Brett zu seiner Rettung noch ergriffen hat. Darf nun ein anderer Schiffbrüchiger, der in gleicher Lebensnoth schwebt, ihn vom Brette herunterstossen, um es selbst zu besteigen, zumal auf offner See Niemand Zeuge sein wird? Thut er's, so handelt er klug; thut er's nicht, so wird er mit dem Tode büssen müssen und ist ein Thor. — Ein verwandtes Beispiel folgt weiter.³⁾ Gesetzt, es flieht Einer nach verlorener Schlacht mit bei der allgemeinen Flucht und Auflösung des Heeres, von Feinden verfolgt, und trifft einen gleichfalls fliehenden Verwundeten zu Pferde sitzend an: darf er diesen herabstossen oder muss er ihn schonen? Thut er das Erstere, so handelt er klug, ist aber ein Mörder; schont er den Andern, so wahrt er zwar die Gerechtigkeit, ist aber ein Thor.

Carneades befürwortet, entsprechend seinem philosophisch-ethischem Grundsatz, die erstere Handlungsweise, also die Selbsterhaltung auf Kosten des Andern. Wie stellt sich Lactantius hierzu? Er nennt diese Sophistik eine gefährliche Spitzfindigkeit.⁴⁾ — Vor allem setzt er voraus, dass der Gerechte überhaupt nie in die kritische Lage einer derartigen Entscheidung kommen könne in Folge seiner Genügsamkeit und Friedensliebe, so dass er also z. B. nie zum Zweck der Einholung fremder Producte zu Schiffe gehen, nie Krieg führen werde.

1) Inst. V, 16, 5 ff.

2) Inst. V, 16, 10 ff.

3) V, 16, 11.

4) Inst. V, 17, 13: Arguta haec plane et venenata sunt.

Aber gesetzt doch einen jener Fälle, da man ja auch wider Willen in derartige Lagen kommen könne, so müsse sich der Gerechte jedenfalls entscheiden. Wie aber? Unter allen Umständen müsse er die Gerechtigkeit wahren, selbst auf Gefahr der eignen Schädigung, müsse also den Tod einer Schädigung des Andern und Verletzung der Pflicht der Unschuld vorziehen.

Allerdings trägt eine derartige Schonung des Nächsten auf Kosten des eignen Lebens den Schein der Thorheit, aber sie trägt ihn laut dem Willen Gottes selbst, welcher unter dem Schein der Thorheit die Gerechtigkeit den Menschen entrücken, d. h. sie schwerer und dadurch werthvoller machen wollte. Diese Verkennung solcher wahren, sogar auf Kosten des eignen Lebens und Wohles gewährten Gerechtigkeit als Thorheit hat ihren Grund in der Verkennung der Tugend überhaupt (§ 19) und diese wiederum in der ausschliesslichen Rücksichtnahme lediglich auf das irdische, nicht aber auf das ewige Leben. Fasst man lediglich dieses gegenwärtige Leben ins Auge, dann freilich muss eine Handlungsweise, die lieber das eigne Leben opfert und viele Beschwerden erduldet nur um fremden Wohles willen, nicht nur zwecklos, sondern als Thorheit erscheinen. Berücksichtigt man aber gleichzeitig und vornehmlich das ewige Leben der Seligkeit, dann kann es schlechterdings nicht Thorheit sein, behufs Erlangung des Lohnes der Ewigkeit eventuell das irdische Leben preiszugeben.¹⁾

Von Thorheit aber kann hier ferner auch deshalb nicht die Rede sein, weil das Meiden einer Sünde — und eine solche würde die Verletzung des Andern sein — unmöglich Thorheit sein²⁾ kann; was gerecht ist, kann nicht wirklich thöricht, was ungerecht ist, nicht wahrhaft klug und weise sein; zudem endlich würde eine wissentliche Schädigung des Andern, auch im Interesse der Selbsterhaltung, keinesfalls als menschenwürdiges, sondern thierisches Verhalten sich erweisen.³⁾

In dieser Weise löst Lactantius das schwierige Problem der Collision der Pflichten ziemlich befriedigend, in dem Sinne, dass sich die *innocentia* in allen, selbst den widersprechendsten Fällen einer wissentlichen Schädigung des Andern jedenfalls zu enthalten hat.

§ 35.

Die *Beneficentia* gegen den Nächsten.

Wohlthätigkeit oder Barmherzigkeit.

Sie ist der positive Erweis der Gerechtigkeit oder Tugend gegen den Nächsten, und besteht im Wesentlichen, entsprechend dem Gegensatze der *innocentia*, darin, dass man dem Andern dasjenige thut und erweist, was man von ihm sich selbst erwiesen wünscht.

Als Motiv zu solcher Barmherzigkeitsübung führt Lactantius ein

1) Inst. V, 18, 3.

2) V, 17, 27.

3) Ib. § 30.

vierfaches an. Erstlich die principielle Gleichheit aller Menschen vor Gott, sofern wir, durch das Band der Blutsverwandtschaft alle unter einander principiell verbunden, auch verpflichtet sind, jeden Menschen wie uns selbst zu lieben.¹⁾

Sodann die allgemeine Schutzbedürftigkeit der Menschen, sofern der Mensch wegen seiner anerschaffenen Hilfs- und Schutzbedürftigkeit auf die helfende Liebe des Andern unbedingt und nothwendig angewiesen ist; weshalb eine gegenseitige, thätige Hilfsleistung unerlässlich ist, als Stütze und stärkstes Band der menschlichen Gesellschaft.²⁾

Sie zu verkennen, hiesse Verrath an der Menschheit üben. Die *beneficentia* ist gleichsam Bundespflicht des Menschen, da die menschliche Gesellschaft als ein Bündniss zu gegenseitiger Schutz- und Hilfeleistung entstanden ist. Sie ist aber ferner auch Pflicht des Menschen nach dem allgemeinen Princip: „Was Ihr wollt, dass Euch die Leute thun sollen, das sollt ihr ihnen auch thun,“ sowohl den Menschen als auch Gotte gegenüber. Lediglich dann dürfen wir die Hilfe Andrer in Gefahr für uns erhoffen, wenn wir selbst ihnen helfend beispringen,³⁾ sind aber der Hilfe selbst nicht werth, wenn wir sie andern versagen. Es ist gerathen, uns in die Seele unserer Mitmenschen immer gleichsam hineinzudenken, um in gegebenem Falle zu wissen, wie wir an ihnen zu handeln haben. Ebenso aber ist unsre Barmherzigkeit die *conditio sine qua non* aller Barmherzigkeit Gottes gegen uns.⁴⁾ Nur der Barmherzigen erbarmt sich Gott seinerseits, während die Mitleidlosen das Recht an seine Barmherzigkeit verwirken. Die Barmherzigkeit allein erschliesst uns die Hoffnung auf Sündenvergebung von Seiten Gottes; ohne sie wird Gott ein unerbittlicher Richter nach dem Gesetze für uns sein. Dazu kommt endlich als viertes Motiv, dass, was man immer dem Mitmenschen erwiesen, man Gott selbst gleichsam erweist laut seinem Worte.⁵⁾

Ist sonach die Pflichtmässigkeit der Barmherzigkeit genügend erwiesen, so gilt für ihre Ausübung im Allgemeinen der Grundsatz, dessen Befolgung die allein werthgebende Bedingung aller Wohlthätigkeit ist, dass man bei den Werken der Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit nicht auf Wiedervergeltung oder Lohn von Menschen sehe. Für die Wohlthätigkeit muss die Sache selbst, d. h. die dem Nächsten zu erweisende Hilfe Selbstzweck sein, ohne jedes Absehen auf etwaigen Nutzen. Solche Nützlichkeitsrücksichten benehmen dem Werke der Wohlthat jeden Werth. Darum entkleidet Cicero die Wohlthätigkeit

1) Epit. 56: Si enim ficti ab uno Deo et orti ab uno homine consanguinitatis jure sociamur, omnem igitur hominem deligere debemus.

2) Inst. VI, 10, 25: Retinendum est igitur omni modo vinculum societatis humanae, quia homo sine homine nullo modo potest vivere.

3) Inst. VI, 10, 10: Itaque in aliis hominibus nos ipsos cogitare debemus. Non meremur in periculo liberari, si non succurrimus, non meremur auxilium, si negamus.

4) Ep. 65: Miseretur ejus, quem viderit misericordem; inexorabilis est et etc.

5) Math. 25, 40: Was ihr gethan habt einem unter diesem Geringsten meiner Brüder, das habt Ihr mir gethan; und Ep. 60: . . . eadem lex illa, quae docet, quidquid homini praestiteris, Deo praestari.

alles Werthes, wenn er die Pflichten der Bruder- und Menschenliebe nach dem Nutzen abmisst,¹⁾ obwohl er dem gelegentlich anderwärts widerspricht.²⁾ Als eine geradezu abscheuliche Lehre (*detestanda sententia!*) stellt Lactantius ein Plautuswort hin, welches verbietet, dem Bettler Speise zu reichen.³⁾ — Vielmehr hat als Grundsatz hier dies zu gelten: Sobald eine Wohlthat gethan wird in Absehen auf Wiedererstattung, hört sie auf Wohlthat zu sein, und Wohlthat im wahren Sinne des Wortes ist nur diejenige, welche voraussichtlich und thatsächlich unerwidert bleibt.⁴⁾ Einen gerechten Lohn seiner Gutthaten hat der Mensch erst im Jenseits zu erwarten.

Demgemäss soll man sich als Object seiner Wohlthätigkeit solche Menschen auswählen, welche voraussichtlich das Empfangene nicht wiedererstaten können. In dieser Auswahl muss man so verfahren, wie Gott selbst es als z. B. für die Ausrichtung eines Gastmahles vorgeschrieben hat.⁵⁾ Ohne Zweifel hat Lactantius hier das Wort des Evangeliums im Sinne, dass wenn man ein Mahl ausrichtet, nicht diejenigen einladen dürfe, welche voraussichtlich uns wieder einladen werden, sondern vielmehr die Blinden, Lahmen etc. — ohne aber dass dadurch der Umgang mit Freunden oder die Zärtlichkeit gegen Anverwandte ausgeschlossen wäre. Indess sind für unsre Wohlthätigkeit nicht die Blutsfreunde und Herzensfreunde, sondern Fremde und Unbekannte das passendste Object, sofern diesen gegenüber lediglich wahre Menschenliebe, nicht aber das einfache Pflichtgefühl der Verwandtschaft oder etwa Aussicht auf Wiedervergeltung das Motiv der Wohlthätigkeit sein muss.

Wie bereits gesagt, wechseln als Bezeichnungen für dieselbe Sache *beneficentia*, *misericordia* und *humanitas* ab, ohne dass ein besonders hervorragender Unterschied derselben im Sinne des Lactantius erkennbar wäre.⁶⁾

Diese Wohlthätigkeit nun hat sich in verschiedener Form je nach Lage der Sache und der Hilfsbedürftigkeit zu bewähren, und zwar eben dadurch, dass sie, ohne Absehen auf Lohn, aus rein mensch-

1) Inst. VI, 11. 12: Hic, hic, M. Tulli, aberrasti a vera justitia, ... quum pietatis ac humanitatis officia utilitate metitus es.

2) Inst. VI, 14, cfr. Cic. de leg. I, 18.

3) Plaut. trin. II, 2, 58:

Male meretur, qui mendico dat quod edat.

Nam et illud, quod dat, perit, et ille producit vitam ad miseriam.

4) z. B. Inst. VI, 11. 13: Id enim juste, id pie, id humane fit, quod sine spe recipiendi feceris — entsprechend dem Grundsätze im Evang.: Wenn ihr nur die liebet, die Euch wieder l., was thut ihr da sonderliches? VI, 12, 2: Tenendum est igitur omni modo, ut ab officio misericordiae spes recipiendi omnino absit.

5) § 3: Item Deus praecepit, ut, si quando coenam paraverimus, eos in convictum adhibeamus, qui revocare non possint et vicem reddere.

6) Die *Misericordia* wird ep. 65 als 2. Haupttheil der *Justitia* neben die *Innocentia* gestellt. Die *Beneficentia* wird der *justitia* selbst coordinirt: *justitia vero et beneficentia tam immortales etc.* (de ira fin.). Die *Humanitas* wird geradezu als Liebe zu den Mitmenschen definirt. Sie erst macht des Menschennamens recht würdig: Inst. VI, 11, 1. Ebenda c. 10 werden *Misericordia* und *humanitas* identificirt.

lichem Mitgefühl, der Noth der Mitmenschen durch thatsächliche Hilfeleistung steuert. Das Proximo prodesse und das Succurrere bei der mannigfachen menschlichen Noth ist der wesentliche Erweis der Wohlthätigkeit oder Barmherzigkeit. Fördre, sagt Lactantius, so viel Du kannst, das Leben der Menschen durch Menschenliebe, damit es nicht verlösche.¹⁾

Ein kurzer Ueberblick über die Pflichten der Barmherzigkeit wird Ep. 65 gegeben. Sie sind diese: Dem Nahrungsbedürftigen mittheilen, den Unbekleideten bekleiden, den der von Mächtigen Unbilden zu erleiden hat, befreien, dem Fremden und Obdachlosen sein Haus öffnen, die Waisen vertheidigen und die Wittwen beschützen, vom Feinde die Gefangenen loskaufen, die Kranken und Armen besuchen und pflegen, Unbemittelte und Reisende nicht unbeerdigt liegen lassen. — Eine ausführlichere Darstellung aber finden diese Pflichten in den Institutiones, insbesondere in Buch VI.

Als eine Hauptpflicht erscheint hier zunächst die Freigebigkeit, liberalitas. Sie besteht nach Lactantius darin, dass man den würdigen Armen je nach Bedürfniss und Zeit in ausreichender Weise beschenkt,²⁾ zum Unterschied von der Verschwendung, welche ihre Geschenke ohne Wahl auch den Nichtwürdigen und Nichtbedürftigen austheilt. Bedürftigkeit ist Hauptbedingung für wahre Freigebigkeit,³⁾ und diese ist, wie schon in § 32 gezeigt ward, noch die verhältnissmässig beste Verwendung irdischen Gutes. Dem etwaigen Einwurfe, dass man auch durch die ausgedehnteste Freigebigkeit doch nicht alle Noth lindern könne, da die Menge der Nothleidenden auf Erden eine zu grosse sei und man sich dann ja seines ganzen von den Vätern im Schweisse des Angesichtes erworbenen Vermögens entäussern müsse, begegnet Lactantius mit dem Hinweis auf den Segen der Armuth, welche ein Hafen von allem Kummer, dagegen der Reichthum allen möglichen Unglücksfällen ausgesetzt sei, oder durch z. B. einen Diebstahl im Nu verloren gehen könne; zudem werde man sich durch solch würdige Anwendung der irdischen Schätze himmlische erwerben. — Sei indess für grosse Liebeswerke nicht das ausreichende Vermögen vorhanden, so übe man dennoch nach Kräften des geringen Besitzthums entsprechende Wohlthätigkeit,⁴⁾ indem man dasjenige, was man etwa zu Lust und Vergnügen verschwenden würde, zum Dienst des Nächsten anwendet. Z. B. statt für Wettkämpfe und Thierkämpfe etc. wende man das Seinige lieber an für die Armen. Nur aber hüte man sich vor jener Freigebigkeit, welche lediglich darauf abzweckt, die Volksgunst sich zu erwerben — wie es dem Geiste jener Zeit entsprach — z. B. dadurch, dass man dem Volke Schauspiele giebt. Selbst die Aufführung von öffentlichen Gebäuden verträgt sich nicht

1) VI, 9, 19: Fove, quantum in te est, et animas hominum etc.

2) VI, 17, 18: Nam ita liberalem distinguunt a prodigo, quod is liberalis sit, qui et bene meritis, et quum oportet et quantum satis est, largiatur.

3) Inst. VI, 11, 26: Beneficentia enim nulla est, ubicunque necessitas non est.

4) VI, 12, 38: Si solus magnis operibus non sufficis, pro virili parte operare justitiam.

mit der rechten Freigebigkeit, da sie im letzten Grunde doch den Zweck für den Stifter hat, sich seines Namens Gedächtniss zu stiften, zudem aber einem irdisch vergänglichem Zwecke dient.

Die Freigebigkeit verfolgt dagegen eben nur dann ein rechtes, pflichtmässiges Ziel, wenn sie zur Unterstützung von wirklich Bedürftigen geübt wird.¹⁾

Ein weiterer wesentlicher Erweis der Wohlthätigkeit ist die Gastfreundschaft, *hospitalitas*, nach dem Urtheile auch bereits der Philosophen.²⁾ Worin sie zwar eigentlich bestehe, wodurch und inwieweit sie geübt werden müsse, wird nicht gesagt: nur dies, dass sie von Theophrast³⁾ fälschlich auf die Häuser vornehmer Herren beschränkt werde, welche besonders vornehmen Fremden gastlich offenstehen sollten. Diese Einschränkung aber beruhe eben auf jenem verwerflichen Grundsätze der Wiedervergeltung, den man bei ihr verfolge. Vielmehr soll das Haus des gerechten und weisen Mannes nicht bloss Vornehmen, sondern namentlich Armen und Verachteten offen stehen, bei denen man auf Wiedervergeltung nicht hoffen darf. In diesem Sinne ruft Lactantius dem Cicero, der auch jener exklusiven Gastfreundschaft das Wort redet, ironisch entgegen: „Lauf nur recht hübsch um alle Thore her, um die aus andern Städten kommenden fremden Herrn in Dein Haus zu laden, damit Du auf diese Weise bei Andern in Ansehen kommst und man Dich nur für einen recht menschenfreundlichen und gastfreien Mann ansehe, während Du doch lediglich Dein Interesse dabei im Auge hast.“

Hierher gehört ferner die Pflicht, den Wittwen und Waisen Hilfe und Schutz angedeihen zu lassen.⁴⁾ Durch ein göttliches Gebot ist uns dies zur Pflicht gemacht, und selbst jeder rechtschaffene Richter hält es für seine Pflicht, solchen gegenüber neben und unbeschadet der richterlichen Gerechtigkeit soviel als möglich Milde walten zu lassen. Wenn Lactantius für solche Liebe gegen Wittwen und Waisen als besonderes Motiv dies hervorhebt, dass, wenn Jemand seine Wittve und Waisen versorgt wisse, er dann desto freier und ungehinderter dem Märtyrertode entgegengehen werde, so trägt er damit lediglich den damaligen Zeitumständen Rechnung.

Auch die Pflege unbemittelter und schutzloser Kranker⁵⁾ ist ein Erforderniss wahrer Menschenliebe und wird besonders als ein lebendiges Opfer für Gott bezeichnet, desgleichen die Bestattung von Reisenden und Armen,⁶⁾ ein Dienst, der deshalb so hoch anzuschlagen

1) Inst. VI, 11, 28: Unum igitur certum et verum liberalitatis officium est, egentes et inutiles alere.

2) 12, 5: Praecipua igitur virtus est hospitalitas, quod philosophi quoque ajunt.

3) Theophr. bei Cic. off. IV, 18: Est enim valde decorum, patere domos hominum illustrium hospitibus illustribus.

4) Inst. VI, 12, 21: Non minus magnum justitiae opus est, pupillos et viduas destitutos et auxilio indigentes, tueri et defendere.

5) § 24: Aegros quoque, quibus . . . curandos forendosque suscipere summae humanitatis et magnae operationis est.

6) Ultimum illud et maximum piet. off. est peregrinorum et pauperum sepultura.

sei, weil man ihn im letzten Grunde nicht dem Todten, sondern dem lebendigen Gott erweise, dem ein solches Werk der Barmherzigkeit an Fremden und Unbekannten ein wohlgefälliges Opfer sein muss.

Als letzten und nicht unwesentlichen Erweis wahrer Barmherzigkeit hebt Lactantius die Friedens- und Feindesliebe hervor. Jene characterisirt er dahin, dass man nicht den Gegner selbst aus dem Wege zu räumen suche, sondern vielmehr den Streit beizulegen sich bemühe.¹⁾ Diese Erklärung setzt allerdings den bereits erfolgten Ausbruch des Streites und der Feindschaft voraus und redet nicht von der Pflicht des Friedfertigen, nach Kräften durch entsprechendes Verhalten Feindseligkeiten zu verhüten und ihnen im Voraus vorzubeugen. Diese ist vielleicht angedeutet in der anderweitigen Forderung des Lactantius, dass man sich aller bösen, feindseligen Worte sorgfältig enthalte, durch welche man sich Feinde schafft.²⁾ Als allgemeinen Grundsatz für Erhaltung des Friedens stellt er den hin, dass man nach Gottes Gebot³⁾ nicht die Sonne über seinem Zorne untergehen lasse. Während indess nach unsrer Deutung diese Gleichnissrede den Sinn hat, dass man möglichst bald, noch an demselben Tage Frieden stifte, deutet sie Lactantius sonderbar dahin, dass man die Sonne nicht zum Zeugen seiner Rachsucht haben dürfe.⁴⁾

Gefördert wird die Friedensliebe durch Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit, welche ebenso redet als sie denkt⁵⁾ und so die Zunge zur wahren Dollmetscherin der Seele macht, sowie durch Genügsamkeit,⁶⁾ welche, mit dem Eignen zufrieden, nicht begehrllich auf das Gut des Andern blickt, und durch Demuth⁷⁾ den Mitmenschen gegenüber, welche sich nicht über Andre erhebt, sondern in der Gleichstellung auch mit Geringeren ihre wahre Ehre vor Gott sucht.

Sofern sich unsre Liebe auch auf die Feinde erstrecken soll, wird sie zur Feindesliebe. Lactantius fordert sie als Pflicht ausdrücklich, obschon er eine spezifische Bezeichnung wie *hostium amor*, *amor erga hostes* nicht gebraucht. Das Verhalten, welches er gegenüber den Feinden fordert, kommt genau der christlichen Feindesliebe gleich; denn er fordert,⁸⁾ dass man dem Feinde gegenüber Böses nicht mit Bösem, sondern mit Gutem erwidere, dass man den segne, der uns flucht, dass man sogar für seinen Feind bete; im Uebrigen aber, dass man den Feind mit Geduld erträgt.

1) Inst. VI, 18, 25: Sipientis et optimi viri est, non adversarium velle tollere, sed certamen ipsum.

2) z. B. VI, 18: Quin etiam caveat diligenter, ne quando inimicum sua culpa faciat. Oder: Sipientis et boni viri est, non velle certare etc.

3) „Lasset die Sonne nicht über Euerm Zorn untergehen!“

4) VI, 18, 33: Praecepit Deus non occidere solem super iram nostram, ne furoris nostri testis abscedat.

5) Inst. VI, 18, 6: Nec aliquando committet, ut lingua, interpret animi, a sensu et cogitatione discordet.

6) § 8. In hoc enim genere officii debet esse suo contentus etc.

7) V, 15, 6: Si enim justitia est, parem se etiam minoribus facere etc.

8) VI, 18, 10: Maledicenti benedicto respondeat, etc. Ep. 65*: Et ideo jubet nos Deus etiam pro inimicis precem facere semper. VI, 18, 11: ... clementer ac moderate ferat.

Die gröbste Verletzung der Pflicht der Feindesliebe ist die Rache. Aber solche Rache soll man nicht selbst vollziehen, sondern sie Gott überlassen, als dem höchsten und gerechtesten Richter, vor ihm seine Sache klagbar anbringen, ihm deren Austragung anheimstellen, selbst auf die Gefahr hin, dass man von der Welt als feig und träg mit Verachtung gestraft wird. Es ist jedenfalls gerathener, um Gotte zu gehorchen, solche Verachtung mit in Kauf zu nehmen.¹⁾

Dies etwa sind die Hauptzüge der positiven Gerechtigkeit, d. i. Wohlthätigkeit und Barmherzigkeitsübung gegen den Nächsten, die bei Lactantius entgegentreten. Es ist ein buntes, z. Th. ungeordnetes Nebeneinander von Vorschriften und Pflichten, ohne ein gewisses Eintheilungsprincip. Dass dennoch hierin Lactantius ein Neues und specifisch Christliches lehrt oder doch lehren will, deutet er an mit der Bemerkung, dass die Philosophie diesen Gerechtigkeitserweis gegen den Nächsten nicht gekannt habe, schon deshalb nicht, weil sie ja die Affecte des Mitgeföhles und Mitleides, diese Voraussetzung aller Barmherzigkeitsübung, wenigstens theilweis, für Krankheit der Seele erklärte. Während in der That in der Ethik der früheren Antike die Gerechtigkeit mehr nur als eine juristische erscheint, die das *sum cuique* nach dem Massstabe des Gesetzes beobachtet, aber eine freie Liebeserweisung nicht kennt, predigt Lactantius eine Gerechtigkeit, d. i. Barmherzigkeit, die aus Liebe und dem Bewusstsein der allgemeinen Bruderschaft aller Menschen herausgeboren ist. Zwischen beiden in der Mitte, das Christenthum wesentlich vorbereitend, steht die Lehre der Stoa von der kosmopolitischen Bruderschaft aller Menschen, auch inbegriffen Slaven und Feinde.

c. Die Gerechtigkeit oder Tugend oder Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

§ 36.

Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Wenn im Bisherigen die Pflichten des Menschen gegen Gott und gegen den Nächsten nach Lactantius dargestellt wurden, so erübrigt um der Vollständigkeit willen noch, zu prüfen, ob und inwieweit er auch Pflichten des Menschen gegen sich selbst kennt und aufführt. Solche finden indess eine besondere Behandlung nicht, ja kaum eine bestimmte Erwähnung. Es lässt sich, wenn man will, nur indirect aus obengenannten Pflichten gegen Gott und Menschen eine Reihe von Pflichten des Menschen gegen sich selbst herleiten.

Wenn Lactantius einerseits fordert, dass der Mensch die ihm von Natur eingepflanzten Triebe immer in den rechten Schranken halte,

1) Inst. VI, 18, 12: Ita fit, ut homo justus contemptui sit omnibus et quia putabitur, semet ipsum defendere non posse, habebitur pro segni et inertii.
§ 14: . . . malitque contemni, dummodo semper boni fungatur officio.

sowie den Zeit- und Ortsumständen immer richtig anbequeme, so besteht hierin im Wesentlichen die Pflicht der Selbstbeherrschung. Wenn er es andererseits als Pflicht des Menschen bezeichnet, dass er, so lange es Gott gefällt, die Wohnung seines Leibes inne habe, während der Selbstmord als eigenmächtige Abkürzung des Lebens, der grösste Frevel sei, so kann man eben hierin die Pflicht der rechten Selbstliebe und -bewahrung finden. Beides aber, Selbstbeherrschung und Selbstbewahrung, sind unstreitig zwei Hauptpflichten des Menschen gegen sich selbst. Indess eine weitere Ausführung finden sie bei Lactantius nicht.

Wenn ferner das Streben nach Weisheit, d. i. nach Geistes- und Gemüthsbildung eine beständige Pflicht jedes Menschen gegen sich selbst unstreitig sein muss, so findet dieselbe bei Lactantius eine wenigstens andeutende Würdigung darin, dass er durchgehends die wahre (göttliche) Weisheit als den höchsten Geistesbesitz, und das Streben darnach als die *conditio sine qua non* aller wahren Tugend und Gottesverehrung hinstellt.

Doch sind dies eben nur z. Th. weitläufige Folgerungen aus Lactantius Darstellung anderer Pflichten, während eine unmittelbare Ausführung oder Darstellung der Pflichten des Menschen gegen sich selbst bei ihm gänzlich vermisst wird. Und obschon gewisse Einzeltugenden des Menschen in Bezug auf sich selbst, als z. B. Beharrlichkeit, Tapferkeit, Freimuth etc. von ihm anerkannt werden, so spricht er ihnen doch sogleich selbst als einer *justitia publica* oder *civilis* einen höhern und unbedingten Werth ab.

d. Die Tugend innerhalb der verschiedenen Lebenskreise.

§ 37.

Allgemeines.

Das sittliche Verhalten des Menschen hat sich nicht nur gegenüber den einzelnen Mitmenschen, sondern innerhalb der menschlichen Gesellschaft überhaupt zu erweisen. Es wird darum in jeder Ethik die Darstellung dieses sittlichen Gemeinschaftslebens eine besondere Stelle finden als sociale Ethik. Die drei Hauptkreise aber dieser sittlichen Gemeinschaft sind die Familie, der Staat mit den Gebieten der Kunst, Wissenschaft und Cultur, und die Kirche, in deren jedem sich die Sittlichkeit des Menschen zu erweisen hat. Inwieweit auch Lactantius eine solche sociale Ethik kennt und darstellt, wird im Folgenden noch zu prüfen sein.

§ 38.

Die Bethätigung der Sittlichkeit innerhalb der Familie.

Die Bezeichnung *familia* selbst findet sich bei Lactantius nicht, wohl aber *matrimonium*, Ehe, die Grundlage der Familie. Wenn man

die Ehe nach idealster Auffassung bezeichnen kann etwa als die auf Gottes Ordnung beruhende Grundlage des häuslichen und bürgerlichen Lebens, auf der sich der Mensch zur vollen, sittlichen, gottgewollten Persönlichkeit entwickeln soll, so tritt allerdings bei Lactantius eine solche Auffassung der Ehe keineswegs entgegen. Vielmehr erscheint bei ihm die Ehe im Wesentlichen nur als eine physische Nothwendigkeit, und zwar insofern, als die Zeugung von Menschen zur Erhaltung des Menschengeschlechtes nothwendig und die Ehe ein heilsames und das einzig gestattete Präservativ gegen die Macht des sinnlichen Triebes ist.¹⁾ Es ist in der That eine stark materielle Anschauung, wenn er die Ehe bezeichnet als das einzige Mittel, die Wollust auf rechte und gesetzmässige Art zu pflegen;²⁾ auf sie hat sich nach göttlichem und menschlichem Gesetze die Befriedigung des Triebes einzuschränken.

Doch betont Lactantius auch nachdrücklich die Pflicht der Treue und der Keuschheit innerhalb der Ehe. — Er verurtheilt zunächst streng den Ehebruch, als durch göttliches und menschliches Gesetz verboten. Es sei von Gott durchaus verboten, ein fremdes Ehebett zu entweihen, oder eine feile, öffentliche Dirne zu gebrauchen. Aus den Zeitverhältnissen erklärt sich sein Verbot, dass kein Ehegatte neben seiner Gattin noch eine Slavine oder freie Person sich halte. Wer immer, Gatte oder Gattin, mit einer andern Person geschlechtliche Verbindung pflegt, ist ein Ehebrecher nach göttlichem Gebote, während freilich nach bürgerlichem Gesetze nur die Frau, welche sich zu einem andern Manne hält, nicht aber der Mann, wenn er zu mehreren Frauen sich hält, des Ehebruches sich schuldig mache. Doch ist auch der Mann um des Weibes willen moralisch zur Treue verpflichtet. Denn wie darf er vom Weibe fordern, dass es ihm treu bleibe, der doch seinerseits ihr die schuldige Treue nicht bewahren will?³⁾

Unter die Kategorie des Ehebruches gehört nach Lactantius auch der Fall, dass man eine vom Manne Geschiedene heirathe, sowie auch der, dass man, ohne die eigne Gattin des Ehebruches beschuldigen zu können, sich von ihr scheiden lässt, um eine andre zu freien;⁴⁾ endlich auch der, dass man das Weib eines Andern mit begehrliehen und wollüstigen Blicken betrachtet, — als Ehebruch des Herzens, ganz im Sinne des Wortes Christi im Evangelium.⁵⁾

1) Inst. VI, 23, 14: Si ipsam voluptatem per se appetunt, justa ac legitima frui licet, sc. in matrimonio.

2) Ib. § 17: Oportet ergo sibi quemquam proponere, duorum sexuum conjunctionem generandi causa datam esse viventibus eamque legem his affectibus positam, ut successionem parent.

3) Inst. VI, 23, 29: Iniquum est enim ut id exigas, quod praestare ipse non possis.

4) § 33: [Praeceptum Dei est,] adulterum esse, qui a marito dimissam duxerit, et eum, qui praeter crimen adulterii uxorem dimiserit, ut alteram ducat. Vergl. Math. 5, 32 = 19, 9: und wer die Abgeschiedene freiet, der bricht auch die Ehe.

5) XI, 23, 34: Praeterea non tantum adulterium esse vitandum, sed etiam cogitationem; ne quis aspiciat etc. . . . adulteram enim fieri mentem . . . Math, 5, 28: Wer ein Weib ansiehet etc.

Ebenso wie die Treue ist auch die Keuschheit eine Pflicht innerhalb der Ehe. Selbst hier, wo doch die Befriedigung des Triebes gestattet ist, muss doch noch Sittsamkeit, Schamhaftigkeit, Keuschheit gewahrt bleiben, und der Mann muss dem Weibe durch ein gutes Beispiel in der Enthaltbarkeit vorangehen. — Zur rechten Führung der Ehe gehört des Weiteren ein gegenseitiges Tragen in Geduld, dass man sich an den Character des Andern gewöhne und dass beide die gemeinsame Last der Ehe einmüthig tragen, zu welchem Zwecke es nöthig und gutgethan ist, sich immer an des Andern Stelle zu versetzen und in seiner Seele gleichsam zu lesen.¹⁾

Ein besonders religiös-sittlicher Zweck der Ehe wird nirgends auch nur angedeutet; als der wesentliche Zweck erscheint eben jener physische, in gewissem Sinne auch sociale.

Eine begreifliche Consequenz dieser Anschauung der Ehe ist es, wenn Lactantius den ehelosen Stand sittlich entschieden höher stellt als den ehelichen. Die höchste Vollkommenheit, sagt er ausdrücklich, besteht in der Ehelosigkeit. Wer diese einzuhalten vermag, der erreicht den Gipfel und das höchste Ziel aller Tugend und wird von Gott einen herrlichen, unvergleichlichen Lohn davontragen.²⁾ Gott wird ihn als seinen wahren Knecht, der Meister als seinen wahren Jünger anerkennen, er wird Gott selbst ähnlich sein. Zwar mag dies schwer erscheinen, ist aber nicht unmöglich für den, der das *terrena calcare* sich zur sittlichen Aufgabe gestellt hat.³⁾ — Diese Befürwortung der Ehelosigkeit hat ihren Grund gewiss in der damals schon allgemeiner herrschend gewordenen asketischen Richtung, von der auch Lactantius, wie dies auch aus § 32 ersichtlich ist, stark berührt war, und ist er durch diese Lobrede auf das Cölibat nur ein Vorgänger von grösseren Nachfolgern, z. B. eines Gregor v. Nyssa, v. Nazianz, Ambrosius, Hieronymus und Augustin geworden.

Aus der Anerkennung, die er aber immerhin der monogamischen Ehe zollt, ergeben sich für ihn nun noch einige weitere ethische Grundsätze bez. Forderungen. Zunächst die Verwerflichkeit der *lupanaria*, d. i. Bordelle. Solche öffentliche lüderliche Häuser, wo die Schamhaftigkeit unglücklicher Frauen preisgegeben wird, nennt er eine vom Satan geschaffene Unflätherei.⁴⁾ Ferner bei der Stellung, die er dem Weibe als Lebensgefährtin und Mitträgerin des Joches der Ehe anweist, verwirft er entschieden zwei Lehren Platos, welche dem Weibe eine unangemessene Stellung in der sittlichen Gesellschaft geben, nämlich dessen Befürwortung der Weibergemeinschaft und Frauenemancipation. Erstere wird von Lactantius geradezu als eine entsetz-

1) § 22: *Adsuescant invicem mores duorum et jugum — ferant.*

2) *Inst. VI, 24, 37: . . . Multique sunt, qui hoc coelesti genere vitae felicissime perfruantur. . . . Si quis hoc, inquit [Deus], facere potuerit, habebit eximiam incomparabilemque mercedem. Quod continentiae genus quasi fastigium est, omniumque consummatio virtutum ad quam si quis eniti atque eluctari potuerit, etc. hic erit consimilis Deo.*

3) *Inst. VI, 24, 90: Haec quidem difficilia videntur, sed de eo loquimur, cui calcatis omnibus terrenis iter in coelum paratur.*

4) *VI, 23, 7: Ac ne quis esset, qui poenarum metu abstineret alieno. lupanaria quoque constituit et pudorem infelicitum mulierum publicavit.*

liche Lehre gekennzeichnet, nebst ihrer Consequenz der Kindergemeinschaft. Diese platonische Theorie, welche nach de republ. V, 457 dahin lautete, dass die Frauen allen Männern gemeinsam und auch die Kinder gemeinsam sein sollten, müsse zu den grössten ethischen Abnormitäten führen. Im Falle einer derartigen Weibergemeinschaft würde kein Unterschied mehr in der Abstammung, kein bestimmt gesondertes Geschlecht, keine Blutsverwandtschaft mehr möglich sein, sondern an deren Stelle eine unterschiedslose Vermischung wie bei einer Viehheerde Platz greifen. Dann würden die Männer keine Enthaltensamkeit, die Frauen keine Schamhaftigkeit mehr nöthig haben, von einer ehelichen gegenseitigen Liebe könne nicht mehr die Rede sein, ebensowenig von einer kindlichen Gesinnung und Elternliebe.¹⁾ Schon das Beispiel der vernunftlosen Creatur, z. B. der Vögel, müsse die Abnormität solcher Verhältnisse zeigen; da sich selbst bei ihnen lediglich die Paare zu einander gesellen und wie Lagergenossen einträchtigen Sinnes ihr gemeinsames Nest vertheidigen. — Ebenso wie die Weibergemeinschaft verwirft Lactantius die Frauenemancipation, wie sie gleichfalls von Plato befürwortet wird. Ausdrücklich bemerkt Lactantius, dass Plato auch Frauen Kriegsdienste, die Theilnahme an Berathschlagungen im Staate, obrigkeitliche Aemter und kriegerische Commandos, ja schliesslich sogar Waffen und Pferde zugesprochen habe.²⁾ Daraus folge dann als nothwendige Consequenz, dass dann auch den Männern der Spinnrocken, die Weberei und das Geschäft des Kinderwartens zugewiesen werden müsse. Glücklicherweise sei allerdings kein Volk bisher so thöricht gewesen, dergleichen einzuführen; die Stadt müsse ja ihrem Ruin entgegengehen, wo die Geschäfte der Männer von Weibern versehen würden.

Dies etwa ist es, was Lactantius an ethischen Grundsätzen über die Ehe und deren Consequenzen aufstellt. Ueber das Verhalten der Kinder zu den Eltern und umgekehrt, der Dienstboten zu ihren Herrschaften etc. spricht er keinerlei Forderung aus. Die Kindesliebe wird als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt, wenn Lactantius von den Menschen Gotte gegenüber solche Liebe fordert, wie sie Kinder ihren Eltern zollen. Speciell wird nur die Aussetzung der Kinder oder gar die Erdrosselung Neugeborener als abscheuliche Gottlosigkeit verworfen.³⁾ Es sei ein höchst bedenklicher Wahn, dass man den vorher geborenen Kindern eine grosse Wohlthat erzeuge, wenn man, um ihr Erbe nicht durch Nachgeborene schmälern zu lassen, diese lieber aussetze und dem Tode preisgebe. Die Entschuldigung, dass man armuthshalber nicht im Stande sei, die Kinder ordnungsgemäss zu erziehen, könne unmöglich gelten: dann dürfe man

1) Inst. III, 21, 5: O miram Platonis aequitatem! Ubi est igitur virtus castitatis? ubi fides conjugalitatis? Quae si tollas, omnis justitia sublata est.

2) Inst. III, 23, 10: Existimavit Plato, oportere etiam mulieres militare et consiliis publicis etc. — consequens est, ut lanam et telam viris et infantium gestationes.

3) VI, 20, 18: Ergo ne illud quidem concedi aliquis existimet, ut recens natos liceat oblidere, quae vel maxima est impietas.

eben nicht Kinder zeugen, wenn man voraussieht, dass man sie eventuell dem Verderben preisgeben muss. ¹⁾)

§ 30.

Die Bethätigung der Sittlichkeit innerhalb des Staates.

Wenn die Ethik unter dieser Rubrik etwa vom Wesen und der sittlichen Aufgabe des Staates, von den Pflichten der Unterthanen gegen die Obrigkeit, sowie den bürgerlichen Tugenden überhaupt u. a. mehr zu handeln hat, so fehlt freilich bei Lactantius über alles dies jedweder Aufschluss. Alle diese Fragen werden von ihm nicht berührt. Es ist hierbei allerdings zu berücksichtigen, dass er in einem heidnischen Staate und unter insofern anormalen stattlichen Verhältnissen lebte, als er als Christ der heidnischen Staatsgewalt nothwendig feindlich oder doch ablehnend gegenüberstehen musste. Als er schrieb, war das Christenthum eben erst durch Constantins Gunst zur religio licita geworden; die Zeiten waren eben erst vorüber oder dauerten wohl auch hie und da noch fort, wo das Christenthum mit Feuer und Schwert verfolgt wurde. Nur der christenfreundliche Kaiser selbst war Lactantius offen günstig gestimmt. Sonach war seine Stellung zum Staate zum Mindesten doch gewiss eine sehr eigenthümliche. Um so mehr hätte darum für ihn, da er doch religiöse Unterweisung geben wollte, die Nothwendigkeit einer Erörterung der praktischen Frage vorgelegen, wie sich der Mensch, bez. Christ, gegenüber der Staatsgewalt zu verhalten hat.

Aber hierüber fehlt eben so gut wie jeder Aufschluss. Die Grundstimmung, die sich durch alle seine Schriften hindurchzieht, ist ein heiliger Zorn gegen die heidnische Staatsgewalt, welche die neue Lehre des Christenthums mit blutiger Gewalt bis noch vor kurzem zu unterdrücken sich bemüht hatte, nebst einer ergebenen Resignation, welche alle Leiden mit Geduld trägt, nicht aber, weil die Obrigkeit Gottes Dienerin, sondern vielmehr weil jene Drangsale Gottes Schickungen seien. Er fordert nicht auf zur Revolution um der guten Sache willen, sondern zur Geduld um Gottes willen. Dass er bei alledem ein Anhänger des monarchischen Systems gewesen sein mag, geht hervor aus der unbegrenzten Verehrung für den Kaiser, welche sich in mehrfachen preisenden Anreden an denselben ausspricht, aber wohl zum guten Theil ihren praktischen Grund darin hat, dass er im Kaiser den mächtigen Gönner des Christenthums erblickte.

Ueber das Wesen und die Aufgabe des Staates gegenüber den Unterthanen, deren Schutz und Wohlergehen, findet sich keinerlei Andeutung. Nur wird dem Staate, gegenüber dem Verhalten, beziehentlich den Ausschreitungen der Unterthanen eine gewisse mässige Strenge zur Pflicht gemacht, welche weder in Willkür oder Grau-

1) Inst. VI, 20, 25: Quare si quis liberos ob pauperiem non poterit educare, satius est, ut se ab uxoris congressione contineat, quam sceleratis manibus Dei opera corrumpat.

samkeit ausarten darf, die zu Unheil führen muss, noch auch allzu-grosser Milde weichen, welche, indem sie grosse Verbrecher leicht bestraft, die Bürger in Lebensgefahr bringen muss. Ueber Lactantius Stellung zur Todesstrafe, ihrem Rechte, bez. ihrer sittlichen Verwerflichkeit, lässt sich aus seinen Schriften schwerlich ein definitives Urtheil gewinnen.

Bezüglich des Verhältnisses des Staates zur Kirche und Religion stellt Lactantius die Grundbestimmung hin, dass der Staat schlechterdings Niemand zur Religion zwingen dürfe, da die Religion etwas durchaus Freies sei.¹⁾ Dies gilt indess selbstverständlich nicht im Sinne unsre Zeit von der Religionsfreiheit, kraft welcher ein Jeder sich zu der Religion im Staate bekennen mag, welche ihm als die vollkommenste erscheint, sondern lediglich in dem jener Zeit allein entsprechenden Sinne, dass die heidnische Staatsgewalt nicht das Recht habe, einen Andersgläubigen, insbesondere Christen zur Annahme des heidnischen Glaubens zu zwingen, bez. ihm die Ausübung seiner Religion vorzuenthalten.

Auch über die Pflichten des Unterthanen gegen die Obrigkeit, welche im Gehorsam gipfeln, vermessen wir bei Lactantius genügenden Aufschluss. Diese Pflicht des Gehorsams lässt sich, wenn man will, indirect aus vorhingedachter Forderung einer mässigen Strenge staatlicherseits in Bestrafung der Vergehen ableiten, sofern diese Forderung das Recht der Bestrafung und dieses wiederum die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit voraussetzt. Der bürgerlichen Gesetze wird öfters von Lactantius gedacht. Von dem einheitlichen Gesetze Gottes unterscheidet er ausdrücklich die Mannigfaltigkeit menschlicher Gesetze und Rechte, das bürgerliche Recht, welches bei allen Völkern verschieden ist.²⁾ Diesen menschlichen Gesetzen ist der Mensch offenbar zu gehorchen verpflichtet; darin besteht die weltliche Gerechtigkeit, gleichviel ob solcher Gehorsam ein Freiwilliger oder durch die Furcht vor Strafe erzwungener ist.³⁾

Aufs Entschiedenste verwirft Lactantius nur noch jenen Socialismus, wie ihn bereits Plato in seiner Theorie der allgemeinen Gütergemeinschaft vertritt. Er weist ihn zurück um der Consequenzen willen, zu denen er nothwendig führen müsse. Durch solche Gütergemeinschaft werde ja alle Sparsamkeit ausgeschlossen, da Niemand etwas Eignes mehr besitzt, sowie auch jede Mässigkeit und Enthaltung von fremdem Eigenthume, da es ja eben kein fremdes Eigenthum mehr gebe. Wenn durchaus eine Gemeinschaft stattfinden soll — und das soll sie gemäss der gottgewollten principiellen Gleichheit aller Menschen — so möge es die Gemeinschaft und Einmüthigkeit des Sinnes sein, welche alle

1) Inst. V, 19, 23: Nam si sanguine, si tormentis, si malo religionem defendere velis, jam non defendetur illa, sed pollecetur atque violabitur; nihil est enim tam voluntarium quam religio.

2) Inst. VI, 9, 7: Aliud est igitur civile jus, quod pro moribus ubique variatur.

3) § 5: Hi se justos putant, si contra leges suas nihil faciant, quod etiam timori adscribi potest, si sceleribus abstineant.

Menschen gegenseitig zu einem Socialismus im edelsten Sinne des Wortes verbindet.¹⁾

Schliesslich fällt auch noch ein Streiflicht auf die Frage des Krieges nach seiner sittlichen Bedeutung. Während selbst nach christlicher Anschauung der Krieg als ein nothwendiges Uebel ethisch erlaubt sein muss, als genügend motivierte Nothwehr oder Schutzkrieg pro aris et focis, so wird von Lactantius diese sittliche Nothwendigkeit und Erlaubtheit des Krieges unverkennbar geleugnet, wenn er sagt, dass der Gerechte überhaupt nie Kriegsdienste thun dürfe,²⁾ oder wenn er bei Gelegenheit jener Pflichtcollisionen § 34 sagt, dass der Gerechte in die Lage, Krieg führen zu müssen, schlechterdings nie kommen werde.³⁾ Wenn er aber andererseits sich dahin ausspricht, dass selbst im Kriege Milde und Schonung herrschen müsse,⁴⁾ so wird damit offenbar die Thatsache des Krieges anerkannt oder seine Nothwendigkeit stillschweigend zugestanden. Jede nähere oder definitive Erörterung dieser Frage fehlt.

§ 40.

Pflichten innerhalb der Kirche.

Wie sich das sittliche Verhalten innerhalb der Kirche, d. h. des sichtbaren Organismus des religiösen Lebens zu erweisen hat, ist zwar eine Frage spezifisch christlicher Ethik; doch lässt sich eben von Lactantius, der als Christ eine Unterweisung in der christlichen Religion und Ethik geben wollte, wohl mit Recht gerade hierüber ein Aufschluss erwarten. Doch auch diese Erwartung täuscht fast gänzlich. Schon der sehr vereinzelte Gebrauch des Wortes ecclesia bestätigt dies; und in der That sind es auch hier nur einzelne Streiflichter, die auf diese ethische Frage fallen.

Während einerseits die Bedeutung der sichtbaren Kirche als eines äusseren Organismus und einer Anstalt zur Erlangung der Seligkeit von Lactantius hinreichend anerkannt wird,⁵⁾ so spricht sich doch andererseits eine gewisse Geringschätzung der äusseren Kirche aus, wenn er sagt, dass man keine von Steinen hoch errichtete Tempel Gott bauen, sondern Jeder ihn im Tempel anbeten müsse. Der beste aber und heiligste Gottestempel bleibe immer das Herz des Menschen: Dies sei die Wohnung Gottes, und wenn es rein ist, der schönste Tempel. Dementsprechend will er die Gottesverehrung keineswegs nur auf die

1) III, 22, 5: Quia non rerum fragilium, sed mentium debet esse communitas.

2) Inst. VI, 20, 16: Itaque neque militare justo licebit, cujus militia est ipsa justitia.

3) V, 17, 11: . . . cur antem belligeret, in cujus animo pax cum hominibus perpetua versetur.

4) V, 9, 3: . . . et est locus inter arma clementiae.

5) Inst. IV, 30, 11: Sola igitur catholica ecclesia est, quae verum cultum continet. Hic est fons veritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum Dei, quo si quis non intraverit, vel a quo si quis exierit, a spe vitae et salutis aeternae alienus est.

wenigen Stunden des öffentlichen Gottesdienstes beschränkt wissen, sondern sie vielmehr auf das ganze Leben, auf das Haus, ja auf das Schlafgemach ausgedehnt wissen. Damit ist aber die Pflicht des öffentlichen Gottesdienstes doch wenigstens vorausgesetzt.

Wenn eine christliche Ethik als die Pflichten gegen die Kirche die gewissenhafte Anerkennung und Benutzung ihrer öffentlichen Ordnungen, den Gebrauch ihrer Gnadenmittel und eine würdige Sonntagsheiligung etwa bezeichnet, so finden diese Pflichten bei Lactantius so gut wie keinen Ausdruck. Der Besuch des öffentlichen Gottesdienstes wird, wie bereits bemerkt, vorausgesetzt, aber allein zu vollkommener Gottesverehrung als ungenügend bezeichnet. Von den beiden Sacramenten als Gnadenmitteln findet das eine nur beiläufige, das andere keine Erwähnung. Die Taufe wird mit unbestimmten Worten¹⁾ als ein himmlisches Bad zur Reinigung genannt, welches — wohl nur symbolisch — andeutet, wie man die Kindheit mit allen Flecken des vorigen Wandels ablegen soll. Das Sacrament des Altares findet unbegreiflicher Weise keinerlei Erwähnung. Von einer Kirchenzucht, die doch in jenen ersten christlichen Jahrhunderten sehr energisch gehandhabt wurde, ist nirgends Rede, und eine weitere ethische Ausbeute über die Ethik innerhalb der Kirche gewährt Lactantius nicht.

§ 41.

**Pflichten gegenüber den idealen Kulturaufgaben,
Kunst und Wissenschaft.**

Bereits nach § 32, bei der Frage des Weltgenusses, erwies sich Lactantius Stellung beziehentlich der sinnlichen Genüsse des Lebens als eine stark asketisch angehauchte. Aehnlich verhält er sich zur Kunst als solcher. Er verwirft alle diejenige Kunst als sittengefährliches Blendwerk, welche auf die Sinne eine einschmeichelnde und bezaubernde Wirkung auszuüben suche. (Vgl. hierüber § 32.) Andererseits aber erkennt er doch eine gewisse Berechtigung der Kunst an, wenn er sagt, dass die Künste gelernt würden zum Zweck einer dermaleinstigen Ausübung, dass sie aber geübt würden entweder zum Erwerb des Lebensunterhaltes oder zum Vergnügen oder zum Ruhme. Deshalb, weil sie nicht um ihrer selbst willen geübt würde, so sei die Kunst zwar nicht das höchste Gut, folglich aber immerhin doch ein schätzenswerthes Gut.

Mit diesen erlaubten Künsten nun scheint Lactantius wohl die Künste des Wissens ins Auge gefasst zu haben, als z. B. Grammatik, Geographie, Musik, Astrologie, Redekunst, die sogenannten schönen Wissenschaften, sofern sie philosophische Zwecke verfolgen. Er sagt ausdrücklich, man müsse alle gemeinützigen Wissenschaften sich aneignen um wenigstens von allem Auswahl zu haben, bei einer solchen

1) Inst. VII, 5. 22: Quod, se. ut Deus excitaverit hominem ad aspectum coeli, tum fit, quum homo, coelesti lavaero purificatus exponit infantiam cum omni labe prioris vitae.

Mannigfaltigkeit von Materien, die man weder durch Hören, noch durch Gedächtnissarbeit erlernen kann. Vorzugsweise müssten Grammatik, Redekunst, Geometrie, Astrologie mit Fleiss getrieben werden, um ihres philosophischen Wertes willen.¹⁾ Ueberhaupt legt Lactantius auf die Philosophie einen unverkennbar hohen Werth. Er bekennt selbst im Eingange seiner Institutiones, dass ihn seine philosophischen Kenntnisse sehr gefördert hätten, um der Sache der Wahrheit mit desto erfolgreicherer Beredsamkeit zu dienen. Bei aller relativen Unvollkommenheit der Philosophie wegen ihrer Nichtkenntniss der geoffenbarten Wahrheit könne doch das Studium derselben als geistbildend nicht dringend genug empfohlen werden.

Verhältnissmässig eingehend behandelt Lactantius die Theaterfrage, d. h. die Frage, wie man sich als Mensch bez. als Christ zum Schauspiele zu stellen habe. Seine Antwort auf diese Frage ist kurz die, dass jederlei Schauspiele als sittenverderblich gemieden werden müssen. Er unterscheidet drei Hauptgattungen von Schauspielen: Gladiatorenkämpfe, dramatische Schauspiele und Wettkämpfe. Die ersteren sind als sittliche Rohheit zu verwerfen.

Die dramatischen Schauspiele des Theaters sind geradezu als lastererzeugendes Verderben zu bezeichnen und die Schauspieler selbst als Lehrer von Lastern auf der Bühne,²⁾ z. B. Ehebruch, Blutschande, Menschenmord, deren Darstellung nicht anders als befleckend und aufregend auf das Gemüth einwirken kann. Ferner wirken namentlich die oft so unzüchtigen Bewegungen der Gaukler in weibischem Gange und Weibertracht und schändlicher Körperstellung sittenverderblich. Alles dies aber muss nothwendig die Phantasie der Zuschauer beflecken.

Ein gleich absprechendes Urtheil endlich fällt Lactantius über die dritte Gattung der Schauspiele, über die noch am ungefährlichsten erscheinenden Circensischen Wettspiele, z. B. namentlich Pferde- und Wagenrennen. Auch diese können nur erhitzen auf die Zuschauer einwirken, welche letztern durch ihr Schreien, Springen und Toben füglich einen noch roheren Lärm verursachen als die am Spiele selbst Betheiligten.

Das Resultat ist sonach ein sehr einheitliches, nämlich ein alle Schauspiele als sittenverderbliche Institutionen verwerfendes Urtheil des Lactantius, welches mit seinem sonst bekundeten asketischen Standpunkte nur übereinstimmen muss.

1) Inst. III, 25, 9: Discendae omnes communes litterae, propter usum legendi, quia in tanta rerum varietate nec disci audiendo possunt omnia, nec memoria contineri. Grammaticis quoque non parum operae dandum est, ut rectam loquendi rationem scias. Nec oratoria quidem ignoranda est . . . geometria quoque ac musica et astrologia discenda et necessaria est, quod haec artes cum philosophia habent aliquam societatem.

2) Inst. VI, 20, 27: In scenis quoque nescio an sit corruptela vitiosior. § 29: Histriorum quoque impudicissimi motus, quid aliud nisi libidines docent et instigant? Quid de mimis loquar corruptularum praeferentibus disciplinam?

§ 42.

Zusammenfassung.

Eine kürzeste Skizze seiner Ethik giebt Lactantius selbst, wenn er Inst. VII, 7¹⁾ sagt:

a) wir sind geboren und von Gott erschaffen, um das höchste Gut, die Unsterblichkeit zu erlangen.

b) zu diesem verhilft uns allein die Tugend als die Hauptpflicht unsers Lebens.

Eingehender wird dies nun, wie in den vorausgehenden §§ zu zeigen versucht wurde, etwa folgendermassen ausgeführt.

Die Grundvoraussetzung aller Ethik ist die Religion. Nur innerhalb dieser ist wahre Sittlichkeit möglich, und zwar innerhalb der wahren Religion, d. h. des Christenthums. Darum konnte die antike Philosophie, welche diese nicht kennt, eine vollgenügende Ethik nicht aufstellen. Weiter setzt die Ethik eine genaue Kenntniss des wahren Gottes, als des heiligen und gerechten, von Zorn sowohl als von Gnade bewegten voraus, der alle Handlungen der Menschen theils belohnend, theils strafend berücksichtigt. Als Norm für dieselben hat Gott den Menschen sein Gesetz gegeben, theils theokratisch im mosaischen von Christus ergänzten Dekalog, beides im Worte Gottes der heiligen Schrift, theils immanent im Gewissen des Menschen. Den Menschen selbst hat er persönlich so ausgestattet, dass er das Gesetz erfüllen und das gottgewollte Ziel seines Lebens erreichen kann, indem er ihn nach seinem Ebenbilde schuf, mit Geist ausrüstete und die Affecte ihm einpflanzte, deren rechter Gebrauch die Tugend bedingt. Indess ist der gemeinliche Gebrauch derselben durch die Menschen nicht der rechte, sondern der falsche, welcher zur Sünde führt, die in seinem dermaligen gefallenem Zustande die empirische Wirklichkeit des Menschen ist. —

Zu wirkungsvollerer Unterstützung des Menschen in Erreichung seines Zieles hat darum Gott seinen eignen Sohn Jesum Christum zur Erde gesandt, als vollkommensten Lehrer und Vorbild der Tugend. — Ueber alle Handlungen des Menschen im Leben aber wird Gott am Ende der Zeit ein endgültiges Gericht abhalten, um ihm je nach dessen Ergebniss die ewige Seligkeit oder die ewige Verdammniss zuzutheilen.

Unter solchen Voraussetzungen soll der Mensch das Ziel seines Daseins erreichen. Dieses Ziel des Menschen ist objectiv die Erlangung des höchsten Gutes, subjectiv, als höchste Pflicht, die Tugend, bez. die wahre Glaubensverehrung oder die Gerechtigkeit.

Als höchstes Gut wird gegenüber allen philosophischen Definitionen die Unsterblichkeit hingestellt. Zu dessen Erlangung aber ist das einzige Mittel die Tugend, welche identisch ist mit der Gerechtigkeit, d. h. dem Bestreben, zu thun was recht und gut ist und ehrbar

1) § 1: Unum est igitur summum bonum immortalitas ad quam capiendam et formati a principio et nati sumus. Ad hanc tendimus, ad hanc nos provehit virtus.

ist, oder auch mit dem wahren Gottesdienste, nicht durch Opfer, sondern durch die Darbringung einer unsträflichen und reinen Herzensgesinnung.

Die Tugend nun, deren Darstellung im Wesentlichen den Inhalt der Lactantianischen Ethik bildet, wird von ihm mit Vorliebe gezeichnet als ein schmaler, beschwerlicher, aber zum Himmel führender Weg; um ihrer inneren Natur willen muss sie nothwendig vielfach verkannt werden als scheinbare Unseligkeit, da sie im Wesentlichen in der Ueberwindung der Sünde besteht und ein beständiger Kampf gegen den Satan mit seinen Verführungen und Reizen ist. Die wahre Tugend steht höher als die bloss weltliche Gerechtigkeit, *justitia civilis* oder *publica*. Sie zerfällt dem persönlichen Objecte ihrer Bethätigung nach in die Tugend gegen Gott, d. i. Frömmigkeit, und in die Tugend gegen den Nächsten, d. i. Billigkeit. Jene, die Frömmigkeit, erweist sich in den speciellen Einzeltugenden der Gottesfurcht, der Liebe zu Gott, des Gottvertrauens, der Geduld im Leiden, der Treue in der Religion und im Leben, der Demuth vor Gott, der Busse und Besserung, dem himmlischen, auf die ewigen Güter gerichteten, sowie dem reinen Sinne, und dem Gebete. Dem Weltgenusse steht die wahre Frömmigkeit ablehnend gegenüber. — Die Gerechtigkeit oder Tugend gegen den Nächsten zerfällt in die zwei Hauptpflichten negativ der *innocentia*, welche dem Nächsten nichts Böses thut, selbst auf die Gefahr der eignen Schädigung hin, und positiv der *beneficentia* — *misericordia* — *humanitas*, welche dem Nächsten Liebesdienste nach Bedürfniss und Würdigkeit ohne Absehen auf Wiedervergeltung erweist.

Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst finden einen besonderen Ausdruck nicht. Doch hat sich die Tugend auch in den besonderen Lebenskreisen, nämlich in der Ehe durch Treue und Keuschheit, im Staate durch Gehorsam und Geduld, gegenüber der Wissenschaft als Studium der in die Philosophie einschlagenden Disciplinen, dagegen der Kunst als sittengefährlicher Macht gegenüber im Wesentlichen als Ablehnung zu erweisen.

D.

Stellung der Lactantianischen Ethik innerhalb der Geschichte der christlichen Sittenlehre seiner Zeit.

§ 43.

Wenn H. A. P. Ewald¹⁾ sagt, „dass alle vor Ambrosius seitens kirchlicher Schriftsteller angestellten moralischen Untersuchungen, soweit sie überhaupt auf diese Bezeichnung Anspruch haben, sich auf einzelne, besonders asketische Materien, auf die Fragen nach dem Werth der Ehe, des Fastens, des Gebetes etc. bezogen, dass man Fragen principieller Art nur gelegentlich in dogmatischen Lehr- und

1) Der Einfluss der Stoisch-Ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius. Inaug.-Diss. Leipzig 1881 p. 19. 20.

Streitschriften und in exegetischen Arbeiten berührt habe, und dass erst Ambrosius Buch von den Pflichten als der erste Versuch einer selbstständigen und zusammenhängenden Darstellung der Ethik innerhalb der Kirche anzusehen sei,“ so ist dies gerade für unsre Frage nach der Stellung des Lactantius beachtenswerth.

Zunächst gilt von Lactantius in hervorragendem Grade das erste, dass seine Untersuchungen überhaupt als moralische zu bezeichnen sind, da er ja, wie wir sahen, in seiner Darstellung der christlichen Weltanschauung das Hauptgewicht immer auf die Moral legt. — Weniger gilt von ihm, dass seine Untersuchungen einen speciellen ethischen Stoff behandelten. Während z. B. Justinus Martyr auf die Busse und Sinnesänderung, Tertullian auf die Schauspiele, das Gebet, die Geduld, die Busse, die Keuschheit, das Fasten, Clemens Alexandrinus auf die Ehe, Gregor von Nyssa auf das Gebet und die christlichen Sacramente näher eingehen, tritt bei Lactantius eine solche specielle, ethische Frage nirgends in den Vordergrund. Aber auch dies, dass er Fragen principieller Art nur gelegentlich in seinen dogmatischen Lehr- und Streitschriften berührt, wie mancher seiner Vorgänger und Nachfolger, kann man wohl nicht ganz mit Recht von ihm sagen. Zwar ist der Zweck seiner Schriften zunächst ein apologetisch-dogmatischer, aber das Hauptgewicht wird dabei immer auf die Moral gelegt. Eben dadurch aber unterscheidet er sich principiell von seinen Vorgängern und Nachfolgern und steht insofern in der Geschichte der christlichen Sittenlehre seiner Zeit gewissermassen einzig da. Denn die erste von der christlichen Glaubenslehre abgesonderte Darstellung der christlichen Ethik giebt erst Ambrosius in seinem Buche *de officiis ministrorum*. So bezeichnet Lactantius einen Fortschritt gegenüber seinen Vorgängern einerseits und bereitet auf Ambrosius selbstständige Ethik vor andererseits.

Untersuchen wir noch das specifische Verhältniss der Lactantianischen ethischen Hauptlehren zu der christlichen Ethik seiner Zeit.

Wenn Lactantius das sittliche Streben oder die Tugend erklärt als die Gerechtigkeit oder die Erfüllung des göttlichen Gesetzes oder den wahren Gottesdienst, der nicht in Opfern, sondern in der reinen Gesinnung des Herzens und in der Erfüllung der Pflichten gegen Gott besteht, so berührt er sich in diesem wesentlichen Momente aller Ethik mit manchen Vorgängern, insbesondere z. B. mit Theophilus, welcher Reinheit der sittlichen Gesinnung, und mit Athenagoras, der gleichfalls Seelenreinheit fordert, sowie mit Clemens Alexandrinus und Origenes, denen die thätige Befolgung der göttlichen Gebote Bedingung der Seligkeit ist, nicht minder aber auch mit seinem Nachfolger Augustin, dem nur dasjenige Handeln Werth hat, durch welches sich der Glaube an Gott bethätigt. — Obwohl Lactantius' ethische Anschauung unverkennbar den Character einer gewissen negativen Askese trägt, so geht sie doch keineswegs bis zu jenem Extrem der Askese und Gesetzlichkeit fort, wie es bei Tertullian entgegentritt; ebenso meidet er das Extrem Augustins, dass bei Nichtchristen selbst die Tugenden nur glänzende Laster seien, indem er der *justitia civilis* oder *publica* ohne christlichen Glauben nur den höheren Werth der in

Gottes Augen gültigen *justitia coelestis* abspricht; sowie auch die andre extreme Lehre dieses grossen Kirchenvaters — von dem in der Wurzel verdorbenen und mit geringen Ausnahmen zum Guthandeln überhaupt unfähigen Menschengeschlechte, indem er seinerseits dem Menschen für sein Handeln ausdrücklich das *liberum arbitrium* vindicirt, vergl. § 8 Anm. — Wenn ferner vor Lactantius von Justinus Martyr und besonders von Irenaeus und Tertullian in Reaction gegen den gnostischen Antinomismus eine gesetzliche Auffassung des Christenthums vertreten wurde, so kann Lactantius eine derartige zu starke Betonung des Gesetzes nicht vorgeworfen werden bei aller Anerkennung des Gesetzes. — Mit seiner Zweitheilung aller Tugend in die Tugend gegen Gott oder Frömmigkeit und in die Tugend gegen den Nächsten oder Billigkeit, steht Lactantius inmitten seiner Zeit selbstständig da.

Dem ethischen Hauptbegriffe der Pflicht freilich, dem *officium*, widmet Lactantius noch nicht die eingehende Beachtung, wie später Ambrosius in seinem Werke *de officiis ministrorum*. — Nicht minder selbstständig endlich ist seine Definition des höchsten Gutes und sittlichen Endzieles als der seligen Unsterblichkeit, auf welches die Vorgänger überhaupt nicht eingehen, während von den Nachfolgern Ambrosius das höchste Gut gleichfalls in das Jenseits, nämlich in die ewige Glückseligkeit in Gott in jenem Leben, Augustin dagegen theils in das *frui Deo* im Diesseits, theils in die ewige Anschauung und Liebe Gottes im Jenseits setzt. Den Glauben an eine ewige Seligkeit oder Strafe im Jenseits, je nach dem Thun des Menschen auf Erden, theilt Lactantius mit allen christlichen Ethikern seiner Zeit, ebenso aber auch die fast ausschliessliche Betonung der Lebensgerechtigkeit gegenüber der Glaubensgerechtigkeit der Erlösungsgnade und der dadurch bedingten Wiedergeburt, welche letztere wohl von allen christlichen Ethikern der ersten Jahrhunderte so gut wie ganz aus den Augen gelassen oder doch für eine christliche Ethik nicht gebührend gewürdigt werden.

Dies alles zusammenfassend, können wir mit Recht sagen, dass Lactantius, frei von wesentlichen Einseitigkeiten, Extremen und speciellen Lieblingsmaterien, mit seinen verhältnissmässig reichen ethischen Anschauungen und Untersuchungen eine selbstständige Stellung innerhalb der Geschichte der christlichen Sittenlehre einnimmt.

E.

Das Verhältniss der Ethik des Lactantius zu einer specifisch christlichen Ethik.

§ 44.

Der Zweck der Schriften des Lactantius, insbesondere seines Hauptwerkes der *Institutiones*, ist, wie schon § 2 gezeigt wurde, ein vorwiegend ethischer; bei seiner Darstellung der christlichen Weltanschauung

legt er das Hauptgewicht auf die Moral. Und unverkennbar will er als Christ auch eine specifisch christliche Ethik geben. Er will nicht ein System der Ethik als solches, wie man es wohl erst bei Thomas Aquinus zum ersten Male findet, geben, denn der Titel seines Hauptwerkes *institutiones christianae* verspricht eine Darstellung der christlichen Weltanschauung nur im Allgemeinen und fast mehr im dogmatischen Sinne, sowie auch die Titel seiner übrigen Schriften keineswegs specifisch ethisch lauten. Dennoch ist der Inhalt thatsächlich vorwiegend ethisch und soll selbstverständlich auch christlich ethisch sein.

Mit ausdrücklichen Worten macht sich Lactantius anheischig, auf der Basis der ungenügenden antik-philosophischen Ethik ein Bild von der vollkommenen Tugend zu geben, und zwar dies unter der Voraussetzung des Glaubens an den allein wahren, in Christo geoffenbarten Gott, den jene nicht kannte.

Ist nun in der That seine Ethik eine specifisch christliche, und in wie weit?

Man unterscheidet eine philosophische und christlich theologische Ethik. Während jene das sittliche Willensideal des Menschen auf seiner natürlichen Grundlage durch eigne, unabhängige Vernunft- oder empirische Forschung bestimmt, normirt diese das sittliche Leben des Menschen durch die christliche Offenbarung als einen „Wandel im Geiste“, nach dem durch Christum geoffenbarten Gotteswillen und durch das neue erlösungsmässige Verhältniss in Christo Jesu bedingt.

Vergleichen wir mit dieser beiderlei Ethik die des Lactantius, so ist der erste und allgemeine Eindruck derselben offenbar der einer christlichen, oder doch der, dass sie einer christlichen ungleich näher steht als einer philosophischen. Denn es liegt ihr vor allem die Offenbarung des allein wahren, christlichen Gottes in Jesu Christo zu Grunde; ferner ist ihr die allein massgebende Quelle die heilige Schrift; Christus selbst ist ihr der vollkommenste Lehrer und das höchste Vorbild der Tugend, und die Grundidee der gesammten ethischen Darlegungen ist offenbar die, zu zeigen, wie erst das Christenthum die wahre Erkenntniss des höchsten Gutes, das beste Ziel, den sittlichen Weg dazu und die sittliche Kraft in der rechten Gottesverehrung und der selbstlosen Liebe gezeigt und gebracht hat, — Schon in diesen allgemeinen Grundzügen unterscheidet sich die Ethik des Lactantius wesentlich von einer philosophischen, insbesondere von der antiken Moral, und charakterisirt sich als eine specifisch christliche.

Eine genauere Prüfung der einzelnen ethischen Materien wird uns indess das Verhältniss der Lactantianischen Ethik zu einer specifisch christlichen noch genauer vor Augen führen.

Der zu Grunde liegende Gottesbegriff ist der des wahren durch Christum geoffenbarten Gottes. Zwar ist Gott der Vater nicht eigentlich um Christi willen, sondern lediglich als Schöpfer; doch ist die Gottheit nicht, wie in der antiken Philosophie, nur Hüter und Rächer, sondern eigentliche Quelle der Sittlichkeit, sofern in der wahren Gottesverehrung die Sittlichkeit geradezu selbst sich erweist. — Die anthropologische Voraussetzung, dass die natürliche Grundlage des

Menschen Gottes Ebenbild und doch der Erbsünde unterworfen ist, entspricht der Schriftlehre und der christlichen Anschauung. Obwohl die Aufstellung eines specifischen christlichen Freiheitsbegriffes fehlt, so setzt doch die principielle Gleichheit aller Menschen vor Gott, wie sie Lactantius betont, den rechten Persönlichkeits- und Freiheitsbegriff namentlich gegenüber der Antike mit ihrer particularistischen Beschränkung einerseits und abstractem Kosmopolitismus andererseits voraus. Auch kommt die Freiheit des Menschen durch die bestimmte Betonung der Wahlfreiheit zwischen Gutem und Bösem zum Ausdruck. Lactantius bewahrt sich vor der doppelten Einseitigkeit einerseits des Determinismus, der den Menschen nur in seiner Verflochtenheit mit der Welt und dem Gesetz der Nothwendigkeit fasst, andererseits des Indeterminismus, der den Menschen lediglich auf sich selbst stellt. — Die empirisch sittliche Wirklichkeit des Menschen ist für Lactantius erfahrungs- und schriftgemäss die Sünde. Seine Ableitung der Sünde lediglich aus dem Erwerbs- oder Lust- oder Zornestriebe bezeichnet zwar nicht die falsche Stellung zu Gott oder den Ungehorsam und Unglauben gegen Gott als Wesen der Sünde, aber seine Gesamtaufassung der Sünde, welche im Wesentlichen der Schriftlehre von derselben als Augenlust, Fleischeslust und hoffärtigem Leben entspricht auf Grund von 1. Joh. 2, 16, sowie sein heiliger Zorn gegen alles Sündige, und seine lebendige Zurückführung desselben auf den Satan bezeugen seinen ernst christlichen Standpunkt. — Der Gesetzesbegriff des Lactantius ist durchaus ein christlicher, da ihm die massgebende Norm für alles menschliche Handeln das von Christo erklärte und verklärte mosaische Gesetz ist, obwohl das specifisch christliche evangelische Moment des usus elenchthicus des Gesetzes, sofern es in Folge seiner Unausführbarkeit und durch Erregung des inneren Zwiespaltes im Menschen zum *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* wird, nicht zur Geltung kommt. Doch wahrt er die rechte Stellung zum Gesetze, ohne weder zum Nomismus noch zum Antinomismus hinzuneigen.

Die Bedeutung des menschlichen Gesetzes wird gegenüber der antiken Moral mit ihrem staatlichen und starren Gesetzesbegriffe gebührend von Lactantius eingeschränkt und einer blossen *justitia civilis* im Sinne jener der Werth einer wahren Sittlichkeit ausdrücklich abgesprochen. Für den Gewissensbegriff vermisst man ein näheres Eingehen, sowie namentlich die Hervorhebung der *terrores perterrefactae conscientiae*, als die den Menschen mit am mächtigsten zu Gott und zur Besserung hinführen, — obschon die Pflicht der Besserung im Uebrigen genügend, ja vorwiegend betont wird. — Endlich ist auch die eschatologische Voraussetzung, ein endgültiges, göttliches Gericht über alles menschliche Handeln im Jenseits, ein lediglich auf christlichem Boden erwachsenes und namentlich ethisch wichtiges Glaubensmoment.

Nächst diesen ethischen Voraussetzungen ist es nun aber auch die für jede Ethik wesentliche Frage, nämlich die Bestimmung der sittlichen Aufgabe des Menschen, welche den christlichen Character der Lactantianischen Ethik bekundet. Sie ist für ihn die, durch Tugend nach der seligen Unsterblichkeit zu trachten. Sie begründet

sonach einen wesentlichen Unterschied von der philosophischen Ethik. Wenn diese in der Antike anfangs eine rein staatsbürgerliche Sittlichkeit, eine *justitia civilis* forderte, in ihrer späteren Entwicklung aber die Sittlichkeit als Intellectualismus und den Weisen als das Ideal fasste, und die neuere philosophische Ethik innerhalb des Christenthums etwa die Einheit der Vernunft und Natur im Handeln als sittliche Aufgabe hinstellte, so trägt dagegen die Bestimmung der sittlichen Aufgabe bei Lactantius einen offenbar christlichen Character durch ihre Richtung auf Gott und Christus und die jenseitigen Ziele, welche letztere erst durchs Christenthum ja ins rechte Licht getreten sind. Dem entspricht denn auch sein Begriff des höchsten Gutes, wenn er dieses als die selige Unsterblichkeit bezeichnet. Mit dieser Bezeichnung aber steht er ziemlich isolirt da, indess doch gewiss auf christlichem Standpunkte. Während er damit einerseits wesentlich abweicht von der philosophischen Doctrin, — sowohl der Antike mit ihrer *εὐδαιμονία* oder dem Wissen oder der Tugend, jedenfalls aber einem diesseitigen als dem höchsten Gute, als auch von der neuern philosophischen Ethik mit ihrer Bestimmung desselben als etwa der Einheit von Glückseligkeit und Sittlichkeit, indem er das höchste Gut eben ausschliesslich ins Jenseits verweist, — unterscheidet er sich andererseits auch wesentlich von der unmittelbar nach ihm in der christlichen Kirche und Ethik herrschenden Anschauung, sofern schon seit Augustin fast allgemein in der Kirche das höchste Gut objectiv als Gott und subjectiv als Gottesgemeinschaft bezeichnet wird. Gleichwohl trägt auch seine Anschauung des höchsten Gutes einen unverkennbar christlichen Character.

Das gesammte ethische Material bei Lactantius ist im Wesentlichen Tugendlehre. Auch von seinem Tugendbegriff gilt gewiss mit Recht, dass er ein christlicher ist. Zwar seine Definition der Tugend, wie er sie hin und wieder giebt, z. B. als das Bestreben, recht und ehrbar zu handeln, ist zunächst eine mehr philosophische; aber seine nähere Bestimmung des Wesens der Tugend, als der Erfüllung der Pflichten gegen Gott und Menschen, oder als des wahren Gottesdienstes etc. erweist zur Genüge ihren christlichen Character mit dieser ihrer Richtung auf den wahren Gott hin. Dessen Wille und Gesetz ist ihm das höchste Tribunal für alles menschliche Handeln, während für die philosophische Ethik lediglich Vernunft, Natur und menschliche Gesetze, und erst in zweiter Linie der Wille Gottes die massgebenden Factoren für das menschliche Thun sind. Den specifisch christlichen Character seiner Ethik bekundet auch ferner der nachdrückliche Hinweis auf Christum und die heilige Schrift als Norm der Tugend. — Wenn man ferner als ein Characteristicum der christlichen Moral dies bezeichnen muss, dass sie gegenüber dem einseitigen Gegensatze des Geistes zur Natur in der Antike die innere Gesinnungswelt der sittlichen Persönlichkeit in ihrer Beziehung zu Gott vorwiegend betont, so wird Lactantius' Tugendbegriff gerade dieser Forderung völlig gerecht, sofern ihm die Tugend im Wesentlichen in der Darbringung des reinen Herzens an Gott besteht (§ 30). Wenn die Tugend ihrem Wesen nach theils Gesinnung, theils Fertigkeit ist, so ist sie

beides auch für Lactantius, ja vorwiegend das erstere; und die Frage, ob ihm das äusserlich active oder innerlich beschauliche Leben der Tugend höher stehe, würde zu Gunsten des letzteren entschieden werden müssen. —

Besonders aber ist es seine Eintheilung der Tugend und somit die Disposition seiner gesammten Ethik, welche deren wesentlich christlichen Charakter bekundet, sofern er die Tugend als der Erste in der christlichen Kirche zerlegt in die Gerechtigkeit gegen Gott und die Gerechtigkeit d. i. Liebe gegen den Nächsten; berührt sich doch diese Zweitheilung auf's Genaueste mit dem, worin Christus selbst im Evangelium Math. 22, 34—40 ein für allemal die Disposition christlicher Ethik und Tugend giebt. Das Doppelgebot der Liebe, welches dem Christenthum charakteristisch ist, findet sich in dieser Disposition des Lactantius. Durch diese weicht Lactantius wesentlich ab von jener Zurückführung der Mannigfaltigkeit der Tugenden auf gewisse Cardinaltugenden in der vor- und nachchristlichen philosophischen Ethik, und steht hoch namentlich über der Sittenlehre der Antike, der die Sittlichkeit im Wesentlichen aufgeht in dem Verhalten des Menschen zum Menschen, der ἀρετὴ ἢ πρὸς τὸν ἑτερον, sowie auch der philosophischen Ethik innerhalb des Christenthums, der bei Bestimmung des Tugendbegriffes die Beziehung auf Gott gänzlich fehlt. — In ihrer Beziehung auf Gott zerlegt er die Tugend zunächst in die Furcht Gottes als des Herrn und die Liebe zu Gott als dem Vater. Beide Pflichten entsprechen dem Sinne des Christenthums und dessen Pädagogik durch Gesetz zum Evangelium. Aber drei weitere Pflichten gegen Gott, die Lactantius hinzufügt, charakterisiren seine Ethik noch mehr als eine christliche, nämlich die der Demuth, der Busse und Besserung, und der Geduld im Leiden, welche — wenigstens in dieser Form und unter dieser Bezeichnung sämmtlich der philosophischen, besonders der antik-philosophischen Ethik fremde, der christlichen charakteristische Tugenden sind. Das gleiche gilt von der Forderung eines himmlischen, auf die ewigen Güter gerichteten Sinnes, während die philosophische Ethik lediglich in dem gegenwärtigen Leben ohne Gott ihre Genüge findet. Ja in dem Masse hebt Lactantius den himmlischen Beruf des Christen hervor, dass darüber der Weltberuf kaum die gebührende Würdigung findet und seine Hineigung zu einer asketischen Weltbetrachtung unverkennbar ist; und die Treue, welche er fordert, hat darum Bezug nur auf die Religion, aber kaum auf das irdische Berufsleben. —

Unter den Pflichten gegen Gott fehlt indess die eine, die man in gewissem Sinne als die Hauptpflicht gegen Gott bezeichnen muss, nämlich der Glaube, als der thätige neue Gehorsam des sich erlöst wissenden Herzens, als gleichsam die christlich gute Grundgesinnung, die Potenz aller Tugend. Das Wort fides hat für Lactantius fast ausschliesslich die Bedeutung Treue. Nach dieser Seite hin fehlt der Lactantianischen Ethik das eigentlich und specifisch evangelisch-christliche Moment.

Die Pflichten von Mensch gegen Mensch werden im Sinne der Religion der Liebe echt christlich zurückgeführt auf die eine, die

Liebe. In der philosophischen Moral herrscht, ausgenommen in der Stoa, welche durch ihre kosmopolitische Tendenz der allgemeinen Menschenliebe wesentlich das Christenthum vorbereitet, der Begriff der Gerechtigkeit oder der Billigkeit vor, und trotz aller Menschenfreundlichkeit im Einzelnen ist sie vielfach von Stolz beherrscht. Die allgemeine Menschenliebe ist ein hervorragendes Characteristicum des Christenthums, auch namentlich insofern, als wie bei Lactantius Hilfsbedürftige und Nothleidende das würdigste Object solcher Christenliebe sind.

Wenn von Lactantius ein besonderer Pflichtbegriff nicht hervorgehoben, eine Pflichtenlehre als solche nicht gegeben wird, so ist das kein Mangel einer specifisch christlichen Ethik, da die Pflicht nur einen formalen Gesichtspunkt für das Handeln bezeichnet, und eine Tugendlehre im Wesentlichen schon Pflichtenlehre ist.

Das schwierige Problem der Collision der Pflichten löst Lactantius in richtiger Weise dahin, dass ein wahrhaft Gerechter entweder nie in Pflichtencollision kommen oder doch im Falle einer solchen unter allen Umständen die höhere Pflicht der Gerechtigkeit erfüllen müsse, ohne Rücksicht auf dadurch erwachsende Schädigung.

Eine offenbar ungenügende Behandlung finden bei Lactantius die für eine christliche Ethik unumgänglichen Fragen der socialen Ethik, d. i. die Pflichten innerhalb der sittlichen Gemeinschaften der Familie, des Staates und der Kirche; während die ehelichen Pflichten noch verhältnissmässig am eingehendsten behandelt werden, fallen auf die staatlich- und kirchlich-ethischen Fragen nur hie und da einzelne Streiflichter.

Sonach sind der Character, die Anlage und Ausführung der Ethik des Lactantius wohl specifisch christliche mit Recht zu nennen.

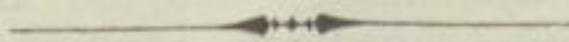
Und doch fehlt ihr für eine im vollen Sinne christlich evangelische Ethik ein wesentliches Moment. Es ist dies die Voraussetzung der göttlichen Erlösungsgnade, welche einen neuen Menschen erst schafft, die bei Lactantius gänzlich vermisst wird.

Wenn man die christlich-evangelische Ethik definirt etwa als die Darstellung des Wandels im Geiste und das Leben des neuen Gehorsams, so fehlt dieses Moment bei Lactantius durchaus, sofern seine Ethik lediglich das Leben des Gehorsams gegen Gott schlechthin behandelt. Es fehlt die Voraussetzung der Erlösungsgnade, von der das Wort der Schrift auch ethisch gilt: Von Gottes Gnaden bin ich das ich bin. Das Subject der Lactantianischen Ethik ist lediglich der zum Christenthum bekehrte Mensch, der den wahren Gott und Jesum Christum kennt; nicht aber der homo renatus, d. h. der durch Christum erlöste, mit Gott versöhnte und durch den heiligen Geist neu geschaffene Mensch. Dass der Christ als ethisches Subject ein ganz anderes Subject ist, nämlich der von der Sünde und ihrer Macht sich erlöst wissende Mensch, verkennt Lactantius gänzlich; ihm ist der Mensch in seinem sittlichen Streben nicht eine *κατὰ χριστὸς*, sondern nur *χριστὸς Θεοῦ*. Die gesammte Sittlichkeit, wie sie Lactantius darstellt und fordert, ist gleichsam eine autonome, sofern ihm der Mensch alles von sich selbst, durch eigne, sittliche Tüchtigkeit leistet; aber von

einer gratia Dei creans oder praeueniens, welche den Menschen zu einem neuen Menschen erst schafft, ist nirgends die Rede, während doch in Wahrheit alle christlich-sittliche Vollkommenheit als Selbstbefreiung und Selbsterlösung schlechterdings unmöglich ist und lediglich auf einer schöpferischen That Gottes durch seinen Geist beruht. Eine schöpferische Wirksamkeit des heiligen Geistes kennt Lactantius nicht. Seine justitia, als Haupt- und Grundtugend des Menschen, ist nicht die Gerechtigkeit aus dem Glauben, im Sinne der Rechtfertigung vor Gott und der Wiedergeburt oder des Lebens der Heiligung, sondern lediglich identisch mit „rechtem Verhalten“ überhaupt. Hieraus erklärt sich wohl auch jenes gänzliche Fehlen der christlichen Cardinaltugend des Glaubens im ethischen Sinne als eben der mit dieser Glaubensgerechtigkeit und dem neuen sittlichen Leben identischen sittlichen Thätigkeit. — Diese völlige Nichtachtung oder Verkennung der Erlösungsgnade Gottes in Christo aber für die sittliche Thätigkeit des Menschen als der Grundvoraussetzung beruht auf einer theilweisen, nicht unwesentlichen Verkennung des Werkes Christi. Christus gilt dem Lactantius offenbar nur als Lehrer und Vorbild, aber so gut wie nicht als Erlöser und Versöhner, noch auch durch sein Versöhnungswerk als der Schöpfer eines neuen sittlichen Lebens. Die Bedeutung seines Kreuzestodes beruht ihm lediglich in einigen untergeordneten, zum Theil symbolischen Momenten, zuhöchst im Märtyrerthum für seine Lehre; aber die versöhnende, rechtfertigende und gleichsam wiedergebärende Kraft desselben wird gänzlich verkannt. —

Dieser unverkennbare Mangel aber seiner Christologie wiederum hat seinen Grund offenbar in dem allgemeinen Character der gesammten Lactantianischen Theologie, sofern dieselbe von christologischen Dogmen absehend, vorwiegend nur die theologisch und anthropologisch ethischen auszubilden suchte.

Sonach muss die Ethik des Lactantius nach ihren Grundzügen in Plan und Ausführung eine christliche genannt werden, wie sie denn auch der ernste, streng und treu christliche Sinn des Lactantius anders nicht erwarten liess. Durch ihr Gegründetsein in der heiligen Schrift, ihre Zweitheilung nach dem Doppelgebot der Liebe, ihre nachdrückliche Betonung der Lehre und des Vorbildes Jesu Christi, durch ihr höchstes Ziel in der seligen Unsterblichkeit unterscheidet sie sich trotz aller Anerkennung und Benutzung philosophisch-ethischer Motive dennoch wesentlich von einer philosophischen Ethik, insbesondere von der antiken Moral. Mit der nothwendigen und selbstverständlichen Beschränkung, dass Lactantius ein fertig ausgebildetes System der Ethik etwa im Sinne eines modernen christlichen Ethikers weder geben konnte noch wollte, hat er doch das Christenthum wesentlich als ein neues sittliches Gesetz mit Kraft gepredigt und muss als christlicher Ethiker in der Geschichte der Ethik hervorragend genannt werden.



V i t a.

Ich, Max Eugen Heinig, wurde am 17. October 1859 zu Brösen bei Leisnig als Sohn des dortigen Lehrers Ch. F. Heinig geboren und besuchte bis zu meinem 13. Jahre die Volksschule zu Guldengossa bei Leipzig, wohin mein Vater i. J. 1866 versetzt worden war, während ich zugleich privatim durch meinen Vater und durch die Güte des Herrn Pastor Jörschke daselbst bis zur Untertertia des Gymnasiums vorbereitet wurde. Von Ostern 1873 bis dahin 1879 war ich Alumnus der Fürstenschule zu St. Augustin in Grimma, von welcher ich mit dem Reifezeugniss zur Universität Leipzig entlassen wurde. Dort lag ich 3½ Jahr lang den theologischen Studien ob. Ausser den theol. Vorlesungen bei den Herren DD. Kahnis, Luthardt, Lechler, Fricke, Delitzsch, Baur, Schmidt, Hofmann und Hölemann hörte ich philosophische Vorlesungen bei den Herren Dr. Heinze und Dr. Drobisch, bis ich im Sommer d. J. 1882 in Leipzig die Prüfung pro cand. et lic. conc. bestand. Im October dieses Jahres 1882 trat ich eine Stellung als Lehrer an dem ehemal. Krauseschen Institut zu Dresden an, in welcher ich bis zum October des folgenden Jahres verblieb. Dann wurde ich als Pfarrvicar für den schwer erkrankten Oberpfarrer Ochernal zu Radeburg mit Berbisdorf und Bärwalde berufen, welche Stellung ich im Januar 1885 mit der eines Diaconatsvicars ebendasselbst zu Radeburg mit Würschnitz vertauschte, nachdem ich auch im Oct. d. J. 1884 vor dem Hohen Landesconsistorium zu Dresden das Wahlfähigkeitsexamen bestanden hatte. Im Mai 1885 wurde ich als Diaconus zu Mutzschen eingewiesen, in welchem Amte ich gegenwärtig stehe. Am 9. Mai 1887 absolvirte ich zu Leipzig das mündliche philosophische Doctorexamen. Meinen Herren Examinatoren Proff. Drr. Heinze, Krehl, Masius, sowie dem Herrn Procancellar der Universität Geheimrath Prof. Dr. Blomeyer sage ich für die mir bewiesene Freundlichkeit meinen herzlichsten Dank.

VII

Addenda und corrigenda.

Zu S. 1—3 vgl. die dem Verfasser zu Gebote gestandne und z. Th. benutzte Uebersetzung von de mort. pers. et epit. nebst Einleitung von P. H. Jansen; sowie die von de ira von R. Storf.

S. 6 Z. 31 v. o. lies Asklepiades st. Askapiades.

S. 77 Z. 12 v. u. lies freiwilliger statt Freiwilliger.

S. 77 Anm. 1 lies polluetur st. pollecetur.

S. 85 Z. 4 v. o. lies Aquinas st. Aquinus.

