

## DIE ZEIT DES CORNELIUS LABEO

---

### I.

Über die Zeit des Cornelius Labeo ist neuerdings viel gestritten worden, und der letzte Versuch einer Zeitbestimmung hat ein überraschendes Resultat ergeben. B. Böhm hat in seiner sorgfältigen Arbeit *De Cornelia Labeonis aetate* (Königsberg 1913) zu zeigen versucht, dass Labeo bereits von Sueton benutzt sei, also spätestens am Anfange des 2. Jahrhunderts geschrieben habe, und dass dieser Zeitansatz sich auch mit dem Inhalte seiner Lehren vertrage. Diesem Ergebnis hat Bousset *Gött. Gel. Anz.* 1914, 753 (vgl. *Arch. f. Rel.* XVIII 134 ff.) freudig zugestimmt und mit sicherem Blicke die religionsgeschichtlichen Folgerungen aus diesem Ansätze gezogen — Folgerungen, an die Böhm bei der Natur seines Themas nicht zu denken brauchte, bei denen ihm aber vielleicht schwindlig geworden wäre. Jedenfalls hat Bousset gezeigt, wieviel von der Frage abhängt, und eben deshalb gehe ich ausführlich darauf ein.

Böhms einziger positiver Beweis für die Zeit Labeos beruht auf den Anführungen bei Macrobius (Böhm S. 66). Dieser nennt den Labeo viermal, und zwei von diesen Anführungen fallen in die Abhandlung über das römische Jahr. Die eine steht Sat. I 12, 20 in einer Erörterung über *Bona Dea*, die sich aus dem Zusammenhange aussondern lässt (Wissowa *De Macrob. sat. fontibus* S. 42) und die daher aus einer Nebenquelle eingeschoben sein kann (nicht muss, wie ich ausdrücklich bemerke; denn Macrobius kann hier einmal mehr aus seiner Quelle mitgeteilt haben, während er in der Umgebung gekürzt hat). Für Böhm's Beweisführung fällt daher dieses Zitat fort; immerhin zeigt es, dass Macrobius die Möglichkeit hatte, Ansichten Labeos auf direktem oder indirektem Wege kennen zu lernen. — Das andere Zitat steht ebd. 16, 29 in einer Er-

örterung über die *nundinae*. Diese hatte Macr. § 5 als *feriae* bezeichnet und kommt § 28 auf die Frage zu sprechen, ob sie das auch wirklich seien. Er führt erst Autoritäten an, die sich dagegen erklärt hatten (Titus, Julius Modestus, Trebatius), dann solche, die dafür: Julius Caesar, Cornelius Labeo *primo Fastorum libro*, Granius Licinianus. Böhm behauptet zunächst, dass es sich hier nicht um eine Einlage handle, und in der Tat liegt dafür kein Anzeichen vor; immerhin lässt sich sagen, dass das Labeozitat ohne Schaden der Sache fehlen könnte, und dass die Meinung, es müsse mit den angrenzenden Zitaten den gleichen Ursprung haben, auf der von aussen herangebrachten Anschauung von der kompilatorischen Arbeitsweise des Macr. beruht. Aber sehen wir davon ab und lassen wir das Zitat mit den umgebenden aus derselben Quelle stammen, so bekommt es seine Bedeutung, sobald diese Quelle in Sueton zu erblicken ist. Das ist die durch Wissowa begründete, kaum angefochtene Meinung, und da er selbst mit der damaligen *communis opinio* den Labeo einer späteren Zeit zuschrieb, so folgerte er, dass ein Irrtum des Macr. vorliege und hier Antistius Labeo gemeint sei (a. O. 28 und etwas vorsichtiger PW. IV 1353). Die Bedenklichkeit dieser Annahme ist von anderen, zuletzt auch von Böhm, genügend hervorgehoben worden, so dass ich nicht darauf einzugehen brauche; wir müssen vorläufig davon ausgehen, dass hier wirklich Cornelius Labeo zitiert ist. Von hier aus ist Böhm zu der Folgerung gelangt, dass Labeo älter als Sueton und von ihm bereits benutzt sei, und das könnte richtig sein, wenn Labeo vor Sueton denkbar wäre — und wenn es sicher stände, dass dieser wirklich Macrobius unmittelbare Quelle ist.

Diese Ansicht beruht auf der Übereinstimmung des Macr. mit Censorinus und Solin. Jener nennt wirklich an einer Stelle, die sich mit dem fraglichen Abschnitte des Macr. eng berührt, den Suet. unter seinen Gewährsmännern, 20, 2: *sed magis Iunio Gracchano et Fulvio et Varroni et Suetonio aliisque credendum*, und was schon diese Stelle nahelegt, dass nämlich von den Genannten Sueton der allein benutzte Autor sei, das wird auch durch andere Erwägungen empfohlen, so dass ich es einmal als sicher betrachten will, gerade weil es für meine Argumentation eigentlich ungünstig ist<sup>1</sup>. Ver-

<sup>1</sup> Dass Solin und Macrobius demselben Autor mehr, Censor.

gleicht man nun Censorinus mit Macr., so sieht man, dass ausser vielen Einzelheiten aus Censor. c. 20.22 namentlich die Schilderung von Caesars Kalenderreform bei Macr. wiederkehrt: aber dieser (und ebenso Solin) ist überall ausführlicher, was man darauf zurückführen mag, dass er mehr aus Suet. entnimmt als der stark kürzende Censorinus. Freilich betritt man hier bereits unsicheren Boden, da das Material für diese Fragen seit Varro tralatizisch war und ein Späterer einen grossen Teil von Suetons Angaben übernehmen und mit einigen Zusätzen ausstaffieren konnte, ohne etwas wesentlich anderes zu tun als dieser selbst getan hatte. M. E. geben uns die verhältnismässig spärlichen Berührungen mit Censorinus kein Recht, die ganze Abhandlung des Macr. über das römische Jahr mit Haut und Haar auf Suet. zurückzuführen, zumal Wissowa selbst zugibt, dass die Indizien für die uns hier angehenden c. 15.16 nur schwach sind (S. 26); die Berührung mit Isidorus darf man nach den neuesten Forschungen kaum in diesem Sinne verwerten<sup>1</sup>.

Nun hatte Litt *De Verrii Flacci et Cornelii Labeonis fastorum libris* (Bonn 1904) eine ganz andere Ansicht über Macr. Quellen aufgestellt. Nach ihm habe nur Censor. den Sueton direkt benutzt, Macr. dagegen fusse auf Cornelius Labeo, der ihm seinerseits den Suet. vermittelte<sup>2</sup>. Diese Ansicht würde das Verhältnis des Macr. zu Censor. vortrefflich erklären, und sie ist durchaus annehmbar für den, der nicht von vorgefassten Meinungen ausgeht. Die eine ist die uns schon bekannte, dass Labeo älter sei als Suet.; die andere behauptet, dass Macr. die direkt von ihm benutzten Autoren nicht nenne. Diese mag im Ganzen zutreffen, aber Ausnahmen sind vorhanden (z. B. die Nennung des Gellius). Aber es wäre ja keineswegs nötig, dass Macr. den Labeo selbst benutzte: er könnte ihm auch bereits durch einen jüngeren vermittelt sein<sup>3</sup>. Das Ein-

weniger entnimmt, kann man am bequemsten bei Schmekel Isidorus von Sevilla. (Berlin 1914) S. 143 übersehen. Zu Wissowas Argumenten ist nur die Beobachtung von Schanz (Herm. 30, 425) hinzutreten, dass Censor. 21, 10 auf einen bald nach dem 1. Thoth des J. 139 schreibenden Autor hinweist, was auf Sueton passt.

<sup>1</sup> Über Isidorus s. gegen Schmekel Philipp PW. IX 2076.

<sup>2</sup> Den Solinus lässt Litt beiseite.

<sup>3</sup> Auch Böhm S. 76<sup>3</sup> vermutet, dass Labeo dem Macr. durch einen römischen Neuplatoniker zugekommen sei. Man könnte etwa an Marius Victorinus denken, vgl. Niggetiet *De Corn. Labeone*

fache ist in dieser schwer mit Tradition belasteten Literatur keineswegs immer das Wahre. Wie dem aber auch sein möge, Litts Ansicht hat starke Stützen in zwei Lydosstellen (47, 18. 83, 7), die Labeo zitieren und die sich mit Macr. 13, 3. 6 aufs engste berühren. Böhm schliesst aus der Übereinstimmung auf gemeinsame Abhängigkeit von Suet.; aber diese ist problematisch (und für Lydos auch durch Bluhme nicht bewiesen), während Labeos Name uns überliefert ist. Man darf aber auch daran erinnern, dass Wissowa die ganze Stelle über Bona Dea (12, 20—29) für eine Einlage aus Labeo hielt (s. o.), also mit seiner Benutzung und der Vermittlung älterer Literatur durch ihn (in dem Abschnitt steht ein Exzerpt aus Varro) rechnete. Die Behauptung, dass Labeo der einzige jüngere Autor wäre, den Macr. in diesem Abschnitt benutzt, während alle anderen der Zeit vor Tiberius angehörten, wird durch die Nennung des Granius Licinianus in Frage gestellt, der 16, 30 hinter Labeo genannt wird; denn auch Böhm muss zugeben, dass er nach J. 129 geschrieben hat. Wenn er trotzdem auch ihn zu einem Gewährsmann des Suet. macht, so ist das sehr unwahrscheinlich; denn er müsste sogleich nach 129 geschrieben und der etwa J. 75 geborene Suet. ihn spätestens etwa J. 145 benutzt haben<sup>1</sup>.

## II.

Mir ist es völlig klar, dass alle diese Erwägungen über die Quellen bei der Natur des Materiales und der in Betracht kommenden Autoren nicht über die Wahrscheinlichkeit hinausführen. Aber das negative Resultat, auf das es mir ankommt, ist sicher: der Ansatz des Labeo vor Sueton lässt sich mit äusseren Gründen nicht wahrscheinlich machen. Aber auch die inneren, aus der Art seiner Lehren entnommenen Anzeichen weisen ihn in spätere Zeit. Böhm glaubte das Gegenteil zu beweisen, indem er die Frage aufwarf, ob Labeo Neuplatoniker oder Stoiker sei, und indem er sich für das Letztere entschied, den früheren Ansatz gesichert haben wollte. Aber die Fragestellung ist schief und kann nur zu schiefen Ergeb-

---

(Münster 1908) 88. Bitsch *De Platoniorum quaestionibus Vergilianis* (Berlin, 1911) 72.

<sup>1</sup> Der Zwischenraum verringert sich durch Schanz Beobachtung (s. S. 311 A. 1) auf zehn Jahre.



nissen führen. Labeo ist nicht Philosoph, sondern Antiquar und Theologe etwa im Sinne Varros; diesen rechnet niemand zu den Philosophen, obwohl er (was Labeo nicht einmal getan hat) philosophische Schriften verfasst und obwohl er, was unvermeidlich war, ebenso wie Labeo in seinen theologisch-antiquarischen Schriften philosophischen Lehren einen starken Einfluss verstattet hat. Böhm legt Wert darauf (z. B. S. 44), dass Augustin den Platonikern Plotin, Jamblichus, Porphyrius und Apuleius den Labeo nicht zurechnet (civ. d. 8, 12) und ihn anderwärts (ebd. 22, 27) den Platonikern im allgemeinen gegenüberstellt (S. 60); aber das könnte er auch in dem Falle, dass Labeos Schriften von platonischen Dogmen durchsetzt wären; denn er war eben kein Philosoph. Mit Apuleius, der sich selbst einen philosophus Plonicus nannte und über rein philosophische Themen schrieb, lag es ganz anders. — Die Schuld für diese schiefe Auffassung lag z. T. bei Böhm's Vorgängern, die Labeo einen Neuplatoniker genannt hatten<sup>1</sup>. Dabei spielte wieder eine einseitige Anschauung von Neuplatonismus mit, die weit verbreitet ist. Man sieht in dieser philosophischen Richtung, oft unbewusst, eine ganz neue Erscheinung, die mit Plotin einsetzt, während es sich doch um eine allmähliche Entwicklung handelt, die mit Poseidonios und dem Wiedererwachen des Pythagoreismus beginnt<sup>2</sup>. Schon früh drängten sich die mystischen und irrationalen Elemente hervor, und die Bedeutung Plotins liegt vornehmlich darin, dass er sich durch eine gewaltige intellektuelle und wohl auch moralische Anstrengung aus dem Dunstkreis, der ihn umgab, emporarbeitete. Aber er stand damit ziemlich allein und bestimmte die Entwicklung des Platonismus nicht so entscheidend, wie man wohl annimmt: neben und nach ihm wirkten die Kräfte weiter, deren Einfluss wir bereits bei Nigidius spüren können. Labeo ist nun Neuplatoniker in dem weiteren Sinne, in dem man allenfalls auch Nigidius so nennen könnte, nicht in dem, dass er von Plotin und seinen Nachfolgern beeinflusst wäre. Das Einzige, was mit einer gewissen Sicherheit in diese Richtung weist, ist die Bezeichnung Platons als *semideus*, die Böhm

---

<sup>1</sup> ZB. Kahl und Niggetiet, der L. von Porphyrios und Jamblichos abhängen lässt.

<sup>2</sup> Das hat W. Jäger, Nemesios von Emesa (Berlin 1914) schön ausgeführt.

(S. 49) vergeblich zu entkräften sucht; alles, was er anführt, auch etwa die Äusserungen des Apul. de Plat. 1, 2 und Plut. qu. conv. 8, 1, sind schwächer. Erst von Plotin an finden wir θεῖος u. dgl. als ständiges Beiwort Platons (vgl. u. S. 323<sup>3</sup>) und es ist methodisch, diese Wendung Labeos nicht in die Zeit zu setzen, wo sie allenfalls zuerst denkbar wäre, sondern in die, wo sie üblich war.

Dasselbe gilt von der Theokrasie, die in Labeos Schrift über das Orakel des klarischen Apollon eine Rolle spielte. Hier handelt es sich zunächst weniger um die Ansichten des Labeo selbst als um die, welche sich in den von ihm (bei Macrob. Sat. 18, 19) mitgeteilten Orakelversen aussprechen: *consultus Apollo Clarius, quis deorum habendus sit qui vocatur 'Iao, ita effatus est:*

ὄργια μὲν δεδαῶτας ἔχρην νηπευθεῖα κεύθειν.  
 εἰ δ' ἄρα τοι παύρη σύνεσις καὶ νοῦς ἀλαπαδνός,  
 φράζω τὸν πάντων ὑπατον θεὸν ἔμμεν 'Iao  
 χεῖματι μὲν τ' Αἰδὴν, Δία δ' εἶαρος ἀρχομένοιο,  
 'Hέλιον δὲ θέρεως, μετοπώρου δ' ἄβρὸν 'Iao.

Der höchste Gott ist Iao, wird aber nach seiner Erscheinungsform in den verschiedenen Jahreszeiten verschieden benannt, im Winter Hades, im Frühjahr Zeus, im Sommer Helios, im Herbst Iao. Von einer Gleichsetzung mit Dionysos steht in dem Orakel nichts; Macrob. sagt aber ausdrücklich, dass Labeo in seiner Behandlung der Verse sie vertrat: *huius oraculi vim <et?> numinis nominisque interpretationem, qua Liber pater (patet ist Druckfehler Eyssenhards) et Sol 'Iao significatur, excusatus est Cornelius Labeo in libro, cui titulus est de oraculo Apollinis Clarii.* Wenn Ganschietz PW. IX S. 714, 66 sagt, das klarische Orakel beweise nichts für einen Synkretismus, sondern gebe gelehrte Reflexionen wieder, so hat er gewiss Recht, falls er an einen synkretistischen Kult denkt; für uns kommt es aber auf die Tendenz zur Theokrasie an, die mehr ist als die blosse Identifikation eines nicht griechischen Gottes mit einem griechischen: und die ist zweifellos vorhanden. Noch neuerdings haben Baudissin, Studien S. 214 und Immisch, Neue Jahrb. Suppl. XVII 130 das Orakel für eine jüdisch-christliche Fälschung erklärt, kaum mit Recht, aber unter dem richtigen Eindruck, dass hier etwas besonderes vorliegt, das man mit εἰς Zeὺς Σάραπις nicht in dieselbe Zeit setzen darf. Am nächsten kommen Identifikationen des Iao aus den Zauberpapyri, die

Buresch, Klaros S. 51 sammelt; vgl. dazu Dieterich, Schriften S. 17 (unter „Gnostica“, einer Überschrift, die er heute nicht mehr wählen würde). Aber im allgemeinen hält sich Iao im Zauber zu den Kreisen, aus denen er her stammt; vgl. die bei Baudissin, Studien I 187 gesammelten Gemmen (meist ἰαω Σαβαώθ u. dgl.) und Audollents Index zu den Defixionen S. 465 (zB. N. 208, 4 Σαβαώθ ἰαω Ἦλ Μιχαήλ Νεφθώ); um so auffälliger ist das Klarische Orakel.

Böhm trägt alles mögliche zusammen und geht nicht einmal an der (gänzlich verschiedenen) Athena Hygieia des 5. Jhdts. vorüber, um das Orakel recht hoch hinauf zu datieren. Aber nichts von dem, was er anführt, kommt unseren Versen auch nur entfernt nahe: die Gleichsetzung des Iao hier mit Zeus, dort mit Dionysos oder Sabazios (Val. Max. I 3, 3. Plut. qu. conv. IV 6, 2. Tac. hist. 5, 5: vgl. Ganschinitz PW. IX 714, Cumont A propos de Sabazius et du Judaïsme, Löwen 1910) entspringt dem schon aus Herodot bekannten Bedürfnis, sich den fremden Gott durch Gleichsetzung mit einem einheimischen verständlich zu machen. Jenes Orakel aber wird schon bei Macr. mit dem (jedenfalls auch aus Labeo entnommenen) Verse zusammengestellt: εἰς Ζεύς, εἰς Ἀΐδης, εἰς Ἥλιος, εἰς Διόνυσος, der auch als orphischer erscheint (fr. 7 bei Ps. Justin Cohort. 15): den wird heute niemand mehr ins 6. Jhd. v. Chr. setzen wollen (Kern, De Orphei theogoniis 52). Mit dem Schlusse Ἥλιός ἐστι Σάραπις kennt ihn Julian. or. IV 135<sup>d</sup>; Διὶ Ἠλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι im Kultus in trajanischer und hadrianischer Zeit CIG 4713 (Dittenberger, Syll. orient. 678). Osiris Zeus Ammon Serapis werden gleichgesetzt in dem Epigramm aus Kios bei Kaibel Epigr. 1029 (Anth. Gr. app. 281). Verwandter Art sind die Verse bei Euseb. praep. III 15 = Lydos S. 22, 2 Ἥλιος Ὀρος Ὀσιρις ἀναξ Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων usw. Alles das ist nicht mehr blasse stoische Spekulation, wozu es Böhm stempeln will, sondern ein Ausfluss mächtiger religiöser Bewegungen, wie das Vorkommen solcher Theokrasien auf Kultusgegenständen beweist; vgl. etwa die Gemmen mit εἰς Ζεὺς Σάραπις CIG 7041 f., das Amulett mit εἰς Ζεὺς Σάραπις ἐπιφανής Ἀσκληπιὸς Σωτήρ<sup>1</sup> (zuerst Bull. d. Inst. 1836,

<sup>1</sup> Sarapis wird mit Iao gleichgesetzt CIL II S. 5665, aber Kaibel IG 14, 373 bezweifelt die Echtheit der angeblich ins 3. Jhd. v. Chr. gehörenden Inschrift (vgl. Lehmann-Haupt bei Roscher IV 360). Gemme mit εἰς Ζεὺς Σάραπις ἅγιον ὄνομα Σαβαὺ φῶς ἀνατολή



bereits eine Erfindung des Kallimachos sein, wie man aus der Nachahmung bei Ovid geschlossen hat (Rohde Roman 86); in Orakeln begegnet es erst in der von Porphyrios benutzten Sammlung, deren einzelne Stücke wohl auch dem 2., zum Teil vielleicht erst dem 3. Jhdt. angehören. Vgl. Minuc. 27, 6 *ipse Saturnus et Serapis et Iuppiter et quicquid daemonum colitis victi dolore quod sunt eloquantur*. Wenn endlich Labeo die Theokrasie des Orakels überbietend auch Dionysos zu den mit Jao identischen Gottheiten hinzufügt, so wird man den Gelehrten nicht unrecht geben können, die sich an Neuplatonisches erinnert fühlten (vgl. Wissowa PW. IV 1351); nur muss man neuplatonisch in dem oben erörterten Sinne verstehen.

Ähnlich steht es mit der Erwähnung der Engel bei August. civ. d. 9, 19 *quoniam nonnulli istorum, ut ita dixerim, daemonicolarum, in quibus et Labeo est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici, quos isti daemones nuncupant, iam mihi de bonis angelis aliquid video disserendum, quos isti esse non negant, sed eos bonos daemones vocare quam angelos malunt*. Hier hat Böhm S. 53 den Schwerpunkt der Frage verschoben: es kommt darauf an, dass Labeo darüber gehandelt hat, ob man gütige Mittelwesen Dämonen oder Engel nennen solle. Ihm sind also ἄγγελοι vertraute Wesen, und er kennt sie nicht aus irgend einer jüdischen Inschrift oder einer vereinzelt Defixion (Ziebarth Gött. Nachr. 1899, 128)<sup>1</sup>, sondern aus theologischer wohl unter Philons oder sonstigem jüdischen Einfluss stehender Literatur. Der älteste Zeuge für Ähnliches ist Nikomachos, der in die Zeit vor Apuleius und zwar nicht lange vor diesen fällt, und früher kann man die Labeostelle keinesfalls setzen<sup>2</sup>. Auf die Nichterwähnung der Erzengel bei Labeo irgendwelche Schlüsse zu bauen ist verfehlt; die Augustinstelle bietet keine Gewähr dafür, dass Labeo die ἀρχάγγελοι

<sup>1</sup> Über die Zeit dieses Stückes wird gar nichts mitgeteilt. Wünsch Rh. Mus. LV 69 setzt es ins 2. Jahrh. nach Chr., ich weiss nicht aus welchem Grunde.

<sup>2</sup> M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus (Göttingen 1909) kommt allerdings unter dem Beifall Boussets (Arch. f. Rel. XVIII 168) zu dem Resultat, dass schon der Gebrauch von ἄγγελοι in der LXX für ein dämonisches Wesen auf heidnischen Einfluss zurückgehe, aber ich kann nicht finden, dass er das wahrscheinlich gemacht hat. Vgl. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismeg. 81 ff.; Andres, Die Engellehre der griech. Apologeten. Paderborn 1914.

nicht genannt hat; und wenn er, wie es scheint, die Bezeichnung ἄγγελοι für Mittelwesen ganz ablehnte, so hatte er gar keine Veranlassung zur Erwähnung der ἀρχάγγελοι. Von einem Widerspruch zur Daemonenlehre der Neuplatoniker zu sprechen und daraus zu folgern, Labeo sei Stoiker gewesen, liegt keine Berechtigung vor: bei den Platonikern finden sich auf diesem abstrusen Gebiet die abweichendsten Ansichten, und ausserdem gilt, was ich oben über Labeos Stellung zur Philosophie gesagt habe. — In diesen Zusammenhang gehören auch die *di animales*, die Labeo zur Erklärung der römischen Penaten heranzog (Wissowa Ges. Abh. 102) und die er aus den etruskischen libri Acherontici entnahm (woran es liegen mag, dass sie sich in den Systemen der griechischen Philosophen nicht recht unterbringen lassen); wie sie sich in seine Dämonologie einfügten, lässt sich gar nicht sagen, aber dass sie zu einem „stoischen“ System nicht passten, ist deutlich. Jedenfalls kannte Labeo eine ausgedehnte Dämonenwelt, und das nähert ihn Leuten wie Porphyrios und Jamblichos, ohne dass er deshalb von ihnen abzuhängen braucht. Vgl. auch Bousset S. 754.

Vollends unmöglich würde der Ansatz des Labeo vor Sueton, wenn Niggetiets auch von Bousset gebilligte Hypothese richtig wäre, nach der der von Arnobius im 2. Buche bekämpfte Gegner Labeo ist. Diese Frage lässt sich zwar auch durch eine Analyse des betr. Arnobiusabschnittes entscheiden; es wird aber richtiger sein, die Arbeitsweise dieses merkwürdigen Schriftstellers vorher an ausgewählten Partien zu untersuchen.

### III.

Dass die beiden ersten Bücher des Arnobius sich von den späteren unterscheiden, ist schon von anderen gesagt worden<sup>1</sup>. In diesen herrscht im Ganzen eine klare Disposition, indem über Götter, Tempel, Götterbilder und Opfer gehandelt wird, und es war für Arnobius auch nicht schwer, hier eine Ordnung herzustellen, da er in diesem Teile viele Vorgänger hatte und seine Aufgabe, soweit sie nicht das λεκτικόν betraf, hauptsächlich darin bestand, neues Tatsachenmaterial zu dem

<sup>1</sup> A. Röhricht, Die Seelenlehre des Arn., Hamburg 1893, S. 1, der freilich mehr auf die Ansätze zu einer positiven Lehrbildung in diesen Büchern als auf die Disposition des ganzen Werkes hinweist.

bekannten zu finden und in das vorhandene Fächerwerk einzuordnen.

Anders steht es mit den einleitenden Büchern. Zwar will uns Arnobius glauben machen, dass er zu Beginn des 3. Buches *ad ordinem* zurückkehre, *a quo sumus necessario paulo ante digressi*, aber in Wahrheit hat er nirgends auf diesen *ordo* hingewiesen, und das eigentliche Band, welches die späteren Bücher mit den früheren verbindet, ist nur die apologetische Tendenz. Mehrfach werden Themen, deren Platz im Rahmen der späteren Bücher ist, ohne zwingende Not bereits in den ersten gestreift — auch das ein unverkennbarer Hinweis auf den Mangel einer sorgfältig überlegten Anordnung des Ganzen. Es fehlt offenbar eine Schlussredaktion: das ergibt sich auch aus dem Zustand des letzten Teiles mit seinen Dubletten sowie aus dem Fehlen jedes Vorwortes. Was jetzt am Anfange steht, ist eigentlich nur eine Einleitung zu der ersten bis Kap. 25 reichenden Erörterung. Der Leser freilich muss von diesen einleitenden Worten den Eindruck empfangen, als wolle Arn. in seinem ganzen Werke nur den Vorwurf widerlegen, *postquam esse in mundo Christiana gens coepit, terrarum orbem perisse, multiformibus malis affectum esse genus humanum*. Er sucht zunächst zu zeigen (*primum* S. 4, 2), dass seit dem Aufkommen des Christentumes keine neuen Übel eingetreten seien, ja dass sogar (Kap. 13 ff.) dem römischen Reiche allerlei Glückliches widerfahren sei. Nach seiner Gewohnheit aber schiebt er in diesen Abschnitt einen als solchen nicht gekennzeichneten Exkurs ein (Kap. 7—12), der sich mit dem Wesen des Übels beschäftigt. — Jenem *primum* entspricht kein *deinde*, es sollte aber in Kap. 17 stehen, wo ein zweiter Grund gegen jene Beschuldigung vorgebracht wird: Gott kann nicht zürnen. Dieser Punkt ist mit Kap. 24 erledigt und damit das zu Anfang angegebene Thema vorläufig erschöpft.

In Kap. 25 geht nun Arn. zu einem Enkomion des Christentumes über, das er nicht ungeschickt mit dem Vorhergehenden verknüpft. Es beschäftigt sich erst mit Gott (Kap. 25—35), dann mit Christus: beim Übergange zu diesem Thema heisst es nochmals (S. 23, 4) *sed non, inquit, idcirco dii vobis infesti sunt, quod omnipotentem colatis deum, sed quod hominem natum*, d. h. Arn. erhält die Fiktion eines Zusammenhanges mit dem Anfange seines Werkes aufrecht

(übrigens auch am Anfange von Buch III, zB. S. 119, 10 sowie S. 135, 22. IV 11 S. 149, 18. 24 S. 160, 6 u. ö.). In Wahrheit aber verteidigt er die Gottheit und den Kreuzestod Christi nicht gegen den göttlichen Zorn, sondern gegen die von Menschen dagegen erhobenen Bedenken. Eine Einlage bilden die Kap. 57—59, die von der Glaubwürdigkeit der christlichen Schriften handeln und die heidnische Grammatik und Rhetorik angreifen.

Das zweite Buch beginnt in Fortsetzung dieses Gedankenganges mit einer Invektive, die deutlich als Abschweifung bezeichnet wird (S. 47, 4 *deverticulo paulisper facto*) und die mit Kap. 12 beendet ist. Wie schon einmal im ersten Buche (Kap. 27), so verweist Arn. auch hier (Kap. 4) auf eine spätere Erörterung: dort verspricht er die heidnischen Gegner zu charakterisieren und die Gründe ihres Christenhasseß aufzuzeigen, hier nachzuweisen *Christum non impietatem docuisse nationes, sed ab latronibus pessimis miserorum hominum imprudentiam vindicasse*. Obwohl namentlich die zweite Angabe so unbestimmt ist, dass man manche Teile der späteren Bücher darauf beziehen möchte, so wird man doch sagen müssen, dass Arn. diese Versprechungen nicht eingelöst hat — auch das ein Beweis für das Fehlen eines durchdachten Planes und zugleich für die Abfassung der Bücher in der vorliegenden Reihenfolge. — Jene Invektive schliesst mit Kap. 12 und es beginnt nun der Abschnitt, den man die philosophische Verteidigung des Christentums nennen möchte und dessen wesentlicher Inhalt die Seelenlehre ist. Den Schluss von S. 101, 21 an bildet die Widerlegung des Vorwurfs *novellam esse religionem nostram*.

So bunt der Inhalt, so bunt die Quellen — soweit man überhaupt von Quellen reden darf. Wenigstens auf einem Gebiete wird man damit sehr vorsichtig sein: auf dem apologetischen. Hier lag dem Arn. eine reiche Tradition vor, aus der er nicht ohne Gewandtheit geschöpft hat: es ist daher nicht schwer, Berührungen mit anderen Apologeten nachzuweisen<sup>1</sup>, aber es macht meist erhebliche Schwierigkeiten, ihn von erhaltenen Apologeten abhängig zu zeigen.

---

<sup>1</sup> Viel Material enthält Geffcken, Zwei Apologeten, bes. S. 287 ff. Die früheren Herausgeber (Elmenhorst, Heraldus, Orelli) haben manches angemerkt, während Hildebrand fast nur auf das Sprachliche geachtet hat. Röhrich, De Clemente Arnobii auctore. Ham-



Einen Beweis dafür liefert gleich das erste Motiv der Schrift, die Verteidigung gegen die Klage *postquam esse in mundo Christiana gens coepit, terrarum orbem perisse* (Vgl. Achelis, Das Christentum I 294). Man wird hier mit Tertullian als Quelle rechnen, der das Thema ad nat. 1, 9 und apol. 40 anschlügt, zumal sich das Beweismaterial beider zum Teil deckt. *hiatibus maximis interceptas urbes cum gentibus* S. 6, 28 deckt sich mit *legimus Hieran Anaphen et Delon et Rhodon et Co insulas multis cum milibus hominum pessum abisse* usw. apol. 40, 3; zu *terrarum validissimis motibus tremefactae nutant usque ad periculum civitates* vgl. ausser dem Angeführten auch Tert. 40, 4 *sed et mare Corinthium terrae motus ebibit*. Aber man kommt über diese und die angrenzenden Sätze, die Arn. wirklich dem Tertullian verdanken mag, nicht hinaus und sieht bald, dass er auch andere Quellen hat. So steht der Untergang der Atlantis (S. 7, 11) zwar auch bei Tert., aber dieser weiss nichts von den *milia annorum decem*, die Arn. aus Plat. Tim. 23 e herausrechnet oder mittelbar aus Platon entnimmt. Die *imbres saxei*<sup>1</sup>, *locustae et mures* (S. 6, 17. 24) sind römische Prodigien<sup>2</sup>, doch stehen die beiden letzten auch Plin. n. h. 8, 104 zusammen. Wieder aus anderer Quelle müssen die mit 7, 14 beginnenden historischen Beispiele entnommen sein: die Notiz von dem Kriege zwischen Ninus und Zoroaster gehört nicht zu dem, was jedem Gebildeten geläufig war (Jackson Zoroaster 156). Dagegen stammt der in Kap. 6 (S. 8, 3) angeschlagene Gedanke, dass die Übel in der Welt seit dem Aufkommen des Christentumes sogar abgenommen haben, wieder aus Tert. apol. 40, 13 oder aus anderer apologetischer Tradition. Wenn er später (K. 14 S. 11, 23) hinzufügt, dass unter der Kaiserherrschaft fremde Nationen besiegt und die Grenzen des Reiches erweitert worden seien, so könnte das auf Tert. ad nat. 1, 17 zurückgehen: *hostes populi nuncupamur. ita vero sit, cum ex novis nationibus quotidie Caesares et Parthici et Medici*

burg 1892 hat diese Beobachtungen für einen Autor weitergeführt; bei der ganzen Art des Arn. helfen diese Beobachtungen nicht allzu weit.

<sup>1</sup> Der Ausdruck aus Stat. Theb. 7, 408.

<sup>2</sup> Vgl. Luterbacher, Prodigien Glaube der Römer, Burgdorf 1904, S. 48. Heuschreckenprodigien stellt Gossen PW 8, 1885 zusammen.

*et Germanici fiant.* Aber der Zusammenhang ist bei Tert. ein anderer, und das macht die Sache wiederum zweifelhaft.

Als einen Exkurs in diesem Teile bezeichnete ich die Kap. 7—12, in denen vom Ursprung der Übel die Rede ist<sup>1</sup>. Arn. erklärt zwar nicht verpflichtet zu sein, diese Frage zu beantworten, gibt aber nicht bloss eine, sondern mehrere Auskünfte, um sein Wissen an den Mann zu bringen. Hier wie an anderen Stellen kann man beobachten, dass er nicht auf dem Standpunkte der christlichen Theodizee, sondern auf dem des damals herrschenden Platonismus steht und sich aus diesem heraus zum Christen entwickelt hat; bei der Äusserlichkeit seines Christentumes sind ihm die Grenzlinien nicht völlig klar geworden, und er hat viele Anschauungen aus der Philosophie mit herübergenommen. Er erwägt also die Möglichkeit, dass die Materie die Wurzel aller Übel sei (S. 9, 2): das entspricht zwar pythagoreisch-neuplatonischer, aber durchaus nicht christlicher Anschauung<sup>2</sup>. Ebenso heterodox ist die Ansicht, die Gestirne seien an allem Übel schuld, die er aus hermetischer und gnostischer Literatur schöpfen mochte<sup>3</sup>. Dasselbe gilt von der dritten Meinung, nach der *materiae faex ista, quam sub nostris calcamus ingressibus*,

<sup>1</sup> Vgl. dazu besonders II 54 f. Wertlos ist die von einem namhaften Philosophen begutachtete Dissertation von E. F. Schulze Das Übel in der Welt nach der Lehre des Arnobius (1896). Man fragt sich vergeblich immer wieder, wozu derartige Arbeiten eigentlich erscheinen, und wie Männer von wissenschaftlichem Ruf sich dazu hergeben können, sie für reife Leistungen zu erklären. — Arn. bahnt sich den Übergang zu diesem Abschnitt nicht geschickt mit den Worten: *ac ne tamen omnino, quid de rebus huiusmodi sentiam, nihil videar interrogatus expromere, possum dicere.* Hier gehört *nihil* zu *expromere* im Sinne von *non*. Das Ungeschick sehe ich darin, dass Arn. die Frage mutwillig aufwirft, um seine Weisheit an den Mann zu bringen, und es dann so hinstellt, als sei sie ihm vorgelegt worden. Die Rostocker Dissertation von E. Schroeder über Plotin I 8 (1916) habe ich noch nicht gesehen.

<sup>2</sup> Nachweise bei J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismeg. S. 120. Beweisend für seinen Platonismus wäre namentlich auch die Stelle III 30, wo er in die aus ganz anderer Quelle stammenden Erörterungen über Juppiter eine Reminiszenz aus Phaidr. 246<sup>e</sup> einmengt (S. 132, 4), wenn sie nicht auch sonst in der Apologetik verwendet würde (Geffcken S. 213).

<sup>3</sup> Gundel PW. 7, 2633. J. Kroll S. 214. — Bei Arn. folgt der Gedanke, dass Gutes und Böses zu wechseln pflegen; darauf kann er selbst gekommen sein.

*hanc habet sibi legem datam, ut expiret nocentissimos halitus, quibus corruptus aer iste et corporibus labem ferat et negotia infirmet humana*, wo der unbestimmte Ausdruck des Schlussgedankens verrät, dass Arn. in Verlegenheit geraten war: denn die Ausdünstungen der Erde konnten wohl Seuchen hervorrufen, aber nicht alle Übel. Vgl. Quint. VII 2, 3 *unde quid ortum? ut pestilentia ira deum an intemperie caeli an corruptis aquis an noxio terrae halitu*. Hier ist *faex* eine Übersetzung des platonischen ὑποστάθμη (Phaid. 109<sup>c</sup>); über die Vorstellung von der Minderwertigkeit der Erde vgl. De orac. chald. 52<sup>1</sup>. Ausführlicher entwickelt er die Ansicht, dass *quicquid nobis videtur adversum, mundo ipsi non est malum* (S. 9, 14. 11, 11), im Grunde wohl von Chrysipp herstammend (vgl. fr. phys. 1171 E. 1181, 35. 1184). Seneca de prov. 3, 1 verspricht den Gedanken auszuführen, *mala esse pro universis, quorum maior diis cura quam singulorum est* (was in Kap. 5 sehr einseitig behandelt wird). Die Platoniker haben das übernommen, vgl. Plotin III 2, 5 καὶ οὐκ ἀρχαία δὲ οὐδὲ ταῦτα παντάπασιν εἰς σύνταξιν καὶ συμπλήρωσιν τοῦ ὅλου, Procl. De mal. subsist. 262, 6 *et idem malum quidem erit singularibus, totis autem bonum*, in Tim. I 377, 2 οὕτω δὴ καὶ τὸ παρὰ φύσιν ἔχον ἑαυτῷ μὲν ἄτακτον ἐστί, τῷ παντὶ δὲ τέτακται. In der Hitze des Gefechtes übersieht Arn. völlig (wie noch mehr im 2. Buche), dass er gegen die anthropozentrische Auffassung verstösst, die mit dem Christentum unlöslich verbunden ist<sup>2</sup>. Als Beispiel wird Plat. Tim. 22 c angeführt, schwerlich aus eigener Kenntnis, sondern aus einem Platoniker<sup>3</sup>. In der

<sup>1</sup> Vgl. S. 35, 6 *ex ore terrenis stercoribus innutrito* (dazu etwa Bousset Gött. Anz. 1914, 717). Aber S. 26, 7 *ab signis inertibus atque ex vilissimo formatis luto* ist fernzuhalten. Die pessimistische Vorstellung von der Welt als einem Jammertal, die Arn. mit grellen Farben ausmalt (II 44 ff.), findet ihre Entsprechung zB. bei Origenes (Harnack Mission I<sup>2</sup> 85).

<sup>2</sup> Den Gegenpol dieser Ansichten bezeichnen etwa Justins Ausführungen apol. II 4 ff., besonders die in K. 7 entwickelte Lehre, dass Gott von einer Vernichtung der sündhaften Welt den Christen zu Liebe absehe. Vgl. auch Tatian 4 p. 5, 8 γέγονεν ἥλιος καὶ σελήνη δι' ἡμᾶς.

<sup>3</sup> Orig. in Cels. IV 20 zitiert die Stelle auch; das falsche Zitat 4, 16 hat sich von Hildebrand auf Reifferscheid vererbt. — Arn. nennt Platon mit der ganzen Devotion eines Platonikers *ille sublimis apex philosophorum et column*; vgl. S. 77, 2. 89, 18. 134, 17 (wo Timae. 30b gemeint ist). Ähnlich über Aristoteles III 31: die

folgenden Ausführung dieses Gedankens wird mehr altes Gut stecken als ich nachzuweisen imstande bin. Dazu gehören sicher die wilden Tiere (*lupus, serpens* S. 10, 26), die auch S. 95, 10 wiederkehren: vgl. Capelle Arch. f. Gesch. der Philos. XX 189. Plotin III 2, 9 E. 15. Plutarch bei Porphy. de abst. III 20, wo zuerst Bären, Löwen und Panther, dann Mücken, Fledermäuse, Skorpione und Schlangen aufgezählt werden. Cic. Acad. 2, 120 (nach Karneades) *cur deus . . tantam vim naturicum viperarumque fecerit, cur tam multa pestifera terra marique disperserit*. — Arn. schliesst den Exkurs mit der Ermahnung, sich nicht über den Weltlauf zu beschweren, es sei gar nicht sicher *vobisne sit genitus et fabricatus mundus an in eum veneritis alienis ex regionibus inquilini* — teils ein skeptisches Argument teils ein Vorklang der im zweiten Buche entwickelten Gedanken. Denn dort heisst es gerade, dass der Ursprung des Menschen dunkel sei. Oder dürfen wir Arn. vertrauen, dass er hier, wo es ihm in seine Beweisführung passt, den Menschen aus den jenseits dieser Welt liegenden (himmlichen) Regionen stammen lässt?

Von Kap. 17 an entwickelt Arn. ein weiteres Argument gegen die Behauptung der Gegner. Die Leiden der Menschheit können deshalb nicht aus dem göttlichen Zorne über die Christen hervorgehen, weil Gott überhaupt nicht zürnen kann. Dieses Argument kehrt in anderem Zusammenhange im zweiten Buche wieder und wäre vielleicht bei einer Schlussredaktion beseitigt worden.

Bei Kap. 25 ist Arn. bei einem neuen Thema: gesetzt die Götter können zürnen, so haben sie doch keinen Grund, uns zu zürnen. Erstens nicht, weil wir den höchsten Gott in reiner Weise verehren (S. 17, 27 *nihil sumus aliud Christiani nisi magistro Christo summi regis ac principis veneratores*): Kap. 25—35. Er steht hier ganz in der Tradition der Apologetik und verwendet allerlei polemische Material, das in den späteren Büchern wiederkehrt<sup>1</sup>. Eigenartig ist, dass er die Neuplatoniker erkennen ihm das Prädikat δαμόνιος, θαυμαστός, auch wohl θεός zu.

<sup>1</sup> So Limentinus 4, 9 ff. Anderes findet sich nur hier; bei den *scorta meritoria* S. 18, 26 denkt er an Acca Larentia, die er aus Tert. ad nat. 2, 10 kennen mag: man wird doch auch hier mit der Nennung einer Quelle vorsichtig sein. Die ägyptischen Tiere erscheinen in dieser Zusammenstellung (*feles, scarabei, buculae*) nur hier.

Heidengötter nicht, wie es üblich war, als Dämonen betrachtet, die zwischen Gott und Mensch in der Mitte ständen, sondern als Sprösslinge Gottes (*patrem illorum* S. 19, 3), der ihnen soviel *deitas* (θεότης) verleiht als er will: sie sind *nativi* und *geniti*, also auch φθαρτοί, und haben Gott dafür zu danken, dass er ihnen ein sehr langes Leben vergönnt und dadurch bei den Menschen den Schein ihrer Unsterblichkeit erweckt hat (S. 19, 16). Man wird nicht umhin können, das mit der bei Plutarch def. orac. 13 ff. vorgetragenen Lehre von der Vergänglichkeit der Dämonen zusammenzubringen<sup>1</sup> in der Weise, dass Arn. von einem jüngeren Platoniker abhängig ist, wenn er auch nicht alle Götter als Dämonen bezeichnet. Es folgt eine lebhaft an die Gegner gerichtete *contio* (Kap. 29–33), die aus verschiedenen Elementen besteht.

Einen breiten Raum nehmen die auch sonst über das Werk verstreuten Gottesprädikationen ein, die, wenn ich richtig urteile, im ganzen platonisch und nur leise christlich überfärbt sind. Dass Platons Gottesbegriff der reinste sei, wird von den Christen (auch solchen, die nicht ausgesprochene Platoniker sind) gern betont, zB. von Euseb. Dem. ev. III 6, 24; vgl. Tertull. de an. 10. 16 resurr. carn. 3. Man sehe etwa S. 20, 23 *o maxime o summe rerum [in]visibilium procreator* (Theosoph. an Buresch Klaros S. 104, 22 οὐράνιος γενέτης Orph. fr. 5, 8 εἰς ἑστ' αὐτογενής, ἐνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται. fr. 1, 8 παντοκράτωρ. Tatian 4 αἰσθητῶν καὶ ὁρατῶν αὐτὸς γεγονῶς πατήρ. Max. Tyr. 139, 19 θεὸς εἰς πάντων βασιλεὺς καὶ πατήρ)<sup>2</sup>, *o ipse invisus et nullis unquam comprehense naturis* (ἀόρατος Coloss. 1, 15 und dazu Orig. princ. I 1, 7. Tatian 4 p. 4, 26. or. Sib. 3, 17 τίς γὰρ θνητὸς ἔων κατιδεῖν δύναται θεὸν ὅσοις; 12 ἀόρατος ὀρώμενος αὐτὸς ἅπαντα = Ebd. fr. 1, 8 [9 αὐτὸς δ' οὐ βλέπεται θνητῆς ὑπὸ σαρκὸς ἀπάσης]. Orph. fr. 5, 9 bei Elter, Gnomica 155 οὐδέ τις αὐτὸν εἰσοράα θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁράται) . . *prima enim tu causa es* (vgl. zB. Platons πατήρ ἔργων. Orph. fr. 5, 8 αὐτοῦ δ' ὑπο πάντα τελείται. Tatian 4

<sup>1</sup> Heinze, Xenokrates S. 80. 110. Pohlenz, Vom Zorne Gottes S. 138. S. 19, 7 ist *sortiti esse sentiunt* beizubehalten (*sentiuntur* Reifferscheid), Nom. statt Acc. c. Inf.

<sup>2</sup> Mir scheint, dass Arn. Prädikationen wie Or. Sib. 3, 20 δς λόγῳ ἔκτισε πάντα καὶ οὐρανὸν ἥδ' θάλασσαν usw. (vgl. dazu Geffckens reiche Nachweise) in eine ihm geläufigere philosophische Terminologie umgesetzt hat. — Vgl. Hennecke Texte u. Unt. IV 3 S. 52.

μόνος ἀναρχος ὢν καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὄλων ἀρχή), *locus rerum ac spatium* (Kerygma Petri fr. 3 Dobsch. ἀχώρητος ὅς τὰ πάντα χωρεῖ, vgl. Theophil. II 3 θεὸς γὰρ οὐ χωρεῖται, ἀλλ' αὐτὸς ἐστὶ τόπος τῶν ὄλων, Mark Aurel. ἐν σοὶ πάντα und dazu Norden Agnostos Theos S. 240)<sup>1</sup>, *fundamentum cunctorum quaecunque sunt* (Tatian 5 αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντός ἢ ὑπόστασις), *infinitus ingenuus* (Or. Sib. fr. 1, 7 ἀγέννητος, aber schon im Abriss der stoischen Lehre bei Diog. La. VII 137 ἀφθαρτος καὶ ἀγέννητος. Justin. apol. I 25 τῷ ἀγενήτῳ καὶ ἀπαθεί. Theosoph. 107, 18 αὐτόσπορος αὐτογένεθος. 101, 9 ἀλόχευτος) *immortalis perpetuus solus* (Kerygma Petr. ἀέναος ἄφθαρτος ἀποίητος), *quem nulla delinuat forma corporalis* (Theos. 101, 9 ἀσώματος ἡδὲ τ' ἄυλος. Herm. Trism. bei Stob. II 9, 13 τὸ ἀσώματον καὶ ἀφανὲς καὶ ἀσχημάτιστον. Albin. 10 p. 166, 6 ὥστε ἀσώματος ἂν εἴη ὁ θεός. Max. Tyr. 143, 11. Porphyg. arphorm. 38. J. Kroll 20), *nulla determinat circumscriptionis* (Plotin VI 7, 33 δεῖ . . . τὸ δὲ ὄντως ἢ τὸ ὑπέρκalon μὴ μεμετρησθαι. 8, 11 οὐδὲν περὶ αὐτὸν ἐτι τιθέντες οἶον κύκλῳ οὐδὲ περιλαβεῖν ἔχοντες ὅσος), *qualitatis expers, expers quantitatis* (Philon leg. all. I 36 ἄποιος γὰρ ὁ θεός. Albin. 10 p. 165, 9 οὔτε ποιόν· οὐ γὰρ ποιωθέν ἐστὶ καὶ ὑπὸ ποιότητος τοιοῦτον ἀποτετελεσμένον. Plotin betont das ἀνείδεον Gottes: Zeller III 2<sup>4</sup>, 538) *sine situ motu et habitu* (Plotin. V 5, 9 f. VI 9, 6) *de quo nihil dici et exprimi mortalium potis est significatione verborum* (Herm. Trism. bei Stob. II 9, 16 δ ἐξειπεῖν ἀδύνατον, τοῦτό ἐστιν ὁ θεός. Albin. 10 p. 164, 28. 165, 4 ἄρρητος. Max. Tyr. 140, 1 τὸ δὲ θεῖον αὐτὸ ἀόρατον ὁφθαλμοῖς, ἄρρητον φωνῇ. J. Kroll 20. Justin apol. I 10 θεῷ τῷ μηδενὶ ὀνόματι θετῷ καλουμένῳ. II 6. 12 f.), *qui ut intellegaris tacendum est, atque ut per umbram te possit errans investigare suspicio, nihil est omnino muttendum* (vgl. dazu die Lehre von der σιγῇ J. Kroll 8. Bousset Gött. Anz. 1914 S. 745). Man sieht bald, was an diesem Gebet charakteristisch ist: es preist Gott fast nur durch die Negation und hält sich da, wo es positive Angaben macht, möglichst im Allgemeinen. Noch deutlicher wird das, wenn man etwa Theophil. I 6 oder das zB. von Skutsch Kl. Schriften S. 427 ge-

<sup>1</sup> Das passt eigentlich auf die Welt, die für den Stoiker mit der Gottheit zusammenfällt, *quae omnis res sit complexa* (Cic. nat. deor. 2, 36), *omnis naturas ipsa cohibet et continet* (ebd. 35).

sammelte teils stoische, teils christliche Material betrachtet<sup>1</sup>, das eine Fülle von positiven Bestimmungen enthält (Firmicus: *qui per dies singulos caeli cursum celeri festinatione continuas, qui maria fluctus mobili agitatione perpetuas* usw.). Nun haben andere Apologeten Ähnliches, zB. Minuc. 18, 8. Aristeid. 1 p. 5, 2 „Unbeweglich ist er, unermesslich und unaussprechlich, denn es gibt keinen Ort, von wo und wohin er bewegt werden könnte, auch wird er nicht mehr als messbar von irgend einer Seite umgrenzt und umschlossen.“ Athenag. 10 ἐνα τὸν ἀγέννητον καὶ αἰδίων καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον. νῦ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβανόμενον usw. (vgl. dazu Geffcken Apolog. 38. 180 Bousset Gött. Anz. 1914 S. 710, Theophil. I 3 ff.), aber keiner von ihnen geht in der Betonung des Negativen so weit wie Arn., keiner lässt positive Angaben so sehr vermissen wie er, der die bl. Schrift kaum aus eigener Anschauung kennt<sup>2</sup>. Vgl. namentlich auch

<sup>1</sup> Vgl. Norden S. 233.

<sup>2</sup> Negativ ist S. 41, 23 *invisibilis illa vis et habens nullam substantiam corporalem*. Ich empfinde hierbei und fortwährend bei Arn., dass dergleichen eigentlich griechisch gedacht ist und zurückübersetzt werden müsste. Vgl. auch 267, 26. — Positiv 107, 2 *omnipotens et primus deus*, oft *rex* (vgl. Reifferscheids Index S. 341b; *imperator* S. 101, 11), das mich auch mehr heidnisch als christlich berührt: Max. Tyr. 132, 5 (und dazu Hobein). 144, 7. Ausgiebiger 22, 16 *ipse enim est fons rerum, sator saeculorum ac temporum* (wo man sich versucht fühlt, an die gnostischen Aionen und die Schaffung des Aion durch Gott bei Herm. Trism. 11, 2 zu denken; vgl. auch Tatian 26 p. 27, 27). 18, 20 *deo, cuius nutu et arbitrio* (zum Ausdruck vgl. Cic. S. Rosc. 131. Thes. LL. II 412, 17) *omne quod est constat et in essentiae* (so zu schreiben statt *sententiae*) *suae perpetuitate defixum est*. Das ist stoisch (man denke an die Spielereien mit Δία = δι' ὃν ζῶμεν Norden 172) und neuplatonisch; Plotin. I 6, 7 ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρτηται καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει. καὶ ἔστι καὶ Ζῆ; vgl. Herm. Trism. II 12: der Nus ist χωρητικός τῶν πάντων κα' σωτήριος τῶν ὄντων, ebd. VIII 2. IX 8. XI 9 ff. — 49, 3 *deum principem . . . qui bonorum omnium solus caput et fons est perpetuus, cunctarum pater fundator et conditor rerum* (vgl. 58, 3 *patrem rerum ac dominum*), *a quo omnia terrena cunctaque caelestia animantur motu irriganturque vitali, [et] qui si non esset, nulla profecto res esset, qua aliquod nomen substantiamque portaret*. Hier widerspricht nichts christlicher Anschauung, aber δημιουργός πατήρ τε ἔργων steht im Timai. 41a; man sehe, wie Orig. princ. II 4, 1 den Vaterbegriff des Vaterunsers mit dem Platons zusammenbringt, S. 128, 14 *quia alium nesciat patrem nisi omnium conditorem et creatorem deum*. Sicher platonisch beeinflusst ist 84, 18 *salus rerum deus, omnium virtutum caput* (vgl.

III 19, wo es am Schlusse heisst: *unus est hominis intellectus de dei natura certissimus, si scias et sentias nihil de illo posse mortali oratione depromi*. Er ist auch hier Platoniker (im Sinne jener Zeit), für den die erste Erkenntnis Gottes κατὰ ἀφαίρεσιν ist (Albin. 10 p. 165, 15); der erste Vertreter dieser Anschauung ist für uns Philon, aus dessen Schriften man unsere und ähnliche Stellen bequem glossieren kann (Zeller III 2<sup>4</sup> S. 403); sehr nahe kommt Orig. princ. I 1, 6 p. 21, 14 *mens vero ut moveatur vel operetur, non indiget loco corporeo neque sensibili magnitudine vel corporali habitu aut colore neque alio ullo prorsus indiget horum, quae corporis vel materiae propria sunt* (mit Koetschus Anmerkung). Viele Belege aus nachposeidonischer Literatur finden sich bei Norden S. 13 ff. 24 ff. Falls man überhaupt einen bestimmten Autor nennen dürfte, dem Arn. seine Lehre von Gott verdankt, so würde man an Clemens denken (C. Merk, Clemens Alexandrinus S. 28). Man wird aber vielleicht auch sagen dürfen, dass dem Arn. diese platonisierenden negativen Gottesbestimmungen bei seiner geringen Kenntnis christlicher Dogmen sehr willkommen waren, weil er sich durch positive Angaben eine Blöße zu geben fürchtete.

Was Arn. sonst noch in diesem Abschnitt von Argumenten vorbringt, geht über die gewöhnlichen Kenntnisse des Gebildeten nicht hinaus: S. 21, 13 doxographische Notizen über Gottesleugner, Zweifler und Epikureer (vgl. Minuc. 19. Cic. nat. deor. 1, 28 mit Diels' Anm. zu doxogr. 535, 20) und der Beweis aus dem consensus gentium (S. 21, 29 vgl. Zeller III 1, 137). Am Schlusse (Kap. 34) steht eine Widerlegung der Behauptung, dass Juppiter der höchste Gott sei: wenn er es aber wirklich sei (Kap. 35), so werde er ja eben auch von den Christen verehrt und habe keinen Grund, ihnen zu zürnen. Dazu ist Orig. Cels. I 24 f. zu vergleichen. Wie man sieht, ist das eine advokatorische Beweisführung, die in dem Bestreben, einen Augenblickserfolg zu erzielen, den Boden unter den Füßen verliert.

Sext. phys. I 91 πάσαις ταῖς ἀρεταῖς συμπληρωμένον) *benignitatis et columen . . . sapientissimus iustus, perfecta omnia faciens et integritatis suae conservantia mensiones* d. h. τὰ τῆς ἰδίας ὁλότητος μέτρα σφζοντα, eine m. W. spezifisch neuplatonische Ausdrucksweise, für die ich auf Diehls und meinen Index zu Proclus verweise; s. zB. Procl. in Cratyl. 6, 6 P. (ὁ πρῶτως ἀριθμὸς) τὰ μέτρα τῆς οὐσίας πᾶσι τοῖς οὐσι χορηγεῖ. — Vgl. auch 214, 19.



Von K. 36 an beschäftigt sich Arn. mit der Verehrung Christi, den die Gegner als *hominem natum et crucis supplicio interemptum* bezeichnen; vgl. etwa Justin Dial. 10 ἐν' ἀνθρώπων σταυρωθέντα τὰς ἐλπίδας ποιούμενοι. Indem er den ersten Punkt aufgreift, stellt er zunächst χλευαστικῶς eine Reihe heidnischer Götter ihm gegenüber, wobei er seine Belesenheit durch Anführung entlegener Notizen (*Tyrius Hercules in finibus sepultus Hispaniae, Tisianes et Bucures Mauri et ovorum progenies dii Syri*) zeigt. Ernsthafter ist der Vorwurf, dass auch unter den Heidengöttern viele frühere Menschen seien (K. 37: vgl. Minuc. 21 mit Bönigs Nachweisen), und dass Christus sich ebenso wie Liber, Aesculapius usw. durch seine Verdienste um die Menschheit ein Anrecht auf den Himmel erworben habe. Aus der mitgeteilten Liste erscheinen Ceres, Liber und Hercules bei Lucr. 5, 14 ff., an den Röhricht S. 8 erinnert, und Arn. mag diese Stelle im Auge gehabt haben: aber dann hat er sie aus sonstigen Kenntnissen ergänzt, wie die Nennung von Aesculapius, Minerva, Triptolemus zeigt, die beiden letzten aus Verg. G. 1, 18 *oleaeque Minerva inventrix uncique puer monstrator aratri* (benutzt III 31 S. 132, 24). Was Arn. über Christi Verdienste um uns sagt, lässt diesen völlig als einen Professor der Philosophie erscheinen; unbedenklich lässt er ihn alle möglichen physikalischen Lehren vortragen (zB. S. 25, 17 *unde ignibus solis genitalis fervor adscitus, cur luna semper in motu*), was nur bei seiner Unkenntnis des NT. und sonstiger christlicher Überlieferungen möglich ist. Die Worte S. 26, 8 *cum domino rerum deo supplicationum fecit verba atque orationum conloquia miscere* verraten eine Kenntnis oder eine Ahnung des Vaterunsers, die sich auch ohne Einblick in den Urtext gewinnen liess. Drastisch schildert Arn., wie Christus ihn von der Verehrung von Götterbildern (vgl. 6, 14), heiligen Bäumen und Steinen (Minuc. 3, 4. Clem. str. VII 4 p. 19, 4) abgebracht habe; der Satz *quid cuique debeat vel personae vel capiti, inconfusis gradibus atque auctoritatibus tribuo* zeigt nur, dass er zwischen Vater und Sohn (und hl. Geist, wenn er von dem etwas wusste) zu unterscheiden verstand.

Mit K. 40 geht er dazu über, das von den Gegnern aus dem Kreuzestode entnommene Argument zu entkräften (vgl. zB. Cels. bei Orig. II 47). Er tut das, weil die Tatsache nicht zu leugnen war, mit Hilfe von Beispielen: Pythagoras und

Sokrates sind auch Opfer ihrer Lehre geworden (diese beiden erscheinen mit Vorliebe in diesem Zusammenhange: Geffcken 229), Aquilius Trebonius und Regulus haben trotz *gloria, virtus* und *existimatio* den Tod erlitten: hier ist Regulus ein abgegriffenes Beispiel (Alewell, Über das rhetor. Paradeigma S. 80), die beiden anderen ziemlich gesucht (jedoch zB. bei Cicero öfter erwähnt) — man sieht wieder, wie Arn. Neues zu bringen sucht. Daran schliessen sich mythische Beispiele: Dionysos, Asklepios, Herakles, Attis, Romulus, von denen Arn. sicher Dionysos, Herakles und Asklepios vorgefunden hat (Geffcken 70. Orig. Cels. III 22); auch Attis war, wenn auch in anderem Zusammenhange, der Apologetik geläufig.

Von K. 42 an sucht Arn. die Gottheit Christi zu beweisen, der ihm als Sieger über das Fatum erscheint (S. 28, 16. 31, 20. 33, 17), eine im Zusammenhange mit dem zweiten Buche nicht unwichtige Auffassung (u. S. 356). Er benutzt als Hauptargument die Wunder, wie etwa auch Origenes im ersten Buche gegen Celsus (zB. K. 67 II 48), und verteidigt ihn gegen den Vorwurf, ein in Ägypten ausgebildeter Zauberer zu sein, der in dieser Form vielleicht auf Celsus zurückgeht (Orig. I 28, p. 79, 28. 46 p. 95, 32), vgl. Euseb. Dem. ev. III 6, Geffcken S. 60. 240). Mit den Parallelstellen, von denen Tertull. apol. 21, 17 als Quelle in Betracht käme, deckt sich Arn. nicht völlig. Er führt einen Beweis ἐκ τῶν ἔργων καὶ ἐκ τῆς παρακολουθούσης δυνάμεως, um mit Justin zu reden (Dial. 11). Dass er Originalberichte über die Wunder Jesu gelesen hat, ist möglich, aber bei seiner rhetorisch umschreibenden Art nicht festzustellen. Woher stammen die 1000 auf einmal Geheilten? Gewiss aus seiner eigenen Phantasie<sup>1</sup>. Der breit ausgeführte Vergleich mit irdischen Ärzten und heidnischen Heilgöttern lässt den Vorrang Christi, der *admota manu aut vocis simplicis iussione* (S. 32, 8) heilte, erst in rechtem Lichte erscheinen. (Derselbe Gedanke findet sich bei Euseb. Dem. ev. III 6, 9 ff. h. e. I 13, 6. 18. Ps.-Clem. Hom. I 6). Noch deutlicher wird er (K. 50) dadurch, dass er diese δύναμις auf seine

<sup>1</sup> Doch s. etwa Matth. 4, 23. 9, 35. Die Heilung des Wassersüchtigen (S. 29, 28) steht bei Luk. 14, 1—4. Die Beschuldigung, *Aegyptiorum ex adytis angelorum potentium nomina et remotas furatus est disciplinas* S. 28, 22 geht wohl auf Celsus (Orig. I, 38) zurück. Was S. 31, 6 über die mit dem Namen Jesu zu erzielenden Wunder gesagt ist, sieht Orig. Cels. I, 6 sehr ähnlich.

Jünger übertrug (ebenso Orig. Cels. II 48 Euseb. a. O. 11 ff.): was freilich von deren Heilwundern berichtet wird (S. 34, 7), ist nur zum Teil in der AG. bezeugt, das Übrige hat Arn. mit der Nonchalance des Rhetors von Christus auf sie übertragen<sup>1</sup>. Der Vergleich mit menschlichen Zauberern (K. 52) bietet Arn. Gelegenheit, einige Renommierzitate anzubringen; über diese Stelle handle ich u. S. 350 Als Beweis für die Gottheit Christi wird auch, wie es scheint, die Transfiguration (s. auch ev. Joh. 12, 29) angeführt, mit starker αὔξησις des überlieferten Vorganges: fast scheint es, als habe Arn. die κοσμικὰ σημεῖα bei Christi Tode (ev. Matth. 27, 51, dazu Usener Kl. Schr. IV 307) eingemengt<sup>2</sup>.

Inwiefern die Taten Jesu glaubwürdig sind, wird von K. 54 an erörtert. Sie haben zunächst durch ihre unmittelbare Evidenz gewirkt, und diese hat dazu beigetragen, dass sich das Evangelium in kurzer Zeit über die ganze Welt verbreitete (S. 37, 12, vgl. etwa Orig. Cels I 67 p. 121, 20). Mit K. 56 wendet sich Arn. den christlichen Schriften und der Verteidigung ihrer Glaubwürdigkeit zu. Er macht geltend, dass überhaupt nur ein Teil der Wunder aufgezeichnet sei (sonst würden die Gegner eher Grund zur Kritik<sup>3</sup> haben), und dass

<sup>1</sup> S. 33, 26 *istas virtutes . . . multos alios experiri et facere sui nominis cum adiectione permisit* = ev. Marc. 16, 17 ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν usw. S. 34, 9 Austreibung von Dämonen: Act 5, 16. 8, 7. 16, 16. Ebd. 22 Heilung von Gelähmten: Act. 3, 7. 9, 33. 14, 7. — Ebd. 24 Auferweckung Toter: Act. 9, 36. 20, 7. Das Übrige ist unbezeugt (und auch schwerlich von Arn. aus ausserkanonischen Texten entnommen); aber das störte Arn. wenig, wenn er nur seine Rhetorik daran entfalten konnte. Auch hier gilt: *concessum est rhetoribus ementiri in historiis, ut aliquid dicere possint argutius* (Cic. Brut. 42). Umgekehrt überträgt Arn. S. 30, 20 das Pfingstwunder auf Christus (Resch aO.).

<sup>2</sup> Man hat die Stelle daher fälschlich auf Christi Tod bezogen, wie Hildebrands Anmerkung zeigt, der Luc. 24 (vielmehr 23, 44) zitiert. Aber auch hier steht nichts von *tellus mota contremuit, mare funditus refusum est*. A. Resch Agrapha (Texte und Unters. XV 3) 189 zieht ausserkanonische Schilderungen von Christi Tode heran, um die Arnobiusstelle zu erklären. Aber die Worte *postquam videri se passus est cuius esset aut magnitudinis sciri* (ein normaler Autor hätte *aut* vor *cuius* gestellt) passen nicht auf den Tod; Arn. hat wohl Verschiedenes durcheinander geworfen. Eigenartig ist auch die Vorstellung, dass Christus heute noch (etiam nunc S. 31, 4) seinen wahren Jüngern erscheine.

<sup>3</sup> Die Stelle S. 33, 3 ist nicht in Ordnung: *adprehen dere locum*

Dämonen die hl. Schrift durch Zusätze und Tilgungen entstellt hätten — ein Gedanke, auf den Arn. selbständig gekommen ist und der in seinen Konsequenzen das ganze Dogma zu erschüttern geeignet war<sup>1</sup>. Was man gegen die christlichen Schriften vorbringt, lässt sich zum grossen Teil auch gegen die heidnischen anführen (K. 57), und deren höheres Alter ist eher ein Beweis gegen als für ihre Glaubwürdigkeit<sup>2</sup>. Auch der *trivialis et sordidus sermo* der christlichen Bücher ist nicht geeignet, sie zu verdächtigen, sondern eher, ihre Glaubwürdigkeit zu erhöhen: das gibt dem Arn. zu Ausfällen gegen die grammatische und rhetorische Wissenschaft Gelegenheit, die sich in seinem Munde doppelt wunderlich ausnehmen. Der Vorwurf ist alt, wie Minuc. 5, 4. 16, 6. Orig. Cels. 1, 29. 62 zeigen, vgl. Tatian 26 p. 28, 3 ἀρχὴ τῆς φλυαρίας ὑμῖν γεγόνασιν οἱ γραμματικοί. Ebd. Z. 15 τί γάρ, ἄνθρωπε, τῶν γραμμάτων ἐξαρτύεις τὸν πόλεμον; 29 'ich glaubte den christlichen Schriftstellern' διὰ τε τῶν λέξεων τὸ ἄτυπον καὶ τῶν εἰπόντων τὸ ἀνεπιτήδευτον. Theophil. 1, 1 (vgl. auch Geffcken 184). Über das Haschen nach Barbarismen und Soloikismen (S. 39, 20) hält Arn. sich öfter auf (51, 20. 56, 8. 63, 9), gewiss nicht ohne Kenntnis heidnischer Polemik gegen die Auswüchse der formalen Bildung (Ilbergs Jahrb. XI 19). Auch was er im ein-

*fortasse possetis; quod videretur esse simillimum veri*, und sie wird weder durch Ursinus' *quo* statt *quod* noch durch Steweche's *fucum* verbessert; statt *locum* ist ein Wort wie *mendacium* (*fucatum*?) einzusetzen, ψεῦδος ἐτύμοισιν ὅμοιον. *adprehendere* muss etwa im Sinne von *deprehendere* stehen, und in der Tat hat es seit Tertullian öfter den Sinn von *cognoscere*, *observare* (Thes. II 307, 78). *atque utinam* ist natürlich nicht anzutasten; *potuissent* steht für den Konj. Imperf. wie S. 22, 2 (Kistner 14).

<sup>1</sup> Der Verderbnis S. 38, 13 kommt man mit kleinen Mitteln nicht bei; es liegt eine grössere Lücke vor. — Tätigkeit von Dämonen nehmen die Apologeten in anderem Zusammenhange gern an, zB. Minuc. 26, 7 f. Theophil. II 8 und vor allem Justin.

<sup>2</sup> Zu dem Gedanken S. 39, 6 *proclivius multo est, minus esse in recentibus fictionis quam in antiqua obscuritate summotis* vgl. Cic. rep. 2, 18: Romulus lebte schon zu der Zeit, *cum iam plena Graecia poetarum et musicorum esset minorque fabulis nisi de veteribus rebus haberetur fides . . . permultis annis ante Homerum fuisse quam Romulum, ut iam doctis hominibus ac temporibus ipsis eruditis ad fingendum vix quicquam esset loci* (s. Sokr. IV 3). Minuc. 20, 3. — Zum Folgenden sei bemerkt, dass die Jünger oft als εὐτελεῖς und ἰδιῶται (Act. 4, 13) bezeichnet werden: Euseb. Dem. ev. III 5, 60. 74.

zelen gegen sie vorbringt, wird schwerlich neu sein; nur muss man auch hier den Gedanken aufgeben, er habe alles bequem zusammengestellt vorgefunden. Die Polemik gegen den natürlichen Ursprung des grammatischen Geschlechts (S. 40, 20) hat ihre Entsprechung bei Sext. adv. gramm. 142 ff., nur sind natürlich die dort (§ 148) gegebenen Beispiele für Geschlechtswechsel durch lateinische ersetzt (S. 41, 4), die sich wiederum mit Ausnahme von *iugulus* alle bei Nonius und Charisius nachweisen lassen (vgl. Neue-Wagener 1, 799). Was er über den sagt, *qui articulos masculinos femininis generibus antepōnit* (S. 41, 13), weist sofort auf eine griechische Quelle und findet sich bei Sext. adv. gramm. 152 (ohne dass gerade dieser benutzt sein muss). Den Worten: *vos conspicimus et res masculinas feminine et femineas masculine et quas esse dicitis neutras et illo et hoc modo sine ulla discretione depromere* entspricht genau Sext. 150 εἴπερ φύσει τῶν ὀνομάτων τὰ μὲν ἦν ἀρρενικά τὰ δὲ θηλυκά, ὧφειλον αἱ ἀρρενικαὶ φύσεις αἰεὶ ποτε ἀρρενικοῖς ὀνόμασι προσαγορεύεσθαι καὶ αἱ θηλυκαὶ θηλυκοῖς καὶ μήτε αἱ ἀρρενικαὶ φύσεις μήτε αἱ θηλυκαὶ οὐδετέρως.

Der Exkurs über Glaubwürdigkeit und Form der christlichen Urkunden ist mit K. 59 abgeschlossen, und Arn. wendet sich nunmehr dem Kreuzestode Christi zu. Auf die Frage, wozu Christus überhaupt einen menschlichen Leib trug, gibt er nur kurze Antwort und erklärt, wie öfter wenn er sich dogmatisch unsicher fühlt, dass der eigentliche Grund dunkel sei. Die einzige positive Angabe ist, dass er des Körpers bedurfte, um von den Menschen gesehen zu werden. Den Tod erlitt nicht der Gott in ihm, sondern sein Körper, der ebenso als Werkzeug der Gottheit aufzufassen ist wie die Sibylle nur das Sprachrohr Apollos war (vgl. Aen. VI 77 und dazu Norden S. 143): das klingt an Doketismus an und mag etwa der Lehre des Origenes entsprechen. Was ihm an Kenntnis des Dogmas abgeht, ersetzt er durch ein pathetisches Enkomion auf Christus (S. 44, 1), das zum Teil in die Form der altercatio und der Synkrisis mit den von den Heiden vergötterten Menschen übergeht. Hier wird allerlei Material verwertet, das z. T. VI 21 wiederkehrt: *qui matronarum pudorem ac virginum vi subruunt atque eripiunt licentiosa, appellatis indigetes* (S. 44, 16) bezieht sich auf Romulus, obwohl nicht er, sondern Aeneas zum Indiges wurde, Z. 20 auf Satiriker und eifernde Philosophen wie Seneca, *qui matrimonia persuadent habenda esse com-*

*munia* auf Platon (Helm, Lukian und Menippos 229. Theophil. III 6), *qui cum pueris cubitant formonsis* auf Sokrates (Helm a. O. Markowski, De Libanio Socr. defensore S. 16), *qui pecudes vos esse . . praedicant* auf Epikur (Hor. ep. 1, 4, 16). Aber es kommt dem Arn. hier noch mehr wie sonst auf die stilistische Wirkung seiner Tiraden an, und je mehr wir uns dem Ende des Buches nähern, desto dünner wird der verarbeitete Stoff und desto reichlicher die eigenen Zutaten unseres Rhetors<sup>1</sup>.

## IV.

Das zweite Buch knüpft mit seinem Anfange an das erste an, indem es nach den Gründen des Hasses gegen Christus fragt. Dieser erste Teil streift allerlei apologetische Motive, ohne eines davon auszuführen: es ist hier wie oft dem Arn. mehr auf eine lebhaft altercatio mit dem Gegner (vgl. Minuc. 31, 7) angekommen. Z. B. begegnet die rasche und weite Verbreitung des Christentums (S. 50, 19. 56, 28) als Argument für die Wahrheit der Lehre bei Orig. Cels. 1, 27, der ebenfalls hervorhebt, dass nicht nur Ungebildete sich bekehrt hätten<sup>2</sup>. In K. 6 zieht er über den Bildungshochmut der Heiden her und macht Grammatik, Rhetorik, Logik und Rechtskenntnis namhaft, zum Teil ähnlich wie S. 39, 20 (s. o. S. 332). 56, 8. 63, 9 (Geffcken S. 184). Auch hier versteht er mit Kenntnissen zu prunken, indem er den *fornix* des Lucilius (1177 M.) und den Marsyas des Pomponius anbringt, die wir beide nur aus dieser Stelle kennen. Der Satz aus dem ersten Korintherbrief *sapientiam hominis stultitiam esse apud deum primum* (S. 52, 3) erscheint oft, zB. Orig. Cels. 1, 13. Hermias 651, 4 D.

<sup>1</sup> S. 45, 21 steht ein Enthymema, das ἀπὸ τοῦ ἥτρονος von der Schätzung, die ein hervorragender Arzt genießt, auf die schliesst, die Christus genießen sollte. Ich würde angesichts der Häufigkeit des Vergleiches (Harnack Mission I<sup>2</sup> 87) an einen Zusammenhang mit Orig. Cels. I 3 p. 62, 14 K. nicht denken, wenn nicht andere sichere Indizien für Arnobius' Bekanntschaft mit der Schrift vorlägen (u. S. 335)

<sup>2</sup> Vgl. Harnack Mission II<sup>2</sup> 13. 25. Achelis, Das Christentum II 382 kommt zu dem Ergebnis, dass der Übertritt von Senatoren und Rittern bis zum Ende des dritten Jhdts. eine Ausnahme gebildet habe. Bis um Mitte dieses Jhdts. war man anscheinend überall genötigt, ungebildete Leute zu Bischöfen zu machen. Zu dem Vorwurf, dass nur niederes Volk sich dem Christentume zuwende, vgl. Minuc. 8, 4. 31, 6.

Daran schliesst sich ein Hymnus auf die Skepsis (K. 7), dessen Hauptstück eine Aufzählung aller möglichen meist physikalischen Probleme bildet, die von S. 52, 20 an zum Teil aus Lukrez stammen (Röhricht), aber auch aus Platon und anderen Quellen, die ich nicht bestimmen kann<sup>1</sup>.

Nunmehr verteidigt Arn. in ausführlicher Erörterung die *fides* der Christen durch das billige Argument, dass es im Leben ohne *fides* nicht abgehe. Das hätte sich mit dem Vorhergehenden ganz gut verbinden lassen, aber ein eigentlicher Übergang fehlt, und zwar deshalb, weil Arn. hier zu einer neuen Quelle übergeht. Er ist zu dem Abschnitt über die *fides* vielleicht durch Origenes Cels. 1, 10 f. veranlasst worden; allerdings ist das Argument Gemeingut der Apologeten (vgl. Otto zu Theophil. I 8). Vgl. S. 53, 18—25 mit Orig. p. 63, 22 K. τίς γάρ πλεί ἢ γαμεῖ ἢ παιδοποιεῖται ἢ ῥίπτει τὰ σπέρματα ἐπὶ τὴν γῆν μὴ τὰ κρείττονα πιστεύων ἀπαντήσεσθαι; Dem Origenes verdankt er auch den Gedanken von K. 9, dass auch der Beitritt zu einer bestimmten philosophischen Sekte auf Glauben beruhe, vgl. Orig. p. 62, 27 τίς γάρ προτραπείς ἐπὶ φιλοσοφίαν καὶ ἀποκληρωτικῶς ἐπὶ τινὰ αἵρεσιν ἑαυτὸν φιλοσόφων ῥίψας . . . ἄλλως ἐπὶ τοῦτο ἔρχεται ἢ τῷ πιστεύειν τὴν αἵρεσιν ἐκείνην κρείττονα εἶναι; Die Ausführung im einzelnen ist dann bei Arn. viel gelehrter als bei Origenes; er hat dafür eine doxographische Quelle benutzt und, wie Diels Doxogr. 172 zeigt, verballhornt (vgl. unten über c. 56 ff.). Was von S. 55, 4 an folgt, ist allgemeines Gerede, namentlich eine Synkrisis Christi mit den Philosophen, von denen Platon, Kronios und Numenios genannt werden — ein nicht unwichtiger Hinweis, dass Arn. vom Platonismus des zweiten Jahrhunderts berührt ist, vielleicht sogar auf eine direkt benutzte Quelle (s. u. S. 350). Immerhin sei erwähnt, dass Numenios auch von Clemens und Origenes genannt wird.

<sup>1</sup> Die Frage, ob wir *radiatorum et luminis intentione videamus* (S. 53, 1) und die nach der Herkunft des Geschmacks mögen durch Theaet. 156 d. 159 d. Tim. 45<sup>b</sup> (die schwerlich selbst benutzt sind) veranlasst sein; dann wäre nur für das Problem des Ergrauens der Haare die Parallele zu suchen. Die Theorie des Sehens streift Arn. III 18 *radiis aut imaginibus cernere aut, quod oculis commune est omnibus, sine alterius luminis commixtione nihil omnino conspiciere*, was Gell. V 16 auffallend ähnlich sieht. Die *malorum examina* S. 52, 19 haben mit Lukrez' *pullorum examina* (trotz Röhricht) kaum etwas zu tun.

Bei c. 13 beginnt die Polemik gegen gewisse heidnische Lehren von der Seele, die den grössten Teil des Buches ausfüllt (bis c. 66 S. 101, 21). Da sie dem Arn. Veranlassung gegeben hat, merkwürdige eigene Lehren zu entwickeln, so ist sie mehrfach behandelt worden, am besten von Röhrich, Die Seelenlehre des Arn. Hamburg 1893. Dass seine Auffassung nicht immer das Richtige trifft, hat Geffcken S. 287 angedeutet, und ich werde ihn meist stillschweigend verbessern, ohne mich auf eine ausführliche Widerlegung einzulassen.

Arn. hebt zunächst die Verschiedenheit des christlichen Standpunktes von dem jener heidnischen Philosophen hervor. Nachdem er bereits S. 59, 12 die *media qualitas* der Seele behauptet hat, beweist er sie von c. 16 S. 60, 25 an durch einen Vergleich mit den Tieren<sup>1</sup>. Einzelne Anklänge an Lukrez sind vorhanden, aber die eigentlichen Argumente stammen anderswoher; man mag sie mit denen in Plutarchs Schrift *De soll. anim.* (VI 11 B.), Philon *De animalibus*, Orig. Cels. IV 73—99 und Porphyrios' drittem Buche περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων vergleichen, wird sie aber nur teilweise dort wiederfinden. Vgl. zB. mit 61, 15 *morbos illa et inedia sentiunt* Porph. 195, 14 οὐ μόνον τῶν κατὰ φύσιν παθῶν . . . ὁμοίως ἡμῖν κεκοινώνηκεν, ἀλλ' ἤδη καὶ τῶν παρὰ φύσιν καὶ νοσωδῶν. Arn. mochte auch an die vielen Erzählungen von Tieren denken, die Heilmittel kennen (zB. Philon S. 144). Dass die Tiere wie der Mensch auf Abwehr des Hungers bedacht sind, steht zB. bei Orig. S. 346, 13, Plutarch c. 27 u. ö., Cic. nat. deor. 2, 121, Philon S. 139. 145, die Kunst ihres Häuser- und Nesterbaues erwähnt Plut. c. 10. 20, Aelian. hist. an. III 24,

<sup>1</sup> Ich finde nirgends einen Hinweis darauf, dass ein Ansatz zu der Lehre von der mittleren Natur des Menschen bei Theophil. 2, 24 E. vorliegt μέσος ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει, οὔτε θνητὸς ὁλοσχερῶς οὔτε ἀθάνατος τὸ καθόλου, δεκτικὸς δὲ ἐκατέρων. Vgl. 27: wenn der Mensch sich nach der unsterblichen Seite neigt, indem er Gottes Gebote erfüllt, so erhält er als Lohn von Gott die Unsterblichkeit; wenn er aber auf Gott nicht hört und sich den Werken des Todes zuwendet, so zieht er sich selbst den Tod zu. — Ganz wie Arn. spricht also Theophilus vom Tode (s. u. S. 340), aber er leitet (nach 2. Thess. 1, 8: s. u. S. 340) die Unsterblichkeit nicht wie dieser aus der Erkenntnis Gottes her, sondern aus dem Gehorsam gegen sein Wort. Auch Justin Dial. 6 ist ähnlich: die Seele ist nicht selbst Leben, sondern hat am Leben Teil, wenn Gott es will, und hört auf zu leben, wenn er es nicht will. — Vgl. zu alledem PW. VIII 808, 66. Bousset Gött. Anz. 1914, 725.



Philon S. 133, Orig. S. 346, 17, 353, 3ff. Auch die weiter unten (S. 69, 3) begegnenden Beispiele für die εὐμάθεια der Tiere stammen aus gleicher Quelle (Plut. Gryll. 9. Porph. III 6 S. 194, 17 πολλὰ μὲν παρ' ἀλλήλων μαθάνει ζῷα, πολλὰ δὲ καὶ παρ' ἀνθρώπων); über die Klugheit des Hundes Plut. c. 13 ff. Porph. 193, 11; die Stellen über die Erlernung der Sprache (Plut. c. 19. Gryll. 9 [VI 99, 10 B.] Porph. 191, 9. Philon S. 128. 171 = Chrys. fr. 734) beweisen, dass Z. 9 (*discit*) *verba psittacus et integrare et nomina corvus* (*corsus* P) einzusetzen ist, wo Reifferscheid nach eigener Vermutung *nostris* schrieb (vgl. Varr. L. L. VI 56). In dem S. 61, 24 vorgebrachten Argument, dass wir Menschen nicht alle *rationales sumus et intellegentia vincimus genus omne mutorum* noch *cum ratione et consilio* leben, wird man einen Anklang an Plut. Gryll. 10 (VI 100, 19) erkennen dürfen: οὐ γὰρ οἶμαι θηρίου πρὸς θηρίον ἀπόστασιν εἶναι τοσαύτην ὅσον ἄνθρωπος ἀνθρώπου τῷ φρονεῖν καὶ λογίζεσθαι καὶ μνημονεύειν ἀφέστηκεν. Auch hier weiss Arn. etwas von den Schätzen, welche die Forschung aufgespeichert hatte, um das λογικόν und die ἀρχίνοια der Tiere zu beweisen (S. 62, 11 *in his ipsis . . . multa inesse conspicimus rationis et sapientiae simulacra*), aber sein Eifer geht nicht so weit wie etwa der des Celsus, der einer ähnlichen Tendenz zu Liebe viel sorgfältigere Umschau gehalten hat. Vgl. auch 268, 7.

Mit geschicktem Übergange wendet er sich c. 18 S. 62, 18 den menschlichen Erfindungen zu und sucht ihren Wert dadurch herabzusetzen, dass er sie als Erzeugnisse der Not hinstellt — ein epikureisches Argument, das er wohl dem Lukrez verdankt (Usener Epicurea S. 380. Woltjer Lucr. philos. 141, vgl. Theokrit 21, 1). S. auch Clem. II 14, 20 St.

In c. 19 S. 64, 3 beginnt die ausführliche Polemik gegen die Anamnesislehre, die bis c. 28 reicht. Sie wird in ziemlich unscheinbarer Weise eingeführt, und man kann bezweifeln, ob dem Arn. ihre Bedeutung innerhalb der platonischen Lehre ganz klar geworden ist. Die dagegen angeführten Gründe sind gewiss älter, namentlich auch der Gedanke des Erziehungsexperimentes, der in c. 20—23 ausgeführt wird; es hat nichts mit der im folgenden benutzten Menonstelle zu tun, sondern knüpft an die bekannte Erzählung des Herodot (2, 2) von Psammetich an (vgl. Tertull. ad nat. 2, 8). Die Darlegung des Menon<sup>1</sup>, gegen die sich Arn. in c. 24 wendet, wird auch

<sup>1</sup> Dass die Stelle berühmt war, zeigt zB. Cic. Tusc. 1, 57, der von Rhein. Mus. f. Philol. N. F. LXXI.

von Augustin de Trin. 12, 24 angegriffen, und Schmekel (De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione. Greifswald 1885 S. 53) fand zwischen diesen Stellen, zu denen er noch Tertullians Polemik gegen die Anamnesis (de anim. 23) hinzufügte, eine solche Ähnlichkeit, dass er sie aus einer gemeinsamen Quelle (Varro!) ableiten wollte. Aber die Stellen sind im einzelnen verschieden, und gemeinsam ist ihnen nur die Bekämpfung der platonischen Lehre; auch aus anderen Gründen wird heute nicht leicht jemand annehmen, dass Arn. den Varro selbst benutzt. S. 69, 17 wendet sich Arn. gegen den platonischen Satz (Phaidon 65 B), dass die Seele *ex oppositu corporis amittit repentiam priorum*, den auch Tertull. de anim. 24 S. 339, 10, aber mit anderen Gründen bekämpft. Aus Lucr. 3, 852 hat Arn. nur das Wort *repentia*, aber die Angriffe gegen die Lehre von der Wiedererinnerung können im letzten Grunde aus epikureischer Quelle stammen<sup>1</sup>. Dagegen ist Arn. zu der folgenden, eigentlich nicht in diesen Zusammenhang gehörenden Erörterung wohl durch Lukrez veranlasst: die Annahme einer Veränderung in der Seele hebt deren Unsterblichkeit auf (Röhricht S. 16, z. T. nach Jessen). Bei S. 70, 22 mündet seine Darlegung wieder in die ursprüngliche Bekämpfung der Anamnesis ein.

Von c. 29 an erörtert Arn. die moralischen Folgen jener heidnischen Seelenlehre, die den Menschen zum Hochmut und zur Verachtung aller Strafen im Jenseits führen müsse. Auch die philosophische Ethik wird dann überflüssig (S. 73, 4), da

---

Poseidonios abhängig ist, vgl. Schmekel Philos. d. mittl. Stoa S. 135. Nebenbei sei auf die S. 68, 18 begegnende Lehre vom Menschen als Mikrokosmos hingewiesen, die in letzter Linie auf Poseidonios zurückgeht (W. Jäger Nemesios S. 135. Bouché-Leclercq L'astrologie grecque S. 77) und die dem Arn. gewiss durch neuplatonischen Einfluss zugekommen ist.

<sup>1</sup> Der Vergleich des Verhältnisses der Seele zum Körper mit dem der Zahl S. 69, 22, der durch die späteste Form der platonischen Seelenlehre veranlasst sein mag, ist wohl richtig überliefert: *ut enim numerus in corporibus constitutus, quamvis mille corporibus obruatur, intactus et inviolabilis constat*. Das wird etwa durch die Darlegungen bei Sext. Hypot. 3, 151 ff. verständlich: der ἀριθμός ist ἐν τοῖς ἀριθμητοῖς, ohne doch mit ihnen identisch zu sein. Reifferscheid schrieb *sine* statt *in*. — Z. 11 (*animam scientem huc omnia superioribus adventare de saeculis*) halte ich ebenso wenig für möglich wie Ursinus, der *sedibus* vorschlug: ich meine, *circulis* wie 60, 11, 71, 17.

ja die gottgleiche Seele gegen jede Befleckung von vornherein gefeit ist. Dass dieser Gedanke dem Arn. von irgendwo zugeflogen ist, zeigt Justin Dial. 1 ἄλλοι δέ τινες ὑποσησάμενοι ἀθάνατον καὶ ἀσώματον τὴν ψυχὴν οὔτε κακόν τι δράσαντες ἡγούνται δώσειν δίκην (ἀπαθὲς γὰρ τὸ ἀσώματον) οὔτε ἀθανάτου αὐτῆς ὑπαρχούσης δέονται τι τοῦ θεοῦ ἔτι. Vgl. Minuc. 34, 12.

Bei S. 73, 17 bahnt sich Arn. in wunderlicher Weise den Übergang zur Entwicklung seiner eigenen Ansicht. Auch wenn die entgegengesetzte Ansicht Epikurs richtig ist und die Seelen vergänglich sind, ergibt sich eine zügellose Moral (Justin Dial. 5 ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀποθνήσκειν φημὶ πάσας τὰς ψυχὰς ἐγώ· ἔρμαιον γὰρ ἦν ὡς ἀληθῶς τοῖς κακοῖς. Apol. I 18): also muss man ihnen eine Mittelstellung zuweisen. Wunderlich ist nicht dieser Schluss an sich, sondern die unauffällige Art seiner Einführung, die in keiner Weise erkennen lässt, dass hier eine entscheidende Wendung vorliegt. Die Folgerung wird in c. 31 gezogen: gerade die *medietas* der Seele hat den Anlass zur Entstehung der Philosophie und der entgegengesetzten Meinungen über ihre Eigenschaften gegeben. Demgegenüber beruft sich Arn. auf den *summus auctor* d. h. Christus, der ihm hier und sonst (s. S. 329) als Lehrer der Menschheit und Bringer der wahren Wissenschaft erscheint ähnlich wie dem Clemens (C. Merk Clemens S. 52); er habe gesagt *non esse animas longe ab hiatibus mortis et faucibus constitutas, posse tamen longaevas summi principis munere ac beneficio fieri, si modo illum temptent ac meditentur adgnosceret: eius enim cognitio fermentum quoddam est vitae ac rei dissociabilis glutinum* (ebenso c. 61 S. 97, 14). Das Letzte geht auf ev. Joh. 17, 3 zurück: αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν<sup>1</sup>; das erste beruht vielleicht auf unklaren

<sup>1</sup> Arn. hat die Stelle seiner Gewohnheit gemäss erweitert. Ob *fermentum* aus den bekannten biblischen Gleichnissen stammt, muss bei seiner geringen Kenntnis des NT. fraglich bleiben; bei *rei dissociabilis glutinum* ist an die Vereinigung von Seele und Körper gedacht (das Adj. ist natürlich Reminiszenz). Aehnlich zB. Tatian 13 p. 14, 15 πάλιν οὐ θνήσκει (ἡ ψυχὴ), κἂν πρὸς καιρὸν λυθῇ, τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ πεποιημένη (die in diesem Kap. entwickelte Seelenlehre hat auch sonst Ähnlichkeit mit der des Arn.) und 19 p. 21, 10 ἀποθνήσκετε, χάριν δὲ τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως τοῦ θανάτου καταφρονηταὶ γίνεσθε. Justin Dial. 14 διὰ τοῦ λουτροῦ τῆς μετανοίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ . . . ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν. Darin liegt nichts „Gnostisches“ i. e. S., sondern Arn. betont die Erkenntnis Gottes infolge seiner

Erinnerungen an Stellen, wo Christus von Himmelreich und ewigem Leben (ev. Matth. 7, 21. 19, 29. 25, 46 Joh. 3, 16 usw.) einerseits, von ἀπώλεια, σκότος, γέννα, πῦρ αἰώνιον u. dgl. anderseits gesprochen hatte (ebd. 7, 13. 8, 12. 10, 28. 39. 13, 42. 23, 33. 25, 41), vielleicht ausschliesslich auf 2 Thess. 1, 8 Ἰησοῦ . . ἐν φλογὶ πυρὸς διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσιν θεόν: aber den folgenden Satz καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ hat Arn. unterschlagen, weil er das Christentum 'gnostisch', nicht ethisch auffasst s. u. S. 341<sup>1</sup>. Vgl. auch S. 74, 24. 75, 29. 77, 1 u. ö., wo das den Seelen drohende Schicksal als *mors* bezeichnet wird; S. 97, 19 ist auch von längeren Qualen die Rede (vgl. Bigg Christian Platonists 231). Irgendwelche dogmatische Bedeutung kommt Arn. Seelenlehre nicht zu, da er sie in dem Wunsche entwickelt, den Gegner zu widerlegen, und mit der Erreichung dieses Zieles ihren Zweck erfüllt sieht<sup>1</sup>. Es wäre ihm auch schwer gefallen, sie über die flüchtigen Bemerkungen, die er macht, hinaus weiter zu verfolgen, und namentlich die Kap. 51 ff. zeigen die völlige Ratlosigkeit, in die er gerät, sobald er nur die nächsten Konsequenzen aus seiner Lehre zu ziehen versucht. Der an sich fleissige und dankenswerte Versuch von K. B. Francke, Die Psychologie und Erkenntnislehre des Arn. (Leipzig 1878), den positiven Gehalt dieser Lehren darzustellen, konnte daher zu keinem rechten Ergebnis führen. K. 32—34 sind mit dem Preise Christi als dessen angefüllt, der uns die Verheissung des ewigen Lebens gegeben hat.

Von c. 35 an verteidigt Arn. seine Behauptung, dass die Seelen trotz ihrer *qualitas media* unsterblich werden können, besonders durch einen Hinweis auf die *diī angeli daemones*, die auch mittlerer Natur seien und nur durch die Gnade des

---

intellektualistischen Anschauung, an der die platonische Philosophie nicht unschuldig ist. Vgl. o. S. 328. 336<sup>1</sup>. Arnob. S. 107, 15. 108, 8.

<sup>1</sup> Röhricht S. 46 hat das treffend ausgeführt, vgl. S. 53 A.: „so glauben wir doch auch den Ursprung seiner ethischen Betrachtungen mehr in dem Hang zum Protestieren suchen zu sollen als in dem bewussten Streben, zu wirklich haltbaren sittlichen Gesichtspunkten und Grundsätzen durchzudringen.“ — Auch im folgenden verraten die Worte *illud quod dabitur* keine über das bisher Gesagte hinausgehenden Kenntnisse, sondern beziehen sich, wie Orelli in den Addenda S. 462 treffend sagt, wiederum nur auf die *vita aeterna* (*longaevas fieri*).

höchsten Gottes unsterblich werden könnten. Er beruft sich dafür auf die bekannte Timaiosstelle S. 41 c und zeigt dadurch, wie tief er in heidnischen mystisch-philosophischen Anschauungen befangen ist; vgl. c. 53 S. 89, 27<sup>1</sup>. Aus diesen stammt auch die Meinung (c. 37), dass schon das Verweilen der Seelen auf der Erde eine Erniedrigung bedeutet (o. S. 322 f.). Sie führt zu der Erwägung, zu welchem Zwecke eigentlich der Mensch auf Erden weile, und zu einer Widerlegung der Ansicht, dass der Mensch nach Gottes Willen eine notwendige Ergänzung der Schöpfung sei (vgl. Plat. Tim. 41 b). Es ist der Abschnitt, in dem Arn. sich wohl am ärgsten vergaloppiert hat, indem er die anthropozentrische Weltanschauung des Christentumes umstösst<sup>2</sup>. Dass zur näheren Ausführung des menschlichen Elends Lukrez viele Farben geliefert hat, ist schon gesagt worden; ich kann aber noch eine weitere Quelle namhaft machen<sup>3</sup>. Nachdem nämlich Arn. die Erbärmlichkeit der menschlichen Existenz hinlänglich ausgemalt hat, geht er S. 80, 24 dazu über, gegen die Laster zu eifern, und verwendet dazu in reicher Fülle die von der populär-philosophischen Literatur ausgebildeten Motive. Was er gegen die Habsucht sagt, findet sich ungefähr so bei Horaz (vgl. Wien. Stud. 37, 223), zu *penetrarent abditas . . nationes* S. 80, 29 vgl. ebd. S. 231, zu *provincias totas rus facerent unum* Senec. ep. 90, 39 *licet in provinciarum spatium rura dilatet*. Bei S. 81, 6 aber beginnen enge Berührungen mit Clemens' Paidagogos, die man um so weniger Bedenken tragen wird, auf direkte Benutzung zurück-

<sup>1</sup> S. 77, 15 bezeichnet er es als Lehre Christi *non esse animas regis maximi filias . . sed alterum quempiam genitorem his esse*. Er ahnt nicht, dass davon im NT. nichts steht, und übernimmt diese Lehre arglos aus Platon oder wohl vielmehr aus den chaldäischen Orakeln. Orelli hatte ein richtiges Empfinden, als er an Gnostiker dachte; aber Arn. weiss von christlichen Gnostikern nichts. — Mit *potestates quae in mundo sunt* (S. 85, 12) übersetzt Arn. wohl ἐγκόσμοι δυνάμεις, was auch auf eine späte Terminologie hinweist.

<sup>2</sup> Belege sind bei einer so offenkundigen Sache unnötig; doch sehe man etwa Justin apol. 2, 4 οὐκ εἰκὴ τὸν κόσμον πεποιθέναι τὸν θεὸν δεδιδύγμεθα ἀλλ' ἢ διὰ τὸ ἀνθρώπειον γένος. Vgl. o. S. 323.

<sup>3</sup> S. 79, 9 heisst es von Gott: *idcirco ex se genitas huc animas misit, ut quae fuerant apud se deae, corporei tactus et temerariae circumscriptionis expertes, humana immergerentur in semina?* Aus *temerariae* hat Ursinus *terrenae*, Orelli *terrariae* gemacht, und dieser Vorschlag hat den Beifall Reifferscheids gefunden. Es muss heissen *temporariae*; Arn. hat das Wort auch sonst. Zur Sache vgl. S. 98, 7.

zuführen, als Arn. den Clemens sicher kennt. Er eifert S. 81, 7 gegen die *macella*, wo *alias aliae raperent portiones*: dazu vgl. Clem. 161, 19 (der, was bei Arn. nicht so deutlich wird, das Fleischessen verwirft) und besonders 162, 1 πῶς δὲ οὐκ ἄλογον τὰς χεῖρας . . . ἐπὶ τοῦσπον ἐκτείνειν οὐκ ἀπογευομένων, ἀλλ' ἀφαρπαζόντων δίκην ἀμέτρως καὶ ἀσχημόνως ἐμπορουμένων (vgl. Arn. *ut canibus mos est et vulturiiis*); zu Z. 18 *pro beatiss ac felicibus viverent, quarum ora et faciem tam crudeles polluerent apparatus* vgl. Clem. 163, 4 τῶν παρατιθεμένων κοσμίως ἐφαπτομένοις, ἀμόλυντον καὶ τὴν χεῖρα καὶ τὴν στρωμνὴν καὶ τὸ γένειον φυλάττουσι, τὸ εὐσχημόν τοῦ προσώπου διατηροῦσιν ἀδιάστροφον. Die von ihm damit verbundene Bekämpfung der *amphitheatra* ist allgemein christlich, und Clem. 278, 21 bietet kaum eine Ähnlichkeit. Vgl. etwa Tertull. de spect. 12. 19 (Geffcken S. 234f.). — Es folgt eine Deklamation gegen den *cultus corporis*; zu dem Schelten über *gemmas lapillos margaritas* vgl. Clem. II 12, zu *catenis* ebd. 233, 31, zu *lamnas pertunderent aurium* Clem. 268, 21 κωλύει δὲ βιαζομένους τὴν φύσιν ὁ λόγος τοὺς λοβοὺς τῶν ὠτίων τιτᾶναι, zu *imminuerent frontes limbis, fuligine oculos obumbrarent* ebd. 219, 21 περὶ . . . πλοκάμων ἐπιτεχνητῶν καὶ βοστρύχων ἐλικτῶν, πρὸς δὲ καὶ ὀφθαλμῶν ὑπογραφῆς, zu Z. 24 *nec in formis erubescerent masculorum calamistris vibrare caesariem, cutem corporis levigare* Clem. 246, 26 ἄνδρα δὲ ὄντα κτενίζεσθαι . . . καὶ πρὸς τὸ ἔσοπτρον διατιθέμενον τὰς τρίχας . . . λεαίνεσθαι τὰς γένους πῶς οὐ γυναικεῖον (vgl. 219, 22. 245, 8. 247, 27), zu *incedere poplitibus nudis* ebd. 225, 21 παραγυμνοῦν τὸ σφυρόν (vgl. Z. 13). Nach Erwähnung von Wege-lagerern und anderen Verbrechern heisst es S. 82, 5 *saporum fastidia ut excuterent palato*: dazu vgl. Clem. II 1. Zu der Bemerkung über die ἀσχημοσύνη der Flöte, die den Christen auch sonst zuwider war (Achelis Christent. II 428), vgl. Clem. 175, 6 (182, 5), zu *saltitaret et cantaret, orbes saltatorios verteret* 181, 21 οἱ ἐν αὐλοῖς καὶ ψαλτηρίοις . . . σάλοι ἄτακτοι καὶ ἀπρεπεῖς καὶ ἀπαίδευτοι, zu *clunibus et coxendicibus sublevatis lumborum crispitudine fluctuaret* ebd. 273, 32 τὰς κατεαγνίας τῶν ὀρχηστῶν κινήσεις . . . τοῖς κινήμασι τοῖς ἄβροῖς καὶ τοῖς ὕγροῖς βαδίσμασιν (σαυλὰ βαίνειν 274, 17), zu Z. 17 *ut in maribus exoleti, in feminis fierent meretrices* Clem. 249, 3ff. Arn. hat hier wie oft den Grundtext durch die Benutzung von Glossaren erweitert; darüber hat W. Tschiersch De Arn.

studiis latinis, Jena 1905, Einiges zusammengestellt. Er hat archaische Neigungen und setzt auch die Flitter aus Lukrez (Tschiersch S. 8) deshalb auf, weil dessen Sprache altertümliches Gepräge trug<sup>1</sup>.

Es folgt eine lange und ziemlich belanglose Erörterung, welche unter erneuter Schilderung der menschlichen Leiden die Erschaffung der Seele von Gott abwälzt und sich zu dem Satze versteigt, der Mensch sei nur dazu da, *ne materiam non haberent, per quam diffunderent se mala*. Von c. 47 an erklärt Arn. wiederum, er wisse nicht, wer die Seelen geschaffen habe, sei auch nicht dazu verpflichtet: nur soviel könne er sagen, dass sie *ex mediocribus familiis* stammen. Es lässt sich kaum verkennen und ergibt sich ganz deutlich aus c. 52 (S. 89, 18), dass bei all dieser Negation dem Arn. doch etwas Positives vorschwebt: er denkt an die Lehre des platonischen Timaios, nach der die *véoi θεοί* die Menschenseelen schaffen (p. 42d) und die ihm vor seinem Übertritt zum Christentum unter dem Einfluss der damals herrschenden Mystik und der vom Timaios aufs stärkste beeinflussten Philosophie als wahr gegolten hatte. Bei einem Autor, der eine tiefere Kenntnis des Christentums besäße, könnte man erwägen, ob die Lehre nicht etwa aus Markion abzuleiten sei, der den Demiurgen zum Schöpfer der Seelen machte; aber Arn. gibt uns kein Recht zu dieser Annahme. Nahe kommt, was Prokl. in Tim. III 212, 7D. als Ansicht des Severus, Atticus und Plutarch berichtet: die Werke Gottes seien *παρ' ἑαυτῶν μὲν λυτά, κατὰ δὲ τὴν βούλησιν ἄλυτα τὴν τοῦ πατρός*. Auf die Seelen übertragen könnte das etwa die Ansicht des Arn. ergeben, und durch Leute vom Schlage der Genannten (vgl. u. N. V) hat er wohl die Anregung dazu empfangen. Auch die Seelenlehre des späteren Neuplatonismus bewegt sich in dieser Richtung.

In dem sich nunmehr über den Leser ergießenden Wortschwall wird man fast nur dieselben Gedanken entdecken, die

<sup>1</sup> Dass viele von den alten Worten, soweit sie sich auf den Kultus beziehen, aus Labeo stammen, wird richtig sein (Tschiersch S. 25 ff. bes. S. 30); aber man hat im einzelnen Falle keine Sicherheit dafür. Auch dass Labeo den Verrius Flaccus benutzt hat, ist wahrscheinlich; man darf aber nicht vergessen, dass er auch einige Quellen des Verrius, vor allem Varro, eingesehen hat. Dass er die Epitome des Festus gekannt hat, lässt sich nicht erweisen und ist unwahrscheinlich.

in diesem Buche immer wieder breit getreten werden. Eine kurze doxographische Bemerkung steht S. 89, 9 *videmus alios ex sapientibus dicere tellurem esse hominum matrem, aquam tum alios, aerium spiritum his alios iungere, solem vero nonnullos esse horum opificem et ex ignibus animatos eius vitali agitatione motari*. Hier mag bei der Erde an Epikur gedacht sein (fr. 333), beim Wasser an Thales oder Anaxagoras (Hippol. 563, 8D.), beim *aerius spiritus* an Anaximenes (B 2. 26, 20D.) oder wohl vielmehr an Epikur (Lucr. 3, 232, dazu Heinze S. 79), bei der Sonne an die bekannte poseidonische Lehre (Censor. 8, 2. Cumont Mem. Acad. Inscr. 1909 S. 16). Am Ende von c. 53 steht eine kurze Bemerkung gegen die heidnischen Gegner: wenn unser Glaube an die Erlösung durch Gott wirklich irrig sein sollte, so geht euch das Nichts an, da wir allein den Schaden davon haben; sie ist, wie Geffcken S. 236 zeigt, der apologetischen Literatur nicht fremd.

Die c. 54 f. enthalten Erwägungen über den Ursprung der Übel, die wir schon aus dem ersten Buche kennen und die hier ebensowenig wie dort zu einem festen Ergebnis gelangen ausser zu dem (S. 91, 22) *nihil a deo principe quod sit nocens atque exitiabile proficisci*, eine Anschauung, die ebenso platonisch wie christlich ist. Neu ist die Formulierung, dass die Philosophen die Uebel *ex elementis et ex eorum inaequabilitate* herleiten (S. 91, 13), die ich in dieser Formulierung nicht weiter belegen kann, deren Genesis aber deutlich ist; nahe kommt die Theodizee des Poseidonios (Capelle Arch. f. Gesch. d. Philos. XX 182) und die Meinung des Arztes Diokles (fr. 30 W.), die meisten Krankheiten entstünden δι' ἀνωμαλίαν τῶν ἐν τῷ σώματι στοιχείων<sup>1</sup>. Die Berechtigung seiner Skepsis erweist Arn. durch eine lange Übersicht der widersprechenden Meinungen über die verschiedensten Fragen, die man bei den Philosophen finde (c. 56—59); etwas Ähnliches hatten wir c. 9 f. Dass solche Erwägungen in apologetischer Literatur nicht neu sind, zeigt zB. Theophil. II 8, der über das Dogma von der Ewigkeit der Welt (s. u.) sagt: εἰκασμῷ γὰρ ταῦτα καὶ ἀνθρωπίνη ἐννοία ἐφθέγγαντο, ἀλλ' οὐ

<sup>1</sup> S. 90, 11 ist überliefert *si cuncta eius voluntate confidunt*, woraus man *conficiuntur* macht. Es ist *confiunt* zu schreiben (vgl. Hildebr. zu V 39). Die Klausel lässt sich in weiterem Umfange, als es durch Th. Lorenz (De clausulis Arnobianis. Breslau 1910) geschehen ist, für die Textkritik nutzbar machen.



κατ' ἀλήθειαν. Schmekel hat sowohl unsere Stelle als c. 9 f. auf Varro zurückführen wollen (Diss. 46. Mittl. Stoa 113); doch hat bereits Agahd Jahrb. Suppl. 24, 93 gezeigt, dass der Beweis nicht ausreicht, und bei derartigen zur allgemeinen Bildung gehörigen Doxographien zur Vorsicht in der Nennung der Quelle geraten. Schriften wie Hermias' διασυρμός τῶν ἔξω φιλοσόφων hat es mehr gegeben, und Arn. wird sich bei seiner Findigkeit und Beweglichkeit kaum auf die Benutzung einer Quelle beschränkt haben. Zu den Ansichten über Ewigkeit und Vergänglichkeit der Welt (S. 92, 14. 93, 32), vgl. Doxogr. 330, 15. 609, 14. Tertull. apol. 47, 8. Philon aet. mund. 3, zu denen über die Zahl der Elemente (S. 92, 22) Doxogr. 591, 8: dort folgt auf den vier Elemente annehmenden Empedokles Heraklit, der ἐκ πυρὸς ἔλεγε τὰ πάντα εἶναι, und eine ähnliche Zusammenstellung mag Arn. zu der argen Behauptung verleitet haben, es gebe Leute, die zwei oder gar nur ein Element annahmen. Über die Existenz der Götter und ihr Verhältnis zur Welt vgl. Doxogr. 297, 13. 591, 1. Theophil. III 7. Tertull. ap. 47, 6 (vgl. auch Cic. nat. deor. 1, und über die πρόνοια Theophil II 8), über die Unsterblichkeit der Seele Doxogr. 392, 12. Tertull. apol. 47, 8. anim. 54 (Doxogr. 205). Was weiterhin von physikalischen Fragen angeschnitten wird, bleibt in den allgemeinsten Andeutungen, und nur hier und da bemerkt man, dass Arn. eine lockere Fühlung mit der Wissenschaft hat: vgl. zB. zur Scheidung von *grando*, *pluvia*, *imber* und *nix* Doxogr. 468, 2, zur Frage nach dem Zweck der schädlichen Tiere (S. 95, 10) o. S. 324.

An diese Erwägungen schliesst sich (c. 60) die Forderung, solchen unfruchtbaren Grübeleien zu entsagen, der durch die unhaltbare Behauptung Nachdruck gegeben wird, Christus selbst habe sie verboten: man sieht wieder, dass Arn. vom Inhalt des NT. nur eine nebelhafte Vorstellung hat. Man möchte fast glauben, er habe Celsus wahres Wort (oder Origenes Entgegnung I 9) gelesen, wo den Christen der Grundsatz zugeschrieben war μὴ ἐξέταζε ἀλλὰ πίστευσον (vgl. Tertull. de anim. 2); ihm die Kenntnis von 1 Tim. 6, 3—5. 2 Tim. 2, 23 zuzuschreiben, haben wir kein Recht. Nachdem dann allerlei schon früher ausgesprochene Gedanken breit getreten sind, wird in c. 63 ein neues Thema angeschlagen, die Frage nämlich, was aus den Menschen der vorchristlichen Zeit geworden ist, ob Christus auch sie erlöst hat. Dass Christus selbst darauf

eine Antwort und zwar eine bejahende gegeben habe (S. 98, 24. 99, 10), ist wiederum ein Irrtum: immerhin hat Arn. etwas von damals schwebenden Debatten gehört (vgl. Joh. 5, 25. ev. Petr. 10, 40. Justin apol. I 46 — 1 Petr. 3, 19 [dazu Perdelwitz RVV XI 3 S. 86] liegt fern). — Im Zusammenhange dieser Erörterungen erscheinen mehrere Zitate biblischer Stellen, so S. 99, 14 *sublimibus infimis servis feminis pueris uniformiter potestatem veniendi ad se facit* = Matth. 11, 28, *fons vitae* und *ius potandi* ebd. wohl aus ev. Joh. 6, 35, *vitae ianua* S. 101, 12 aus ev. Joh. 10, 7, *ingressus ad lucem* ebd. aus Joh. 14, 6: gerade die negative Bestimmung dieser Stelle οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ scheint auch schon die Ausführungen von S. 100, 22 ff. veranlasst zu haben<sup>1</sup>.

In den harmlosen Worten S. 101, 21 *nam quod nobis obiectare consuestis novellam esse religionem nostram* liegt der Übergang zu einem ganz neuen Thema, das mit dem Vorhergehenden gar nichts zu tun hat. Der Vorwurf ist bekannt, zB. hatte Celsus (Orig. 1, 26) gesagt αὐτὸν πρὸ πάντων ὀλίγων ἐτῶν τῆς διδασκαλίας ταύτης καθηγήσασθαι. Vgl. Ps.-Clem. rec. V 30. Die Erwiderungen auf diesen Vorwurf hat Arn. aus verschiedenen Quellen zusammengestellt. Zunächst hat er aus Lukrez einiges über die Fortschritte der menschlichen Kultur entnommen (Röhricht S. 17 vgl. Prudent. Symm. II 282), doch stammen die *arbusta* aus Verg. Georg. 1, 148 (vgl. 2, 520)<sup>2</sup>. Ferner macht er Veränderungen der römischen Verfassung geltend: dazu hat man schon früher Prudent. Symm. 2, 303 angeführt, s. auch Tertull. apol. 4, 6—9 und bes. 6, aus dessen § 4 er

<sup>1</sup> Es ist irreführend, wenn Reifferscheid S. 289 nur zwei Stellen nennt, an denen Arn. eine Kenntnis des NT. verrate. Vgl. o. S. 330<sup>1</sup> über die Heilwunder Christi (1, 45 ff.), o. S. 331<sup>2</sup> über die Verkörperung (1, 53), S. 339 f. über S. 74, 14. In den *perpetui sudores* S. 80, 16 liegt wohl eine Anspielung auf Genes. 3, 19. — Zum Text bemerke ich, dass S. 100, 10 *ad vincendi studium puerilis atque animi contentio* die Textgestaltung auf die Klausel Rücksicht nehmen muss; ich denke an *iniqua contentio*. Ebd. Z. 23 *partes salutis dandae . . . iniunctum habet et traditum* ertrage ich das Anakoluth, das durch das lange Einschleusen entschuldigt ist. An den folgenden Worten *ita se habentibus semotis atque interioribus causis* nahm Reifferscheid mit Recht Anstoß und schlug vor *rerum ita se habentium*: ich denke *ita suadentibus*.

<sup>2</sup> Das hat schon P. Spindler, De Arnobii genere dicendi S. 9 beobachtet, der im übrigen die Vergilentlehnungen keineswegs erschöpft.

S. 103, 2 entnimmt: (*matres familias*) *potionibus abstinent vini? adfinibus et propinquis osculari eas ius est ut sobrias comprobent atque abstemias se esse?* (vgl. Tert. ad nat. 1, 10). Im übrigen wird es kaum möglich sein, eine Quelle namhaft zu machen: dass sich zu vielen Einzelheiten Parallelen bei Festus finden, ist nur natürlich, und nicht alles findet sich dort. Die *auspicia ex acuminibus* (S. 102, 21) nennt ausser Arn. nur Cic. nat. deor. 2, 9 — und diese Schrift kennt Arn. gut — div. 2, 77 (Mommsen Staatsr. 1, 87), und der Satz *cum in matrimonia convenitis, toga sternitis lectulos et maritorum genios advocatis?* (102, 25) enthält Gebräuche, die nur hier bezeugt sind, ebenso wie S. 103, 4—10. Die Nachricht über die ursprünglichen Menschenopfer an Dis und Saturnus steht, in letzter Linie auf Varro zurückgehend, bei Macrob. Sat. 1, 7, 31: aber wer wird sich vermessen, die direkte Quelle des Arn. bei Namen zu nennen? Von den weiteren Belegen für die relative Jugend aller menschlichen Erfindungen stammt Theut mindestens mittelbar aus Plat. Phaidr. 274 c (Röhrich 25), über Atlas als Astronomen gibt es ausser Cic. Tusc. 5, 8 eine reiche Überlieferung (Bouché-Leclercq L'astrologie grecque 576). Der in c. 70 entwickelte Gedanke, dass auch die Götter nicht von Ewigkeit her seien, war seit Eumeros geläufig. Das Argument, dass alle Götter jünger seien als Saturn, bringt Tertull. apol. 10, 6, von dem Arn. abhängig sein kann (vgl. Heinze Tertull. 340): freilich hat er das vorgefundene Material aus eigener Kenntnis vermehrt (*Juppiter Stygius* [auch S. 133, 1] aus Verg. Aen. 4, 638, *ignipotens* ebd. 12, 90). Er macht dann (S. 105, 23) eine Rechnung auf, nach der die Götter jünger seien als 2000 Jahre. Sie beruht auf Verg. Aen. 7, 45, wonach auf Saturnus Picus, Faunus und Latinus folgen (vgl. Chronogr. a. 354 S. 143 Momms.); Arn. gibt jedem 120 Jahre: *ultra enim negatur posse hominis vita produci* — eine astrologische Zahl, die zB. bei Valens S. 164, 8 und Serv. Aen. 4, 653 steht: *natura (humana vita continetur), cui ultra centum et viginti annos concessum non est* (Boll Lebensalter 23 A.). An diese 360 Jahre schliessen die 420 der albanischen Könige, die Arn. an Stelle der vergilischen 300 (Aen. 1, 272) setzt; ähnlich Serv. z. St. (400 Jahre), Dionys. Hal. I 70 (432), Kastor und Afrikanus bei Lyd. de mag. I 2 (417). Mehr bei Schwegler I 342 und in den Chroniken, zB. Cassiod. 122 Mo. und Hieronymus (426 Jahre). Das ergibt dann mit den 1050 Jahren Roms

ungefähr 2000 Jahre. Auffallend ist, dass er zu Eltern des Saturn Caelus und Hecata macht statt Gaia (ebenso 3, 29); die eigentliche Ursache davon kann ich nicht angeben, vermute sie aber in Arn. Bekanntschaft mit späterer mystischer Literatur wie den chaldäischen Orakeln (Kroll De orac. chald. 69), in denen Hekate zu einer grossen Göttin geworden war. Weitere Belege für die Jugend der heidnischen Götterverehrung sind Isis und Serapis, die Arn. dem Tertull. apol. 6, 8 verdanken wird, und die phrygische Mutter, über die er sich an verschiedenen Stellen belehren konnte; aber dass Midas oder Dardanos der Stifter ihres Kultus sei, hat er bei Clem. Protr. 2, 13 gefunden. Bei der Notiz *Apollinis nomen Pompiliana indigitamenta nescire* (S. 107, 25) weist eine leider nicht sichere Spur auf Labeo als Quelle (Kettner Labeo S. 19).

Bei c. 74 wendet sich Arn. dem oft erhobenen Vorwurf zu, Gott hätte den Erlöser Christus eher schicken sollen (Geffcken S. 256. Orelli z. St.). Eine Antwort darauf hat er nicht, sondern hilft sich als echter Rhetor mit einem Enthymem: auch andere σωτῆρες sind von Gott spät gesandt. Als ihre Vertreter nennt er die typischen Beispiele für Heroenapotheose Hercules, Aesculapius, Liber (Geffcken 69, o. S. 329), fügt aber Mercurius hinzu, bei dem er nur an Hermes Trismegistos denken kann, den man als menschlichen Weisen auffasste (PW. VIII 799, vgl. auch Theosoph. 108, 7 Bur., wo er mit Moses und Apollonios von Tyana zusammengestellt wird). S. 109, 14 erscheint das Herabsinken des Menschengeschlechtes von der Stufe der reckenhaften Heroen, deren gewaltige Knochen sich gefunden hatten<sup>1</sup>: das wusste jene Zeit durch Varro (Gell. III 10, 11 vgl. Solin. 1, 90). Endlich geht Arn. auf den Einwand ein, Gott dürfe die Christen nicht Verfolgungen und Strafen aussetzen; das war natürlich nicht neu (Minuc. 12, 4, Cels. Orig. 8, 39. 69), und auch Arn. Antwort ist wenigstens in ihrem zweiten Teile nicht neu: das Martyrium sei für die Christen keine Strafe, sondern eine erwünschte

<sup>1</sup> Allein zu stehen scheint Arn. mit der Nachricht (S. 109, 16) *infantes sub uberibus matrum centenarios legitis edidisse vagitum*. Dass Arn. ähnliche Erwägungen wie bei August. civ. dei 15, 20 gelesen hat, ist bei seiner Unkenntnis alttestamentlicher Dinge nicht anzunehmen; eher darf man an παρδόξα ἀνθρώπων denken, wie sie Plinius im 7. Buche namentlich nach Varro berichtet hat. S. auch Ps.-Clem. rec. I 29.

Befreiung aus den Schranken des Körpers. Vgl. Clem. str. 4, 11 S. 283, 23. Tertull. apol. 41, 5. 49 f. Den Schluss des Buches bildet wiederum eine kräftige Parainesis, deren Kern lautet: *confugiamus ad salutarem deum*. Vgl. etwa Clem. Protr. c. 10 ff.).

Von Arnobius' Art gibt die kurze Analyse der beiden Bücher ein ausreichendes Bild<sup>1</sup>. Er hat alle Tugenden und Untugenden des Rhetors. Er besitzt die Fähigkeit, sich auch auf solchen Gebieten, die ihm nicht sonderlich vertraut waren, rasch zurechtzufinden und ausser dem Material, das jeder Gebildete beherrschte, auch anderes, entlegeneres heranzubringen und die verschiedenen ihm zugekommenen Notizen geschickt zu kombinieren. Er versteht es, seine Gedanken mit Hilfe einer für seine Zeit erheblichen Belesenheit mit Worten der verschiedensten Jahrhunderte zu bekleiden, ohne eine Empfindung von der Buntscheckigkeit seines Ausdrucks zu haben. Namentlich aber weiss er auch den Mangel an sachlichem Material und Gedanken durch reichlichen Wortschwall zu verhüllen, durch den man bekanntlich auf die grössere Hälfte der Menschheit mehr Eindruck macht als durch solide und gründliche Arbeit. So ist sein Werk schriftstellerisch immerhin eine Leistung, die schon quantitativ ins Gewicht fällt und der man nicht gerecht geworden ist, weil man einseitig auf Arnobius' theologische Kenntnisse geachtet hat, die freilich gering und nirgends aus erster Quelle geschöpft sind: insofern bestätigt sich durchaus Hieronymus' Nachricht, dass wir es mit einem ad hoc verfassten Werke zu tun haben.

Für die Quellenfrage, die uns besonders angeht, ergibt sich, dass die einfachste Antwort am wenigsten Anspruch auf Wahrscheinlichkeit hat. Kein Schriftsteller ist ein undankbareres und spröderes Objekt für die Quellenforschung (die wir trotz englischer Verständnislosigkeit weiter treiben wollen und müssen) als der Rhetor; aber bei den auserlesenen Nachrichten, die uns Arnobius bietet (und in den späteren Büchern mehr als in diesen), ist man genötigt, nach seinen Gewährsmännern zu fragen. Unsere Betrachtung hat gezeigt, dass man mit kaleidoskopartigem Wechsel und beständiger Kontamination zu rechnen hat.

<sup>1</sup> Ich denke die Untersuchung über Arnobius fortzusetzen,

## V.

Während ich bisher einen bestimmten Platoniker, dessen Schriften Arn. gelesen haben könnte, nicht bezeichnet habe, will ich doch auf einen schwachen Anhalt hinweisen, von dem aus man zur Nennung eines solchen gelangen könnte. Es ist die Stelle über die grossen Magier I 52 S. 35, 17, die ich freilich nicht wegen der immer unsicheren Quellenbestimmung, sondern wegen der richtigen Erklärung und eines interessanten literarhistorischen Problems eingehend behandle.

Hier werden die verschiedenen Träger des Namens Zoroaster aufgerufen — wieviele, hängt von der richtigen Interpretation der Stelle ab, die ohne Heranziehung der Parallel-literatur nicht möglich ist. Auf den ersten Zoroaster beziehen sich ohne Frage die Worte: *age nunc veniat quaeso per igneam zonam magus interiore ab orbe Zoroastres, Hermippo ut adsentiamur auctori*. Der Versuchung, das folgende Wort *Bactrianus* auch noch hierher zu ziehen, muss man widerstehen: denn Zoroaster als König von Baktrien hatte nicht Hermippos behandelt, sondern Ktesias (Tomaschek PW. II 1806), und jener hatte ihn als Magier geschildert (im ersten Buche περὶ μάγων FHG. III 53 fr. 78 f.). Auf den Magier weist auch die *ignea zona* (Bousset Hauptprobleme der Gnosis S. 149) und der *interior orbis*, dessen Deutung freilich nicht ganz klar ist<sup>1</sup>. — Auf den zweiten bezieht sich *Bactrianus et ille conveniat, cuius Ctesias res gestas historiarum exponit in primo*; denn eben von dem Baktrer hatte Ktesias erzählt (s. auch Jackson Zoroaster S. 187). Der dritte ist dann *Armenius Zostriani nepos*. Hier ist Zostrianus der von Porphy. vit. Plotin. 16 erwähnte: Porphyrios nennt dort Schriften Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ, auf die sich Gnostiker beriefen<sup>2</sup>; bei dem Fehlen sonstiger Zeugnisse können wir etwa vermuten,

<sup>1</sup> Vgl. S. 28, 10 *Christus interiorum potentiarum deus* (womit Cels. VII 7, 14 *umor . . paulatim indurescens interiori potentiae se opponit* eine nur zufällige Ähnlichkeit hat). Das hat Orelli richtig auf die von uns entfernten Teile des Himmels gedeutet, die dem Sitze Gottes näher sind, und ebenso wird unsere Stelle zu erklären sein.

<sup>2</sup> Vgl. Ctes. fr. 6 Müll. S. 18 (hinter dem Didotschen Herodot); dazu Krumbholz Rh. Mus. 41, 321. Die wider alles natürliche Sprachgefühl streitende Inversion von *et* entspricht ganz der Art des Arnobius (P. Spindler De Arnobii genere dic., Strassburg 1901 S. 68). Statt *Zostriani* schrieb Gelenius *Hosthanis* und fand Beifall damit; s. aber C. Schmidt Texte u. Unters. VIII 1 S. 615.

dass Zostrianos seine Offenbarung seinem Enkel Zoroaster mitgeteilt hatte. Die Hauptschwierigkeit der ganzen Notiz liegt aber in *Armenius*: wie ist Zoroaster zum Armenier geworden?

Platon legt den eschatologischen Mythos im 10. Buche des Staates dem Er in den Mund, den er als Sohn des Armenios und geborenen Pamphylier bezeichnet. Von Zoroaster ist nicht die Rede, aber durch eine Fälschung war er schon früh mit der Stelle in Verbindung gebracht worden. Das bezeugt einmal Clem. Alex. Strom. V 14 (II 395, 17 St.): ὁ δ' αὐτὸς (Platon) ἐν τῷ δεκάτῳ τῆς Πολιτείας Ἡρὸς τοῦ Ἀρμένιου τὸ γένος Παμφύλου μένηται, ὃς ἐστὶ Ζωροάστρης· αὐτὸς γοῦν ὁ Ζωροάστρης γράφει· τάδε συνέγραψα Ζωροάστρης ὁ Ἀρμένιου τὸ γένος Πάμφυλος ἐν πολέμῳ τελευτήσας, ὅσα ἐν Αἰδῇ γενόμενος ἐδάην παρὰ θεῶν. Es gab also eine unter Zoroasters Namen gehende Schrift, deren Inhalt sich mit dem platonischen Ermythos deckte<sup>1</sup>. Weiteres erfahren wir durch die wertvollen Mitteilungen des Proklos im Kommentar zum Ermythos II 109, 8 Kr.: ὦν (sc. τῶν πρὸ ἡμῶν) οἱ μὲν οὐ τὸν Ἡρὰ φασιν εἶναι τὸν πατέρα τοῦ μύθου τοῦδε παντός, ἀλλὰ Ζωροάστρην, καὶ ὡς τοῦδε τοῦ ὀνόματος ἐγκειμένου τὴν γραφὴν ἐκδεδώκασιν<sup>2</sup>, ὥσπερ καὶ ὁ Ἐπικούρειος Κωλώτης, οὗ καὶ πρότερον ἐμνήσθημεν, καὶ αὐτὸς ἐνέτυχον Ζωροάστρου βιβλίῳις τέτρασι Περί φύσεως. ὦν τὸ προοίμιόν ἐστι· Ζωροάστρης ὁ Ἀρμένιου Πάμφυλος τάδε λέγει, ὅσα τε ἐν πολέμῳ τελευτήσας παρὰ θεῶν ἐδάη καὶ ὅσα ἐκ τῆς ἄλλης ἱστορίας. Ἐν δὲ μέσοις αὐτοῖς πρὸς Κύρον προσφωνῶν δῆλός ἐστι τὸν βασιλέα· τίνα δὲ τὸν Κύρον, οὐ διασαφεῖ. Hier haben wir die uns schon aus Clemens bekannte Fälschung, die den Inhalt des Ermythos dem Zoroaster in den Mund legt, von den vier Büchern περὶ φύσεως zu scheiden: es sind dieselben vier Bücher, von denen Suidas berichtet (s. v. Ζωροάστρης· φέρεται αὐτοῦ περὶ φύσεως βιβλία δ'). Jene Fälschung, die wegen ihrer Benutzung durch Kolotes vor die Zeit des Ptolemaios Philadelphos fallen muss, war

<sup>1</sup> Über die Quellen des Clemens in jenem Kapitel vgl. Christ Abh. bayr. Akad. XXIII (1900) 22. Geffcken Zwei Apolog. XVI.

<sup>2</sup> Crönert Kolotes und Menedemos S. 12 deutet das 'sie haben die Schrift erklärt' unter Berufung auf den im Thes. zitierten Basil. I 37 c, kaum mit Recht; denn dort handelt es sich um einen Zusatz des Bibeltextes ἀπερ οὔτε τινὲς τῶν λοιπῶν ἐκδεδώκασιν ἐρμηνέων οὔτε ἡ χρῆσις τῶν Ἑβραίων ἔχουσα φαίνεται. Das heisst 'sie haben mitgeteilt', und so wird das Wort auch bei Proklos aufzufassen sein, falls nicht an eine Sonderausgabe zu denken ist.

also der Ausgangspunkt und zugleich wohl der eigentliche Kern der Schrift in vier Büchern. Wie diese zu einem solchen Umfange anwachsen konnte, zeigt der am Anfange gemachte Zusatz καὶ ὅσα ἐκ τῆς ἄλλης ἱστορίας, der es dem Fälscher ermöglichte, über den Inhalt des platonischen Mythos hinaus allerlei okkulte Wissenschaft anzubringen. Die im Platontext durch Einsetzung von Zoroasters Namen verübte Fälschung und deren Sonderausgabe wäre wohl untergegangen, hätte sie nicht Kolotes in seinem blinden Hasse gegen Platon ans Tageslicht gezogen: sie sollte als das von Platon benutzte Original erscheinen, und demselben Zwecke sollte die Schrift in vier Büchern dienen.

Das würde man vermuten, wenn es nicht durch Proklos' weitere Mitteilungen zur Gewissheit erhoben würde. Proklos führt nämlich von Z. 18 an allerlei aus dem Inhalt jener Bücher an, was von Platons hier in der Republik und Polit. 269e vorgetragenen Lehren abweiche: 1. von den im Ermythos genannten Namen kam nur die Ananke vor, die auf die Luft gedeutet wurde; das steht ganz vereinzelt, war aber durch den platonischen Mythos einigermaßen nahe gelegt. 2. Sie enthielten viele astronomische (ἀστρολογικῶν) Enthüllungen, die einen Widerspruch gegen die im Politikos vorgetragene Lehre von der ἀνακύκλησις enthielten. 3. War die Sonne in die Mitte der Planeten gestellt, während Platon ihr die Stelle über dem Monde gibt<sup>1</sup>.

Proklos' weitere Mitteilungen geben nun einen Begriff von den Schwierigkeiten, die den Platoerklärern aus diesem Sachverhalt erwachsen. Für uns ist wichtig, was er über Kronios' Ansicht mitteilt; dieser machte Er zum Lehrer des Zoroaster und rettete so die Priorität Platons gegen jene

---

<sup>1</sup> Proklos erklärt es nach Anführung der beiden ersten Argumente für unsicher, ob Zoroasters Schrift die Grundlage des Ermythos bilde, auch wenn wirklich der Name Zoroaster und nicht Er in den Handschriften (des Kolotes) gestanden hatte (so fasse ich καὶ ἐλ. Z. 24 auf, das nicht dem ἐλ. Z. 23 parallel ist und nicht „ob“ bedeutet). Scheinbar fällt es seinem offenbarungsgläubigen Herzen nicht leicht, eine mit Zoroasters Namen gezielte Urkunde zu verwerfen. Das dritte Argument aber hält er für schlagend und schliesst: ὥστ' οὐκ ἂν ὁ Πλάτων ἀπ' ἐκείνων εἴη τόνδε τὸν μῦθον συνθεῖς. — Wenn die Schrift des Ps.-Zoroaster die Reihenfolge der Planeten änderte, so trug sie der später darüber verbreiteten Ansicht Rechnung; vgl. Boll. PW VII 2567.



Fälschung, meinte aber damit nicht den Perser (d. h. Baktrer), sondern den Pamphylier, der sich als den Verfasser der Schrift περὶ φύσεως ausgab und sie einem Kyros widmete. Also ist Kronios auf den chronologischen Widerspruch aufmerksam geworden, der zwischen der üblichen eudoxischen Datierung des Zoroaster (6000 Jahre vor Platon: Plin. n. h. 30, 3) und der Widmung an Kyros lag, mit dem jedenfalls der berühmteste des Namens gemeint war<sup>1</sup>. Er hat also mehrere Männer des Namens Zoroaster geschieden, und das macht ihn mindestens zu einem Vorläufer des von Arnobius benutzten Autors. Darauf führt auch die Erwähnung des *familiaris Pamphylus Cyri* bei Arnobius, den man ja eben nur aus jener Fälschung kannte, über die Arnob. schwerlich anderswo als in platonischen Schriften Näheres erfahren konnte.

Dasselbe gilt nun von dem Armenier Zoroaster, für den sich nirgends ein Anhalt fand ausser an unserer Platonstelle. Auch hier hilft uns Proklos, der von Theodoros von Asine erzählt, er habe Ἀρμενίου bei Platon nicht als Namen des Vaters, sondern als Stammesbezeichnung aufgefasst (S. 110, 15); diese Interpretation, die bei aufmerksamer Betrachtung der Stelle nicht haltbar ist, wird älter sein als Theodoros und dazu geführt haben, dass man auch Zoroaster zum Armenier machte.

Da nun Kronios an einer anderen Stelle von Arnob. genannt wird (S. 55, 13 *vos Platoni, vos Cronio, vos Numenio vel cui libuerit creditis*) und da er in der Richtung liegt, in der wir den Ursprung von Arnobius' philosophischen Anschauungen suchen müssen, so hat die Annahme engerer Beziehungen zwischen beiden eine gewisse Wahrscheinlichkeit.

## VI.

Wir können uns jetzt wieder dem Labeo zuwenden.

Für den zweiten Teil des zweiten Buches des Arnobius hat Niggetiet die Meinung begründet, dass Arn. dem Cornelius Labeo folge, und den Beifall Boussets gefunden<sup>2</sup>. Sieht man

<sup>1</sup> Man glaubt auch zu sehen, weshalb der Fälscher scheinbar mutwillig sein Werk statt in graue Vorzeit ins 6. Jhdt. datierte. Bei Plat. 620 erscheinen die Helden des trojanischen Krieges, und das mag den Fälscher beeinflusst haben, auch wenn er ihre Namen (wie es nach Prokl. 109, 18 scheint) nicht erwähnte. Aber es ist vielleicht müßig, dahinter allzuviel zu suchen.

<sup>2</sup> Niggetiet *De Cornelio Labeone*. Münster 1908. Bousset *Gött. Rhein. Mus. f. Philol. N. F. LXXI*.

genauer zu, so erkennt man, dass die Unterlage dieser Hypothese nicht tragfähig ist. Sie beruht auf der Übereinstimmung zwischen Arnob. 62 und einigen anderen Stellen des Buches einerseits und dem Labeofragment bei Serv. zur Aen. 3, 168 (Kahl, Philol. Suppl. V S. 784) andererseits; diese genügt zum Beweise dafür, dass Arn. den Labeo benutzt hat (wofür zudem auch andere Bücher Belege ergeben), aber nicht dafür, dass er ihn allein benutzt hat. Nach allem, was wir bisher gelernt haben, ist dieser Anschluss an eine einzige Quelle auch durchaus unwahrscheinlich: man wird auch in diesem Teile seines Werkes dasselbe Mosaik erwarten, das wir anderwärts angetroffen haben.

Niggetiet hat den neuplatonischen Charakter der von Arn. bekämpften Ansichten richtig hervorgehoben und auf Berührungen mit Porphyrios' Schrift *De regressu animae* hingewiesen, die zweifellos vorhanden sind (Bidez Porphyre S. 160). Er schloss daraus, dass Labeo den Porphyrios benutzt und dem Arn. vermittelt habe, wie ich heute überzeugt bin, mit Unrecht: Arn. kann sowohl Labeo als Porphyrios eingesehen haben (oder einen anderen Platoniker wie Kronios: ich rede der Einfachheit halber von Porphyrios). Diesem wird er auch die Kenntnis der chaldäischen Orakel verdanken. Bousset hat das freilich neuerdings geleugnet, wie ich glaube mit Unrecht, obwohl die Beobachtung, von der er ausgeht, richtig ist. Arn. sagt nämlich von der menschlichen Seele (c. 25) *post deum principem rerum*

---

Anz. 1914 S. 753; Arch. f. Rel. 18 S. 141. Zur Einführung in die Gedankenkreise der von Arnobius bekämpften Mystiker kann Boussets Besprechung von J. Krolls Buch über Hermes Trismegistos nicht warm genug empfohlen werden. Doch möchte ich wegen des auf S. 698 gegen mich erhobenen Vorwurfes, ich hätte alles auf eine Fläche aufgetragen, darauf hinweisen, dass ein Pauly-Artikel für Untersuchungen, wie sie Bousset auf mehr als 50 Seiten anstellt, nicht der geeignete Ort ist, und dass ich mir gerade wegen der Ausführlichkeit, die sich manche Pauly-Mitarbeiter gestattet haben, ernsthaft überlegt habe, ob ich der hermetischen Lehre die knapp zehn Seiten widmen durfte, auf die ich sie zusammen zu pressen versucht habe. Dass die philosophischen Lehren nicht bloss bei J. Kroll, sondern auch bei mir etwas zu stark hervortreten, gebe ich gern zu; es liegt aber zum Teil daran, dass sich ihre Herkunft mit Sicherheit angeben lässt, während wir bei den mystisch-religiösen noch im Dunkeln tapen. Dass die Hermetik zur Gnosis gehört, glaube ich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit Sp. 818 gesagt zu haben, ja schon vor mehr als 20 Jahren in *De oraculis Chaldaicis*

*et post mentes geminas locum obtinens quartum.* Ich hatte die Doppelheit der *mentes* in Zweifel gezogen und gemeint, sie beruhe auf einer Missdeutung der Orakel durch Porphyrios: war das richtig, so musste Arn. Kenntnis der Orakel durch das Medium der porphyrianischen Auslegung hindurchgegangen sein. Niggetiet hatte dieses Argument in seinem Sinne verwertet, d. h. auch Labeo die Orakel erst durch Porphyrios kennen lassen. Nun hat Bousset schlagend gezeigt, dass mein Misstrauen gegen die Neuplatoniker in diesem Punkte unbegründet war und wirklich in den Orakeln auf den πατήρ der νοῦς πρῶτος und δεύτερος und die ψυχὴ folgten. Arn. Angabe ist also richtig und beruht auf keiner falschen Interpretation der Orakel: damit ist aber keineswegs, wie Bousset annimmt, erwiesen, dass er die Orakel nicht durch Porphyrios kennt. Vielmehr bleibt das nach wie vor das Wahrscheinlichste, einmal weil unseres Wissens erst Porphyrios die Orakel hervorgezogen hat, die vorher, wie solche Literatur leicht, ein unterirdisches Dasein geführt haben mögen, dann aber deshalb, weil Arn. in jedem Falle neuplatonische Lehren gekannt hat<sup>1</sup>. Das ist bei einem belesenen und von philosophischen Interessen nicht unberührtem Manne in seiner Zeit selbstverständlich und ergibt sich ausserdem auch für den flüchtigen Leser aus seinen eigenen Aussagen. Er sagt uns unverblümt, dass er es mit Platonikern zu tun hat: *vos vos appello, qui Mercurium qui Platonem Pythagoramque sectamini* (13 S. 57, 29)<sup>2</sup>, darauf folgen Stellen aus Platons Theaetet, Politicus und Phaidon, später (c. 24. 36. 52. 64) aus Menon, Timaios und Staat und Polemik gegen die Unsterblichkeitslehre des Phaidros (c. 34). Wenn er bei dem Knaben, mit dem ein merkwürdiges Erziehungsexperiment ge-

<sup>1</sup> Man kann für den von Arn. nicht erwähnten Porphyrios auch Kronios und Numenios einsetzen, die er nennt (s. Abschnitt V); nur haben wir bei ihnen keinen Anhaltspunkt für die (an sich mögliche) Annahme, dass sie die Orakel kannten.

<sup>2</sup> Kroll *De orac. Chaldaicis*. Breslau 1894. Bousset *Arch. f. Rel.* 18 S. 134. In der zitierten Arnobiusstelle legt er (S. 145) auf *Mercurium* besonderes Gewicht und knüpft daran Folgerungen über das Alter der hermetischen Literatur, die ich nicht billigen kann. — Platon und Pythagoras nennt zB. Orig. c. Cels. öfter nebeneinander, I 81, 12. 84, 20. 361, 21. 369, 26. 370, 22 K. — 270, 20 heisst es οἱ τὸν Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος παραδεξάμενοι περὶ ψυχῆς λόγον. Vgl. Justin Dial. 5 f. Minuc. 34, 6. Im Grunde bedeutet es, wenigstens für uns, „Platon in der pythagoraisierenden Auffassung jener Zeit“.

macht wird, angibt, man solle seinetwegen einen solchen von hervorragender Abstammung nehmen, *Platonica licet aut Pythagorea progenie* (21 S. 65, 3), so passt das zu der Anschauung, dass Pythagoras und Platon den Gipfel der philosophischen Entwicklung darstellten. Auch die ganze Polemik gegen die Lehre von der Anamnesis setzt platonische Interessen voraus, zu denen auch die Anlehnung an Clemens (und Origenes?) nicht übel stimmt. Vgl. auch S. 57, 23 *doctorum et philosophiae scita*.

Auch die Fassung der wichtigen Stelle in c. 62 lässt sich nicht bloss, sie muss auch bei vorsichtiger Methode in diesem Sinne benutzt werden. Arn. warnt dort vor drei Irrlehren, die er durch *neque-neque* voneinander scheidet: 1. Die von *scioli et plurimum sibi adrogantes*, die behaupten, *deo esse se gnatos nec fati obnoxios legibus*. Das sind die in den Orakeln vertretenen Chaldäer<sup>1</sup>. 2. Die *magi*, die durch *preces* den Aufstieg der Seele erleichtern. Wir wissen jetzt durch Cumont und Bousset, dass damit Ostanes gemeint ist. 3. Die etruskischen *libri Acherontici*, die gewisse Opfer an-geben, durch die unsere Seele göttlich wird und sich über Menschenlos erhebt. Damit ist, wie längst nachgewiesen, Labeo gemeint. — Dass es sich bei dieser dreiteiligen Disjunktion, die S. 98, 12 wiederholt wird, nicht um drei verschiedene Gegner handle, sondern um einen einzigen, hatte, man möchte sagen, gegen alle grammatische Wahrscheinlichkeit Röhrich behauptet (S. 42), und Niggetiet ist ihm gefolgt, unter Zustimmung Boussets. Aber hier ist Böhm's Skepsis (S. 64) durchaus berechtigt, der zu dem unanfechtbaren Resultat gelangt: *vix diiudicari poterit, utrum Arn. hic unum vel duos vel etiam tres adversarios impugnet. id unum satis constat tertiam enuntiati partem ad Labeonem redire*. Boussets Erwägungen (Arch. Rel. 18 S. 146) genügen in keiner Weise, um das Ganze auf Labeo zurückzuführen: wer annähme, dass Arn. die beiden ersten Glieder aus Porphyrios entnehme, das dritte aus Labeo, könnte nicht widerlegt werden. Bousset kommt es hier durchweg darauf an, die Neuplatoniker auszuschalten und an ihre Stelle Hermetiker zu setzen. Aber Arn. benutzt unmittelbar Quellen gelehrte-philosophischen Charakters,

<sup>1</sup> Niggetiet S. 21 hat mich missverstanden; ich habe (a. O. 60) nur diese *scioli* (auch diese nur vorsichtig) mit den Chaldäern gleichgesetzt. Böhm S. 65 hat das Niggetiet nachgesprochen.

die verschiedenartiges Material zusammentragen, Platon zitieren usw. Daraus hat schon Röhricht, wenn auch unter Einmischung mancher Irrtümer<sup>1</sup>, den Schluss auf neuplatonischen Einfluss gezogen, und ich sehe nicht, wie man dieser Folgerung ausweichen kann. Dass das genuin-neuplatonische nicht sehr deutlich hervortritt, kann man Bousset zugeben: Arn. ist doch eben kein Philosoph und interessiert sich am meisten für das religiös-mystische Material, das er in seinen Quellen vorfindet. Die Sache ist vielleicht nicht an sich, aber wegen der sich anschliessenden Folgerungen von grosser Bedeutung. Ist Labeo die alleinige Quelle des Arn. und vermittelt er diesem die chaldäischen und hermetischen Lehren, ist er ferner vor Sueton anzusetzen, so müssen wir jene mystische Literatur in eine weit frühere Zeit setzen als wir bisher gewohnt waren. Angesichts zwingender Gründe müssten wir uns dazu entschliessen und umlernen, wo umzulernen ist: ich glaube aber gezeigt zu haben, dass solche Gründe bisher nicht vorgebracht worden sind<sup>2</sup>.

Breslau.

W. Kroll.

<sup>1</sup> Röhricht stellt (S. 22) die wunderliche Frage, ob Arn. den Platon direkt oder durch Vermittlung Ciceros kenne. Das Letztere verwirft er mit Recht; aber mit der Kenntnis des Platon selbst, die R. mit Recht dem Arn. zuschreibt, ist nicht alles gesagt. Man kennt eben damals im allgemeinen einen durch jüngere Platoniker vermittelten Platon und findet bei diesen die platonischen Belegstellen, die man, wenn sie wichtig sind, im Original nachschlägt. Für den Kundigen liegt ein Hinweis auf die Benützung von Platonikern — es brauchen nicht „Neuplatoniker“ dh., Schüler Plotins zu sein (o. S. 313) — schon in der Bevorzugung des Timaios. Auf Neuplatoniker weist auch S. 75, 21 *Plato . . . aliusve ex hoc choro*.

<sup>2</sup> Arn. liefert sogar ein unverkennbares chronologisches Zeugnis, indem er die Leute, die behaupten *animas immortales esse, domino rerum ac principi gradu proximas dignitatis* als *novi quidam viri* bezeichnet (c. 15 S. 59, 24). Daraus ergibt sich, dass ihm diese Ansicht als modern erscheint und er (um nur den vorsichtigsten Schluss zu ziehen) moderne Autoren benutzt hat, bei denen er sie fand. Wäre Labeo der Vermittler (was man nicht mehr behaupten kann), so müsste er schon deshalb nahe an Arn. herangerückt werden, und dasselbe würde von Numenios gelten, den Bousset auch ins erste Jhdt. nach Chr. setzen möchte (Gött. Anz. 1914 S. 755 A.). Porphyrios würde auch hier die geringsten Schwierigkeiten machen. — Herrn Kollegen W. Bauer bin ich für freundlichen Rat zu Dank verpflichtet.