

## DIE ZWEI MANTISCHEN SYSTEME IN CICEROS SCHRIFT ÜBER DIE WEISSAGUNG (DE DIVINATIONE I)

Der Dualismus in Ciceros Schrift *de divinatione* stammt, wie K. Reinhardt in seinen beiden Büchern ‚Poseidonios‘ und ‚Kosmos und Sympathie‘ mit Recht betont, nicht von Posidonius. Aber wenn er meint, der Dualist sei der Peripatetiker Cratipp, so möchte ich in bezug darauf Ciceros Worte (*de div. I 81*) anwenden: *obiciuntur etiam saepe formae, quae reapse nullae sunt, speciem autem offerunt*. Die Einführung des Cratipp ist nur geeignet, die Verwirrung, die in der Quellenfrage herrscht, noch zu vermehren. Und doch bin ich der Ansicht, dass man die beiden Lehren, die Cicero seiner Schrift zugrunde gelegt hat, wenigstens in den Hauptzügen klar erkennen kann. Bei Posidonius ist das A und O seiner Lehre von der künstlichen Mantik das unmittelbare, persönliche Wirken Gottes, in der Lehre von der natürlichen Mantik das persönliche Erscheinen der Götter. Bei seinem Partner — ich darf vielleicht hier schon andeuten, dass es Antiochus ist — ist Gott und sein Wirken in die Ferne gerückt; in der künstlichen Mantik tritt an die Stelle des persönlich wirkenden Gottes die göttliche Weltordnung, in der natürlichen Mantik leugnet Antiochus das persönliche Erscheinen der Götter, an ihre Stelle setzt er von den Göttern ausgehende *imagines* („Bilder“).

Was den Inhalt der Schrift Ciceros *de divinatione I* anlangt, so müssen wir uns zunächst fragen: Was hat Cicero lehren wollen und was haben die von ihm benutzten Autoren gelehrt? Denn beides stimmt durchaus nicht immer überein. In der künstlichen Mantik will Cicero offenbar lehren: Diese Art der Vorhersage gründet sich bald auf empirisches Wissen (auf Grund einer uranfänglich von Gott geschaffenen Weltordnung), bald auf ein unmittelbares Eingreifen Gottes. Nun ist das weiter nichts als eine Kombination der beiden Lehren, die er seiner Schrift zugrunde legt, ein Kompromiss, welcher der

philosophischen Grundlage entbehrt; denn wie will man im einzelnen Fall erkennen, ob Gott dahinter steht oder nicht? Einen solchen Kompromiss kann sich kein Philosoph geleistet haben. In der natürlichen Mantik leugnet Cicero, dass sich die Götter den Menschen von Angesicht zu Angesicht zeigen; an die Stelle der Götter setzt er die *imagines* — und das ist die Lehre des Dualisten, wenn er auch im übrigen dem Posidonius wenigstens insofern gerecht wird, als er dessen Lehre über die Traumantik mitteilt, wonach die Götter selbst im Traum mit den Menschen sprechen und die Zeichen in den Seelen der Abgeschiedenen selbst gesehen werden. Aber Posidonius ist noch weiter gegangen; er hat nicht nur an das persönliche Erscheinen der Götter in den Träumen des Menschen geglaubt, sondern auch in der Wirklichkeit des Tages — und letzteres verschweigt Cicero in de divinatione. Offenbar hat er selbst nicht an diese Göttererscheinungen geglaubt. Das scheint der Grund gewesen zu sein, dass zwar nicht Cratipp, aber ein anderer Dualist überwiegt und dass die ‚Form des Stoikers in die des Römers nicht oder nur schwer hineinging‘ (Reinhardt, K. u. S. S. 273 f.). Gewiß verdunkelt Cicero oft den wahren Sachverhalt oder er übergeht wichtige Fragen mit Stillschweigen, aber in den meisten Fällen schaut der Schelm doch irgendwo heraus und er deutet dann die Wahrheit wenigstens versteckt an. Was Ciceros Methode anlangt, so fügt er in der Regel die Lehre des einen Philosophen in die des anderen ein, aber immer soll man nicht merken, dass es sich da um einen fremden Bestandteil handelt. Er reisst ein und auseinander, zerstückelt, setzt neu zusammen, biegt um, versteckt, verdunkelt und verschweigt, so dass es äusserst schwierig ist, den wirklichen Lehrgehalt der Quellenschriften festzustellen. Auch entspricht Ciceros Einteilung nach mantischen Disziplinen sicher nicht derjenigen in den Quellenschriften. Man braucht nur die Disposition des Posidonius § 84 oder die des Dualisten, die, wie wir sehen werden, de nat. deor. II 163 angegeben ist, zu betrachten, um das einzusehen.

### A. Die künstliche Mantik.

#### 1. Erfahrung und göttlicher Impuls.

Als Quelle Ciceros kann Cratipp schon deshalb nicht in Betracht kommen, weil er einen ganz anderen Dualismus gelehrt

hat als der Autor, aus dem Cicero in Wahrheit schöpft. Nach Cratipp ist nur der intellektuelle Teil der Seele unsterblich (*animos hominum quadam ex parte extrinsecus esse tractos et haustos*, de div. I 70). Das entspricht der platonischen Lehre im Timäus. Dagegen lehrt Ciceros Autor: Die ganze Seele ist göttlicher Natur (*a qua [natura deorum] haustos animos et libatos habemus*, § 110). Das entspricht dem Dualismus, wie ihn Plato im Phädrus gelehrt hat. Bei Cratipp wird der Denkgeist den übrigen Seelenteilen entgegengesetzt, bei dem Autor Ciceros die Seele dem Leib. Auf diesem Unterschied beruht die Tatsache, dass Cratipp die künstliche Mantik ablehnt und nur die natürliche anerkennt, während der Dualist, den Cicero neben Posidonius benutzt, sich auf Grund seiner Seelenlehre auch zur künstlichen Mantik bekennt. Offenbar ist Cratipp der Ansicht, dass mit den Sinnen Mantisches nicht erfasst werden kann.

Um festzustellen, was der Dualist über die künstliche Mantik gelehrt hat, müssen wir § 109 und § 118 (von *hoc autem posito* an) vergleichen. § 109 heisst es: *quae (incredibilis scientia) potest esse etiam sine motu atque impulsu deorum, cum, quid ex quoque eveniat, et quid quamque rem significet, crebra animadversione perspectum est*; § 118: *nam et ad hostiam deligendam potest dux esse vis quaedam sentiens, quae est toto confusa mundo, et tum ipsum, cum immolare velis, extorum fieri mutatio potest*. Da scheint also die erste Stelle (§ 109) zu besagen: Die künstliche Mantik ist auch ohne göttlichen Impuls durch blosse Erfahrung möglich. Da soll doch der Leser nach Ciceros Intention in Gedanken hinzusetzen: sie kann aber auch durch göttlichen Impuls ermöglicht werden. Und die zweite Stelle (§ 118) scheint zu besagen: Eine göttliche Kraft kann die richtige Wahl des Opfertieres herbeiführen; auch hier wieder soll der Leser etwas in Gedanken hinzufügen, nämlich: es kann aber auch blosse Erfahrung genügen. (Letzteres ist aber, nebenbei gesagt, an sich schon unmöglich, weil keine Erfahrung der Welt den Menschen instand setzen kann, dem Opfertier von aussen seine Eignung anzusehen.) So verstanden — und das will doch offenbar Cicero — würden sich die beiden Stellen ergänzen. Wenn nach § 109 die künstliche Mantik auch ohne göttlichen Impuls möglich ist, nach § 118 aber ein göttlicher Impuls stattfinden kann, so scheint alles im schönsten Ein-

klang zu stehen und die zwei, in Wirklichkeit entgegengesetzten Lehren machen den Eindruck, als bildeten sie eine Einheit. Durch welches Mittel hat Cicero das erreicht? Es ist erstaunlich, mit wie geringen Veränderungen Cicero den beiden Lehren ein anderes Gesicht gibt; er fügt sowohl 109 als auch 118 *potest* ein und alles sieht nun anders aus. Cicero relativiert, was in den beiden Quellenschriften absolut gemeint war. In der einen Quellenschrift muss gestanden haben: ‚Die künstliche Mantik gründet sich nicht auf einen göttlichen Impuls, sondern auf Erfahrung‘ (an Stelle dessen, was wir § 109 lesen) und in der anderen Quellenschrift muss es geheissen haben: ‚Gott leitet immer im Falle des Gelingens durch unmittelbares, persönliches Eingreifen die richtige Wahl des Opfertieres‘ (an Stelle von § 118). Wäre dem nicht so, dann hätte ein ausgesprochener Dualist (kenntlich an *vinculis corporis impediti* § 110; vgl. auch Tusc. I 75, wo Antiochus vorliegt) dasselbe über die künstliche Mantik gelehrt wie Posidonius, der § 118 (von *hoc autem posito* an) zu Worte kommt. Nun könnte man vielleicht einwenden: Wenn Cicero in der Weise mit dem Quellengut umgesprungen ist, dass er es direkt verfälscht, dann kann man überhaupt nicht mehr feststellen, was in den Quellenschriften gestanden hat. Aber da sind wir in der glücklichen Lage, Cicero durch Cicero selbst widerlegen, bzw. richtig stellen zu können.

Betrachten wir zunächst die Lehre des Posidonius. Er hat (nach de div. I 125 und II 27) jede Mantik, die künstliche wie die natürliche, von drei Dingen abgeleitet, 1. von Gott, 2. vom Fatum und 3. von der Natur, d. h. von der Unabhängigkeit des Geistes vom Leibe (vgl. I 129 f.): *a deo, a fato, a natura*. Was soll aber *a deo* anderes heissen als: Gott muss selbst einen Impuls geben, muss selbst eingreifen? Eine andere Deutung gibt es nicht. Da passt nun aber an der zweiten Stelle (§ 118) das *potest* nicht. Denn wenn Gott selbst bei jeder Art von Mantik — und also doch auch in jedem einzelnen Falle — mitwirken muss, so ist Gott immer im Falle des Gelingens der Führer bei der Wahl des Opfertieres, nicht nur möglicherweise, d. h. manchmal. Nun bestünde allerdings noch die Möglichkeit, dass mit dem *potest* an der zweiten Stelle (§ 118) dem Falle des Misslingens Rechnung getragen sein könnte. In diesem Falle wäre also Gelingen und Misslingen vom göttlichen Willen

abhängig gemacht und das *potest* würde so passen. So heisst es in der Widerlegung II 40 *vester autem deus potest non impertire, ut nihilo minus mundum regat et hominibus consulat*. Euer Gott aber kann die Mitteilung unterlassen und soll doch nichtsdestoweniger die Welt regieren und für die Menschen sorgen. Aber Cicero hat offenbar das *potest* eingefügt, um beim Leser den Eindruck zu erwecken, als sei das die Ergänzung zu der ersten Stelle (§ 109). Durch die Einfügung des *potest* soll auf jeden Fall der richtige Sachverhalt verdunkelt und verschleiert werden. Es kann, wie aus dem oben Gesagten hervorgeht, nicht in der Schrift des Posidonius gestanden haben und de div. II 35 heisst es denn auch, offenbar dem Wortlaut bei Posidonius entsprechend, mit Weglassung des *potest*: *ad hostiam deligendam ducem esse vim quamdam sentientem atque divinam*.

Wie steht es mit dem *potest* an der ersten Stelle (§ 109)? Reinhardt (K. und S. S. 268) hält die hier vorgetragene Lehre für ein Stück Cratipp, kombiniert mit der posidonischen Behauptung, dass die künstliche Mantik auf Beobachtung beruhe. Nun hat Posidonius gewiss auch die Beobachtung bei der künstlichen Mantik zu ihrem Recht kommen lassen; darüber besteht kein Zweifel. Aber allein auf Beobachtung, auf blosser Beobachtung hat er auch nicht einen einzigen Fall zurückgeführt; alle Mantik hat er vor allen Dingen einmal von Gott, d. h. von dem unmittelbaren und persönlichen Eingreifen, von einem Impuls Gottes, dann vom Fatum und von der Unabhängigkeit des Geistes vom Leibe abgeleitet. Reinhardt trägt da etwas in die Lehre des Posidonius hinein, was diesem so fremd ist wie nur möglich. Vielmehr handelt es sich hier um den Autor der zweiten von Cicero benutzten Quellschrift, um den Dualisten, der eben die künstliche Mantik anerkannt hat und seine Lehre auf die Erfahrung<sup>1)</sup> stützt. Das *potest* muss auch hier gestrichen werden. Zwar würde es passen, wenn es polemisch gedacht wäre als Gegenbehauptung zur Behauptung des Posidonius, dass immer ein göttlicher Impuls nötig sei. Aber um eine Polemik handelt es sich ja hier nicht; vielmehr will Cicero den Eindruck hervorrufen, als ergänze

---

<sup>1)</sup> Wie wir sehen werden, stützt sich die Erfahrung wieder auf die uranfängliche Weltordnung.

sich diese Stelle mit § 118 (Schluss) zu einem einheitlichen Ganzen. Auch hier wieder muss Cicero durch Cicero selbst korrigiert werden. Bei der Erörterung, wie Mantik möglich sei, verweist uns Cicero § 117 auf das 2. Buch *de natura deorum*. Wenn man an der dort gewonnenen Einsicht festhalte, meint er, so müsse man aus der Existenz der Götter und aus ihrer Fürsorge für die Menschen notwendig auf die Vorherverkündigung der Zukunft durch die Götter schliessen. Nun begegnen wir aber in *de nat. deor.* II einer dualistischen und einer monistischen Weltlehre. Die dualistische liegt vor § 29 (*non solitaria neque simplex natura*) und § 86 (*ex iis naturis, quae erant*); die monistische § 84 (*unamque naturam*). Welche von diesen beiden Weltlehren ist *de div.* I 117 gemeint? Offenbar die dualistische; denn Cicero sagt § 118: *nam non placet Stoicis (!) singulis iecorum fissis aut avium cantibus interesse deum; neque enim decorum est nec dis dignum nec fieri ullo pacto potest; sed ita a principio inchoatum esse mundum, ut certis rebus certa signa praecurrerent*. Nach monistisch-stoischer Lehre kann die Welt nicht uranfänglich eingerichtet worden sein, weil der Kosmos Gott selbst ist und als solcher gewisse Eigenschaften und eine bestimmte Art des Wirkens hat, aber auf Grund seiner Natur, nicht auf Grund irgendwelcher Einrichtung oder Ordnung. Zugleich bestätigt diese Stelle meine obige Behauptung. Wie soll das *potest (esse etiam sine motu atque impulsu deorum)* passen, wenn die Lehre von einem unmittelbaren Impuls Gottes — und dieser ist doch mit dem *interesse deum* in 118 gemeint — eine Gotteslästerung, eine Herabsetzung Gottes, ja eine bare Unmöglichkeit sein soll? Es muss im Sinne des Dualisten heissen: Die künstliche Mantik beruht nie und nimmer auf einem göttlichen Impuls (eben weil Gott nie zugegen ist), sondern auf blosser Erfahrung. In gewissem Sinne geht ja auch für den Dualisten die Möglichkeit der Erfahrung auf Gott zurück, aber es ist ein mittelbares Wirken aus der Ferne; was unmittelbar wirkt, ist nur die unpersönliche, von Gott geschaffene Weltordnung. Man sieht also: Es handelt sich bei der künstlichen Mantik um zwei Quellenschriften; der Autor der einen, der Dualist, stützt seine Lehre auf die uranfängliche Weltordnung, also auf das Fatum und auf Erfahrung, der andere, Posidonius, in erster Linie auf Gott, Fatum und die Un-

abhängigkeit des Geistes vom Leibe; erst in zweiter Linie auf Erfahrung.

Reinhardt (K. und S. S. 230) hat den dualistischen Charakter des Anfangs von § 118 (bis *interpretum vitio*) nicht erkannt und nimmt diese Stelle für Posidonius in Anspruch. Er sagt: „Gott macht freilich nicht den Spalt in jeder Leber, Gott läuft freilich nicht den Vögeln nach — wer wird hier die Beziehung auf die Frage des Panaetius nicht heraushören? — jedoch . . . : *sed ita a principio inchoatum esse mundum, ut certis rebus certa signa praecurrerent.*“ Demnach müsste also Gott sich selbst uranfänglich eingerichtet haben; denn Gott ist doch nach der Anschauung des Posidonius der Kosmos! Wie soll man sich das vorstellen? Eine bare Unmöglichkeit. Und es soll Gottes unwürdig sein, in den Eingeweiden der Opfertiere selbst zu wirken, ja es soll unmöglich sein — und trotzdem soll er dann, wie doch im folgenden gesagt ist, Veränderungen darin vornehmen? Das reimt sich alles nicht. Man muss den Anfang von § 118 vom Schluss (von *hoc autem posito* an) trennen. Und das tut ja schon Cicero selbst. Mit den Worten: *hoc autem posito atque concesso, esse quandam vim divinam hominum vitam continentem, non difficile est, quae fieri certe videmus, ea qua ratione fiant, suspicari* kehrt er wieder an den Anfang zurück, er betont wieder den Zusammenhang der Lehre von der Weissagung mit der Weltlehre und legt so eine neue Grundlage für die stoische Lehre, die dann im folgenden besprochen wird.

Der Satz: *ita a principio inchoatum esse mundum* lehrt genau denselben Dualismus, natürlich hier auf die Mantik bezogen, wie er de nat. deor. II 75 mit den Worten zum Ausdruck gelangt: *providentia deorum mundum et omnes mundi partes et initio constitutas esse et omni tempore administrari.* Und hier spricht doch wohl der Dualist Antiochus? Posidonius hat sich durch die Frage des Panaetius (Ist es Jupiter, der der Krähe von links, dem Raben von rechts zu rufen befiehlt?) nicht im geringsten irre machen lassen. Gott macht, wie Posidonius lehrt, wirklich den Spalt in der Leber, er „läuft“ zwar nicht den Vögeln „nach“, aber er lenkt den Flug der Vögel, wie § 120 dargelegt ist. Künstliche Mantik ist für Posidonius noch Religion, bei dem Dualisten ist sie zu einer Sache der Erfahrung, zu einem blossen Wissen und Können degradiert; bei ihm tritt an die Stelle des lebendigen

persönlichen Wirkens Gottes die unpersönliche, mechanische Weltordnung. Daher kann man sich auch nicht wundern, wenn der Dualist, und nur er, ein Misslingen nicht auf den Willen Gottes zurückführt, sondern einzig und allein auf menschliche Unzulänglichkeit (§ 118).

Noch ein Zweifel ist zu beheben. Der Dualist spricht auch, wie Posidonius, von *signa*, die in den Gesichtern der Träumenden den Ereignissen vorausgehen sollen (§ 118). Das scheint im Widerspruch zu stehen mit dem Satz: *omnia, quae in natura rerum sunt, videt* (§ 115). Aber hier handelt es sich nicht um einen Unterschied in der Auffassung des Dualisten und des Posidonius hinsichtlich der Art des Sehens, sondern in bezug auf den Umfang. Der Dualist nimmt auf Grund seiner Lehre von der Präexistenz der Seele auch das Wissen und Sehen der Vergangenheit an (§ 63), während nach Posidonius im Traum nur die Zukunft vorausgesehen wird (§ 127). Aber in bezug auf die Art des Sehens kann zwischen dem Dualisten und Posidonius, abgesehen von der Differenz hinsichtlich des persönlichen Erscheinens der Götter, von der später noch zu sprechen sein wird, kein Gegensatz bestanden haben. Sogenannte Wahrträume hat es natürlich auch im Altertum gegeben; von solchen werden wohl beide gehört haben, wenn sie, bei der Häufigkeit solcher Träume, nicht gar aus eigener Erfahrung sie kannten. Aber sind das nicht auch *signa*? Sind sie etwas anderes als ein ‚Bild‘ oder ein ‚Zeichen‘ der Wirklichkeit? Oft freilich wird auch erst Deutung des Gesehenen durch die *coniectores* notwendig gewesen sein. Aber von dieser Kunst der Traumdeutung spricht doch auch der Dualist (§ 116): *sic cum omni utilitate, quam di hominibus dederunt, ars aliqua coniuncta est, per quam illa utilitas percipi possit. Item igitur somniis, vaticinationibus, oraclis, quod erant multa obscura, multa ambigua, explanationes adhibitae sunt interpretum.* Oder ist der Utilitarist, der hier spricht, nicht der Dualist? Der Gegensatz, den Reinhardt (K. und S. S. 263) zwischen dem Dualisten und Posidonius hinsichtlich der Art des Sehens konstruiert, besteht in Wirklichkeit nicht. Posidonius sagt doch § 128 auch: *quas esse futuras aut concitata mens aut soluta somno cernit*, trotzdem er das Sehen der Zukunft durch *signa* vermittelt sein lässt.

## 2. Die Definitionen: *divinatio artis est* und *divinatio particeps artis est.*

Der Dualist, der einen unmittelbaren Impuls Gottes bei der künstlichen Mantik als Gottes unwürdig ansieht und dafür die göttliche Weltordnung einsetzt, leitet eine wahre Vorhersage rein naturalistisch aus der Erfahrung ab: *māle coniecta maleque interpretata falsa sunt non rerum vitio, sed interpretum inscientia* (§ 118; vgl. § 24 f.). Wenn also allein menschliche Unzulänglichkeit am Misslingen schuld sein soll, so muss auf der göttlichen Weltordnung, auf dem Fatum, beruhen: 1. Die richtige Wahl des Opfertieres (denn keine Kunst der Welt kann diesem von aussen die Eignung ansehen, so dass eine falsche Wahl nicht der menschlichen Unwissenheit in die Schuhe geschoben werden könnte), 2. es muss jedem Ereignis im Menschenleben ein passendes Vorzeichen vorausgehen (denn wenn keines vorläge, könnte man dies doch wieder nicht der menschlichen Unzulänglichkeit und Unwissenheit zuschreiben). Der Urheber dieser Lehre muss also annehmen, dass auf Grund der göttlichen Weltordnung alle diese Vorbedingungen richtig erfüllt sind und dass Fehler nur bei der Eingeweidenschau selbst gemacht werden können. Cicero lässt uns hier fast ganz im Stich, aber man kann diese Lehre nicht anders erklären.

Bei Posidonius ist das alles anders. Er nimmt nach de div. II § 35 ein unmittelbares Eingreifen, einen direkten Impuls Gottes bei der richtigen Wahl des Opfertieres an<sup>1)</sup>. Ein Impuls beruht aber auf einem Willen und ein Wille kann bejahen und verneinen. Die Zeichen liegen nach Posidonius nicht immer für den prüfenden Verstand in Bereitschaft, Gott kann die richtige Wahl des Opfertieres auch versagen. Alle Menschenweisheit genügt nicht, Gott schickt und verweigert die Zeichen nach eigenem Belieben und das Gelingen ist ein Geschenk Gottes, eine Gnade. Cicero geht im 1. Buch mit Stillschweigen über diesen Sachverhalt hinweg, aber aus II § 40 ist er klar erkennbar. Mit einem Wortspiel sagt der Gegner: *Illius*

---

<sup>1)</sup> Die Beziehung zwischen Vorzeichen und Ereignis lässt auch er auf dem Fatum beruhen (II § 33 *cum rerum natura quam cognitionem habent!*). Er denkt sich aber das nicht so, dass jedesmal ein Vorzeichen vorliegen muss; das widerspräche der Lehre von dem göttlichen Impuls.

(*Epicuri*) enim deus nihil habens nec sui nec alieni negotii non potest hominibus divinationem impertire, vester autem deus potest non impertire, ut nihilo minus mundum regat et hominibus consulat. Mantik als Geschenk, als Gnade Gottes, die auch verweigert werden kann, sucht also der Gegner in Widerspruch zu bringen mit der stoischen Lehre von der göttlichen Weltregierung und der Fürsorge Gottes für die Menschen. Wenn so das Gelingen ganz vom Willen Gottes abhängt<sup>1)</sup>, dann genügt intellektuelle Eignung nicht, es muss auch die moralische Eignung des die Vorzeichen Befragenden dazukommen. Es gilt Gott günstig zu stimmen, man kann nicht, nur intellektuell gerüstet, mit unreiner Seele an ein Werk gehen, bei dem Gott unmittelbar mitwirkt. Man sieht, warum Posidonius auch bei der künstlichen, nicht nur, wie der Dualist, bei der natürlichen Mantik die Forderung der Unabhängigkeit des Geistes vom Leibe so sehr betont (I § 129 f.: *a natura autem alia quaedam ratio est, quae docet, quanta sit animi vis seiuncta a corporis sensibus . . . atque hanc quidem rationem naturae difficile est fortasse traducere ad id genus divinationis, quod ex arte profectum dicimus, sed tamen id quoque rimatur, quantum potest Posidonius*). A deo und a natura, Punkt 1 und Punkt 3 seiner Lehre, ergänzen und fordern sich gegenseitig. Es ist also unrichtig, wenn Reinhardt (K. u. S. S. 272 Anm. 2) sagt, die Forderung reiner Gedanken als Vorbereitung für die Befragung der Zeichen sei schwerlich posidonisch; § 129 wäre doch ohne § 121 gar nicht verständlich. Natürlich verlangt auch Posidonius wie der Dualist eine sorgfältige Schulung in den einzelnen Disziplinen der künstlichen oder induktiven Mantik und ein genaues Studium der von den Vorfahren aufgezeichneten Fälle (§ 127). Aber das Technische tritt bei ihm ganz zurück gegenüber den drei Hauptgesichtspunkten: *a deo, deinde a fato, deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda* (§ 125). Für den Dualisten dagegen beruht die künstliche Mantik nur auf Kombinationsgabe, Technik und Routine; sie gilt ihm als Kunst wie jede andere Kunst (I § 24).

Wenn der Dualist die künstliche Mantik naturalistisch auf den Intellekt und auf Erfahrung gründet, so ist seine

<sup>1)</sup> Man könnte also sagen: Für Posidonius sind auch die *res* am Misslingen schuld, nicht bloss die *inscientia interpretum*.

Definition § 12: *alterum artis est* ganz am Platze. Wie steht es aber mit dem Supranaturalisten Posidonius? Für ihn ist doch das Einwirken Gottes das Wesentliche und die Kunst der Zeichendeuter ist etwas Sekundäres. Und ausserdem hat er die moralische Eignung für nötig gehalten. Kann da die Definition der ‚künstlichen‘ Mantik: ‚*artis est*‘ passen? Nein! Und er hat sie auch nicht so definiert, sondern als: *particeps artis est*. Diese Definition steht § 34: *is igitur adsentior, qui duo genera divinationum esse dixerunt, unum, quod particeps esset artis, alterum quod arte careret*. Man hat das *particeps* übersehen und die Definitionen § 12 und 34 in einen Topf geworfen, trotzdem sie so verschieden wie nur möglich sind. Wie das grammatische Partizip auf ein Teilhaben an zwei Dingen, am Adjektiv und am Verbum, hinweist, so bedeutet das *particeps artis* § 34, dass beim mantischen Akt göttliches und menschliches Wirken zusammengeht. Für Posidonius ist die künstliche Mantik, genau genommen, nur eine ‚sogenannte‘ Kunst (vgl. auch § 72 *artificiosa dicuntur* oder § 130 *id genus divinationis, quod ex arte profectum dicimus*). Nun nimmt aber Reinhardt (K. u. S. S. 229) als den Urheber der Lehre, dass es eine Mantik auch ohne göttlichen Impuls gibt (§ 12 ff.), den Posidonius an. Er scheint also das *a deo . . . vis omnis divinandi ratioque repetenda* und den Impuls Gottes als verschieden voneinander aufzufassen. Das ist unmöglich! Er begründet seine Ansicht mit dem Hinweis auf die dort erwähnten wunderbaren Wirkungen gewisser Heilmittel und auf die Prognostik, auf Dinge, von denen jedes schon an sich auf Posidonius hinweisen soll. Ganz schön, wenn nur nicht zwei ‚Ärzte‘ und zwei ‚Wetterpropheten‘, d. h. zwei Philosophen, am Werke wären, die sich beide auf die geheimnisvolle Wirkung der Arzneimittel und auf die Wittervoraussagen berufen! Und dazu hat die Lehre eines jeden von beiden ihr eigenes signum, das sie sofort kenntlich macht! Wir lesen § 13: *quorum (der Heilmittel) vim atque naturam ratio numquam explicavit, utilitate et ars est et inventor probatus*; es folgt dann der Hinweis auf die Prognostika und auf Boethus. Hier wird also gesagt: Die Kraft und die Natur dieser Heilmittel hat die Wissenschaft noch nie erklärt; deshalb muss man sich an den Nutzen halten. Der Autor, der hier spricht, sieht von der Kraft, die er doch nicht erklären kann, ganz ab; es genügt ihm der

Nutzen. Dagegen lesen wir § 16: *sic ventorum et imbrum signa, quae dixi, rationem quam habeant, non satis perspicio; vim et eventum agnosco, scio, adprobo*. Das heisst doch: Wie die Kraft wirkt, kann man nicht erklären, aber die Kraft selbst und ihren Erfolg (nicht Nutzen!) erkenne ich an, weiss ich und billige ich. Die beiden Stellen schliessen trotz der scheinbaren Ähnlichkeit die schärfsten Gegensätze in sich. Dort wird der äussere Nutzen, hier die innere Kraft betont. Auf die Mantik übertragen lauten die Gegensätze: Mantik dokumentiert sich durch ihren Nutzen für den Menschen (der Dualist) — Mantik ist eine Äusserung göttlicher Kraft (Posidonius). Der eine Autor schränkt seinen Blick auf den armseligen Nutzen des Menschen ein, der andere umfasst mit seinem Blick den schaffenden und wirkenden Kosmogott.

Dort Betonung des Nutzens — hier Beiseiteschiebung des Nutzens und Betonung der Kraft, das entspricht dem Standpunkte des Dualisten und des Posidonius in der Güterlehre. Von Posidonius als Stoiker kann man an sich schon annehmen, dass er auf den materiellen Nutzen nicht viel gegeben hat, und Cicero sagt im Anschluss an ihn *de nat. deor. II 167: magnis autem viris prosperae semper omnes res* (also auch Schaden und Unglück!). Und um materiellen Nutzen handelt es sich doch in der Hauptsache bei allen Prophezeiungen. Dagegen ist mit dem Dualismus die Dreiteilung der Güter verbunden und damit stimmt denn auch die Betonung des Nutzens in *de divinatione* überein: *sic cum omni utilitate, quam di hominibus dederunt, ars aliqua coniuncta est, per quam illa utilitas percipi possit* (§ 116). Man wird in den auf Posidonius zurückgehenden Ausführungen vergeblich nach dem Wort *utilitas* Ausschau halten; dagegen ist schon in dem Satz, der auf die drei Grundpfeiler der Lehre des Posidonius hinweist, die *vis* betont: *primum a deo, deinde a fato, deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda* (125). Und von der Kraft ist schon in der Einleitung die Rede (§ 3): *cumque magna vis videretur esse et inpetriendis consulendisque rebus et monstris interpretandis ac procurandis in haruspicum disciplina . . .* Dagegen wird § 18 in derselben Sache nicht die Kraft, sondern der Nutzen betont: *nam ut nunc extis, sic tum avibus magnae res inpetriri solebant*. Bei der engen, von Cicero selbst in § 117 betonten Beziehung von *de div. I* zu *de nat. deor. II* dürfte es wohl erlaubt sein

darauf hinzuweisen, dass auch hier derselbe Gegensatz von Kraft und Nutzen wiederkehrt, § 6: *quod et praesentes saepe di vim suam declarant* (Posidonius); dagegen § 8 der Dualist: *quorum exitio intellegi potest eorum imperiis rem publicam amplificatam, qui religionibus paruisent*. Auch an den beiden auf die Mantik Bezug nehmenden Stellen am Schlusse von *de nat. deor.* II (§ 163 und 166) liegt der gleiche Gegensatz vor; § 163: *quibus cognitis multae saepe res ex hominum sententia atque utilitate partae, multa etiam pericula depulsa sunt*. Der Nutzen ist hier Wirkung der unpersönlichen *providentia* (*deorum providentia consuli rebus humanis* § 162) und die Blickrichtung geht wie bei dem Dualisten in *de div.* I auf den Menschen. Dagegen richtet sich § 166 der Blick auf Gott und seine schöpferische Kraft, die sich in Taten zum Heile der Menschen äussert (*ipsorum deorum saepe praesentiae . . . declarant ab iis et civitatibus et singulis hominibus consuli*). Es wird dann im folgenden von den Vorzeichen und den Ermahnungen, bzw. Warnungen gesprochen, die wir durch die Vorzeichen erhalten, aber von der *utilitas* ist nicht die Rede. Posidonius — denn auf diesen geht der Abschnitt zurück — will den Äusserungen der göttlichen Kraft nachgehen; dass diese Gotteskraft zum Heil der Menschen wirkt, kommt für ihn erst in zweiter Linie. Ja, er warnt vor der Überschätzung des äusseren Nutzens: Wir sollen nicht meinen, wenn ein Ungewitter die Saatsfelder und Weinberge beschädigt oder wenn ein Unglücksfall etwas von den irdischen Gütern (*e vitae commodis*) entreisst, dass der, dem dieses widerfährt, der Gottheit verhasst oder von ihr vernachlässigt sei.

Es dürfte also feststehen, dass schon gleich am Anfang der eigentlichen Erörterung zwei Autoren zu Worte kommen. Zwar lässt Cicero § 13 die Namen *scammonaea* und *aristolochia* weg und § 16 bei dem Hinweis auf die Winde und Regengüsse die Bezeichnung *Prognostica*. Da sind die Namen so schön verteilt, wo doch die Dinge die gleichen sind. Nun ist aber der Anteil des Posidonius (von *pro omni igitur divinatione* § 16 an) den Ausführungen des Dualisten und Utilitaristen angehängt; der Abschnitt reicht — es ist im folgenden immer noch von der *vis* die Rede (vgl. *de fulgurum vi*) — bis § 22 *tu igitur animum poteris inducere*. Die Definition *artis est* sowie die Behauptung, es gebe eine gewisse natür-

liche Kraft<sup>1)</sup>, die teils durch langdauernde Beobachtung der Vorzeichen, teils durch einen göttlichen Impuls die Zukunft voraussagt (§ 12), gehört also zu dem Anteil des Utilitaristen. Nun sprechen aber die Worte: *quae tum observatis longo tempore significationibus, tum aliquo instinctu inflatuque divino futura praenuntiat* nicht deutlich die wahre Meinung des Autors aus. Wir hören zwar von einer Mantik auf Grund blosser Beobachtung; es muss also die Ansicht des Dualisten vorliegen, weil nur dieser eine Mantik ohne göttlichen Impuls anerkennt. Aber der göttliche Impuls wird nicht ausdrücklich auf das Gebiet der natürlichen Mantik eingeschränkt, wie es doch der Lehre des Dualisten entspricht. Nach dem Wortlaut bei Cicero könnte man auch annehmen, dass auf dem Gebiete der künstlichen Mantik neben der Voraussage auf Grund blosser Beobachtung auch eine solche auf Grund eines göttlichen Impulses möglich sei. Es ist wiederum dieselbe Sache wie § 109; wie er dort im Widerspruch mit der wahren Meinung des Dualisten ein *potest* einfügt, so verdunkelt er hier die wirkliche Lehre des Dualisten durch das unbestimmte *tum — tum*. Nach der wahren Meinung des Autors kann nur bei der natürlichen Mantik ein göttlicher Impuls stattfinden, also beim Träumenden und beim Seher. Was ergibt sich nun aber auch hier wieder aus der Definition der künstlichen Mantik als *ars* und aus der Ableitung derselben aus blosser Beobachtung? Es gibt nur die eine Antwort: Das ist nicht Posidonius, sondern der nämliche Dualist, der § 109 f. eine künstliche Mantik ohne göttlichen Impuls annimmt; es ist aber auch nicht Cratipp; denn dieser hat die künstliche Mantik verworfen.

## B. Die natürliche Mantik.

### 1. Ursprung und Wesen.

Für Posidonius, der alle Mantik, die künstliche wie die natürliche, aus einem Impuls Gottes (*a deo*) ableitet, ist das Gelingen einer Vorhersage durch künstliche Mantik im letzten Grunde eine Gnade, ein Geschenk Gottes. Und dement-

---

<sup>1)</sup> Als menschliche Fähigkeit ist natürlich auch für den Utilitaristen die Mantik eine *vis*. Bei Posidonius ist die *vis* darüber hinaus die Gotteskraft, die sich in unmittelbarem Impuls auch in der künstlichen Mantik kundgibt.

sprechend stützt er auch seine Lehre von der natürlichen Mantik ganz auf den Willen Gottes. Die ‚Gabe‘ des Sehers ist eine wirkliche Gabe Gottes; die Gesichte des Sehers und der Träumenden sind ein göttliches Geschenk an Auserwählte: *quod et ii vident, quibus naturalis divinatio data est* § 127.

Anders der Dualist. Während Posidonius sagt: *naturalis divinatio data est*, folgert jener aus der göttlichen Abstammung der Seele und aus ihrer Verwandtschaft mit den das All erfüllenden Geistern: *necesse est cognatione divinorum animorum animos humanos commoveri* (§ 110). Der göttliche Impuls ist hier etwas ganz anderes als bei Posidonius; er beruht hier nicht auf dem freien Willen Gottes, der gewähren und auch versagen kann, sondern die ‚Mitbewegung‘ durch die Götter erfolgt naturnotwendig. Man wird hier sofort an die Lehre des Dualisten in der künstlichen Mantik erinnert: Wie er dort an die Stelle des frei schaltenden und waltenden Gottes die fast mechanisch wirkende Naturordnung setzt, so hier an die Stelle des freien Impulses die naturnotwendige Mitbewegung; diese nennt der Dualist göttlichen Impuls. Man hat offenbar hierin auch den Grund zu suchen, weshalb der Dualist eine viel schärfere Trennung von Seele und Leib annimmt als Posidonius (vgl. *plane nihil sit cum corpore* § 113; *iacet corpus dormientis ut mortui* § 63; *mortuo paene corpore* § 115). Denn so oft auch der letztere von der Freiheit des Geistes vom Leibe spricht, so vergleicht er die Lösung vom Körper doch nie mit dem Tode. Wie der Dualist Seele und Leib schärfer trennt, so misst er der Trennung auch eine viel grössere Bedeutung bei: Nicht der ‚naturnotwendig‘ erfolgende göttliche Impuls ist für ihn das Wesentliche und Entscheidende für die Gesichte der Seher und der Träumenden, sondern die Lösung der Seele vom Leibe; *nec vero umquam animus hominis naturaliter divinat, nisi cum ita solutus est et vacuus, ut ei plane nihil sit cum corpore* (§ 113). Das Problem ist hier ganz in die menschliche Natur verlegt, die Trennung vom Leibe ist das Kennzeichen und Merkmal natürlicher Mantik; der göttliche Impuls, das *commoveri* erfolgt ‚naturnotwendig‘. Umgekehrt ist für Posidonius gerade der Impuls Gottes das charakteristische Merkmal auch der natürlichen Mantik. Die Prophezeiungen der Philosophen haben keinen mantischen Charakter, weil sie ohne *impetus divinus* erfolgen. Und welche Rolle spielt bei

Posidonius die Unabhängigkeit vom Leibe? Sie ist etwas durchaus Sekundäres; denn bei den Philosophen wird ja die Freiheit vom Körper vorausgesetzt: *rarum est quoddam genus eorum, qui se a corpore avocent* (§ 111) und trotzdem sind ihre Voraussagen nicht mantischer Natur<sup>1)</sup>.

Was die Quellenfrage in dem zusammengestückelten Abschnitt § 109—116 anlangt, sei hier bemerkt, dass die Lehre des Dualisten vorliegt, wenn man § 111 und 112 herausnimmt. Dass 111 und 113 nicht zusammenpassen, geht aus dem oben Gesagten schon hervor. Ebenso wenig ist aber § 109 f. mit § 111 vereinbar; denn dort wird die Möglichkeit einer künstlichen Weissagung auch ohne göttlichen Impuls behauptet, § 111 dagegen wird den Voraussagen der Philosophen gerade deshalb der mantische Charakter abgesprochen, weil dabei der göttliche Impuls fehlt. Schliesst man § 113 unmittelbar an § 110 an, so erhält man eine Lehre von einheitlichem Charakter und zwar die des Dualisten: Es gibt eine künstliche Weissagung auch ohne göttlichen Impuls auf Grund langdauernder Beobachtung. Es gibt ferner eine natürliche Mantik, die sich auf die Verwandtschaft der Menschenseelen mit den unsterblichen Geistern gründet und auf eine ‚Mitbewegung‘ zurückzuführen ist. Im Wachen dient der Mensch den natürlichen Bedürfnissen des Leibes und schliesst sich so von der Gemeinschaft mit Gott aus (§ 109 f.). Und doch muss die Seele vollkommen frei sein vom Leibe, wenn der Geist in Gesichten die Zukunft voraussehen soll (§ 113). Im folgenden werden dann Dicaearch und Cratipp getadelt, weil sie die künstliche Mantik verworfen haben. Dieser Tadel ist offenbar auf den Dualisten zurück-

<sup>1)</sup> Reinhardt (K. u. S. S. 265 f.) hat § 111 mit Unrecht dem Posidonius abgesprochen; das geht schon aus dem oben Gesagten hervor. Ich möchte hier noch auf Tusc. V § 9 hinweisen, wo es fast gleichlautend mit § 111 heisst: *raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiosè intuerentur; (hos se appellare sapientiae studiosos — id est enim philosophos)*. Die im gleichen Zusammenhang § 7 stehende Definition der Weisheit führt Reinhardt (Poseidonios S. 58) auf Posidonius zurück. — Wenn Reinhardt meint, die Nennung des Himmels weise nicht notwendig auf die stoische Lehre vom Weltbrande hin, so frage ich: Was soll vom Kosmos noch übrig bleiben, wenn Himmel und Erde verbrennen? Entweder nichts oder doch wohl das stoische schöpferische Feuer, das alles in sich zurücknimmt!

zuföhren; denn er kann ohne Gewalt nicht aus dem Zusammenhang gelöst werden. § 112 (von *multa medici* an bis *dixit instare*) könnte an und für sich des Inhalts wegen aus Posidonius stammen, aber wegen der Disposition und der Form ist dies nicht gut möglich. Was wäre das für eine Einteilung: 1. die Philosophen und Staatsmänner, 2. die Ärzte, Steuer- und Landleute und 3. wieder zwei Philosophen? Wird da der Gruppe 2 nicht bange, wenn sie so von den Philosophen in die Mitte genommen wird? Und dann dieses Abflauen des Gedankens und der Sprache! Zuerst: *rarum est quoddam genus* — aber die Landleute sind doch nicht selten; dann: *qui se avocent a corpore* — das tun die Landleute im allgemeinen nicht; hierauf: *ad divinarum rerum cognitionem cura omni studioque rapiantur* — das ist bei Gruppe 2 gewöhnlich auch nicht der Fall! § 112 (von *multa medici* an) kann kaum aus Posidonius genommen sein, wenigstens in dieser Form nicht. Was folgt daraus? Die Stelle muss aus dem Dualisten stammen wie § 113. Sie hat aber trotzdem nicht den geringsten Zusammenhang mit § 113, sondern ist des Themas wegen (Voraussagungen nicht mantischer Natur) mit dem Abschnitt aus Posidonius verbunden worden; denn der Satz: *nec vero umquam animus hominis naturaliter divinat* kann doch nicht die Begründung dafür sein, dass den Voraussagen der Ärzte usw. der Charakter des Mantischen nicht zukommt. Bei diesen könnte doch nur die künstliche Mantik in Frage kommen. Das naturaliter bezieht sich aber nur auf die Seher und die Träumenden. Das reimt sich nicht zusammen. § 113 ist, wie gesagt, unmittelbar an 110 anzuschliessen; dann ergibt sich ein einheitlicher Zusammenhang. Reinhardt (K. u. S. S. 265) behauptet: ‚Von *horum sunt auguria* an (§ 111) läuft der Gedanke durch bis 115. Aber der laufende Gedanke stolpert da einige Male ganz bedenklich. In Wirklichkeit setzt sich der von Reinhardt bezeichnete Abschnitt aus drei verschiedenen Bestandteilen zusammen.

## 2. Persönliches Erscheinen der Götter — Leugnung des persönlichen Erscheinens der Götter. (Die Lehre von den *imagines*.)

Bei Posidonius sind die in der Luft wohnenden Geister, an denen der Mensch die Zeichen der Zukunft wahrnimmt,

wirklich die Seelen der Abgeschiedenen. Ebenso sind die Götter, die mit dem Menschen im Traum sprechen, wirkliche Götter (de div. I 64). Cicero betont diese Wirklichkeit durch die Beifügung des *ipse* (*quod ipsi di cum dormientibus colloquantur*). Dann liegt aber doch die Annahme sehr nahe, dass Posidonius auch an das Erscheinen der Götter in Person am wachen Alltag geglaubt hat<sup>1)</sup>. Cicero hat die letztere Lehre in seiner Schrift über die Weissagung unterdrückt; dafür begegnen wir ihr in de nat. deor. II gleich zweimal, nämlich in der Einleitung § 6 (*praesentes saepe di vim suam declarant*) und am Schlusse § 166 (*ipsorum deorum saepe praesentiae . . . declarant ab iis et civitatibus et singulis hominibus consuli*).

In Ciceros Schrift über die Weissagung begegnen wir I 79 der entgegengesetzten Lehre: Die Götter zeigen sich uns nicht persönlich (*dei quidem ipsi se nobis non offerunt*). Nun heisst es an dieser Stelle: ‚Worauf warten wir also? Etwa bis sich die unsterblichen Götter mit uns auf dem Forum unterreden, bis sie auf den Strassen, bis sie zu Hause mit uns verkehren?‘ Dies könnte man vielleicht so auslegen: Sie können uns zwar nicht zu Hause und im öffentlichen Leben, aber doch in der Natur draussen, in Wald und Feld, am Meere, an Fluss und See erscheinen. Dann stünde diese Stelle nicht in direktem Widerspruch mit der Lehre des Posidonius. Aber diese Auslegung wird unmöglich gemacht durch das folgende *ipsi se nobis non offerunt, vim autem suam longe lateque diffundunt*. Hier handelt es sich nicht mehr um den Ort des Erscheinens, sondern um die Möglichkeit und die Tatsache des persönlichen Erscheinens selbst. Und dieses wird hier rundweg geleugnet. Dafür soll sich dem Menschen überall die unpersönliche *vis* offenbaren. Reinhardt (K. u. S. S. 223) hat nicht erkannt, dass § 79 und 80 aus dem Dualisten genommen sind; er verbindet sie in unrichtiger Weise mit dem Folgenden. Darin stimme ich ihm bei, wenn er § 66 f. und § 114 dem Dualisten zuweist; denn Posidonius hätte nicht, wie dies § 67 geschieht, von einem *deus inclusus corpore humano* gesprochen. Das ist die Ansicht des Antiochus (vgl. Tusc. I 74 *ille in nobis deus*). Auch sind de div. II 112 die beiden Stellen vereinigt. Aber

<sup>1)</sup> Wie wir später sehen werden, hat er das wirklich gelehrt.

§ 79 f. ist weiter nichts als die Einleitung zu § 66 f. und § 114; denn was wir § 79 f. lesen, ist überhaupt keine eigentliche Mantik, sondern eine Vorbereitung oder Vorstufe der Mantik. Wir hören da nach der Leugnung des persönlichen Erscheinens der Götter und der damit zusammenhängenden Einteilung: Die Seher werden von aussen (Pythia) und von innen erregt (Sibylla) zunächst von dem Einfluss der verschiedenen Erdgegenden auf die Gesundheit des Körpers und auf die Geistesanlagen. Das ist ein Gedanke, der nach *de fato* § 7. auf Chrysipp zurückgeht. Natürlich soll dadurch der Satz begründet werden: *vim suam terrae cavernis includunt*. Aber ist das Mantik? Dann lesen wir: ‚Oft werden auch durch irgendeine Erscheinung, oft durch die Bedeutung von Aussprüchen und durch Gesänge die Gemüter in eine heftige Erregung versetzt‘. Das ist, behaupte ich, noch keine eigentliche natürliche Mantik; denn wo bleibt da der Satz, der sich doch § 114 unmittelbar an die Aufzählung der Arten der ‚Erregung von aussen‘ anschliesst: *quorum furibunda mens videt ante multo, quae sint futura?* Warum soll man nicht auch durch eine alltägliche Strassenszene in heftige Erregung versetzt werden? Warum soll man nicht durch ein ergreifendes Wort oder Lied im Innersten aufgewühlt werden, ohne dass man deshalb zu prophezeien anfängt? Und was hat die Erregung der Tekmessa mit natürlicher Mantik zu tun? Oder überhaupt der Affekt? Gerade nach der Anschauung sowohl des Posidonius wie auch des Dualisten, der hier in Frage kommt, geht doch der Affekt vom Körper aus; dagegen beruht natürliche Mantik auf einer Lösung vom Körper! Die von aussen oder von innen kommende *concitatio* zeigt, dass eine göttliche Kraft in der Seele ist. Ganz recht, aber warum hört man nichts von der Äusserung der göttlichen Kraft, warum nichts vom Weissagen? Wir hören weiter: Ohne eine gewisse *concitatio* kann keiner ein guter Dichter, Redner oder Schauspieler sein. Wort und Körper als Ausdrucksmittel des Geistes — ist das natürliche Mantik? Der Autor beginnt mit dem Einfluss der Aussenwelt und schreitet über die Einwirkung des Körpers (Affekt) zu der von innen kommenden Erregung fort<sup>1)</sup>. Ich vermisse da 1. die Trennung

<sup>1)</sup> Was dann § 81 folgt (die Trugbilder, die dem Brennus erscheinen), das ist auch keine Vorbereitung mehr zur natürlichen Mantik,

vom Leibe, 2. die Prophezeiungen. Also ist diese Art der *conciatio* noch keine eigentliche Mantik; dagegen wird § 66 zu dieser übergegangen. Zwar scheint sich die *conciatio*, wie sie § 79f. geschildert ist, nicht ganz mit der *praesagilio* (Ahnungsvermögen) § 66 zu decken; es ist dort nur ganz allgemein gesagt, daß die *conciatio* eine göttliche Kraft offenbart, hier aber wird sie genauer als Ahnungsvermögen bezeichnet. Cicero will sich nicht in die Karten schauen lassen und macht es dem Leser nicht so leicht, den wahren Zusammenhang der Gedanken zu erkennen. Aber die Klammer zwischen § 79f. und § 66 ist: *ea si exarsit acrius, furor appellatur, cum a corpore animus abstractus divino instinctu concitatur*. An den beiden Stellen ist also von einer doppelten *conciatio* die Rede, von einer gewissermassen vormantischen und einer mantischen, dem *furor*. Es muss in der dualistischen Quellschrift gestanden sein: Wenn schon die *conciatio* des in engem Kontakt mit dem Körper stehenden Geistes eine so ausgezeichnete Gotteskraft offenbart, wie sie etwa beim Dichter zutage tritt, um wie viel grösser ist dann die göttliche Kraft der Seele, wenn sie, unabhängig und frei vom Körper, vom Geiste Gottes berührt wird. So ergibt sich ein Zusammenhang. Wenn man aber § 79f. mit dem Folgenden verbindet, wie Reinhardt es tut, dann ist der Abschnitt ein erratischer Block, der so gut in seine Umgebung hineinpasst, wie die Irrblöcke der Tiefebene geologisch in ihre Umgebung passen.

Was ergibt sich nun aber aus dem dargelegten Sachverhalt? Cicero macht uns nur mit der Lehre des Dualisten über die Seher bekannt und gibt uns über die des Posidonius § 34 und 129 nur kurze Andeutungen. Und warum das? Bei Posidonius wird wohl zu viel vom Erscheinen der Götter in Person die Rede gewesen sein! Und daran hat Cicero offenbar nicht geglaubt.

Die Leugnung des persönlichen Erscheinens der Götter bildet nun aber auch das Band, das die Lehre des Dualisten von der natürlichen Mantik mit der von der künstlichen Weissagung verbindet. Von den Dioskuren heisst es § 75: *qua in pugna quia Castor et Pollux cum Lacedaemoniorum*

sondern ist von irgendwo hierher verschlagen. Nebenbei gesagt, hat Antiochus nach Ac. II 51 die Möglichkeit falscher *visa* der Träumenden zugegeben; dann aber doch wohl auch falsche *visa* im Wachen.

*classe visi esse dicebantur.* Also, sie waren nicht wirklich erschienen; es war nur Gerede der Leute! Und wie steht es in § 101 mit den Faunen, die sich in den Schlachten hören liessen? Wie mit den wahrredenden Stimmen aus dem Verborgenen? Wie mit der Stimme aus dem Hain der Vesta? Wie mit dem Aius Loquens und wie mit der Stimme aus dem Tempel der Juno? Überall ist da nur von einem Hören, nicht von einem Sehen die Rede; der Gesichtssinn ist da ganz und gar ausgeschaltet. Es sind offenbar lauter Exempel ausgewählt zum Beweis des Satzes: *dei ipsi se nobis non offerunt, sed vim suam longe lateque diffundunt.*

Dieser Satz gilt aber auch für die Traumantik des Dualisten. In den Träumen, die Cicero (von § 39 ab) erzählt, stossen wir auf einen merkwürdigen Unterschied im Ausdruck. In der Mehrzahl der Träume wird das Traumbild eingeführt mit *visum est*. So heisst es von der Mutter des Phalaris § 46 *visam esse videre in somniis simulacra deorum; ex iis Mercurium etc.*; von Hannibal § 48 f. *ei secundum quietem visam esse Junonem praedicere . . ., visum esse in somnis a Jove in deorum concilium vocari . . .*; ebenso bei Hamilcar, bei Eudem, bei dem römischen Landmann, bei C. Gracchus usw. Dagegen heisst es von Sophokles § 54: *in somnis vidit ipsum deum dicentem* und von Sokrates § 52: *vidisse se in somnis pulchritudine eximia feminam*<sup>1)</sup>. Nun muss ein Autor, der sagt *vidit ipsum deum* (wobei auch noch auf das *ipsum* der Nachdruck gelegt ist), notwendig an das persönliche Erscheinen der Gottheit im Traum geglaubt haben und das ist nicht der Dualist, sondern nach I 64 Posidonius. Nebenbei gesagt, muss dieser oder Cicero eine Theorie gekannt haben, nach der die Götter in den Träumen nicht persönlich erscheinen. Reinhardt fragt zwar (K. u. S. S. 236): ‚Wie soll Poseidonios seine eigene Einteilung verleugnet haben, um die Dichter, Philosophen und Staatsmänner abzuleiern?‘ Warum nicht, abgesehen von dem ‚Ableiern‘, wenn die Träume inhaltlich der von ihm aufgestellten Einteilung entsprachen? Enthalten die Träume des Sophokles nicht Gespräche mit einem persönlich anwesenden Gott? Und ist im Traum des Sokrates

<sup>1)</sup> In den Träumen Ciceros und seines Bruders § 58 f. wird schön abgewechselt, das eine Mal heisst es *me vidisse in quiete*, das andere Mal *visum tibi esse*; doch darauf ist kein Gewicht zu legen, weil Cicero hier selbst erzählt.

der Homervers: *tertia te Phthiae tempestas laeta locabit* nicht eine *nota veritatis*, kundgegeben von einem unsterblichen Geist? Und wozu die Betonung der ausnehmenden Schönheit der Frau, wenn nicht der unsterbliche Geist persönlich da war? Ist der Traum des Xenophon (*Av.* IV 3,8) nicht ein Beleg dafür, daß die Seele im Traum selbst die Wahrheit sieht? Die Stoiker haben doch auch sonst oft alte Schläuche mit neuem Wein gefüllt!

Die Lehre des Posidonius von der persönlichen Anwesenheit der Götter wird im 2. Buch § 129 bekämpft. Daneben wird aber noch eine zweite Lehre bestritten, die sich nach II § 119 stützen soll auf die eigene göttliche Natur der Seele und auf ihre Verbindung mit den unsterblichen Geistern. Das ist also ganz ähnlich wie bei Posidonius. Schon hier (§ 120) taucht der Name Demokrits auf. Seine Bildertheorie wird angedeutet mit den Worten: *externa et adventicia visione pulsari*. Sie wird hier nur mit kurzen Worten abgelehnt und das Sehen im Traum auf eine Bewegung innerhalb der Seele selbst zurückgeführt. Erst bei der Besprechung der Träume der Brüder Cicero selbst kommt er ausführlich auf die Bildertheorie Demokrits zu sprechen. Nun ist doch selbstverständlich, dass nicht Cicero diese Anleihe bei Demokrit gemacht hat, sondern der Dualist, bei dessen Widerlegung Demokrits Theorie schon erwähnt wurde. Cicero verschleiert nur diesen Sachverhalt. Er arbeitet hier nach der gleichen Methode, nach der er in I den Cratipp in den Vordergrund gestellt hat, während er doch in Wirklichkeit die Lehre eines Dualisten vorträgt, der die künstliche Mantik anerkannt hat. So lässt er hier in II seinen Bruder die Demokriteische Bildertheorie vortragen und er selbst bekämpft sie — und doch handelt es sich nicht um Demokrit, sondern um den Dualisten.

Von den *imagines* hören wir im 1. Buche § 63: *itaque iis occurrunt plerumque imagines mortuorum*. In welchem Zusammenhang steht das? Die Seele sieht im Schlaf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Nach dem Tode wird das in noch viel höherem Grade der Fall sein. Daher ist sie auch bei herannahendem Tode viel göttlicher. Es begegnen ihr da die *imagines mortuorum*. Wenn nun im 2. Buche die Lehre von den *imagines* bekämpft wird, so sind das keine Lufthiebe, sondern der Dualist hat sich offenbar auf die Lehre

von den *imagines* auch in der Traumantik gestützt. Selbstverständlich kann es nicht Posidonius sein, der gleich darauf zu Worte kommt; denn er lässt ja die Zeichen an den Geistern selbst wahrgenommen werden, nicht an den ‚Bildern‘ der Geister, und die Götter, die im Traum mit den Menschen sprechen, sind wirkliche Götter, nicht bloss *imagines* der Götter, wie § 64 zeigt. Von den *imagines mortuorum* hat Reinhardt im 1. Buche offenbar gar nichts bemerkt; denn er ruft (K. u. S. S. 258) aus: ‚Wozu in aller Welt diese Polemik gegen Demokrit?‘ Die Erklärung, die er dort gibt, ist denn auch unzutreffend. Die Sache ist einfach die, dass die *imagines mortuorum*, die § 63 wie ‚eine letzte, von verschwundener Pracht zeugende Säule‘ stehen geblieben sind, von dem Dualisten an die Stelle der persönlich erscheinenden Götter gesetzt sind, weil er an das Erscheinen in Person nicht glaubt; und zwar muss er davon vor allen Dingen in der Traumantik, höchst wahrscheinlich aber auch bei der Ekstase der Seher Gebrauch gemacht haben. Während in den theoretischen Ausführungen des Dualisten nur noch der eine Hinweis § 63 erhalten ist, beruhen sämtliche Beispiele aus der Traumantik, in denen die Götter, bzw. göttlichen Wesen, mit *visum est* eingeführt werden (anstatt des *vidit ipsum deum* des Posidonius), auf der von dem Dualisten übernommenen Bildertheorie des Demokrit. Näheres über diese Lehre erfährt man aus der Polemik Ciceros im 2. Buch, besonders aber aus *de nat. deor.* I 107 ff., wo sie ebenfalls, fast mit den gleichen Mitteln, bekämpft wird. Demnach besitzen die *imagines*, oder besser gesagt: ihre Urbilder, eine weitgehende Verwandlungsfähigkeit (cf. *nec ea forma, qua illi fuerunt*, *de nat. deor.* I 107 und gleich darauf: *quid, quod eiusdem hominis in meum aliae, aliae in tuum?*). Man sieht: sie sind nicht mehr weit von Gespenstern entfernt, wie sie offenbar von dem volkstümlichen Glauben an die im Hades wohnenden *imagines mortuorum* abgeleitet sind. Von Posidonius wissen wir, dass er diesen Aberglauben des Volkes bekämpft hat (*Tusc.* I § 36 f.<sup>1)</sup>; *de nat. deor.* II § 5). Wird er dann nicht auch die *imagines mortuorum* des Dualisten bekämpft haben, die weiter nichts als eine Verfeinerung jenes groben Aberglaubens sind?

<sup>1)</sup> *Tusc.* I § 27—52 stammt, wie ich *Philologus* Bd. 84, Heft 3 nachgewiesen habe, aus Posidonius.

Wir haben also eine kontinuierliche Reihe, die auf den Dualisten zurückgeht: Leugnung des persönlichen Wirkens Gottes bei der künstlichen Mantik (Eingeweide, Vogelflug), Leugnung des persönlichen Erscheinens der Götter bei den *ostenta* und in der natürlichen Mantik, Lehre von den *imagines*. Das Band, das alles umschlingt und zu einer Einheit verbindet, ist das Wirken Gottes aus der Ferne; Gott und Mensch gehören da verschiedenen Welten an — das ist Dualismus.

Posidonius dagegen lehrt das persönliche Wirken Gottes in der künstlichen Mantik, das persönliche Erscheinen in der Wirklichkeit des Tages<sup>1)</sup> und im Traum. Das einigende Band ist hier die Gottesnähe, die Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens; Gott und Mensch gehören nicht verschiedenen Welten an (*cum domus sit omnium una, eademque communis*, de div. I 131) — das ist Monismus.

Was folgt nun aber hieraus für das Verhältnis Ciceros zu den Quellenschriften? Reinhardt (K. u. S. S. 231 ff.) hat insofern Recht, als er für die Erzählungen aus Philistus und Callisthenes [wenigstens in der Form, wie sie bei Cicero stehen<sup>2)</sup>] den Posidonius als Vermittler ablehnt. Aber es ist nicht Cicero selbst, der aus Chrysipp geschöpft hat, wie er annimmt, sondern der Vermittler ist der Dualist.

### C. Wer ist der Dualist?

In de nat. deor. II hat Cicero neben Posidonius einen Autor benutzt, der Dualist ist (vgl. § 29 *omnem enim naturam necesse est, quae non solitaria sit neque simplex; 86 ex iis enim naturis, quae erant, quod effici optimum potuit, effectum, est*). Gott ist da ein rein geistiges Wesen, dessen Vernunft einen höheren Grad darstellt als die menschliche Vernunft und das den seinem Wesen fremden Weltstoff zum Ganzen der Welt ordnet. Diese Lehre ist die des Antiochus, wie sie Ac. post. I 28 f. in den Hauptzügen vorgezeichnet bzw. zusammengefasst ist. Ohne Zweifel ist also Antiochus der Partner des Posidonius in de nat. deor. II. Zwischen diesem Buche und de div. I bestehen aber nicht nur Zusammenhänge, die sich aus der Natur der behandelten Gebiete ergeben, sondern Cicero weist de div. I 117 selbst darauf hin, dass er

<sup>1)</sup> Das muss allerdings aus de nat. deor. II. erschlossen werden.

<sup>2)</sup> Ich will damit sagen, dass nicht feststeht, ob sie nicht auch Posidonius zum Beweis seiner Lehre benutzt hat.

seinen Ausführungen über die Weissagung die nämliche Götterlehre zugrunde legt, die er de nat. deor. II dargelegt hat. Nun begegnen wir aber dort einer monistischen und einer dualistischen Götterlehre, welche letztere ganz genau übereinstimmt mit de div. I (vgl. besonders § 118 *ita a principio inchoatum esse mundum*; das ist der nämliche Dualismus, wie er de nat. deor. II 75 vorliegt: *providentia deorum mundum et omnes mundi partes et initio constitutas esse . . .*). Man könnte einwenden: Wenn das so ist, dann ist eben nur die Grundlage gemeinsam. Aber da sehen wir, dass in der Einleitung zu de nat. deor. II die zwei mantischen Systeme, die Cicero in de div. I in eins zusammenschweisst, in den Hauptzügen dargelegt sind. Wenn de nat. deor. II § 4—6 das persönliche Erscheinen der Götter mit allem Nachdruck behauptet wird, so ist das die Lehre des Posidonius. Die Lehre des Partners wird § 7—12 erörtert. Die andere Quelle ist sofort kenntlich an dem Urteil über Mopsus, Tiresias, Amphiaras usw., über die Posidonius de div. I 88 ganz anders urteilt. In dem zweiten Teil der Einleitung wird nach Antiochus zunächst ganz besonders der Nutzen der Beobachtung und der Beachtung der Vorzeichen und umgekehrt der Schaden der Nichtbeachtung betont (§ 8 *quorum exitio intellegi potest eorum imperiis rem publicam amplificatam, qui religionibus paruisent*). Das ist der nämliche Gedanke, wie er de div. I § 28 zum Ausdruck gelangt und überhaupt als Leitgedanke der ganzen Erörterung zugrunde liegt: *sic tum avibus magnae res impetrari solebant; itaque sinistra dum non exquirimus, in dira et in vitiosa incurrimus*. Ferner lesen wir de nat. deor. II § 12: *at fortasse non omnia eveniunt, quae praedicta sunt; ne aegri quidem quia non omnes convalescunt, idcirco ars nulla medicina est*. Hier wird also die künstliche Mantik der Medizin in bezug auf die Erfolgsmöglichkeiten gleichgestellt. Und genau derselben Berufung auf die Medizin begegnen wir de div. I § 24: *at non numquam ea, quae praedicta sunt, minus eveniunt; quae tandem id ars non habet? . . . an medicina ars non putanda est? quam tamen nulla fallunt*. Für Posidonius ist die künstliche Mantik durchaus nicht bloss Kunst und der Vergleich mit der Medizin im Sinne einer fast vollständigen Gleichstellung findet sich bei ihm nicht. Eine falsche Voraussage wird § 12 ganz auf menschliche Unwissenheit und Unzulänglichkeit, nicht

auf die Art der Zeichengebung und den Willen Gottes zurückgeführt: *in his si qui erraverunt, non deorum natura, sed hominum coniectura peccavit*. Und dem Sinne nach genau so heisst es de div. I § 24 *similis est haruspicum responsio omnisque opinabilis divinatio; coniectura enim nititur, ultra quam progredi non potest*; ebenso de div. I 118 *ea quibus bene percepta sunt, ii non saepe falluntur; male coniecta maleque interpretata falsa sunt non rerum vitio* (doch wohl = *deorum natura*) *sed interpretum inscientia*. Die Begründung der künstlichen Mantik, ihr Wesen und die Erklärung der Möglichkeit eines Irrtums ist hier wie dort gleich, d. h. aus Antiochus genommen.

Betrachten wir den Schluss von de nat. deorum II. Hier wird an zwei Stellen von der Mantik gesprochen, § 163 und 166. An der letzteren Stelle wird die persönliche Anwesenheit der Götter behauptet, es handelt sich also um die Lehre des Posidonius. An der ersteren werden wir es also mit seinem Partner zu tun haben. Wir lesen da: *est profecto divinatio, quae multis locis, rebus, temporibus apparet cum privatis tum maxime publicis*. Diese Gesichtspunkte sind offenbar der Lehre des Dualisten in de div. I als Disposition zugrunde gelegt: 1. die Orte: § 93f. *ac mihi quidem videntur e locis quoque ipsis . . . divinationum oportunitates* (also wieder der Nutzen) *esse ductae*. Oder glaubt man diesen Abschnitt auch auf Posidonius zurückführen zu können, wenn von Telmessus § 91 die Blüte der ganzen Haruspizin hervorgehoben wird, § 94 aber bloss die Beobachtung der *ostenta*, also eines Teiles der Haruspizin? Damit soll nicht gesagt sein, dass Posidonius überhaupt nicht von den Orten gesprochen hat; I § 2 geht auf ihn zurück (*Assyrii . . . propter planitiam magnitudinemque regionum, quas incolabant etc.*). Ich behaupte nur, dass der Abschnitt, wie er bei Cicero vorliegt, aus Antiochus und nicht aus Posidonius stammt. 2. *multae res* und *multa tempora*: § 97 lesen wir: *quotiens senatus decemviros ad libros ire iussit! quantis in rebus quamque saepe responsis haruspicum paruit!* Sind das nicht die *multae res* und die *multa tempora* von de nat. deor. II 163? Und die gleiche Disposition kehrt wieder § 101: *saepe etiam et in proeliis Fauni auditi et in rebus turbidis veredicae voces . . .* 3. *res privatae* und *publicae*: § 28 *nihil fere quondam maioris rei nisi auspicato ne privatim*

*quidem gerebatur*; darauf folgt Hinweis auf P. Claudius und L. Junius sowie den Verlust grosser Flotten (öffentliche Verhältnisse). Auch die Betonung des Nutzens, die für den Dualisten in *de div. I* so charakteristisch ist, kehrt *de nat. deor. II* 163 wieder: *quibus cognitis multae saepe res ex hominum sententia atque utilitate partae, multa etiam pericula depulsa sunt*. Und liegt nicht auch den Traumberichten des Dualisten die Disposition: Nutzen und Schaden, bzw. Nutzen bei Gehorsam, Schaden bei Ungehorsam, Privat- und öffentliches Leben zugrunde? Wenn also die Lehre des Antiochus über die künstliche Mantik, wie sie in ihren Hauptzügen in *de nat. deorum II* angedeutet ist, und sogar seine Disposition der Mantik in *de div. I* wiederkehrt, dann ist der Dualist auch hier notwendig Antiochus. Und welches ist die Disposition des Posidonius gewesen? Cicero hat sie uns § 84 erhalten. Man sieht daraus: Er ging auf den Nachweis des *consensus* aller Menschen aus mit Betonung hervorragender Persönlichkeiten. Er wollte die Wahrheit und die Macht des göttlichen Waltens in seiner Mantik nachweisen, nicht den Nutzen. In gewissem Sinne ist seine Mantik ein Teil seiner Lehre vom Wesen der Gottheit.

München.

Philipp Finger.