

## Quellenstudien zu Ciceros Büchern

de natura deorum, de divinatione, de fato.

---

Nach den umfangreichen Arbeiten Hirzels und Schmekels noch einmal eine Quellenkritik der betreffenden Schriften Ciceros zu unternehmen wird vielen als ein Wagniss erscheinen, das nutzlos sein möchte. Dass ich mich dadurch nicht abschrecken lasse, bewirken die Resultate meiner Arbeiten. Diese stelle ich denen Hirzels gegenüber; es wird sich dann jedem Forscher sofort beim Vergleiche ergeben, in welcher Weise ich Hirzels Ergebnisse auffasse. Von Schmekel weiche ich so sehr ab, dass es nicht zu vermeiden ist, die Berechtigung meines Forschens gegenüber den Arbeiten Schmekels nachzuweisen. Derselbe geht darauf aus, die philosophischen Systeme des Panaetius und Posidonius aufzubauen. Zu diesem Zwecke knüpft er mit seinen Untersuchungen nur an einzelne Theile der Werke verschiedener Schriftsteller an und zieht aus der mehr oder minder grossen Uebereinstimmung seine Schlüsse. Ein solches Verfahren ist mit einer grossen Gefahr verbunden; denn wie kein Kundiger bezweifeln wird, die Ansichten der Philosophen des letzten Jahrhunderts berührten sich vielfach und stimmten oft so passend zusammen, dass Antiochus zu der Vereinigung der Hauptschulen gedrängt wurde. Nun sind ferner die Lehren dieses Philosophen von denen des Posidonius, um nur diesen zu nennen, in einzelnen Theilen kaum zu unterscheiden. Daraus entsteht die grosse Gefahr, dass man bei der Vergleichung einzelner Stellen einem Philosophen zuschreibt, was ebenso gut Eigenthum des anderen ist, oder den Antiochus mit Posidonius verwechselt. Dieser Gefahr ist Schmekel nicht entgangen. Es muss hier genügen, dieses an nur einem Beispiele zu beweisen. Schmekel hat die Uebereinstimmung zwischen Sextus Empirikus adv. math. IX 13—136 und Cic. de nat. deor. II 13—44 in den einzelnen Theilen richtig erkannt. Sie ist

unbestreitbar. Nun geht er von der Voraussetzung aus, dass 'die Quelle des Sextus unzweifelhaft stoisch ist' und es sich in der weiteren Untersuchung nur darum handeln könne, welcher Stoiker sie verfasst habe. Bei dieser Voraussetzung müssen wir zunächst halt machen. Ist sie richtig? Ist sie bewiesen? Ich behaupte, dass sie falsch ist! — Da nun diese Voraussetzung den Grundstein seines ganzen Aufbaus bildet, so hätte Schmekel gut gethan, zunächst den Beweis zu führen, dass die Quelle des Sextus auf stoischem Boden entsprungen sei. Diesen Beweis zu führen hätte Schmekel aber nur mit einer ganz anderen Methode versuchen können. Die gesammten Schriften des Sextus sind zu betrachten, in ihre einzelnen Abschnitte zu zerlegen und nach ihrer geschichtlichen Entwicklung hin zu untersuchen. — In meiner Schrift 'Die Heilslehre' s. 109 f. habe ich nur andeuten wollen, dass ich diese Arbeit grossentheils bereits ausgeführt habe. Die Ergebnisse sind überraschend. Es zeigt sich nämlich, dass innerhalb der reichhaltigen Disposition die Ansichten der einzelnen Schulhäupter in historischer Entwicklung aufgeführt werden. Den Abschluss bildet ziemlich regelmässig die Lehre des Antiochus von Askalon, sei es nun, dass seine eigne, oder die platonisch-akademische allgemein angeführt wird. Und diesem Abschluss wird dann noch häufig eine andere Lehre angefügt. Vergl. adv. math. IX 28: 'τῶν δὲ νεωτέρων στωικῶν φασὶ τινεὶ κτλ.', IX 66: 'Ἄλλ' εἰώθασιν ἀνθυποφέροντες πρὸς τοῦτο λέγειν οἱ ἔξ ἐναντίας ὅτι κτλ.' Die meisten dieser Zufügungen enthalten Lehren des Posidonius und seiner Richtung. Hier kann ich die Quellenuntersuchung zu Sextus nicht durchführen; ich habe, wie ich bereits anderswo erwähnte, den Plan, von meinen Arbeiten erst die über Cicero und Seneca zu Ende zu bringen. Es war Schmekels Sache, diesen seinen Ausgangspunkt genauer zu betrachten, dann hätte er sehen müssen, dass z. B. Sextus IX 28 ein solches Einschiebsel ist, und dass ebenso § 66—74 eine Zufügung bilden. — Dass Sextus diese Zusätze nicht gemacht hat, ist mir zweifellos. Die doppelten Arbeiten (vgl. Heilslehre s. 109 f.) dieses Abschreibers gehen auf Arius Didymus zurück, und der letztere nur kann es gewesen sein, der bei der geschichtlichen Verwerthung des grossen Sammelwerkes des Antiochus die abweichenden Zusätze aus der Lehre des Posidonius angefügt hat. Ich habe bereits § 26 und 27 in der 'Heilslehre' S. 41 herangezogen und will hier ergänzend bemerken, dass Posidonius sich dieser Beispiele des Antiochus nicht bedient

hat, es sei denn gelegentlich einer direkten Polemik. Ferner ist Posidonius der Heilslehre des Antiochus gegenüber stets abweisend geblieben und hat die bezüglichen Ausdrücke erklärlicher Weise gemieden. Es ist also überall da, wo die Heilslehre sich findet, Posidonius als Quelle ausgeschlossen, wie z. B. in der Schrift *περὶ κόσμου*, über welche ich trotz Susemihl (Gesch. der Litt. in der Alexandrinerzeit S. 326 f.) noch mehr als ein Wort zu reden haben werde. Schmekel hat aber nicht nur den Sextus zu oberflächlich behandelt, sondern auch Cicero *de nat. deor.* II! Es ergibt sich durchaus nicht, dass Cicero beweisen wollte, dass die Gestirne Götter seien (S. 88—90), ebenso wenig ist Ciceros Darstellung 'nicht sehr systematisch' (S. 87). Schmekel hat sich nur durch das allzu systematische Verfahren Ciceros verleiten lassen und nicht gesehen, dass der erste Theil in Wirklichkeit nicht mit § 44 abschliesst, sondern erst mit § 56! So wenigstens inhaltlich; nur der allzu systematische Cicero beginnt bereits § 45 den zweiten Theil — unterbricht sich aber § 45—48 und führt dann bis § 56 den ersten Theil zu Ende. Davon nachher mehr! — Mit dem Grundirrtum Schmekels, dass er weder den Zusammenhang bei Sextus noch den bei Cicero durchschaut hat, hängt weiter zusammen, dass er zwischen Antiochus und Posidonius nicht unterscheiden konnte. Damit verliert der ganze Aufbau der philosophischen Systeme seine Zuverlässigkeit. Zu dem Irrthum ist Schmekel durch die Methode seiner Forschung gebracht worden. Es ist unbedingt nothwendig, bevor man an den Aufbau philosophischer Systeme geht, das gesammte Quellenmaterial zu sichten. Jede einzelne Schrift ist für sich, ferner im Zusammenhange mit verwandten Schriften zu betrachten und dann erst als Quelle zur Wiedergewinnung philosophischer Lehrgebäude zu benutzen. Und es ist möglich, die wüste Verworrenheit Ciceros mit klarem Blicke zu durchschauen; man muss ihn nur mit einer Liebe lesen, die er eigentlich nicht verdient. Als Philologe aber sieht man durch den trüben Unverstand des römischen Dilettanten hinein in die Tiefen edler griechischer Geister.

Bevor wir zu der Kritik der einzelnen Bücher übergehen, will ich eine Frage aufwerfen, die ich auch sonst schon gelegentlich berührt fand: Wie verhält es sich mit der Zusammengehörigkeit der drei Schriften *de natura deorum*, *de divinatione* und *de fato*? Cicero selbst (*de div.* I 9, *de fato* 1) scheint dieselbe ausdrücklich zu bezeugen, und sachlich ist dagegen kaum

etwas einzuwenden. Man hat sich allgemein auch daran gewöhnt, die drei Schriften als ein Ganzes zu fassen. Es empfiehlt sich daher, sie auch auf ihren Zusammenhang hin zu prüfen. Der Erfolg wird nicht ausbleiben.

### De natura deorum I—III.

Die drei Bücher de natura deorum sind zunächst gemeinschaftlich zu betrachten, um die Vertheilung des Stoffes, wie sie Cicero vornimmt, kennen zu lernen und die von Cicero befolgte Disposition herauszuheben. Die erstere findet I 15 in der Weise statt, dass dem Velleius der Epikureismus, dem Lucilius Balbus der Stoicismus und dem Cotta die Skepsis zugewiesen wird. Cotta als Skeptiker hat die Dogmatiker zu widerlegen. Der Vertreter des Epikureismus redet I 18—56. Cotta widerlegt I 57 — Schluss. Der Stoiker Balbus redet in Buch II, und ihn widerlegt Cotta Buch III. Durch sämtliche 4 Reden geht eine Disposition hindurch, die sich am deutlichsten in Buch II zu erkennen giebt. Sie enthält 4 Haupttheile, die ich der Kürze wegen mit A, B, C, D bezeichnen will, nämlich A esse deos, B quales sint di, C deorum providentia mundum administrari, D consulere deos rebus humanis. Diese 4 Abschnitte vertheilen sich im II. Buche auf folgende Paragraphen: A § 13—44, B § 45—72, C § 73—153, D § 154—168. (Die Eintheilung gebe ich nach der Auffassung Ciceros.) Bevor wir weiter gehen, ist ein Wort über den Standpunkt zu sagen, welchen der Verfasser selbst, Cicero, einnimmt. Darüber unterrichtet er uns in der Einleitung I § 1—14, welche ausserhalb der eigentlichen Darstellung steht. Der Verfasser redet vor dem Vorhange, wo man ja gerade so gut Theater spielt als hinter demselben. Die Gottgläubigen werden den Gottlosen gegenüber gestellt, die grosse Verschiedenheit der Ansichten hervorgehoben, und Karneades (§ 4) als Verschärfer des Kampfes angeführt. Dieser Kampf dauert fort. Cicero sucht noch allerhand Kenntnisse anzubringen, berührt § 10 den Streit um esoterische und exoterische Lehren, wobei er sich gegen Posidonius äussert (vgl. Seneca ep. 95, Heilslehre S. 25 f.), und kommt dann wieder auf die Skepsis, d. h. Karneades, zurück. Es gefiel ihm zu sehr 'et contra omnis philosophos et pro omnibus dicere' (§ 11). Zwar sagt Schmekel S. 175: 'Da es unstatthaft ist anzunehmen, dass Cicero überhaupt nicht verstanden habe, was und wie er schrieb, u. s. w.', Cicero

selbst aber theilt uns hier wie sonst ganz harmlos mit, dass ihm, dem alten Advokaten, das *pro aut contra dicere* am besten an der Philosophie gefällt (vgl. Heilslehre S. 84 f.). Dass Cicero aber trotz Schmekels Verwahrung wirklich nicht verstanden hat, was und wie er schrieb, werden wir für manche andere Schriften wie besonders für *de nat. deor.* II annehmen müssen, ganz abgesehen von Ciceros eignen Geständnissen darüber. — § 15 f. werden die Rollen vertheilt, der Vorhang geht auf, und seine philosophischen Puppen beginnen den Reigen.

Dass die festgestellte Disposition A—D streng durchgeführt erscheint, wird kein Kenner von Cicero verlangen. Aber Cicero sucht doch an der Anordnung festzuhalten. Im III. Buche hat er § 6 die gleiche Disposition angegeben. Theil A reicht von § 7—19. Dann folgt B bis § 64. Mit § 65 beginnt C. Dieser Theil wird § 79 als geschlossen bezeichnet, was noch folgt, ist zum Theil D zu rechnen. Im I. Buche ist die Disposition doppelt enthalten: A § 18—45 und 61—64, B 46—49 und 65—90, C 49—52 und 90—115, D 53—56 und 115—124. Es ist nun wohl anzunehmen, dass Cicero diese viertheilige Anordnung des gesammten Materials einem griechischen Werke entlehnt hat. Innerhalb dieser 4 Theile war der Stoff geschichtlich geordnet, wie auch Schmekel S. 90 erkannt hat. Da nun diese Disposition sich durch alle 4 Vorträge hindurchzieht, so ergibt sich der Schluss, dass den drei Büchern in ihrem Hauptinhalt etwas Einheitliches zu Grunde liegt, dass ferner Cicero das Material zerpfückt und je nach dem Standpunkte zu verwenden sucht. Die Frage, in wie weit Cicero der zu Grunde liegenden Originalschrift fremde Zusätze eingefügt hat, wird sich bei einer Durchsichtigung der einzelnen Bücher leicht beantworten lassen. Mit letzterer wollen wir zugleich die Frage nach dem Autor des Ganzen und den Autoren der Zusätze verbinden.

### De natura deorum II.

Sobald Cicero § 3 die viertheilige Disposition A—D angegeben hat, beginnt Balbus aus dem Gebiete der *divinatio* § 4—12 das Dasein der Götter zu beweisen. Dieser Abschnitt soll dem ersten Theil der Disposition des Kleantes (§ 13!) entsprechen: *‘primam posuit (Cleantes) eam (causam), de qua modo dixi, quae orta esset ex praesensione rerum futurarum’*. Die Disposition des Kleantes wird aber erst angegeben, als Cicero § 13

mit den Worten: 'Quales sint, varium est' bereits den zweiten Theil B der durchgehenden Disposition begonnen hat. Die 4 Gründe des Kleantes beziehen sich aber nur auf das Vorhandensein von Göttern. Cicero ist also entweder confus oder versteht selbst nicht, was er schreibt. Vergl. unten die Erklärung zu § 45. Wie Cicero überhaupt darauf kam, dieses Buch mit der divinatio zu beginnen, wird verständlich, wenn wir die Einleitung zu dem Buche de div. I in den Bereich unserer Betrachtung ziehen. Wie Platon *μαντική* von *μανία* herleitet (de div. I 1), so will auch der 'römische Philosoph' etymologische Kenntnisse zeigen und leitet divinatio von *dii* ab (de div. I 1 und 10). Dieser etymologische Beweis hätte eigentlich auch an dieser Stelle de nat. II vorgebracht werden müssen. Cicero zerreisst aber den Zusammenhang und verwendet dasselbe Material doppelt: Weil es eine divinatio giebt, so sind auch Götter vorhanden (de nat. II), und weil Götter sind, so giebt es auch eine divinatio (de div. I 10). — Zu beachten ist der vierte Beweis des Kleantes für das Vorhandensein Gottes, die gleichmässige und geordnete Bewegung der Himmelskörper im Weltall. § 16 werden Beweise des Zenon, § 18 des Sokrates bei Xenophon, dann solche aus der Stoa in lockerer Verbindung, ohne Anführung der Autoren, dann wieder solche des Zenon § 21, 22 vorgebracht. § 23 schliesst Cicero sich wieder mehr an sein Original an und entwickelt des Kleantes Lehre von der Natur § 23—31. Dann wird § 32 die Autorität Platons herangezogen, die angefangene Betrachtung fortgeführt und § 37 und § 38 zweimal auf Chrysippus hingewiesen. Von der Kraft der Wärme, die auf Bewegung beruht (§ 32), sind wir gekommen bis zur Gottheit des Weltalls (§ 39). Dieser ganze Abschnitt wird ausdrücklich auf Kleantes zurückgeführt und ist ein Citat, welches durch Anführung Platons und Chrysipps unterbrochen wird, worin wir eine Rückbeziehung erblicken müssen. Cicero fand dieses Citat fraglos in seinem Originale schon als solches vor, denn die an diesem geübte Kritik, die wir aus der später folgenden Gegenüberstellung des Aristoteles erkennen, kann nicht von Cicero sein, weil dieser das Ziel, wohin die ganze Betrachtung führen soll, durchaus nicht verstanden hat. Es wird nämlich die Göttlichkeit der Gestirne nach Kleantes erörtert (§ 39) und mit dessen Ansicht die des Aristoteles (§ 42 f.) in Vergleich gesetzt. Dieser stimmt theilweise mit Kleantes überein (§ 42); die Ordnung und Gleichmässigkeit (*constantia!*) des Weltalls weist auf ein göttliches Wesen hin (§ 43). Ari-

stoteles unterscheidet aber die Arten der Bewegung — hier kann Cicero der Kritik seines Originals nicht mehr folgen, er wird unzuverlässig, bricht ab und schliesst den Theil A mit der Behauptung, dass Götter vorhanden seien. Aber die Fortsetzung des begonnenen Themas folgt nachher von § 49 ab. Cicero jedoch ist wieder einmal confus und beginnt mit § 45 Theil B: 'Restat, ut qualis eorum (sc. deorum) natura sit, consideremus'. Diesen Theil hatte Cicero aber schon einmal § 13 begonnen. Da durch diese Verworrenheit der Irrthum Schmekels herbeigeführt ist, so will ich etwas ausführlicher sein, um die Sache so gut als möglich aufzuklären. Cicero giebt § 3 die Hauptdisposition A—D. Er beginnt die Beweise für den Theil A vorzubringen und geräth dabei in die Disposition des Kleantes, deren ersten Abschnitt er § 13, wie er selbst sagt, erledigt habe. Damit ist auch Theil A der Hauptdisposition scheinbar erledigt, und da Cicero in der Originalschrift bei der Betrachtung des Weltalls die Ansicht des Kleantes angeführt fand, dass die Gestirne Götter seien, so zieht er den Fehlschluss, dass bereits Theil B der Hauptdisposition begonnen habe. Deshalb sagt er § 13: 'Quales sint, varium est'. Bei der weiteren Entwicklung in dem Originale merkt Cicero aber, dass die Beweisführung nicht auf die Gestalt der Götter hinausläuft, sondern immer noch mit dem Vorhandensein eines göttlichen Wesens sich beschäftigt. Da nun aber die peripatetischen Lehren seinen Sprecher, den 'Stoiker' Balbus, nichts angehen, so bricht Cicero § 44 die Untersuchung ab und beginnt § 45 noch einmal Theil B der Hauptdisposition. — Man möchte es kaum für möglich halten, aber wirklich, noch einmal verfällt Cicero demselben Irrthum wie § 13! Die in der Originalschrift vorhandene Zurechtweisung Epikurs, der sich über den 'runden' Gott lustig macht, verleitet Cicero zu dem zweiten Fehlschluss, dass Theil B der Hauptdisposition beginne. Cicero hat nämlich nicht scharf genug unterschieden zwischen forma dei und qualitas dei, wozu er durch Epikur (vgl. de nat. I 46 f.) verleitet ist. § 47 wird also der Gedanke, der § 16 auch bei Chrysippus nachgewiesen wird, weiter fortgesponnen, dass die mathematisch vollendete, so wunderbar gestaltete Weltordnung den Menschen zu der Annahme eines überirdischen Geistes, zu dem Glauben an einen Gott bringen müsse. Die § 54 wiederkehrende Bemerkung, dass die Gestirne Götter seien, ist auf Ciceros eigne Philosophie zurückzuführen. Wir dürfen uns dadurch nicht in dem Ueberblick über den Gesamtinhalt stören

lassen. Der Schlusssatz der ganzen Entwicklung ist deutlich und klar von Cicero wiedergegeben § 56: 'Nulla igitur in caelo nec fortuna nec temeritas nec erratio nec vanitas inest, contraque *omnis ordo, veritas, ratio, constantia*; quaeque his vacant, ementita et falsa plenaque erroris, ea circum terras infra lunam, quae omnium ultima est, in terrisque versantur. Caelestium ergo *admirabilem ordinem incredibilemque constantiam, ex qua conservatio et salus (!) omnium omnis oritur*, qui vacare mente putat, is ipse mentis expers habendus est.' Hierauf erst wird in der Originalschrift Theil B begonnen. Der 'Stoiker' Balbus geht von dem Patron seiner Schule, Zenon, aus und erzählt uns einiges von der Natur und dem Weltgeist. Dann bringt Balbus allerhand aus der Stoa vor, wobei er sich nur sehr oberflächlich an Kleantes (§ 69), an Zenon, Kleantes und Chrysippus anlehnt (§ 63). § 66 werden die Stoiker allgemein genannt. Cicero verliert sich dann völlig in den allegorischen und etymologischen Erklärungen der älteren Stoa und verwickelt sich in die merkwürdigsten Widersprüche (vgl. § 70, wo er anfangs wieder die *formae* erwähnt und dann mit den Schlussworten: 'Haec et dicuntur et creduntur stultissime et plena sunt futilitatis summaeque levitatis' ein Opfer der Kritik seiner Originalschrift wird). Er scheint sich selbst nicht mehr ganz sicher zu fühlen und bricht § 72 plötzlich ab: 'Ac mihi videor satis et esse deos et quales essent ostendisse.' Damit wird der Theil B thatsächlich geschlossen. Warum dieser zweite Abschnitt so dürftig durchgeführt ist, wird uns klar werden, wenn wir nachher sehen, dass Cicero das Material seines Originals in diesem Abschnitt zum Theil schon verwandt und nur etwas Stoica für Balbus zurückgestellt hatte.

In dem dritten Theile C schliesst Cicero sich wieder etwas mehr an den griechischen Autor an, und daher ist die Ausführung auch klar und übersichtlich. Nach einigen einleitenden Sätzen (§ 73, 74), aus denen sich inhaltlich ergibt, dass die *πρόνοια* von dem Gottesbegriff nicht losgetrennt werden soll, giebt Cicero § 75 die dreitheilige Anordnung seines Originals an, die ich mit  $\alpha$  (di sunt, ergo agunt),  $\beta$  (natura sentiens),  $\gamma$  (contemplatio naturae) bezeichnen will. Der erste Theil  $\alpha$  wird von § 76—80 ziemlich dürftig behandelt, auch der zweite Theil  $\beta$  ist nichts anderes als ein zusammengedrücktes Excerpt aus einer weit umfangreicheren Abhandlung § 81—89. Cicero bringt hier manches vor, was er in dem Originale wohl kaum fand, wie die Verse aus Accius, und so auch die Erwähnung eines von

Posidonius gezeigten Planetariums. Mit § 90 beginnt der dritte Theil γ. Da der Stoff anfangs leichter verständlich ist, so bewegt sich Cicero freier. § 95 wird ein Citat nach Aristoteles angeführt. Nach einer sehr langathmigen Bewunderung der Welt durch Cicero erfolgt von § 120 ab allerhand Naturgeschichtliches nach Aristoteles, den er § 125 anführt. Dass aber Cicero nicht selbst nach Aristoteles arbeitet, sondern den ganzen Entwurf nach demselben bereits in der Originalschrift vorfand, ist an und für sich selbstverständlich und wird überdies klar, wenn wir beachten, dass überall die Lehre des Antiochus durchsichtig wird. So z. B. § 132 der Hinweis auf die Heilslehre. Das Ganze ist eine Entwicklung der *constitutio naturae*, wie sie Cicero nach Antiochus in den Büchern *de finibus* in knapperer Form anführt. Mit § 133 beginnt die Betrachtung des wundersamen Baues des menschlichen Wesens. Den Sinnen, besonders dem Gesicht (§ 142, 143) widmet Cicero noch eingehendere Aufmerksamkeit, bei dem Eintritt in die Psychologie § 147 versagt aber die Fähigkeit des Expilators. Er schweift auf die Redekunst ab, geht § 150 auf die Künste über, die der Hände Arbeit hervorbringt und schliesst § 153 das Kapitel mit einem kühnen Sprunge in die Glückseligkeit. Hier steht der beachtenswerthe Satz, dass dem Leben des göttähnlichen Menschen nur die Unsterblichkeit abgehe.

Mit § 154 kommen wir zu dem vierten Theile der Hauptdisposition D. In demselben ist kaum ein Anschluss an das Original zu erkennen. Cicero philosophirt auf eigne Faust und beginnt gleich mit einer kleinen Täuschung. § 3 war nämlich als Thema angegeben: *postremo consulere eos rebus humanis*. Dieser Gedanke wird zunächst angeführt: *omnia, quae sint in hoc mundo, quibus utantur homines, hominum causa facta esse et parata*. Mit dem folgenden Satze aber: *Principio ipse mundus deorum hominumque causa factus est* wird der Gedanke verschoben und in dem folgenden noch mehr: *Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque*. Es ist nicht zu verkennen, Cicero hat seinen *Stoicus* Balbus allzu sehr in das peripatetisch-antiocheische Fahrwasser ablenken lassen (§ 73—153, d. h. die Hälfte des II. Buches!), er muss ihn in die Stoa zurückbringen. Deshalb lässt er ihn § 162 auch wieder auf die *divinatio* zurückkommen und diese als ein Geschenk der fürsorglichen Götter preisen. Von einer ernstesten Beweisführung ist keine Rede, es sind meist die bekanntesten *verba*, welche Cicero hier bis zum Schlusse § 168 anbringt.

Zum Rückblick noch einige Bemerkungen! Das Original des Buches II enthält eine viertheilige Disposition, welche, wie wir sahen, Cicero nicht streng befolgt hat, weil er sich bei seiner oberflächlichen Schreibweise (Diktat!) durch das Material irre leiten liess. Nachdem Cicero im Anfang § 4—12 (wie nachher zum Schlusse) selbständiger gearbeitet hatte, gerieth er bei der Durchführung des ersten Theiles in die Enge, schloss sich nach flüchtiger Erledigung des zweiten Theiles in dem dritten enger an sein Original an und liess sich durch den Autor ganz der Stoa entrücken, zu welcher er zum Schluss künstlich einen Rückweg suchte. Das Kapitel über Kleantes lässt sich nicht ausscheiden, weil es durch die kritische Gegenüberstellung des Aristoteles bedingt ist. Wir werden diese viertheilige Originalschrift inhaltlich noch weiter ergänzen können!

### De natura deorum III.

Da in dem III. Buche eine Menge 'verba' Ciceros und belanglose Einschübsel enthalten sind, so wird es genügen, kurz die Hauptpunkte hervorzuheben. Cotta als Skeptiker geht meist auf die Lehren der Gegner in der Weise ein, dass er sie in irgend einer Frageform wiederholt oder an sie den bekannten skeptischen Zweifel anhängt. Dem entsprechend bleibt es bei der viertheiligen Disposition, welche § 6 in gleicher Fassung wie II 3 angegeben wird. § 7—19 entspricht II 4—12. Auffällig ist die Bemerkung § 19: 'Itaque maximae res tacitae praeterierunt, de divinatione, de fato, quibus de quaestionibus tu quidem strictim, nostri autem multa solent dicere, sed ab hac ea quaestione, quae nunc in manibus est, separantur. Quare, si videtur, noli agere confuse, ut hoc explicemus hac disputatione, quod quaeritur.' Sollte hier nicht der Autor verrathen sein, der die Auseinandersetzung über die divinatio und das fatum hinausschiebt? Der Vorwurf der Confusion enthält eine eigenartige Selbstironie. — Mit § 20 beginnt Theil B, in welchem in einzelnen Punkten auf die stoischen Lehren zurückgegriffen wird. Dass auch Carneades angeführt wird, ist naheliegend. Den meist der Mythologie entnommenen Abschnitt § 39—62 halte ich für ein Einschübsel, welches Cicero nicht aus dem Hauptwerk entlehnt hat. Dann folgt § 65 Theil C. Hier hat Cicero eine Menge Beispiele grossentheils in Versen eingeschoben. Die wenigen Punkte, die zur sachlichen Widerlegung gehören, sind dabei im II. Buche

überhaupt nicht erwähnt, weil Cicero hier in Buch III mit der Widerlegung gerade an der Stelle anfängt, wo er in Buch II § 147 f. mit der Entwicklung aufgehört hat! Wir brauchen den Inhalt dieses Abschnittes nur ins Positive zu übertragen, so fügt er sich völlig in Theil C Buch II ein. Manchmal führt Cicero allerdings die Sätze auch positiv an, um die Kritik daran anzuknüpfen, so z. B. § 71 den wichtigen Satz: 'Sed a deo tantum rationem habemus, si modo habemus, bonam autem rationem aut non bonam a nobis.' § 76 finden sich die bekannten Beispiele des Antiochus: 'ut si medicus gravitatem morbi, gubernator vim tempestatis accuset.' Die ganze Widerlegung knüpft nur an einen Punkt an, nämlich an die den Menschen von Gott gegebene Vernunft, und dieser Punkt war im II. Buche nicht entwickelt worden. Wir sehen also wieder, in welcher Weise der Römer eine Originalschrift zerpfückt, um die einzelnen Stücke bald pro bald contra zu verwenden, so wie ich es in der Entwicklung der *Academica* (Heilslehre S. 112 f.) gezeigt habe.

Eine völlige Klarlegung des 4. Theiles D wird noch einige Schwierigkeiten machen. Cicero füllt ihn zwar meistens mit Beispielen aus, aber in den einzelnen Gedanken lehnt er sich bald an Antiochus, bald an Posidonius an! Er musste nämlich entsprechend dem 4. Theile des II. Buches die gebührende Rücksicht auf die Stoa nehmen! (s. o. S. 45). Cicero selbst verräth uns diese Vermischung der beiden Lehren gleich bei der Eröffnung des Theiles D. § 79: 'Nam si stultitia consensu omnium philosophorum maius est malum, quam si omnia mala et fortunae et corporis ex altera parte ponantur, *sapientiam autem nemo adsequitur*, in summis malis omnes sumus, quibus vos optume consultum a dis immortalibus dicitis. Nam ut nihil interest, *utrum nemo valeat* an nemo possit *valere*, sic non intellego, quid intersit, *utrum nemo sit sapiens* an nemo esse possit.' Hier wird dem Ausdruck *valere* das *sapientem esse* gleichgestellt, d. h. mit der Heilslehre des Antiochus wird von Cicero unter Gegenüberstellung der Doppelfragen die stoische Lehre des Posidonius verbunden! Eine Scheidung der einzelnen Gedanken des folgenden Abschnitts in antiocheische und posidonische ist aber kaum durchführbar, da die Lehren der beiden Männer sich in vielen Punkten so berühren, dass man sie gleichsetzen kann. Nur zweierlei möchte ich zunächst unterscheiden: Die Ausdrücke des Heils sind antiocheisch, z. B. *de amissa salute* (§ 86), hingegen ist das Festhalten an der *divinatio* (§ 93) posidonisch. Den

interessanten Satz § 90: 'cum dicitis eam vim deorum esse, ut etiam si quis morte poenas sceleris effugit, expetantur eae poenae a liberis, a nepotibus, a posteris' (vgl. Moses II 20, 5; 34, 7; Plato, Polit. II 8, 366 A) halte ich für antiocheisch, weil vorhergeht: 'Non animadvertunt, inquit, omnia di, ne reges quidem.' und derselbe Satz I 54 (siehe unten die Erklärung dazu) berücksichtigt wird. Erst die Verachtung des menschlichen Lebens, ein schmerzlicher Zug, der dem lebensfreudigen Physiologen Antiochus fern liegt, bringt Cicero § 93 wieder zu Posidonius. Noch weiter auf eine Unterscheidung des geistigen Eigenthums einzugehen würde hier zu weit führen.

Mit dem Inhalte des III. Buches also geht Cicero auf dieselbe Originalschrift zurück, welche er zu Buch II benutzt hat. Die typischen Beispiele III 76 (medicus, gubernator), die Heilsausdrücke, die Anknüpfung des Posidonius an die Heilslehre sowie der Gesamtinhalt lassen keinen Zweifel, dass die Originalschrift ein Werk des Antiochus war. Zur Gewissheit wird diese Annahme, wenn wir das Verhältniss der Bücher de nat. deor. zu denen de div. klar überschauen und gerade aus ihrer Trennung die Zusammengehörigkeit erkennen.

#### De natura deorum I.

Die kritische Sichtung des Inhaltes, welchen Cicero im I. Buche de nat. deor. giebt, wird dadurch sehr erschwert, dass Cicero sich formell weniger eng an seine Quelle angeschlossen hat. Er greift vereinzelte Gedanken heraus und führt sie mit mehr oder weniger Verständniss, aber mit vielen Worten an. Nach seiner Absicht soll Velleius die Lehre Epikurs entwickeln und Cotta sie skeptisch widerlegen. Lesen wir jedoch die Schrift aufmerksam durch, so entpuppt sich Velleius in dem grössten Theil seiner Rede (§ 18—41) als Skeptiker, während nur § 42—56 allgemeine, dogmatische Sätze auf Epikur zurückgeführt werden. Hingegen ist Cotta ein recht bedenklicher Skeptiker. Zu Anfang schon (§ 61—64) macht er Zugeständnisse und verwickelt sich dann in historische Betrachtungen, in deren Verlaufe er immer dogmatischer wird (z. B. § 96, 102, 116, 121), bis er mit einem Lobe des Stoikers Posidonius abschliesst. Dazwischen fuchtelt Cicero selbst als gelehriger Schüler karneadeischer Richtung überall herum.

Wir wollen zunächst das Buch seinem thatsächlichen Inhalte nach in einzelne Abschnitte zerlegen. § 18—24 wird ein

Kapitel über den Anfang der Welt und Gottes berührt, das Vorhandensein der Zeit bestritten (§ 21) und die Ewigkeit des Alls hervorgehoben. Von Platon wird § 18 ausgegangen und auf Platon § 24 zurückgekehrt. Trotzdem wird die Lehre dem Balbus gegenüber § 25 als stoisch angesetzt. Nur der Form nach ist dieses Kapitel skeptisch. Die sich hindurchziehende Defensive ist eigentlich grundlos.

Mit § 25 beginnt ein zweiter Abschnitt, in welchem eine Aufzählung der verschiedenen Lehren nach 3 Gruppen [a) vorsokratisch, b) akademisch, c) stoisch] geschieden ist. Die Form der Darstellung ist die skeptische. Von Epikur ist keine Rede, nur ist zu beachten, dass Cicero mit Zusätzen wie § 30: 'careat voluptate' und § 33: 'Quo porro modo moveri carens corpore aut quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest?' eine Beziehung zu Epikur hineinzubringen sucht, die im Uebrigen dem ganzen Excerpt fern liegt. Hinzuweisen ist noch darauf, dass § 29 Demokritus in einer Weise abgefertigt wird, wie es der 'Epikureer' Velleius eigentlich doch wohl nicht hätte thun dürfen! Entsprechend der Auseinandersetzung in Buch II erfährt auch hier Kleantes mehr Beachtung. Die negative Form darf uns nur nicht täuschen: ' . . . tum nihil ratione censet esse divinius. Ita fit, ut deus ille, quem mente noscimus atque in animi notione tamquam in vestigio volumus reponere, nusquam prorsus appareat.'

§ 42—45 wird gewissermassen dem Vorhergehenden ein Abschluss gegeben. Nach der ganzen bisherigen Ausführung und dem Beginn § 42: 'Exposui fere non philosophorum iudicia, sed delirantium somnia'; sowie § 43: 'tum etiam *vulgi opiniones*, quae in maxima *inconstantia* (im Gegensatz zur *constantia* des Antiochus!) *veritatis ignorance versantur!*' kann man nur auf eine Leugnung des Vorhandenseins von Göttern gefasst sein. Das Gegentheil erfolgt! Es wird gesagt, dass gerade Epikur in dem allgemeinen Glauben an Götter den ersten Beweis für ihr Vorhandensein erblickt habe! — Man kann übrigens herausfühlen, dass der ganze Abschnitt von § 25 an ursprünglich zum positiven Beweise eines rationellen Gottes diene (siehe Kleantes!) und dass der allgemeine Satz der Philosophie § 44: 'cum enim non . . . igitur deos confitendum est' hier von Cicero selbst mit der prolepsis des Epikur verbunden wird. Auch die Worte: 'ut deos beatos et immortales putemus' verrathen die Mache des römischen Dilettanten. — Dann heisst es § 45: 'Sed ad hanc confirmandam

opinionem anquirat animus et formam et vitae actionem mentisque agitationem in deo.' Diese drei Theile sollen offenbar der II 3 angegebenen Disposition A—D entsprechen. Die ungenaue Ausdrucksweise verräth wieder Ciceros Oberflächlichkeit: Er sucht die Disposition dem Epikureismus anzupassen. Das Wort forma verräth ihn. — B wird § 46—49 behandelt und kurz gesagt, dass die menschliche Gestalt für die Götter anzunehmen sei. Theil C reicht von 49—52. Mit der ἰσονομία hebt Epikur die providentia einfach auf. § 52 'Hunc deum rite beatum dixerimus, vestrum vero laboriosissimum.' Damit fällt auch Theil D in sich zusammen § 53—56. Hier heisst es § 54: 'quis enim non timet omnia providentem et cogitantem et animadvertentem et omnia ad se pertinere putantem curiosum et plenum negotiis deum?' Dem Gotte Epikurs wird der des Antiochus entgegengesetzt! Der Unterschied zwischen dem Gott hier, der alles wahrnimmt (animadvertit), und dem III 90, der nicht alles animadvertit, ist durch die Polemik herbeigeführt. Auch ist der Doppelsinn von animadvertere zu beachten, denn es kann die einfache Wahrnehmung sowie die geistige Beachtung ausdrücken. — Das fatum und die divinatio werden § 55 erwähnt. Darauf braucht der Epikureer hier nicht einzugehen, denn sie sind für ihn in der Religion nicht vorhanden. — Die wenigen epikureischen (?) Lehrsätze, welche Velleius in seiner ganzen Rede vorbringt, sind so allgemeiner Art, dass man für sie nicht nach einer besonderen Quelle zu suchen braucht. Cicero konnte sie selbst im Kopfe haben und fand sie wahrscheinlich auch in der Gesamtquelle zu I—III vor, ebenso wie die Disposition.

Recht charakteristisch für Ciceros Schreibweise ist der von § 57—124 reichende Vortrag des Cotta. Nach den üblichen 'verba' § 57—60 beginnt Cotta der Gesamtdisposition entsprechend mit A deos esse. Dies giebt Cotta, nachdem er nicht unterlassen hat einige 'ἄθεοι' als Schutzpatrone anzurufen, der Kürze halber zu. So kommt er bald § 65 zu Theil B quales di sint. Hier werden zum Theil gleiche Gedanken wie § 46 f., aber in skeptischer Fassung vorgebracht. Dann beginnt eine kritische Darstellung der Geschichte des Epikureismus von dogmatischem Standpunkte, welcher Cicero künstlich den Stempel des Skepticismus aufzudrücken sucht. Von der Atomenlehre des Leukippus und Demokritus wird ausgegangen (§ 66—69), dann der Kampf mit Zenon und Arkesilas (§ 70) berührt, hervorgehoben, dass Epikurus keinen Anschluss an die Akademie Platons

gesucht habe (§ 72), ihm seine Selbständigkeit bestritten und wiederholt die Abhängigkeit von Demokritus vorgeworfen (§ 73, 107, 120). Ja, er steht auf der Stufe der Thiere (hier fehlen nur die 'sues'), welche ausser ihrer Gattung keine höheren Wesen begreifen, und bildet den Gott nach seinem eignen Leibe! (§ 77). Hier wird noch eine interessante Frage berührt. Es wird zugegeben, dass nur die vollkommene Menschengestalt als Bild Gottes zu denken sei. Wenn Epikurus nun mehrere Götter annimmt, würde dann ein Gott schöner als ein anderer sein, oder sie alle das gleiche Aussehen haben? Dann würde wahrlich die Akademie im Himmel blühen, da dort alle Unterscheidungen aufgehört haben! Diese Bemerkung § 80 bildet einen Seitenhieb gegen die skeptische Akademie — nur in solcher Fassung behält sie ihre Spitze. Cicero aber, oder sein Skeptiker Cotta verwendet sie ganz ernsthaft zu seinen Gunsten! — Darauf wird ein Dogma Epikurs 'Quod beatum et immortale est, id nec habet nec exhibet cuiquam negotium' zur Kritik vorgenommen und bestritten, da das beatum ohne ratio und virtus nicht denkbar sei und die virtus die Thätigkeit verlange (§ 85 f.). Die Widerlegung endet rein dogmatisch (§ 90): nicht der Mensch ist das Vorbild Gottes, sondern gerade umgekehrt! Hiermit ist der Schluss des Theiles B gegeben. Es muss nun Theil C deorum providentia mundum administrari folgen. Der gutmüthige Skeptiker Cotta sagt § 90: 'Verum hoc quidem, ut voletis: illud quaero, quae fuerit tanta fortuna — nihil enim ratione in rerum natura factum esse vultis — sed tamen quis iste tantus casus?' Jetzt aber philosophirt Cicero-Cotta auf eigne Faust weiter. Er kommt ganz oberflächlich auf den Katalog § 25—41 zurück, erzählt allerhand Anekdoten (§ 93) und unterliegt schliesslich der *ratio* des Dogmatikers (§ 96): 'ad similitudinem enim deo [dei Lambinus] propius accedebat humana virtus quam figura.' — Die *ratio* hängt nicht von der Form des Wesens ab, sondern ist in der ganzen Natur vorhanden (§ 98). Und nun schiebt Cicero seinem unglücklichen Skeptiker § 102 den Satz in den Mund: 'Haec oratio non modo deos spoliatur motu et actione divina, sed etiam homines inertis efficit, si quidem agens aliquid ne deus quidem esse beatus potest.' Er durfte es, denn Cotta ist gutmüthig. Hat er doch gar nicht gemerkt, dass er bereits bei Theil C angelangt ist: § 103 'Verum sit sane, ut vultis, deus effigies hominis et imago: quod eius est domicilium? quae sedes? qui locus? quae deinde actio vitae?' Man sollte es kaum für möglich halten, dass diese

Worte hier zu lesen sind! Kann man bei solchen Thatsachen noch der Meinung bleiben, dass es unstatthaft sei, anzunehmen, Cicero habe nicht gewusst, was er schrieb? Diese Frage erlaube ich mir den c. 200 Fragen zuzugesellen, welche Cicero selbst in diesem Buche stellt. — § 110 kommt Cotta noch einmal auf die *beatitudo* des Gottes oder der Götter zurück. Dieselbe ist nach dogmatischer Auffassung ohne Bethätigung der *virtus* nicht denkbar. So sagt Cotta! Damit wird auf Theil C eine gewisse Rücksicht genommen. Es liess sich auch schwerlich mehr vorbringen nach der Art, wie Epikur in dieser Schrift behandelt wird. Dann wird § 115 plötzlich bemerkt: *‘At etiam de sanctitate, de pietate adversus deos libros scripsit Epicurus.’* Damit soll nämlich Theil D *deos consulere rebus humanis* eingeleitet werden. Mit einigen kurzen Fragen, deren Inhalt rein dogmatisch ist, wird § 116 dieser Abschnitt erledigt. Cicero fügt § 117 f. noch einige Erweiterungen seinem Excerpte hinzu, dann kommt er § 120 auf Demokrit zurück, ist § 121 der reine Dogmatiker nach Antiochus (denn die Stoa wird erst nachher angeführt): *‘Epicurus vero ex animis hominum extraxit radicibus religionem, cum in dis immortalibus et opem et gratiam sustulit.’* Dann kommt der brave Cotta trotz aller Skepsis zur Stoa, lobt deren Lehre von der *caritas* und *amicitia*, führt einige Bemerkungen nach dem 5. Buche *περὶ θεῶν* des Posidonius an und bedankt sich höflichst für die Götter Epikurs!

Die Anführung des Posidonius § 123, an welche Cicero wohl schon § 85 dachte, denn man kann unter die nonnulli den Posidonius unbesorgt einrechnen, ist mit denen im II. und III. Buche zu vergleichen, wo die *divinatio* eingereicht wird. Aus ihnen aber den Schluss zu ziehen, dass eine Schrift des Posidonius zu den 3 Büchern Ciceros eingehender benutzt sei, ist ebenso verkehrt, wie aus der Anführung des Antiochus I 16 oder aus der Erwähnung des Epikureers Zenon (I 59) auf diese zurückgreifen zu wollen. Wir erkennen, dass Cicero ungemein willkürlich mit seinem Material verfährt. Es ist bald skeptisch gehalten, wo man eine dogmatische Entwicklung erwartet, bald dogmatisch in der Form rhetorischer Fragen, die im Grunde ganz unpassend ist, als skeptische Lehre vorgebracht, bis der gute Cicero seinen ‘Skeptiker’ Cotta ganz im Gehege des Dogmas laufen lässt und nur zum Schluss (§ 124) noch einmal der Skepsis gedenkt. In seiner Grundanlage ist das erste Buch von den andern beiden nicht abzutrennen. Die viertheilige Disposition haben

wir auch hier und sogar zwei Mal, obwohl Cicero oder seine Schatten Velleius und Cotta sich dessen nicht ganz klar zu sein scheinen.

### Die Quelle.

Die Anordnung des Materials in den 3 Büchern nach der nachgewiesenen viertheiligen Disposition wollen wir zur Uebersicht voranstellen:

	I	II	III
A esse deos	18—45	61—64	4—44 (56) 7—19
B quales di sint	46—49	65—90	45 (57)—72 20—64
C deorum providentia			
mundum administrari	49—52	90—115	73—153 65—78
D deos consulere rebus			
humanis	53—56	115—124	154—167 79—95

Da Cicero die Vertheilung des Stoffes nicht scharf genug durchführt (so in I und III) und in II den Inhalt von A und B durcheinander wirft, so ist nicht anzunehmen, dass die Disposition von Cicero angelegt ist. Sie kann also nur von dem griechischen Philosophen herkommen, dessen Schrift Cicero seinen 3 Büchern zu Grunde gelegt hat. Dabei ist Cicero in der Weise verfahren, dass er sich bald enger an das Original anschliesst, wie besonders II 73—153, bald in sich abgeschlossene Excerpte liefert, wie I 25—41, bald einzelne Gedanken herausgreift, die er mit dem üblichen Wortschwall umgiebt, wie besonders in III. — Die geschichtliche Anordnung tritt überall deutlich hervor, und die Spuren der Kritik sind durch Ciceros Darstellung nicht verwischt worden. Nach den Bruchstücken bei Cicero aber müssen wir für das Original einen weit grösseren Umfang annehmen. In ihm waren alle Lehren über Götter und Gott zusammengefasst und auch die vorsokratische Zeit berücksichtigt worden. Das Thema war erschöpfend behandelt, wie wir es nachher bei der divinatio finden werden. Die Betrachtungen des Theiles B führen zu einem Endresultat, welches Cicero gelegentlich I 30 eingeschoben hat, nämlich 'formam dei quaeri non oportere'. Ferner müssen in der Originalschrift das fatum und die divinatio berührt worden sein. Sie fallen unter Theil C und D. Cicero lässt also wie sein Autor — dies ergibt unsere folgende Entwicklung der divinatio — diese Stücke aus, um sie nachher gesondert zu behandeln. Daraus erklärt sich: 1. Dass Velleius § 49 f. die Frage

umgeht (fatum nicht erwähnt!); 2. dass Cotta § 90 f., als er der Disposition gemäss auf das fatum gebracht wird, schleunigst ablenkt, wieder auf Theil B zurückgreift und nachher sich zu Demokrit wendet; 3. der 'Stoiker' Balbus in Theil C, obwohl er vorher von Zenon und den Stoikern spricht, § 73 ff. in die peripatetische Richtung hineingeräth; 4. Cicero III 19 sagen konnte: 'Itaque maximae res tacitae praeterierunt, de divinatione, de fato, quibus de quaestionibus tu quidem strictim, nostri autem multa solent dicere, sed ab hac ea quaestione, quae nunc in manibus est, separantur.' Hierauf kommt Cicero de div. I 9 zurück: 'Sed quod intermissum est in illis libris — credo, quia commodius arbitratus es separatim id quaeri deque eo disseri — id est de divinatione, quae est earum rerum, quae fortuitae putantur, praedictio atque praesensio, etc.' Da die Schrift de divinatione, wie wir beweisen werden, in sich abgeschlossen war, so ist die Trennung bereits im Original von Cicero vorgefunden worden. Die Urschrift ist trotz Ciceros karneadeischer Kampfweise nicht skeptisch, sondern dogmatisch. Sie ist nicht auf einen Stoiker zurückzuführen, auch nicht auf Posidonius, denn aus dessen Schrift περὶ θεῶν sind nur einzelne Gedanken angefügt worden. Die historisch-kritische Behandlung des Materials weist uns auf Antiochus, dessen hervortretende Eigenart wir an verschiedenen Stellen, welche aus dem ganzen Zusammenhange nicht herauslösbar sind, beobachtet haben. — Jetzt sei nochmals darauf hingewiesen, dass uns die unbestreitbare Uebereinstimmung einzelner Theile mit Sextus Empirikus, welche Schmekel richtig hervorgehoben hat, zwingt, von der bisherigen Annahme, Sextus beruhe auf stoischer Grundlage, abzuweichen. Ein grosser Theil der Urschrift der beiden Werke des Sextus geht über Arius Didymus auf Antiochus zurück!

Man kann mit der Analyse der drei Bücher Ciceros noch weiter gehen, und ich will kurz den Weg angeben. Das Gesamtmaterial zerfällt in zwei Theile, deren einer vorwiegend kritisch negativ ist, während der zweite mehr positiven Inhalt hat. Mit dieser Scheidung fällt z. B. der Wechsel des Ausdrucks zusammen, den wir in der Anwendung des Wortes 'deus' beobachten können. In dem ersten Theile wird vorwiegend von Göttern (dii) gesprochen, im zweiten von deus, Gott! Bei dem Durcheinander Ciceros ist freilich nur annähernd die Theilung folgendermassen anzusetzen:

1.	2.
I. 61—121	I. 18—56 (Mit Ausschluss Epikurs!)
II. 1—72	II. 73—168
III. 7—64	III. 65—90.

Während im ersten Theile Kritik an den Lehren verschiedener Philosophen geübt wird und diese zurückgewiesen werden, enthält der zweite vorwiegend die Resultate derselben, d. h. die positive, für richtig befundene Lehre.

Eine Bestätigung für die Richtigkeit unserer Untersuchungen und besonders der letzten Behauptung über die Zweitheilung des Originals zu de nat. deor. I—III werden wir bei der Durchsicht der Schrift Ciceros de divinatione finden.

### De divinatione I und II.

Trotz der eigenthümlichen Verworrenheit Ciceros wird es doch möglich sein, beide Bücher de divinatione gleichzeitig zu betrachten und sie beide gewissermassen aus Ciceros Geiste heraus von Neuem entstehen zu lassen. Nur einige kurze Vorbemerkungen seien gestattet. Es ist stets die Arbeitsart Ciceros im Auge zu behalten. Er arbeitet nämlich bald in zusammenhängenden Excerpten, bald mit einzelnen, herausgegriffenen Gedanken, die er mit eigenen Gedanken erweitert, mitunter fügt er fremdartiges ein. Ferner ist nicht aus meiner Entwicklung der Schluss zu ziehen, dass Cicero das II. Buch vor dem I. geschrieben habe. Ihr Verhältniss zu einander ist dadurch gekennzeichnet, dass Cicero im I. Buch auf das dem II. zu Grunde liegende Original und dann wieder im II. Buch auf das I. Rücksicht nimmt. Zugleich ist er dadurch in eine auffällige Verlegenheit gerathen. Da nämlich das Original zu II zum Theil negativ-dogmatisch gehalten war, Cicero selbst aber seinen beliebten karneadeischen Standpunkt (vergl. I 7) einnehmen will und in I *pro* divinatione im Gegensatz zu II schreibt, so äussert er bereits in I seine Vorliebe für das karneadeische contra. Hieraus erklärt sich die scharfe Defensive, welche, wie bereits von anderen Forschern bemerkt wurde, sich durch das ganze erste Buch hindurchzieht (vgl. z. B. § 24, 33, 35 (!!), 36, 38, 72, 85, 86, 109, 112, 124). — Ich will keine divinatorische Kritik üben, sondern nur deshalb mit dem Ende meiner Untersuchungen beginnen, um die ganze Entwicklung kürzer und übersichtlicher zu gestalten. Cicero hat folgende Quellen: 1. Das bereits de natura

deorum benutzte grössere Werk des Antiochus, in welchem das ganze Gebiet der Philosophie kritisch entwickelt war, und dessen einer Theil περὶ μαντικῆς befitelt war. 2. Ein Excerpt aus einer Schrift des Kratippus, in welcher dieser auf Dikaearchus zurückgeht. 3. Ein Excerpt aus der Schrift des Posidonius (περὶ θεῶν?), in welchem kurz dessen Eintheilung der divinatio angegeben war. 4. Eine Schrift des Chrysippus (vergl. I 6) über die divinatio in 2 Büchern nebst einem Anhang von 2 Büchern (de oraculis und de somniis). Diese Schrift hat Cicero aber theilweise nur mittelbar benutzt, denn es findet sich eine Kritik angewandt, die nicht von Cicero selbst ausgeht. Vgl. z. B. I 39: 'De quibus (somniis) disputans Chrysippus multis et minutis somniis colligendis facit idem, quod Antipater, ea conquirens, quae Antiphontis interpretatione explicata declarant illa quidem acumen interpretis, sed exemplis grandioribus decuit uti.' Hier richtet sich die Kritik gegen den Vertheidiger der divinatio selbst! Zweifellos musste Antiochus in seinem Werke auf Chrysippus gerade so Rücksicht nehmen, wie er es de nat. deor. II auf Kleantes gethan hat. Von sämmtlichen Quellen giebt uns Cicero genau die Dispositionen an. 1. Antiochus hat das Material nach 4 Gesichtspunkten geordnet: A. quarum rerum sit divinatio, earumne quae sensibus percipiuntur? B. quae sit in artibus divinatio? C. quae in philosophia? D. num sit in republica? cf. II 9—12. — 2. Kratippus theilt nach Dikaearchus (I 5) in zwei Gruppen: a) divinatio furoris; b) divinatio somniorum. — 3. Posidonius ordnet nach dem Ursprunge: 1. a deo; 2. a fato; 3. a natura (I 125). 4. Chrysippus hat in zwei Büchern die gesammte divinatio und in zwei andern die oracula und somnia besonders behandelt. — Daneben läuft nun noch eine Disposition, deren Autor wir vorläufig nicht nennen wollen. Nach dieser Disposition fällt das Gesamtmaterial der divinatio unter zwei Haupttheile, die je wieder zweitheilig geordnet sind. Es werden geschieden:

1. divinatio artificiosa.
  - a) ex coniectura.
  - b) ex observatione diuturna.
2. divinatio naturalis.
  - a) ex furore.
  - b) ex somniis.

Vergl. die Angaben I 11, 34 u. s. w.

Auf Grund des so geordneten Materials schreibt Cicero zu-

erst Buch I. Er beginnt mit einem geschichtlichen Ueberblick nach Antiochus § 1—7. Zu beachten ist die Ableitung der  $\mu\alpha\nu\tau\iota\kappa\eta$  von  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  nach Platon, die Zusammenstellung der Ansichten der Schulhaupter § 5—6 sowie die Heranziehung des Pythagoras § 5. Nach einigen ‘verba’ (Cicero treibt § 10 etymologische Studien) wird dann § 11 die allgemeine Disposition 1 a, b; 2 a, b angeführt. Gleich darauf aber fällt Cicero ein, dass er hier für die divinatio gegen die Leugner derselben kämpfen will, d. h. auf die Disposition des noch zu schreibenden II. Buches die gebührende Rücksicht zu nehmen hat. Als Leugner der divinatio figuriren Carneades und Panaetius (§ 12, vergl. § 6 und II 9). Den Autor des Originals verschweigt Cicero, aber die Beispiele sind die des Antiochus, dessen Disposition, Theil A, angeführt wird. Der medicus wird § 13 genannt, ihm gesellt sich der gubernator, illustriert durch Verse ( $\acute{\alpha}\nu\theta\eta\rho\omicron\gamma\rho\alpha\phi\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$  cf. Heilslehre s. 89) und ebenso der agricola § 15 und imperator § 17 (hier = consul) zu. (Vergl. hierzu II 9, 12, 16!) Cicero gebraucht aber diese Beispiele zu seinem Unglück; es wird nämlich nicht bewiesen, dass in den für die Sinne wahrnehmbaren Dingen z. B. in den Kräutern und Wurzeln (§ 13) eine vis divinationis oder ‘rerum praesensio’ stecke, sondern im Gegentheil gesagt: ‘*utilitate et ars est et inventor probatus*’. Die Praxis war der Lehrmeister! Derselbe Theil A wird II 9 und 12 dogmatisch-antiocheisch behandelt. I 24 beginnt Theil B mit gleichen Beispielen, entsprechend II 16. — Dann fügt Cicero Beispiele ein § 25—32, die zeigen, dass in den Staaten von Königen und Beamten die divinatio benutzt worden ist. Dieser Abschnitt würde zu Theil D gepasst haben. Aber weder C noch D werden hier angeführt. Hingegen wird § 34 noch einmal mit der allgemeinen Disposition begonnen und zunächst Theil 1 a § 35—38, allerdings nur sehr flüchtig, besprochen, entsprechend II 26 und 28—69. — Zu beachten ist die scharfe Polemik I 35—37, welche sich gegen den Autor des Originals richtet, der die römischen Kultgebrauche verlacht hat! — Ganz kurz wird § 38 Chrysippus de oraculis und § 39 derselbe de somniis angeführt. Cicero fügt hier den fremden Beispielen römische hinzu. § 52 erinnert er sich der Disposition des Antiochus und kommt auf das Gebiet der Philosophie, Theil C. Dem Zusammenhang gemäss sagt er: ‘*Sed veniamus nunc, si placet, ad somnia philosophorum.*’ Damit wird wieder an den Sokratismus angeknüpft. In seiner Freude über das Citat § 60 aus Platon, de rep. IX

1, 571 C, stellt er diesem § 62 sofort den Epikur gegenüber. Panaetius (§ 6 und 12) ist vergessen. Warum Epikur an seine Stelle neben Carneades tritt, wird uns aus II 116 klar: 'Nam illa amphibolia, quae Croesum decepit, vel Chrysippum potuisset fallere, haec vero ne Epicurum quidem'. Vergl. II 103; I 87, 109. Obwohl sonst Antiochus sich so scharf gegen des Epikurus Lehre gewandt hat, hier, im Gebiete der Mantik stellt er ihn in der Polemik höher als die Stoa. Infolge dessen setzen ihn seine Gegner, wie Cicero hier, auf dieselbe Stufe mit Epikur. Das ist bitter! — Mit der Stelle aus Platon ist eine lange Untersuchung verbunden, zu welcher auch die Lehren der Pythagoreer herangezogen werden. Cicero hat dieselbe aber ganz auseinander gerissen; § 110 und 115 folgen noch zwei Bruchstücke. Zu dieser grundlegenden Stelle Platons ist zu bemerken, dass Cicero sie hier, wo er für die divinatio redet, insofern falsch anwendet, da aus ihr kein Beweis für die Wahrheit der Träume erbracht werden soll, sondern nur gesagt wird, dass unter den gegebenen Voraussetzungen das λογιστικὸν der Seele die für den Menschen mögliche grösste Ungestörtheit erlangt. Es bleibt aber immer noch in seinem irdischen Gefängnisse, dem Leibe, dessen Einwirkungen es unterliegt, so lange irdisches Leben in ihm ist. Erst nach dem Tode (vgl. § 110, 115) wird es frei. Dann geht das λογιστικὸν zur Gottheit zurück und die Gottgleichheit ist erreicht, während für das Erdenleben nur die Gottähnlichkeit zu erstreben ist. Ciceros Uebersetzung gipfelt in dem Worte *veracia*. Dieses bedeutet 'der Wahrheit geneigt oder zustrebend'. Von einer absoluten Wahrheit ist keine Rede, auch § 110 und 115 nicht. II 119 ff. wird die Entwicklung unter Aufhebung der divinatio zu Ende gebracht. Ich glaube nicht, dass Cicero die Uebersetzung aus Platon selbst gemacht hat — verstanden hat er sie bei der falschen Anwendung jedenfalls nicht, oder er sucht absichtlich zu täuschen. — Cicero unterbricht I 64 mit Einschlebung der Lehre des Posidonius, der Gott zu den Menschen im Traume reden liess. Diese Stelle bildet genau das erste Drittel des Excerptes, welches Cicero nach Posidonius vorlag. § 125 nämlich lässt er dieses Stück fort und theilt noch die zwei anderen Abschnitte der Anordnung des Posidonius mit, welche bis § 130 ausgeführt werden. Sonst greift die Lehre des Posidonius nirgends in die Entwicklung ein. Man darf auf keinen Fall in den Sätzen von der Seelenlehre und der συμπάθεια Ausführungen nach Posidonius erblicken wollen, denn diese werden

unzweifelhaft von dem griechischen Autor auf Demokritus zurückgeführt, welcher zu Pythagoras und Platon als dritter hinzutritt. I 80 und 87 wird die Uebersicht über die geschichtliche Anordnung der kritischen Betrachtung gegeben: ‘Dixi de Pythagora, de Democrito, de Socrate; excepti de antiquis praeter Xenophanem neminem; adiunxi veterem Academiam, Peripateticos, Stoicos: unus dissentit Epicurus.’ Vgl. ferner § 131; II 30, 57, 119, 137. Eine Beziehung auf Posidonius findet im Buche II nur in der Art statt, dass dieser den anderen Stoikern (Chrysippus, Diogenes, Antipater, Boëthius) angereiht wird (§ 35, 47), und dass Cicero § 27 die dreitheilige Disposition an die allgemeine viertheilige anfügt. — Zum zweiten Male unterbricht Cicero die Originalschrift mit Einfügung eines anderen Excerptes, nämlich mit der Lehre (!) des Kratippus (nach Dikaearchus) § 70, 71. Diesem Theile wird II 100, 107—109 entsprochen (siehe unten). Darauf sucht Cicero § 72 die noch restirenden Schulen (vergl. § 87), Peripatetiker und Stoiker, zu erledigen. Nach vielen Beispielen beginnt er § 80 noch einmal mit Demokrit und Platon, berührt § 81 flüchtig Aristoteles und kommt § 82 auf die dialektirenden Stoiker. Als solche werden § 84 Chrysippus, Diogenes und Antipater zusammengefasst (vgl. II 101—106). Und nun lässt Cicero ein Weilchen seinen Groll los gegen den nicht genannten Autor seines Originals, der auf die Verdammung der *patefacta philosophia* des Antiochus hinausläuft. § 87 giebt Cicero abschliessend den oben angeführten Rückblick auf das verarbeitete Material. Somit wäre er wohl fertig. Aber nein, etwas ist vergessen worden! Theil D ist zu berücksichtigen! Dieser wird § 95: ‘in optima quaque re publica plurimum auspicia et reliqua divinandi genera valuisse’ berührt und zwar mit einem Abschnitt, in welchem von dem Alter und der Verbreitung der *divinatio* die Rede ist, § 88—109. Zugleich werden die *haruspices* (97) *omina* (99 f.) und *augures* (105 f.), ja selbst die *μάγνεις* (95) angeführt. Es wird so allerhand gleichzeitig erledigt, wovon im II. Buche die Rede sein soll. Erst § 110 beginnt Cicero mit dem 2. Theile der allgemeinen Disposition, der *divinatio naturalis*, wie § 11 und 34 angegeben war. Er ist aber etwas in Verwirrung gerathen und fällt der Kritik seines Originals sogar in der Weise zum Opfer, dass er mit Antiochus gegen die *divinatio* schreibt: § 111: ‘Horum sunt auguria non divini impetus, sed *rationis humanae*’ usw. § 112 finden wir den *medicus*, *gubernator*, *agricola*! § 113 sucht Cicero Rettung durch Kratippus und Dikae-

archus, er giebt aber § 114 nur eine flüchtige Bemerkung über die vaticinatio. Damit ist 2 a erledigt, und mit § 115 wird zu 2 b, den somnia, übergegangen. Hier wird wie § 110 noch einmal mit der Trias Pythagoras, Demokritus, Platon begonnen. Eine geordnete Ausführung findet jedoch nicht statt. Cicero kommt wiederholt auf die divinatio artificiosa zurück (z. B. § 118 f., 124) und wirft alles Mögliche durcheinander. Auch die § 125 mitgetheilte Disposition des Posidonius, deren erster Theil bereits § 64 verwandt war, kann Cicero nicht vor Unglück bewahren. Denn kaum hat er den zweiten Theil (a fato) § 126 erwähnt, so schreibt er wieder einmal mit Antiochus, welcher der Allwissenheit und Allmacht Gottes gegenüber nur die ratio humana (vgl. § 111) gelten lässt, gegen die divinatio, obwohl er sich bemüht, der Stelle ein anderes Gepräge zu geben. § 129 wird dann der dritte Abschnitt der Eintheilung des Posidonius kurz berührt. § 131 wird noch die trostreiche Erklärung Demokrits angeführt, der wenigstens das Nützliche in der Eingeweideschau findet, dass man durch sie krankes Vieh vom gesunden unterscheiden lerne usw., dann werden die Traumdeuter u. a. m. kurz abgewiesen, und Schluss gemacht.

Cicero selbst urtheilt über die im ersten Buche gegebene Entwicklung II 27: 'Sed tamen *cum explicare nihil posses*, pugnosti commenticiorum exemplorum mirifica copia. De quo primum hoc libet dicere: hoc ego philosophi non esse arbitror, testibus uti, qui aut casu veri aut malitia falsi fictique esse possunt; argumentis et rationibus oportet, quare quidque ita sit, docere, non eventis, iis praesertim, quibus mihi liceat non credere'. Im II. Buche zeigt sich aber Markus nicht viel besser als Bruder Quintus.

Zwei Theile sind hier scharf zu scheiden, nämlich § 1—25 und § 26—147. Wir wollen mit letzterem beginnen, da er die Widerlegung zu Buch I bildet. Cicero geht von der viertheiligen, allgemeinen Disposition aus (§ 26), und ihr gemäss werden 1 a § 28—69 die haruspices (cf. § 49) und 1 b § 70—79 die auspicia, omina, sortes, Chaldaei zurückgewiesen. Cicero zieht durch viele Beispiele alles in die Länge. Vor Eintritt in den zweiten Abschnitt der allgemeinen Disposition fügt Cicero nicht ungeschickt § 100 seinen Kratippus ein. Er verbindet zugleich mit dessen Widerlegung die der dialektirenden Stoiker Chrysippus, Diogenes, Antipater, obwohl er es des Quintus wegen (§ 100) kaum mehr nöthig hatte. § 101—106 werden also diese abgefertigt

und dann 107—109 Kratippus widerlegt. Diese letztere Widerlegung halte ich für eine selbständige Arbeit des 'Philosophen' Cicero! — Der Abschnitt § 100—109 ist in die Disposition eingeschoben. § 110—118 wird Theil 2 a (vates = insani) und § 119—145 Theil 2 b (somnia) zur Erledigung gebracht. Zu letzterem seien einige Bemerkungen gestattet. Die Untersuchung setzt wie I 52 f. mit Pythagoras, Demokritus, Platon ein. Trotz oder vielleicht wegen der Dürftigkeit des Ganzen sind die einzelnen Sätze des Excerptes inhaltsschwer. Platon wird widerlegt — d. h. nach Cicero, durch die *constantia* des Antiochus: *videri possunt permulta somniantibus falsa pro veris. Nam et navigantibus moveri videntur ea, quae stant, et quodam obtutu oculorum duo pro uno lucernae lumina etc.* Zwischen der Behauptung und den Beispielen fehlt hier die Verbindung. Sie ist nämlich im I. Buche (§ 60 f., 110, 115) verwandt worden. Wir können danach leicht ergänzen: Da nach Platon das λογιστικὸν unter gewissen Voraussetzungen im Schlafe am wenigsten gestört wird, so kann es zu klareren Gedanken wohl kommen, zu der absoluten Wahrheit aber doch nicht, da es immer noch in seinem Gefängnisse, dem irdischen Leibe, ist. Erst mit dem Tode des letzteren wird es ganz frei und gelangt dann zur Wahrheit. Es gleicht also dem Reisenden auf einem Schiffe, denn auch dieser unterliegt Sinnestäuschungen, solange er sich auf dem bewegten Fahrzeuge befindet. Oder so wie das Auge durch eine Erschütterung zu Doppelbildern kommen kann, so unterliegt das λογιστικὸν den Erschütterungen, denen es den fortwährenden Bewegungen des lebenden Leibes gemäss ausgesetzt ist. Die eigentliche physiologische Beweisführung fehlt bei Cicero. Wir sehen aber doch, zu welchem Schlusse sie führte. Und nicht übel ist nach § 121 am Ende der Satz § 122: 'Quod si ita natura paratum esset, ut ea dormienter agerent, quae somniant, alligandi omnes essent, qui cubitum irent.' Dann wird hohnvoll nach der Kunst der Traumdeutung verlangt und gefragt, ob etwa der Schiffer oder der Arzt sich durch Träume bestimmen lassen (§ 123). Diese Traumdeuter (§ 124) arbeiten mit der συμπάθεια τῆς φύσεως. Durch gewisse Uebung kann man darin weiter kommen, den Zusammenhang verschiedener Ereignisse (Causalnexus) zu erkennen — die *constantia* aber fehlt, und Gott sorgt für wachende (vergl. I 85) und weniger für schlafende Menschen. (Hierin liegt wieder ein Seitenhieb gegen die Skepsis! Vergl. Heilslehre S. 44 f.). Es ist Gottes Güte würdiger, uns im Wa-

chen seinen Willen klar zu zeigen, als durch Träume zu verdunkeln (§ 126)! Wir bedürfen keiner Vermittler im Verkehr mit Gott — keiner Traumdeuter (§ 127)! Diese müssten ja nach Chrysippus noch mehr wissen als Gott! (§ 130, vgl. § 125). — Nach einigen Beispielen wird § 139 und 140 eine Erklärung des Traumes nach Antiochus gegeben, über welche wir auch heute noch nicht hinausgekommen sind: ‘Animorum est ea vis eaque natura, ut vigeant vigilantes nullo adventicio pulsus, sed suo motu, incredibili quadam celeritate. Hi cum sustinentur membris et corpore et sensibus, omnia, certiora *cernunt, cogitant, sentiunt* (!). Cum autem haec abstracta sunt desertusque animus languore corporis, tum agitur ipse per sese. Itaque in eo et formae versantur et actiones, et multa audiri, multa dici videntur. Haec scilicet in inbecillo remissoque animo multa omnibus modis confusa et variata versantur *maximeque reliquiae rerum earum moventur in animis et agitantur, de quibus vigilantes aut cogitavimus aut egimus*, etc.’ Hier ist das Ende der physiologischen Untersuchung des Antiochus, die wir vorher vermisst haben. Es fehlt dem Traume die *constantia*, die sonst in der *constitutio naturae* vorhanden ist! (Zu beachten bleibt die Steigerung: ‘*cernunt, cogitant, sentiunt*’). — § 142, 143 wird noch einmal auf die *συμπάθεια* zurückgekommen, diese physiologisch erklärt, und ihre Anwendung bei der Traumdeutung auf die subjective Auffassung der Ausleger beschränkt: ‘Quid? ipsorum interpretum coniecturae nonne magis ingenia declarant eorum, quam vim consensumque naturae?’ — Mit dem *medicus* und *gubernator* wird § 145 der Abschnitt geschlossen. Auch hier stehen wir heute noch auf demselben Standpunkte! — § 146 wird noch kurz die *observatio diuturna* Theil 1 b berührt, die aber — Cicero irrt hier nämlich — bereits unter 1 b § 70 ff. erledigt war. Dann folgt in mächtigen Sätzen der Schluss. § 148: ‘Nec vero — id enim diligenter intellegi volo — superstitione tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caeremoniisque retinendis sapientis est (auch heute noch!) et esse praestantem aliquam aeternamque naturam et eam suscipiendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri. 149 Quam ob rem, ut religio propaganda etiam est, quae est iuncta cum cognitione naturae, sic superstitionis stirpes omnes reiiciendae.’ Dann bekommen die Ungläubigen, d. h. die Schläfer oder Skeptiker, denen gegenüber die Beschützer der Träume, die Stoiker, so mächtig wurden,

den bekannten (vergl. Heilslehre S. 43 ff.) Rippenstoss — und Bruder Quintus ist mit allem einverstanden.

Die eigentliche Streitfrage ist somit erledigt. Nach der allgemeinen viertheiligen Disposition war das ganze Material der *divinatio* seit der ältesten Zeit bis auf Antiochus behandelt worden, und zwar im I. wie im II. Buche. Posidonius ist im I. Buche eingeschoben, eine Widerlegung seiner Lehre findet im II. Buche nicht statt. Nun haben wir gesehen, dass noch eine weitere viertheilige Disposition vorhanden war, welche von Antiochus her stammt. Diese war dem I. Buche gewaltsam neben der allgemeinen Disposition eingedrückt worden, in dem Theil des II. Buches jedoch, welcher die Widerlegung der Lehren behandelt (§ 27—147) kommt sie nicht vor. Und doch haben wir in diesem zweiten Theile den kritischen Geist des Antiochus erkennen müssen! Suchen wir die Erklärung! Die viertheilige Disposition des Antiochus A—D liegt dem ersten Abschnitt des II. Buches § 9—25 zu Grunde. Dieser Abschnitt bildet ein für sich abgeschlossenes Ganzes, welches bei Cicero aus zwei Excerpten derselben Schrift zusammengesetzt ist: § 9—12 und § 13—25. — Das erste Excerpt war wohl zu kurz gerathen, Cicero fügt also ein zweites, längeres über denselben Gegenstand an. Es wird gezeigt, dass die *divinatio* auszuschliessen ist: A bei jeder sinnlichen Wahrnehmung § 9; § 12—14; B von den Wissenschaften und Künsten § 9—10; § 16—17; C von der Philosophie § 10—11; § 18—21; D von der Staatsverwaltung § 11; § 22—25. — In der Beweisführung treten die bekannten Beispiele des Antiochus wiederholt auf. Dem *medicus* sind der *gubernator*, *agricola* und *imperator* zugesellt. — Durch diese viertheilige Disposition ist wiederum die Frage erschöpfend behandelt: es ist nirgends Platz für die *divinatio*! Nebenbei wird § 18, 19 auch das *fatum* (*fortuna*) aufgehoben. Es kann neben der *ratio* und *constantia* der Welt und neben der Allwissenheit Gottes nicht bestehen!

Unerwähnt darf nicht bleiben, dass wir in diesem Theile § 9—25 nur knappe Excerpte, eigentlich nur Inhaltsangaben einer umfangreicheren Schrift zu erblicken haben. Der Vergleich der beiden Excerpte § 9—11 und 12—25 ist lehrreich genug! In welchem Verhältnisse steht diese Schrift, auf welche Cicero bereits in Buch I Rücksicht nimmt, zu der übrigen Abhandlung? Mit Theil 2 des II. Buches (§ 26—150 mit Ausnahme überleitender Schlussgedanken) steht sie in keiner engeren Verbin-

dung, und die Beziehung des ersten Buches auf diesen Theil ist unzweifelhaft von Cicero selbst hineingebracht worden. Er presst die Disposition A—D geradezu gewaltsam ein (vergl. § 52 'de somniis philosophorum'!). Beide Theile haben wir auf Antiochus zurückgeführt — die allgemeine Disposition 1 a, 1 b, 2 a, 2 b ist zweifellos auch von Antiochus. Dieser hat also nach zwei Dispositionen dasselbe Thema behandelt. Er hat zunächst nach der Disposition 1 a—2 b das gesammte Material der divinatio kritisch behandelt und dann nach der Disposition A—D gezeigt, dass überhaupt keine divinatio möglich ist. Hiermit bleibt Antiochus dem System der Heilslehre treu. 'μετὰ γὰρ τὰ προτρεπτικὰ πειρᾶται (sc. ὁ ἱατρὸς = ὁ φιλόσοφος) τὰ θεραπευτικὰ προσάγειν, ἐφ' ὃ καὶ τοῖς παρορμητικοῖς κέχρηται διμερῶς· τὸ μὲν γὰρ ὑπεξαιρετικὸν τῶν ψευδῶς γεγενημένων δοξῶν, δι' ἧς τὰ κριτήρια νοσοποιεῖται τῆς ψυχῆς, προσάγει λόγον, τὸ δὲ τῶν ὑγιῶς ἔχουσῶν ἐνθετικόν.' Arius Didymus bei Stob. Ecl. II 42 H. 40, 16 W.

Ich glaube wohl keinem Zweifel zu begegnen, wenn ich die zweitheilige Schrift des Antiochus aus dem ὑπεξαιρετικὸν und dem ἐνθετικὸν zusammengesetzt sein lasse. Jetzt vergleiche man nochmals die Schlussätze II 148 f., welche zu dem ἐνθετικὸν überleiten! Als weitere Folgerung ergibt sich, dass der griechische Philosoph auch die römischen Kultgebräuche in den Bereich seiner Betrachtungen gezogen hat und sie als etruskische Ueberlieferungen verlachte (vergl. I 3 und die Polemik des verletzten Römers I 35—37). Sollte Antiochus (vergl. de nat. deor. I 16) nicht auch diese Schrift 'περὶ μαντικῆς', die ich als Theil des grossen Gesamtwerkes betrachte, nach Rom gesandt haben?

#### De fato.

Nach der ausführlichen Besprechung des Fragmentes de fato bei Schmekel, S. 155—184 und meiner bisherigen Auseinandersetzung können wir uns hier darauf beschränken, die richtigen Folgerungen Schmekels bestimmter zu fassen. Das Material ist geschichtlich-kritisch behandelt. Erhalten ist die Epoche Chrysipp-Karneades. Der Verfasser stellt sich auf den Standpunkt des Carneades (Schmekel S. 167 ff.); diese Vorliebe Ciceros für Carneades habe ich bereits wiederholt erklärt. Der

eigentliche Autor ist aber nicht ein Skeptiker, wie Schmekel irrtümlich annimmt, sondern ein Dogmatiker, der die Unabhängigkeit des freien Willens vertheidigt — diese dogmatische Seite der Entwicklung hat Schmekel ganz ausser Acht gelassen! — und sich der Beweisführung des Carneades nur bedient, um die Lehren der Stoa, besonders Chrysipps, zu bekämpfen. Welcher Dogmatiker sich in dieser Art an Carneades anschloss, ist wohl keinem Zweifel mehr unterworfen. Schmekel ist, wie viele unserer Gelehrten, von dem horror vor Antiochus erfüllt, welchen jüdisch-alexandrinisches Christenthum ausgebreitet hat. Er kann die Anmerkung 3 S. 180 mit einiger Abänderung zu einem Schlusssatz machen und meinem Freunde Gercke die Hand zur Versöhnung reichen. Denn Schmekel bestätigt mit seiner ganzen Entwicklung den Schluss Gerckes, dass Antiochus die Quelle zu *de fato* ist. — Die Vernichtung eines grossen Theiles der ciceronianischen Schrift *de fato* verdanken wir den Ueberlieferern des Restbestandes. Ich halte meine Entwicklungen (Heilslehre S. 16 f.) in jeder Hinsicht aufrecht. Antiochus-Cicero musste in einer Abhandlung über das *fatum* von dem physiologisch entwickelten 'motus voluntarius' (vergl. § 25) auf das Verhältniss des freien Willens zu Gott zu sprechen kommen. Diese Theile der Schrift sind vernichtet worden. Dass der Vernichtung eine bestimmte Absicht zu Grunde lag, ist mir unzweifelhaft. Die Geschichte der Religionen auf unserer Erde hat es mehr als einmal gelehrt, dass jede neu erstehende Religion im Kampfe gegen die älteren die Spuren ihrer eigenen Entstehung zu vernichten sucht — ihrer eigenen Ursprünglichkeit halber. Sollte Rom allein eine Ausnahme machen? Dann wäre ja das *fatum* Ciceros einem eigenthümlichen Verhängniss erlegen!

Kreuznach.

R. Hoyer.