

# DIE DREI KOSMOLOGISCHEN SYSTEME IM ZWEITEN BUCH VON CICEROS SCHRIFT ÜBER DAS WESEN DER GÖTTER

## 1. Die drei Quellen Ciceros.

In Ciceros zweitem Buch seiner Schrift *de natura deorum* zeigen sich deutlich die Umrissse von drei kosmologischen Systemen. Das erste, am deutlichsten sichtbare und deshalb von der heutigen Quellenkritik auch allgemein anerkannte System ist das des Posidonius. Wenn er auch den ganzen Kosmos und den Himmel (= Äther) für Götter hält, so ist doch der eigentliche Träger aller geistig-sittlichen sowie aller vitalen und motorischen Funktionen der Äther. Weil dieser allen anderen Elementen überlegen ist, ergibt sich für Posidonius die periodische Auflösung der Welt im Äther. Dagegen gibt es für Panätius, den zweiten der von Cicero benutzten Quellenschriftsteller, keinen Prinzipat irgend eines Elementes. Er lehrt den ewigen Kreislauf der Elemente und die Welt ist für ihn ewig. Er bringt den Pantheismus trotz seiner Abweichung von der Stoa in der Frage der Ewigkeit der Welt oder vielleicht gerade wegen dieser Abweichung zum reinsten Ausdruck. Götter sind für ihn der Kosmos selbst, sowie das Heer der Sterne, dagegen kennt er keinen Äthergott. Diesen beiden stoisch-pantheistischen Systemen stellt sich das des Antiochus zur Seite. Gott ist für ihn ein geistiges Wesen, das vielleicht nicht ganz immateriell gedacht ist (*Ac. post. I 24 neque vim sine aliqua materia*), aber es ist an keines der vier uns bekannten Elemente gebunden. Er ist der Weltbaumeister, der im Anfang die chaotische Materie zu einem Kosmos gestaltet hat. Die zwar nicht selbst vernunftbegabte, aber mit göttlicher Vernunft geschaffene Weltordnung wirkt nun fort in alle Ewigkeit. Gott wohnt in dem von ihm mit besonderer Kunst geschaffenen Himmel, aber er ist dem Auge des Menschen nicht sichtbar (*de nat. deor. II 17 etiamsi dominum non videas*). Gerade daraus aber ergibt sich, dass Kosmos und Sterne für Antiochus keine

Götter sind, so geflissentlich Cicero auch diese Lehre zu verbergen sucht.

In den Erörterungen der heutigen Quellenkritik ist noch nicht einmal der grösste Fehler, dass K. Reinhardt (in seinen beiden Büchern ‚Poseidonios‘ und ‚Kosmos und Sympathie‘) das System des Panätius, andererseits J. Heinemann (in seinem Werke ‚Poseidonios‘ metaphysische Schriften‘ I und II) das System des Antiochus nicht erkannt hat. Viel schlimmer sind die daraus entstehenden Verzerrungen der Lehren der von Cicero benutzten Philosophen. Dafür einige Beispiele. Beide Erklärer tragen kein Bedenken, Lehren, die den Zusatz *in omni aeternitate* enthalten<sup>1)</sup>, einen Zusatz, der sich überall dort findet, wo die Lehre des Posidonius nicht vorliegt, dem Posidonius zuzuweisen, der doch nicht an die Ewigkeit der Welt geglaubt hat. Heinemann behauptet (z. B. II S. 201), für Panätius seien die Sterne keine Lebewesen. Auch schreibt er ihm die Lehre von einer lediglich pflanzenartig wirksamen Physis des Kosmos zu (II S. 203) oder spricht (II S. 217) von der das Noetische ausschliessenden Physis des Panätius. Wie er zu dieser unrichtigen Auffassung kommt, ist leicht einzusehen. Er geht an die Kosmologie des Panätius mit dem Eindruck heran, den er aus Ciceros Pflichtenlehre von der Stellung unseres Philosophen zur Religion gewonnen hat. Aber so sehr Heinemann auch das Gewicht der Worte *deos placatos pietas efficiet et sanctitas* (de off. II § 11) abzuschwächen sucht (II S. 12 ff.), so kann er doch nicht in Abrede stellen, dass sie Cicero aus Panätius entnommen hat, und die Analyse von de nat. deor. II wird uns den Beweis liefern, dass Panätius an einen persönlichen Gott geglaubt hat.

Bevor ich an die Analyse des 2. Buches der Schrift Ciceros herangehe, sei zur vorläufigen Orientierung auf einige wesentliche Tatsachen hingewiesen. Wo Cicero die Ätherlehre des Posidonius darlegt, lesen wir § 32 den wichtigen Satz: *ex mundi ardore motus omnis oritur* (alle Bewegung im Kosmos geht vom Äther aus). Diese Lehre wird nun an einer Stelle stillschweigend beiseite geschoben (§ 44 *nec vero dici potest vi quadam maiore fieri, ut contra naturam astra moveantur; quae enim potest maior esse?*). An einer zweiten

<sup>1)</sup> z. B. § 54 (Reinhardt, K. u. S. S. 74 f.; Heinemann II S. 180 f.

Stelle wird sie offen bekämpft (§ 54 *non est enim aetheris ea natura, ut vi sua stellas complexa contorqueat*). Betrachten wir zunächst die erste der von Posidonius abweichenden Stellen. Sie umfasst § 43 (von *ordo autem siderum an*) und 44. Reinhardt (K. u. S. S. 81 ff. und Posidonius S. 230 f.) spricht dieser Stelle jeden inneren Zusammenhang ab und hält sie für Flickwerk aus einer doxographischen Quelle. In Wirklichkeit treten gerade hier wesentliche Teile eines selbständigen kosmologischen Gebäudes zu Tage; es ist das des Panätius. Es unterscheidet sich von der gemeinstoischen und auch posidonischen Lehre 1. durch die Leugnung der Vorrangstellung des Äthers, die sich aus der Ablehnung einer den Sternen überlegenen Kraft ergibt, 2. durch die Lehre von der Ewigkeit der Welt (§ 43 *ordo autem siderum atque in omni aeternitate constantia*)<sup>1</sup>). Natürlich handelt es sich hier nicht um die Lehre des Panätius vom Kosmos, sondern um die Lehre von den Sternen. Zu dem ersten Punkt sei bemerkt: Nach Heinemann (II S. 200 f.) hat für Panätius kein Element einen Vorzug vor den anderen. Das ist ganz richtig. Wenn nun aber der Äther keine grössere Kraft besitzt als Luft, Wasser und Erde, so sind die Sterne für den Urheber dieser Lehre tatsächlich unabhängig; denn niemand könnte behaupten wollen, Luft, Wasser oder Erde seien den Sternen an Kraft überlegen; ebensowenig aber dann der diesen Elementen gleichwertige Äther. Heinemann hätte also auch an unserer Stelle die Lehre des Panätius erkennen müssen; er kann dies aber nicht (vgl. II S. 180), weil er in folgenschwerer Verkennung des wirklichen Sachverhalts dem Panätius die Leugnung der Gottnatur der Gestirne zuschreibt (II S. 203), die § 43 f. gelehrt wird. Reinhardt kann die Sachlage nicht durchschauen, weil er, wenn auch nicht mit Bezug auf diese Stelle, wohl aber im Hinblick auf de nat. deor. II 55 die Lehre von der Selbständigkeit des Sternenlaufs dem Posidonius zuschreibt (K. und S. S. 74 f.), ohne sich durch den wie ein unnahbarer Fels aufragenden Satz des Posidonius *ex mundi ardore motus omnis oritur* irgendwie irre machen zu lassen. Er sagt: ‚Innerhalb des Äthers haben selbst die Fixsterne, geschweige denn die Wandelsterne ihre freie, eigene Beweglichkeit.‘ Das kann unmöglich die

<sup>1</sup>) Diog. L. VII 142 (*Παναίτιος ἀφθάρτων ἀπεφάνητο τὸν κόσμον.*

Lehre des Posidonius sein. Denn selbst wenn man annimmt, dass den Sternen nur bei ihrer Geburt aus dem Äther der Antrieb zu ihrer Bewegung vom Äther mitgeteilt worden sei, ist ihre Bewegung unfrei und unselbständig. Cicero sagt aber § 42 (c. 15 und c. 16 [bis *nihil fortuitum*] geht auf Posidonius zurück) ausdrücklich, dass die Einwirkung des Äthers auf die Gestirne dauernd ist: *sidera autem aetherium locum obtinent; qui quoniam tenuissimus est et semper agitur et vigeat, necesse est, quod animal in eo gignatur, id et sensu acerrimo et mobilitate celerrima esse*. Wenn die Sterne die schnellste Bewegung und Beweglichkeit besitzen, weil der Äther andauernde Bewegung und Regsamkeit besitzt, so ist das eben ein Beweis für die Annahme einer dauernden Einwirkung des Äthers auf die Sterne. Die Lehre von der Selbständigkeit des Sternenlaufs kann also nicht aus Posidonius stammen. Das wird bestätigt durch Tusc. V 69, wo Posidonius Ciceros Vorlage bildet: *sideraque viderit innumerabilia caelo* (für Posidonius = *aether*; de nat. deor. II 101 *caeli complexus, qui idem aether vocatur*) *inhaerentia cum eius motu congruere certis infixis sedibus*. Auch hier stimmt für Posidonius wie de nat. deor. II 42 die Bewegung der Fixsterne mit der des Äthers überein, ist also von ihm abhängig. Zugleich erhalten wir durch unsere Tuskulanenstelle die Antwort auf eine Frage, die sich auf Grund von de nat. deor. II 42 nicht klar beantworten lässt. Die Fixsterne sitzen für Posidonius an bestimmten Stellen im Äther fest (*certis infixis sedibus*); de nat. deor. II 42 heisst es weniger klar: *sidera aetherium locum obtinent*. Wenn Ciceros Vorlage an beiden Stellen Posidonius war, so versteht es sich von selbst, dass auch hier das Festsitzen der Fixsterne gemeint ist. Was bedeutet aber das *inhaerere* zum Unterschied von *infixum esse*? Offenbar ganz allgemein ‚darin befindlich sein‘; es bezeichnet also eine allgemeine Ortsbestimmung zum Unterschied von der besonderen des *infixum esse*. Nun vergleiche man unsere Tuskulanenstelle und de nat. deor. II 54, wo es heisst: *nec habent aetherios cursus neque caelo inhaerentes* (das *infixa certis locis* wird hier nicht bestritten!)... *non est aetheris ea natura, ut vi sua stellas complexa contorqueat*. Das ist doch — abgesehen von dem Festsitzen — das genaue Gegenteil von dem, was an der Tuskulanenstelle und auch de nat. deor. II 42 im Anschluss an Posidonius gelehrt wird:

Tusc. V 69 (Posidonius): de nat. deor. II 54 (Gegner des  
Posidonius):

*sideraque viderit cum eius (caeli nec habent aetherios cursus.*  
= *aetheris) motu congruere.*  
*caelo inhaerentia. neque caelo inhaerentes.*

Während Posidonius nach de nat. deor. II 42 sagt: Der Äther verleiht wegen seiner grossen Kraft den Sternen die grösste Geschwindigkeit, sagt sein Gegner de nat. deor. II 54: Der Äther ist zu schwach, als dass er die Gestirne herumschwingen könnte. Warum bekämpft aber der Gegner nicht die posidonische Lehre vom Festsitzen der Fixsterne? Es liegt sehr nahe zu vermuten, dass er eben selbst daran geglaubt hat, und tatsächlich dürfen wir, wie sich später ergeben wird, dem Gegner des Posidonius, der hier in Betracht kommt, diese Lehre zuschreiben. Es dürfte also feststehen, dass Reinhardts Auffassung<sup>1)</sup> dem wirklichen Sachverhalt nicht entspricht und dass § 44 f. nicht aus Posidonius stammen kann. Was wir in bezug auf die kosmologische Seite festgestellt haben, gilt aber auch für die theologische Seite. Auch die hier zum Ausdruck gebrachte Theologie ist nicht die des Posidonius. Ist denn hier den Sternen überhaupt göttliches Wesen zugesprochen? Man überlege einmal genau, ob das, was hier über die Gottnatur der Sterne steht, nicht nach dem Muster des Orakelspruches gearbeitet ist, *Aio te, Aeacida, Romanos vincere posse!* Wir lesen da: *Hanc igitur in stellis constantiam, hanc tantam tam variis cursibus in omni aeternitate convenientiam temporum non possum intellegere sine mente, ratione, consilio. Quae cum in sideribus inesse videamus, non possumus ea ipsa non in deorum numero reponere.* Wie zweideutig ist das ausgedrückt! Reinhardt bezieht *ea ipsa* unbedenklich auf *sideribus*. Ich will nicht bestreiten, dass das möglich ist. Aber mit demselben und vielleicht mit noch mehr Recht kann man es auf *quae* beziehen; denn das *ipsa* verstärkt die Beziehung des *ea* auf sein zugehöriges Relativ *quae*, und dieses wieder bezieht sich auf *mens, ratio, consilium*. Dann sind aber *mens,*

<sup>1)</sup> Auch Heinemann stimmt Reinhardt, wenigstens in bezug auf § 51—56, bei (II S. 180 f.). Von der Planetenliste gilt, wie wir noch sehen werden, das nämliche wie von § 54 f.; denn sie hängt aufs engste mit dem Folgenden zusammen. Posidonius kann als Urheber nicht in Betracht kommen.

*ratio, consilium* die Gottheiten und nicht die Gestirne. Und gleich darauf heisst es: *habent igitur suam sphaeram stellae inerrantes ab aetheria coniunctione secretam et liberam. Earum autem perennes cursus atque perpetui cum admirabili incredibile constantia declarant in his vim et mentem esse divinam, ut, haec ipsa, qui non sentiat deorum vim habere, is nihil omnino sensurus esse videatur.* Hier liegt dieselbe Zweideutigkeit vor; es scheint wirklich die Sprache dazu da zu sein, den Gedanken zu verbergen. Wieder verstärkt er das *haec* durch *ipsa*, um die Beziehung auf das unmittelbar Vorausgehende noch mehr hervorzuheben. Es geht aber unmittelbar vorher: *vis et mens divina*. Also kann man herauslesen: Die göttliche Kraft und der göttliche Geist sind die Gottheiten<sup>1)</sup>, wie oben *mens, ratio, consilium*. Warum drückt sich Cicero so zweideutig aus? Weil er etwas verbergen will, etwas, was er nicht unverblümt sagen will oder kann. Aber gerade die Zweideutigkeit, die schon eigentlich keine solche mehr ist, beweist, dass Cicero hier einem Autor folgt, der in Wahrheit die Gottnatur der Gestirne geleugnet hat. Es ist der nämliche Autor, der nach *de nat. deor. II § 17 (etiãmsi dominum non videas)* die Unsichtbarkeit Gottes gelehrt hat. Dann können aber weder die Gestirne, die doch sichtbar sind, noch der sichtbare Kosmos Gottheiten sein, sondern nur der Geist, der in den Gestirnen verborgen wohnt (vgl. auch § 90 *in esse aliquem non solum habitorem in hac caelesti ac divina domo, sed etiam rectorem et moderatorem et tamquam architectum tanti operis tantique muneris*; und dazu wieder vgl. § 86: *ex iis enim naturis, quae erant, quod effici optimum potuit, effectum est*). Für diesen Autor ist die Sternenwelt genau nach dem Wortlaut § 90 nur die Wohnung; die Sterne sind keine Lebewesen. Aber diese Lehre ist im allgemeinen durch alle möglichen Mittel und auch Mittelchen versteckt, nur zuweilen kommt die eigentliche Meinung blitzartig oder wie der Mond hinter vorüberjagenden Wolken zum Vorschein. Wer ist der Autor? Es ist der nämliche, dem folgend Cicero *de div. I 79* sagt: *qui (dei) ipsi se nobis non offerunt, vim autem suam longe lateque diffundunt.* Es ist, wie ich *Rhein. Mus. Bd. 78 S. 396* nachgewiesen habe, Antiochus.

<sup>1)</sup> Vgl. auch *haec ipsa*, das zu *stellae* an und für sich nicht recht passen will.

Hier ist denn nun auch der Ort, auf meine oben ausgesprochene Vermutung zurückzukommen, dass der Autor, dem Cicero § 54 f. folgt, selbst an das Festsitzen der Fixsterne geglaubt hat und dass er aus diesem Grunde den Posidonius in diesem Punkte nicht bekämpft. *Tusc. I 62* heisst es von den Fixsternen: *quae sunt infixa certis locis*. Nun schöpft aber Cicero hier <sup>1)</sup> aus Antiochus, wie auch de nat. deor. II 54 f. Es liegt also auch an der letzteren Stelle die Anschauung zugrunde: Die Fixsterne sitzen an bestimmten Plätzen fest. Der Satz: *Habent igitur suam sphaeram stellae innerrantes ab aetheria coniunctione secretam et liberam* kann also nur so gedeutet werden: Die Fixsterne haben ihre eigene, von der Verbindung mit dem Äther gelöste und von ihm unabhängige Fixsternsphäre (in dieser sitzen sie nach *Tusc. I 62* fest). Fassen wir das aus § 54 f. gewonnene Resultat zusammen. Hier wird die posidonische Ätherlehre verworfen, und das ciceronische Orakel besagt in Wirklichkeit: Die Sterne sind keine Lebewesen; und als weiterer Gegensatz zu Posidonius steht hier die Lehre: Die Welt ist ewig. Wie unterscheidet sich nun diese Lehre des Antiochus von der des Panätius? Wenn auch beide die Ewigkeit der Welt behaupten und die Ätherlehre verwerfen, so besteht zwischen beiden doch ein wesentlicher Gegensatz. Panätius ist nach § 43 (von *ordo autem siderum* an) und 44 trotz der Verwerfung der Äthertheorie Pantheist, Antiochus dagegen bekennt sich zu dem Dualismus zwischen Geist und Materie. Mit der Feststellung, dass die Lehre des Antiochus § 54 f. vorliegt, ist nun aber auch die Frage nach dem Urheber der Planetenliste § 51—53 beantwortet; denn wegen des engen Zusammenhangs dieser Liste mit dem Folgenden muss auch sie aus Antiochus stammen. Posidonius kann auf Grund dessen, was ich oben gesagt habe, nicht mehr in Betracht kommen <sup>2)</sup>. Meine Ansicht wird bestätigt durch Rehm (*Pauly-Wissowa* Bd. 11, 686 [Kleomedes]): „Ein Überblick über die Gesamtheit der Zeugen, die wir für Posidonius haben, ergibt, dass immer dann, wenn es darauf ankommt, die volle Siebenerreihe zu

<sup>1)</sup> Nur der Abschnitt § 27—52 stammt aus Posidonius, wie ich *Philologus* Bd. 84 H. 3 S. 347 f. nachgewiesen habe.

<sup>2)</sup> Wie Reinhardt und Heinemann (II S. 180) nimmt auch Hultsch (*Pauly-Wissowa* Bd. II 1859, 23) irrtümlich einen Stoiker als Urheber der Liste an und denkt an Posidonius.

geben, Merkur der unterste der fünf Planeten im engeren Sinne ist.' Auch auf Panätius kann die Liste nicht zurückgehen; denn offenbar ist der Urheber kein Pantheist. Reinhardt ist deshalb im Recht, wenn er, natürlich aus einem anderen Grunde, Panätius ablehnt<sup>1)</sup> (K. u. S. S. 131). Zweifellos spricht die Reihenfolge: (Erde) — Venus — Merkur für einen Anhänger des sogenannten ägyptischen Planetensystems. Und wie steht es mit der Frage nach der heliozentrischen oder der geozentrischen Bewegung von Venus und Merkur? Cicero sagt: 1. Merkur und Venus haben die gleiche Umlaufzeit wie die Sonne, 2. sie stehen immer in der Nähe der Sonne (Merkur entfernt sich nie mehr als  $30^{\circ}$  [= 1 Tierkreiszeichen], Venus nie mehr als  $60^{\circ}$ ), 3. beide folgen der Sonne bald nach, bald gehen sie ihr voraus. Dazu kommt noch de nat. deor. II 119, wo es heisst (im Sinne des Antiochus): *infra Martem duae Soli oboediunt*, d. h. Venus und Merkur gehorchen der Sonne. Was wir oben in bezug auf die theologische Seite festgestellt haben, gilt auch hier; Cicero lässt den Leser absichtlich im unklaren, er drückt sich zweideutig aus, so dass man die heliozentrische wie die geozentrische Bewegung von Venus und Merkur herauslesen kann. Mein Beweis, dass § 54 f. aus Antiochus genommen ist, löst auch in bezug auf die Planetenliste alle Schwierigkeiten. Nach Hultsch (a. a. O., 1860, 23) war das 'ägyptische' System in den Hauptzügen schon von dem Platoniker Herakleides entworfen, während die Stoa ihr System im Gegensatz zu Herakleides aufbaute und das sogenannte babylonische System übernahm. Da Antiochus in der Hauptsache Akademiker ist, kann es nicht wundernehmen, wenn er sich zu dem ägyptischen System bekannte, das sich von dem babylonisch-stoischen in der Reihenfolge der Planeten Venus und Merkur, sowie durch die Annahme der heliozentrischen Bewegung dieser beiden Planeten unterschied. Wenn also Antiochus für den Abschnitt 51—55 Ciceros Vorlage war, so muss die Frage: heliozentrisch? oder geozentrisch? in dem Sinne beantwortet werden: Es kann in Ciceros Vorlage nur die Lehre von der heliozentrischen Bewegung jener beiden Planeten gestanden haben.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass unserem zweiten Buch drei verschiedene Systeme zugrunde liegen müssen, als

<sup>1)</sup> Auch Panätius bekennt sich zur stoisch-orthodoxen Planetenliste.

deren Vertreter Panätius, Posidonius und Antiochus zu betrachten sind. Wir sind mit einigen charakteristischen Zügen dieser Vorlagen bekannt geworden. Eine eingehende Analyse wird uns weitere Einblicke in das Wesen und in den Aufbau derselben gewähren.

## 2. Die drei Lehren vom Kosmos

(§ 29 bis c. 14 Schluss).

1. § 29—30 (*natura divina contineri*) . . . Antiochus.
2. § 30 (von *atque etiam mundi* an bis  
32 *animantem esse mundum*) . . . Posidonius.
3. § 32 (von *atque ex hoc quoque* an) . . . Panätius.
4. § 33 und 34 . . . . . Antiochus.
5. § 35 und 36 . . . . . Panätius.
6. § 37—39 (*et propterea deus*) . . . . . Posidonius.

### A. Antiochus (erster und vierter Abschnitt).

Zum ersten Abschnitt ist zu bemerken: Die Natur, die den Kosmos zusammenhält und schützt, ist ein vernunftbegabtes Lebewesen (*non sine sensu atque ratione*). Von einer Bindung an einen Stoff ist nicht die Rede, und darin besteht denn auch der wesentliche und klar erkennbare Unterschied von Posidonius und Panätius; jener würde von dem *ardor mundi* sprechen, dieser von der *universa natura*, wie dies in den beiden Abschnitten aus Panätius geschieht (§ 32 *sic mundum universum pluris esse necesse est*; § 35 *universam autem naturam nulla res potest impedire*). Bezeichnend ist auch, dass als Beispiele für Naturen, die ein Hegemonikon besitzen, nur solche aus der organischen Natur gebracht werden: der Mensch, das Tier und die Pflanzen. Posidonius und Panätius hätten nicht gezögert, auch der anorganischen Natur ein Hegemonikon zuzuschreiben; denn nach § 71 geht ein Hegemonikon (*deus*) auch durch die Erde und das Meer (vgl. auch *per naturam cuiusque rei*). Im übrigen liegt im ersten Abschnitt aus Antiochus wieder eine Blütenlese von zweideutigen Begriffen vor. Ist das *neque simplex* in dualistischem Sinne zu verstehen oder nicht? Wie ist das *illud etiam, in quo sit totius naturae principatus, esse omnium optimum* aufzufassen? Da soll doch wohl der Leser nach Ciceros Absicht den Eindruck gewinnen, als handle es sich um den

Kosmos als Lebewesen, entsprechend der Auffassung des Zeno (§ 21) und des Panätius (§ 32 und 36). Aber wieso sollte der Kosmos notwendig ein Lebewesen sein, weil das Hegemonikon das vorzüglichste von allen Dingen ist? Der Beweis dafür wäre ja nicht einmal versucht. Es ist in Wirklichkeit die mit Sinnen und Geist begabte Natur gemeint, die den Kosmos zusammenhält und die, eben weil ihr keine materielle Eigenschaft beigelegt wird, als ein rein geistiges Wesen gedacht ist<sup>1)</sup>. Es ist die *natura sentiens* des Antiochus (§ 85 und Ac. post. I 28 f.). Das Ganze ist also in dualistischem Sinne zu verstehen, und es liegt hier die den Pantheismus verwerfende Lehre des Antiochus vor, wie sie dann weiterhin im vierten Abschnitt dargelegt ist.

Was bedeutet in diesem die starke Betonung der *primae inchoataeque naturae*? Wie wir sehen werden, beginnen ja auch Posidonius und Panätius bei Aufzählung der einzelnen Naturstufen mit der untersten Stufe der organischen Natur, der Pflanzenwelt. Aber Cicero spricht im Anschluss an sie nicht von *primae* und *inchoatae naturae*. Und mit gutem Grund! Denn für einen Stoiker ist auch die anorganische Natur von göttlicher Kraft erfüllt. Posidonius sagt z. B. (§ 25): *quod primum in terrena natura perspicui potest; nam et lapidum conflictu atque tritu elici ignem videmus et recenti fossione terram fumare calentem*. Gerade den hier genannten Beispielen für die *terrena natura* (‚Stein‘ und ‚Scholle‘) werden aber von Antiochus § 82 als Beispiele für seinen Naturbegriff ‚der Baum‘ und ‚das Tier‘ entgegengestellt, also Beispiele aus der organischen Natur. Die anorganische Natur wird von seinem Naturbegriff ausgeschlossen. Genau der gleiche Sachverhalt liegt § 33 vor, wenn die unteren Stufen der organischen Natur, also Pflanzen und Tiere, nachdrücklich als *primae inchoataeque naturae* bezeichnet werden. Die anorganische Natur wird zwar durch Natur zusammengehalten — *natura est, quae omnem mundum contineat* § 29 —, aber sie ist nach § 86 ein dem Wesen Gottes fremder Stoff, sie ist kein Werk Gottes im eigentlichen Sinne, die eigentliche Schöpfung Gottes beginnt erst mit der organischen Natur, in der sich nach § 82 Plan und Ordnung, sowie eine gewisse Kunst kundgeben. Die ‚Natur‘ steigt nach Antiochus von

<sup>1)</sup> Mit der früher gemachten Einschränkung.

der Pflanzenwelt über die Tiere und Menschen zur höchsten Stufe, zu den ‚von Natur aus guten und weisen Wesen‘ empor. Den Göttern werden nur geistig-moralische Eigenschaften beigelegt, von Pantheismus findet sich keine Spur. Aus der Stufenfolge sowie aus der relativ vollkommenen Vernunft des Menschen wird rein logisch die vierte Stufe, das Dasein von Wesen mit absolut vollkommener Vernunft, erschlossen.

Nun hängt aber Cicero sowohl im ersten wie auch im vierten Abschnitt ein Stück an, das zu der vorgetragenen Lehre nicht im geringsten passt, ein Verfahren, das sich nur durch Ciceros Absicht erklären lässt, die vom stoischen Pantheismus abweichende Lehre des Antiochus zu verstecken; er setzt dieser ein fremdes Fähnchen auf. Der Refrain lautet jedesmal: der Kosmos ist also Gott. Im ersten Abschnitt lesen wir (§ 30): *quocirca sapientem esse mundum necesse est, naturamque eam, quae res omnes complexa teneat, perfectione rationis excellere, eoque deum esse mundum*. Nun heisst es aber im fünften, aus Panätius entnommenen Abschnitt (§ 36) ganz ähnlich: *quid autem est inscitius quam eam naturam, quae omnes res sit complexa, non optimam dici, aut, cum sit optima, non primum animantem esse, deinde rationis et consilii compotem, postremo sapientem?* Aber was soll hier plötzlich und ohne jede Vermittlung die einfache *natura*? Der pantheistische Standpunkt ist doch sowohl in dem, was dieser Stelle vorangeht, als auch in dem, was nachfolgt, sehr scharf und genau festgehalten (vgl. *in omni natura; universam naturam, mundum* im vorausgehenden [§ 35 und 36 Anfang]; *mundus* fortwährend wiederholt im folgenden bis § 36 Schluss). Nun könnte man einwenden: Die *natura* ist ja durch die nähere Bestimmung *quae omnes res sit complexa* deutlich als die pantheistische *natura* des Panätius gekennzeichnet. Aber da frage ich: Warum heisst es dann mit genau der gleichen Bestimmung im vorausgehenden (§ 35): *universam autem naturam nulla res potest impedire, propterea quod omnes naturas ipsa cohibet et continet?* Warum hat hier die Universalnatur die nähere Bestimmung *universa*? Man sieht, die blosse *natura* ist hier ebensowenig an ihrem Platz wie das Anhängsel *mundus = deus* § 30. Man mache einmal den Versuch und vertausche beide Stellen; man wird sehen, dass sofort alles stimmt. Dann passt *mundus = deus* in den Zusammenhang bei Panätius und die *natura, quae omnes*

*res sit complexa* ist das antiochische Hegemonikon, von dem § 29 f. die Rede ist. Cicero hat also die beiden Stellen einfach vertauscht. Die Beifügung von *universa* war § 30 dann überflüssig, weil *mundus* daneben steht. Nun schliesst sich aber, wie wir noch sehen werden, die im § 36 entstehende Lücke nicht ganz, wenn man bloss das Anhängsel von § 30 einfügt; es muss aus § 38 noch etwas anderes miteingefügt werden, damit der Gedankengang lückenlos ist. Doch davon später. Im vierten Abschnitt hängt Cicero (§ 34) an den Beweis, der keine Spur von Pantheismus zeigt, nach den Worten *deoque tribuenda* den pantheistischen Schluss an: *id est mundo*. Auch hier hat Cicero dem Dualismus eine fremde Fahne aufgesetzt.

In welchem Verhältnis steht für Antiochus die Vernunft des Menschen zur göttlichen Vernunft? Im ersten Abschnitt<sup>1)</sup> werden dem Hegemonikon schärfere Sinne und grössere Vernunft als dem Menschen zugeschrieben [*Haec (sensus et rationem) inesse necesse est, et acriora quidem et maiora*]. Ebenso wird im vierten Abschnitt die göttliche Vernunft als dem Menschen überlegen bezeichnet [*quae (ratio recta) supra hominem putanda est deoque tribuenda*]. Wie man sieht, ergeben der erste und der vierte Abschnitt zusammengenommen eine Lehre aus einem Guss, die Lehre des Antiochus vom Hegemonikon und vom Kosmos. Der erste Abschnitt betrachtet den Kosmos gleichsam von oben her, vom Hegemonikon aus, und vergleicht dieses mit den Teilen. Der vierte betrachtet ihn gleichsam von unten her — die Betrachtung steigt hier über die drei unteren Stufen zur höchsten, nur mit geistig-moralischen Attributen ausgestatteten Stufe empor. In dem Fehlen jeder materiellen Bestimmung des Hegemonikon liegt der eigentliche Beweis dafür, dass es sich hier um die Lehre des Antiochus handelt, wie sie Ac. post. I 28 dargelegt ist. Wir haben uns in beiden Abschnitten das Hegemonikon zu denken unter dem Bilde des Weltbaumeisters, der, wie das § 86 (von *quodsi mundi partes* an) auseinandergesetzt ist, die seinem Wesen fremde, chaotische Materie zu einem Kosmos gestaltet hat. Auf den weiten Abstand zwischen dem Hegemonikon und dem Kosmos deuten auch die Ausdrücke: *tri-*

<sup>1)</sup> Heinemann spricht unseren ersten Abschnitt irrtümlich dem Posidonius zu (II, S. 180).

*buit, dedit, addidit* (§ 33 f.); gleichsam wie fremde Wesen werden die unteren Stufen vom Hegemonikon mit Gaben aus dem eigenen Besitz beschenkt, während der Pantheist von einem Herausentwickeln der einzelnen Stufen aus dem Kosmosgott selbst spricht.

#### B. Posidonius (zweiter und sechster Abschnitt).

In dem zweiten Abschnitt (30 von *atque etiam mundi* an bis 32 *animantem esse mundum*) finden sich Unklarheiten in bezug auf die Bedeutung von *mundus* sowie in bezug auf die Doppelstellung der oberen Ätherwelt, insofern sie ein beseeltes Wesen für sich und zugleich die Weltseele sein soll. Cicero beweist im Anschluss an Posidonius zunächst die Beseeltheit der oberen Ätherwelt. Diese (allein) bewegt sich freiwillig (*sua sponte*), selbständig und unabhängig. Reinhardt (K. u. S. S. 90) behauptet mit Unrecht, das *sua sponte* sei von Cicero eingeschwärzt. Es handelt sich nicht lediglich um eine organische Bewegungsart. Er hat eben die Zugehörigkeit des sechsten Abschnittes, wo von der Vernunft des Kosmos die Rede ist, zum zweiten nicht erkannt. Cicero beruft sich § 32 auf Plato: alles, was sich freiwillig bewegt, muss beseelt sein. Daraus würde ohne weiteres folgen, dass die obere Ätherwelt, eben weil sie sich freiwillig bewegt, ein beseeltes Wesen ist. Aber Cicero verquickt mit diesem Beweis einen anderen. Er sagt: *quapropter, quoniam ex mundi ardore motus omnis oritur, is aulem ardor non alieno impulsu, sed sua sponte movetur, animus sit necesse est; ex quo efficitur animantem esse mundum.* Nun frage ich: Was hat die Behauptung, vom Äther geht alle Bewegung (im ganzen Kosmos) aus, mit dem zu tun, was mit Hilfe des platonischen Satzes bewiesen werden soll? Es würde doch für den Nachweis der Beseeltheit die eigene selbständige Bewegung des Äthers genügen! Offenbar will Cicero aus der Bedingtheit aller Bewegung im Kosmos durch den Äther (= *mundus*) nicht nur die Beseeltheit der oberen Welt erweisen, sondern zugleich die Beseeltheit des ganzen Kosmos (auch wieder = *mundus*). Cicero versteht also unter *mundus* bald die Ätherwelt, bald den ganzen Kosmos; ebenso fasst er *animus* bald als selbständiges Wesen für sich allein, bald als Weltseele auf.

Posidonius selbst hatte an diesen Beweis nicht unmittelbar die Lehre von der Weltvernunft angeschlossen, wie es

auf Grund dessen, was Cicero von § 29 bis c. 14 Schluss über den Kosmos sagt, scheinen könnte. Cicero hat den Nachweis der Intelligenz des Kosmos, die Posidonius von *ratio* genau unterscheidet, herausgenommen und nach § 17 versetzt; aber davon kann hier noch nicht gesprochen werden. Wir gehen also zum sechsten Abschnitt über, in welchem die Lehre des Posidonius über die Weltvernunft dargelegt ist (§ 37 bis c. 14 Schluss). Reinhardt (I S. 227) spricht unseren ganzen Abschnitt dem Posidonius ab, weil er so ganz aus der Beweisführung des ‚Physikers‘ herausfalle. Er hat nicht erkannt, dass hier ein Grund- und Eckpfeiler nicht nur eines einzelnen Zweiges der Lehre des Posidonius steht, sondern seines gesamten philosophischen Systems. Denn hier ist in wenigen Sätzen sein ganzes kosmisch-teleologisches System, seine Theologie und seine Ethik zusammengefasst. Reinhardt hat nur recht in bezug auf § 38 und 39 (bis *igitur mundi est propria virtus*). Diese Syllogismen haben tatsächlich mit Posidonius nichts zu tun. Nach § 37 ist der Kosmos allein in allen seinen Teilen und Gliedern vollkommen. Der Beweis dafür ist: Alle Naturstufen weisen auf ein Höheres, über ihnen Liegendes hin, wegen dessen sie geschaffen sind; sogar der Mensch hat sein Ziel ausser sich, in der Betrachtung und Nachahmung des Kosmos. Schliesst man daran den letzten Satz von c. 14 an (von *nec vero hominis natura perfecta est* an), so erhält man ein abgerundetes Ganzes, das, wie oben gesagt, die weitesten Perspektiven eröffnet. Der Kosmos allein ist autonom. Seine Vernunft ist zwar nicht grösser als die des Menschen — davon steht keine Silbe da —, aber es begegnen ihr nicht die äusseren Schwierigkeiten (*quanto in mundo facilius*). Der Beweis stützt sich also auf die den Kosmos durchwaltende Teleologie; alles Einzelne in der Welt steht gewissermassen geneigt und bedarf einer Stütze, der Kosmos allein steht aufrecht und gerade und bedarf keiner Stütze. Ein notwendiges Glied in diesem Beweis ist der Mensch. Sein Ziel ist die Betrachtung und Nachahmung des Kosmos. Wenn man nun etwas nachahmen soll, muss man doch auch im Prinzip die Möglichkeit haben, das Nachzuahmende zu erreichen. Deshalb bildet den notwendigen Abschluss dieses Beweises die Lehre von der prinzipiellen Gleichheit der göttlichen und der menschlichen Tugend. Dagegen wird in dem Einschleissel (§ 38) die Vollkommenheit, die doch schon § 37

durch die den Kosmos durchwaltende Teleologie bewiesen ist, noch einmal bewiesen und zwar diesmal dadurch, dass der Kosmos alles umfasst (*quoniam omnia complexus est neque est quicquam, quod non insit in eo*). Wo ist da noch eine Spur von einer den ganzen Kosmos durchwaltenden Teleologie? Dieser Beweis ist auf einem anderen Boden gewachsen. Freilich gipfelt auch er in dem Satz: *igitur mundi est propria virtus*. Aber was hat der Mensch mit diesem Beweis zu tun? Wollte man annehmen, dass der Schlusssatz von c. 14 in Ciceros Vorlage mit dem unmittelbar Vorausgehenden verbunden war, so wäre die Einbeziehung des Menschen und der Vergleich der göttlichen und der menschlichen Tugend in diesem Beweis ganz unvermittelt und unmotiviert. Man muss auf § 37 zurückgehen, um einen vernünftigen Zusammenhang herzustellen. Aber nun nehme man einmal an, hinter dem Schlusssatz des Einschlebsels (*igitur mundi est propria virtus*) wäre in der Vorlage sinngemäss zu lesen gewesen: *quocirca sapientem esse mundum necesse est, naturamque eam, quae res omnes complexa teneat, perfectione rationis excellere, eoque deum esse mundum omnemque vim mundi natura divina contineri*. Wir wissen: das ist das aus § 36 herausgenommene Anhängsel von § 30. Liest man § 38 mit dieser Fortsetzung, so sieht man auf den ersten Blick, dass dies der einzig richtige Abschluss des Beweises ist. Hier ist wieder Bezug genommen auf den Kosmos, der alles andere umfasst — und darauf stützt sich ja der ganze Beweis. Auf der Leiter *perfectus — optimus — mente, ratione, virtute praeditus* — steigen wir jetzt empor zu *sapiens* und *deus*. Fügen wir jetzt das Einschlebsel von § 38 mit dem Anhängsel von § 30 in die Lücke von § 36 ein, so schliesst sich diese jetzt ganz und wir haben dort den auf Gottes Macht und ethische Vollkommenheit gegründeten Beweis dafür, dass der Kosmos ein mit Vernunft, Tugend und Weisheit begabter Gott ist — den Beweis des Panätius.

Nachdem wir so das Erz von seinen Schlacken befreit haben, wollen wir die Natur dieses Erzes genauer feststellen. Nun weist aber auf Posidonius gebieterisch schon die Einleitung des Abschnittes hin. Cicero sagt hier: *neque est quicquam aliud praeter mundum, cui nihil absit*. Nun ist aber der Satz, dass dem Kosmos nichts fehlt, der zweite Hauptpunkt der aus Posidonius genommenen Disposition der Abhandlung über die Weltregierung (vgl. § 58) gewesen, wie

Reinhardt selbst annimmt: *Deinde ut nulla re egeat*. Warum soll dann das gleiche Argument § 37 nicht aus Posidonius stammen? Ferner begegnen wir in diesem Abschnitt der Telosformel des Posidonius: *homo ortus est ad mundum contemplantum et imitandum*. Die Homologie ist in dieser Fassung von keinem anderen Stoiker gefordert worden<sup>1)</sup>. Nimmt man diese Telosformel heraus, dann stürzt der ganze Beweis wie ein unterminiertes Gebäude zusammen. Und mit dieser Telosformel hängt wieder aufs engste zusammen die (wenn auch durch das *facilius* etwas verschleierte) Lehre von der Gleichheit der göttlichen und der menschlichen Tugend<sup>2)</sup>. Denn wozu die Forderung der denkenden Betrachtung, wenn sie das Wesen Gottes nie erfassen, wozu die Forderung der Nachahmung, wenn sie ihr Vorbild — natürlich nur in ethischer Hinsicht — nie erreichen kann? Die Aufstellung von Sittengesetzen hat, wie z. B. die Lehre von Kant zeigt, nur einen Wert, wenn sie auch erfüllt werden können. Gerade in unserer Frage unterscheidet sich Posidonius von Antiochus und Panätius, die beide eine Überlegenheit der göttlichen Vernunft über die menschliche annehmen. Aber Panätius fasst das Wesen der Seele ganz anders auf als Posidonius, was sich schon aus der Leugnung der Unsterblichkeit ergibt, und Antiochus ist noch weniger als jener ein echter Stoiker. Zweifellos stammt unser Abschnitt aus Posidonius; er bildet die notwendige Ergänzung zum ersten Abschnitt, in welchem der Kosmos als Lebewesen erwiesen wird; denn er zeigt, dass dieses Lebewesen ein mit Tugend und Weisheit begabtes, göttliches Wesen ist. Oder wäre das noch die Lehre des Posidonius vom Kosmos, wenn man diesen Abschnitt wegnimmt?

1) Der Anhang: *nullo modo perfectus, sed est quaedam particula perfecti* drückt, wie bei Clem. Al. strom. II 497, das *κατὰ τὸ ὑπερῶν*, eine gewisse Einschränkung aus. Wenn bei Cicero nicht wie dort auf einen unvernünftigen Seelenteil (bzw. Seelenkräfte) hingewiesen ist, so lag in diesem Zusammenhang gewiss auch kein Grund dazu vor. Der wesentliche Bestandteil der posidonischen Telosformel ist die Forderung der Betrachtung und Nachahmung des Kosmos, und diesen Hauptbestandteil finden wir auch Tusc. V 70: *ea cogitatio de vi et natura deorum studium incendit illius aeternitatem imitandi*.

2) Im Anfang von § 79 wird im Anschluss an Posidonius die Gleichheit klar ausgesprochen (*eadem ratio, veritas, lex*).

## C. Panätius (dritter und fünfter Abschnitt).

Auch dem Panätius widmet Cicero zwei Abschnitte, einen kürzeren (§ 32 von *atque ex hoc quoque* an) und einen längeren (§ 35 und 36). Seine Lehre ist sofort erkennbar aus der Verbindung des Pantheismus mit der Lehre von der Ewigkeit der Welt (*sic mundum universum pluris esse necesse est quam partem aliquam universi; mundus autem si in aeterno praeteriti temporis spatio fuit insipiens*). Durch den Pantheismus unterscheidet er sich von Antiochus, durch die Lehre von der Ewigkeit der Welt von Posidonius. Vielleicht könnte man in bezug auf den letzteren Punkt einwenden: Aber auch für Posidonius ist der Äther (= *mundus; ex mundi ardore*) ewig. Dazu ist zu sagen: In unseren beiden Abschnitten ist *mundus* immer und notwendig im Sinne von *universus mundus* zu verstehen und von diesem könnte Posidonius nicht mit den Worten sprechen: *in aeterno praeteriti temporis spatio*; der ganze Kosmos, wie wir ihn jetzt sehen, existiert für den Schüler des Panätius eben nicht seit ewiger Zeit. Und wollte man sagen: aber doch mit Unterbrechungen existiert er seit ewiger Zeit, so ist es auch mit diesem Einwand nichts; denn gerade auf die ununterbrochene Dauer stützt sich die Widerlegung des ‚*insipiens*‘.

Panätius erkennt keinen Äthergott an, Gott ist für ihn die Totalität des Kosmos. Der Beweis, dass der Kosmos ein weises, göttliches Wesen ist, zerfällt in einen begründenden Teil und in die Widerlegung des *contrarium*. Im ersten Teil wird die Weisheit des Kosmos gefolgert 1. aus seinem überlegenen Wert: das Ganze ist wertvoller als die Teile (§ 32), 2. aus seiner überlegenen Macht (die unteren Stufen der Natur können gehindert werden, die vierte Stufe, offenbar das panätianische Hegemonikon, nicht; § 35 f.), 3. aus seiner ethischen Vollkommenheit (dies ergibt sich aus dem in die Lehre des Posidonius eingeschobenen Teil § 38; diese Exklave ist vor der Widerlegung des *contrarium*, also vor dem Satz: *neque enim, si stirpium similis sit . . .* einzufügen).

In dem widerlegenden Teil lehnt Panätius jeden Vergleich des Lebens des Kosmos mit dem Leben der Pflanzen und Tiere nachdrücklich ab<sup>1)</sup>; ebensowenig kann die Weis-

<sup>1)</sup> Man sieht, wie wenig Heinemanns Behauptung das Richtige trifft, Panätius lehre eine lediglich pflanzenartig wirksame Physis;

heit des Kosmos der nur durch Entwicklung möglichen Weisheit des Menschen gleich sein; sie muss ewig sein. Von einer Überlegenheit der göttlichen Vernunft über die menschliche auch dem Grade nach wird hier zwar nicht gesprochen, aber man sieht, dass zu diesem Lehrsatz nur noch ein kleiner Schritt ist, und tatsächlich ergibt sich aus dem Schlusssatz von § 79 (von *cumque sint in nobis* an), wo Cicero von Panätius abhängig ist, für diesen die erwähnte Folgerung (*neesse est deos haec ipsa habere maiora*).

Den aus dem stufenartigen Aufbau des Kosmos sich ergebenden Beweis für die Existenz eines persönlichen Gottes hat sich auch Panätius nicht entgehen lassen. Wir haben gesehen, dass Antiochus die vierte und höchste Stufe der Natur § 34 rein logisch erschliesst, Posidonius hingegen eine den ganzen Kosmos und alle Naturstufen durchwaltende Teleologie annimmt. Panätius gibt dem Beweis eine von den beiden genannten Fassungen abweichende Form. Man hat diesen Unterschied ganz übersehen. Panätius nimmt § 35 auch eine Teleologie<sup>1)</sup> an, aber nicht wie Posidonius eine den ganzen Kosmos durchwaltende, sondern eine Teleologie innerhalb der einzelnen Naturstufen. Pflanze, Tier, Mensch — die drei unteren Naturstufen — tragen in sich die Tendenz, etwas Vollkommenes zu erzielen. Sie können aber wegen ihrer Schwäche gehindert werden, also muss es eine vierte und höchste Stufe geben, die nicht gehindert werden kann, und das ist eben der Kosmos, der allen Einzeldingen an Macht überlegen ist. Interessant ist die Art und Weise, wie unsere drei Philosophen den Übergang zur höchsten Stufe, zum Hegemonikon finden. Antiochus schliesst von einer sich entwickelnden Vernunft auf eine angeborene vollkommene Vernunft, Panätius von einer ‚verhinderbaren‘ Macht auf eine ‚unverhinderbare‘, Posidonius von einem Wesen, das zu seiner vollkommenen Entwicklung — es ist der Mensch — ein Vorbild braucht, auf ein absolut vollkommenes Wesen, auf Gott.

---

dann kann aber auch nicht gefolgert werden, Panätius ‚zerschneide‘ jede Brücke ‚mit‘ der Religion (II S. 203f.).

<sup>1)</sup> § 35 ist nicht mehr von einer Besenkung oder Ausstattung der vom Ordner scharf unterschiedenen Stufen die Rede wie bei Antiochus § 33 f., sondern von einer Einrichtung, welche die Natur des Universums aus sich selbst hervorbringt.

Bemerkenswert ist, dass Cicero hier im Anschluss an Panätius zwischen Denkkraft und Vernunft nicht scharf unterscheidet; er spricht nur von *intellegentia* und meint damit offenbar beides (vgl. *necesse est intellegentem esse mundum et quidem etiam sapientem* § 36). Dagegen spricht Cicero im Anschluss an Antiochus § 30 nur von *sensus* und *ratio*, ohne die Denkkraft besonders zu erwähnen, aber er schliesst sie selbstverständlich ein. Von Posidonius und seiner Unterscheidung zwischen Intellekt und *ratio* kann hier in diesem Zusammenhang noch nicht gesprochen werden.

### 3. Die Lehre von den Gestirnen.

Die Abhandlung über die Gestirne zerfällt in zwei Teile; der erste Teil umfasst c. 15 und 16, der zweite c. 18 bis 21. Unterbrochen wird der Zusammenhang durch einen Einschub (c. 17), in welchem Cicero, ausgehend von einer angeborenen Gotteserkenntnis, einen die Hauptpunkte kurz andeutenden Auszug aus einer Abhandlung über den Kosmos bietet. Offenbar ist der Autor derselben Panätius; denn der Kosmos wird hier als Hauptgottheit bezeichnet; vom Äther, der doch für Posidonius den Vorrang haben müsste, wird gar nicht gesprochen (*quam ut primum hunc ipsum mundum . . . deum iudicem*). Der einleitende Abschnitt über die angeborene Gotteserkenntnis bildete wahrscheinlich die Einleitung der ganzen Schrift des Panätius. Das Exzerpt geht natürlich auf Cicero selbst zurück.

Den Anfang der Abhandlung über die Sterne (c. 15 und 16) bringt Cicero noch im ersten Hauptteil seiner Schrift (Existenz der Götter) unter, den Schluss der Abhandlung (c. 18 bis 21) versetzt er in den zweiten Hauptteil (Beschaffenheit der Götter). Es ist klar, dass diese Halbierung und Zerreißung eines dem Stoff nach einheitlichen Ganzen auf Ciceros Rechnung zu setzen ist.

Die Abhandlung stützt sich wieder auf das Triumvirat Posidonius, Panätius und Antiochus:

1. Posidonius kommt zu Wort c. 15.39 bis 16.43 (*nihil fortuitum*) und § 56 (bis *in terrisque versantur*);

2. Panätius § 43 (von *ordo autem siderum* an) und 44, ferner § 49 (von *primusque sol* an) und 50;

3. Antiochus wahrscheinlich c. 18.48 bis 19.49 (*ambitus cognoscuntur*); sicher § 51 bis 55 u. 56 (von *caelestium ergo* an).

## A. Posidonius.

In dem ersten Teil des Exzerpts aus Posidonius (c. 15f. bis *nihil fortuitum*) werden die Gestirne als Lebewesen erwiesen, die mit überragender Intelligenz begabt und deshalb als Götter zu betrachten sind (*consentaneum est in iis sensum inesse et intellegentiam, ex quo efficitur in deorum numero astra esse ducenda* § 42; *probabile est igitur praestantem intellegentiam in sideribus esse* § 43). Von überragender Intelligenz kann Cicero natürlich nur im Hinblick auf die inferiore menschliche Intelligenz sprechen. Da Posidonius die Gleichheit der göttlichen und der menschlichen Vernunft lehrt, wie wir bereits festgestellt haben, so kann hier der Begriff *intellegentia* nicht die gleiche Bedeutung haben wie dort, wo Panätius die Vorlage bildet; denn Cicero subsumiert im Anschluss an diesen den Begriff *ratio* unter den Begriff *intellegentia* (§ 36 *intellegentem esse mundum et quidem etiam sapientem*). Der Begriff *intellegentia* bedeutet in unserem Abschnitt nur ‚Denkkraft‘<sup>1)</sup>, nicht aber wie für Panätius Denkkraft und Vernunft zusammen. Der gleichen Lehre von der Überlegenheit der göttlichen Denkkraft begegnen wir § 4 (*aliquod numen praestantissimae mentis*) und § 17 (*esse aliquam mentem, et eam quidem acriorem et divinam*). Auch an diesen Stellen liegt die Lehre des Posidonius vor. Dass dieser ‚Denkkraft‘ und ‚Vernunft‘ scharf unterschieden hat, ergibt sich auch aus der Affektenlehre dieses Stoikers (Galen, De pl. Hipp. et Platonis p. 463; vgl. dazu meine Bemerkungen Philolog. Bd. 84, H. 1 S. 65 ff.). Posidonius gewinnt dort durch die Annahme von unvernünftigen Seelenkräften sowie durch die Unterscheidung des *θεωρητικόν* von dem *πρακτικόν* die Möglichkeit, das Wesen der Affekte besser zu erklären, als dies die Häupter der alten Stoa konnten. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dass *praestans intellegentia* § 43 nur überlegene Denkkraft bedeuten kann. Reinhardt hat den Unterschied in der Bedeutung von *intellegentia* bei Cicero nicht erkannt und gibt (I S. 228) *intellegens* an unserer Stelle mit ‚vernunftbegabt‘ wieder. Auf Grund dieses Irrtums spricht er das Ende von c. 15 samt dem Zitat aus Aristoteles dem

<sup>1)</sup> Wenn es § 43 heisst: *nihil est enim, quod ratione et numero moveri possit sine consilio*, so bedeutet hier *ratio* natürlich nur ‚Berechenbarkeit‘, nicht Vernunft.

Posidonius ab. In Wirklichkeit ist das Ganze aus einem Guss und die Gestirne sind für Posidonius tatsächlich wegen ihrer überragenden Denkkraft Götter (vgl. § 39 *tribuenda est sideribus eadem divinitas*).

Welche Rolle spielt in unserem Abschnitt die Sonne? Es heisst hier von dem Tagesgestirn § 41: *cum is quoque efficiat, ut omnia floreat et in suo quaeque genere pubescant*. Dem ganzen Wortlaut nach kann der Sonne nur eine Mitwirkung bei dem Wachstum und der Reife der Organismen zukommen. Das *quoque* lässt noch auf einen anderen Faktor schliessen, der mitbeteiligt ist. Der Mond kann das nicht sein, weil von ihm noch nicht die Rede war. Wir erkennen den anderen Faktor aus § 28 (*quod intellegi debet calidum illud atque igneum ita in omni fusum esse natura, ut in eo insit procreandi vis et causa gignendi, a quo et animantia omnia et ea, quorum stirpes terra continentur, et nasci sit necesse et augescere*). Es ist die vitale Wärme, die Ätherkraft, die durch alles, sogar das kleinste Steinfragment, hindurchgeht (§ 25). Diese Ätherkraft stammt aber offenbar nicht aus der Sonne; sie ist unabhängig von ihr, wie das Beispiel von den ‚Kochbrunnen‘ (§ 25) zur Genüge zeigt. Und diese Ätherkraft ist für Posidonius der Hauptfaktor, der Sonne kommt gegenüber der eingeborenen Wärme nur eine unterstützende Mitwirkung zu. Das ist die posidonische Lehre, wie wir sie bei Diodor II c. 52.6 lesen (*ἡ συγγενὴς θερμοσία, συνεργήσατος ἡλίου*). Posidonius hat gemäss seiner Unterscheidung eines *θεωρητικόν* und eines *πρακτικόν* bei der menschlichen Seele die Gottnatur der Gestirne zunächst aus ihrer überlegenen Sinnentätigkeit und ihrem überragenden Intellekt abgeleitet. Seine Lehre über die Vernunft der Gestirne wird § 56 in einen einzigen Satz zusammengefasst. Der Schlusssatz (von *caelestium ergo* an) kann unmöglich aus Posidonius entnommen sein; denn hier heisst es: Aus der wunderbaren Ordnung und Beständigkeit der Gestirne entspringt die Erhaltung und das Gedeihen aller Dinge. Nach Posidonius (§ 28 und 41) dagegen ist diese heilsame Wirkung in erster Linie der Ätherkraft zuzuschreiben, erst in zweiter der Sonne. Wie Posidonius beim Kosmos nicht von einer Überlegenheit der Vernunft Gottes über die menschliche spricht, so auch hier bei den Sternen nicht: Es wird ihnen *ordo, veritas, ratio, constantia* zugesprochen. Von der Gegend unter dem Monde

und von der Erde heisst es: Es herrscht Zufall, Irrtum und Lüge, wo die den Sternen zugeschriebenen Eigenschaften fehlen. Das ist allerdings ein weiter Abstand, aber von einer Überlegenheit der Vernunft der Gestirne über die menschliche steht keine Silbe da — es heisst einfach *ratio*.

Posidonius lehrt also in bezug auf die Gestirne: Sie sind Götter (wenn sie auch an Macht dem Äther nicht gleichstehen); sie besitzen schärfere Sinne und grössere Denkkraft als der Mensch, dagegen ist ihre Vernunft der menschlichen nicht überlegen. Nun kann man mit Recht fragen: Wenn Posidonius bei den Gestirnen der Reihe nach bewiesen hat, dass sie Lebewesen, dass sie mit Sinnen, Intellekt und Vernunft ausgestattet sind, warum hat er dann beim Kosmos nur gezeigt, dass er ein Lebewesen ist und Vernunft besitzt? Wo bleibt der Nachweis der überlegenen Intelligenz? Ich habe oben schon davon gesprochen, dass Cicero diesen Beweis nach § 17 versetzt hat. Aber er lässt den Leser dort darüber im unklaren, ob er vom Äther oder von den Sternen spricht; er sagt nur: *omnia supera esse meliora*. Aber in Ciceros Vorlage kann an dieser Stelle nur von dem ersteren die Rede gewesen sein; denn es müsste doch sehr befremden, wenn offenbar der nämliche Autor die Intelligenz der Sterne erwiesen hätte, wie wir das c. 15 und 16 (Anfang) lesen, und dann noch einmal an einer anderen Stelle das gleiche Thema erörtert hätte. Oder erlaubt sich Cicero eine solche unbegreifliche Wiederholung? Nein! Was jetzt durch das unbestimmte *omnia supera* verschleiert ist, war in der Vorlage deutlich und klar als *mundus* im Sinne von Ätherwelt bezeichnet, und unsere Stelle enthielt den Nachweis der Intelligenz des Kosmos. Und auch hier wieder wird diese Intelligenz als der menschlichen überlegen bezeichnet (*esse aliquam mentem, et eam quidem acriorem et divinam*); denn die Begriffe *mens* und *intellegentia* entsprechen einander bei Posidonius und beziehen sich auf die theoretische Vernunft. So ging also in Ciceros Vorlage der Beweis der Gottnatur des Kosmos dem Nachweis der Gottnatur der Sterne parallel: in beiden Abhandlungen hat Posidonius zuerst die Belebtheit nachgewiesen, sodann die Intelligenz und schliesslich die Vernunft. Der Aufbau des Beweises für die Gottnatur der Gestirne bei Cicero sowie die Anzeichen für den gleichen Aufbau des Beweises für die Göttlichkeit des Kosmos lassen zusammen

mit einer gewissen inneren Gesetzmässigkeit meine Rekonstruktion als die einzig richtige erscheinen.

### B. Panätius.

Die Gottnatur des Kosmos hat Panätius, wie wir oben gesehen haben, aus seinem überlegenen Wert, aus seiner überragenden Macht und aus seiner ethischen Vollkommenheit abgeleitet. Sein Beweis für die Gottnatur der Gestirne stützt sich an der früher schon besprochenen Stelle § 43 (von *ordo autem siderum* an) und 44 auf die Annahme der ewigen Dauer des in höchster Gleichmässigkeit und Ordnung sich vollziehenden Sternenlaufs sowie auf die völlige Unabhängigkeit der Gestirne; nur ihr freier Wille regiert ihren geordneten Lauf (*sua sponte, suo sensu ac divinitate moventur*). Die Spontaneität, die Posidonius der Bewegung des Äthers zuschreibt § 31, überträgt Panätius auf die Gestirne. Gegenüber der Auffassung Heinemanns, der dem Kosmos des Panätius die Vernunft abspricht, möchte ich folgenden Satz dieses Stoikers hervorheben: *quae qui videat, non indocte solum, verum etiam impie faciat, si deos esse neget*. Am Schlusse unserer Stelle erhält der Beweis für die Gottnatur der Gestirne eine weitere Stütze durch den Hinweis auf ihre tätige Fürsorge für die unteren Naturstufen. Wenn Panätius von einer den Sternen überlegenen Macht des Äthers nichts weiss, so lässt sich schon im voraus feststellen, in welcher Richtung sich dieser Hinweis bewegen wird. Er kann der Sonne, die für ihn den Prinzipat über den Kosmos innehat, nicht wie Posidonius nur eine Mitwirkung bei dieser Fürsorge zusprechen, sondern er muss sie als die einzige Quelle alles Lebens auf der Erde betrachten. Und so verhält es sich auch. Während es im Anschluss an Posidonius § 41 heisst: *cum is (sol) quoque efficiat, ut omnia floreat et in suo quaeque genere pubescant*, sagt Cicero § 49 im Anschluss an Panätius: *ita ex quattuor temporum mutationibus omnium, quae terra marique gignuntur, initia causaeque ducuntur*. Hier wird die Sonne, deren verschiedener Stand die Jahreszeiten bewirkt, als die Schöpferin der Organismen in Land und Meer bezeichnet und von einem zweiten Faktor, der Zeugekraft der Ätherwärme, ist keine Rede. Hier kann also nur Panätius, nicht Posidonius als Vorlage in Betracht kommen, wie gegen Reinhardt (I S. 232) betont werden muss. Auch

Antiochus, der § 51—55 die Vorlage bildet, wie bereits nachgewiesen wurde, kann hier nicht in Frage kommen, wie schon die andere Form § 51 zeigt: *maxime vero sunt admirabiles motus*. Panätius will belehren, Antiochus den Anlass zur Bewunderung aufzeigen. Zu Panätius passt denn auch die Tatsache, dass bei der Aufzählung der Mondwirkungen § 50 wohl von dem Einfluss des Mondes auf die Pflanzen und Tiere gesprochen wird, aber nicht von einem solchen auf Ebbe und Flut. Da die Aufzählung doch wohl den Anspruch erhebt vollständig zu sein, kann weder Posidonius, der wissenschaftliche Entdecker der Abhängigkeit der Gezeiten vom Mond, noch Antiochus, der diese Entdeckung aus Posidonius kennen musste, in Frage kommen.

### C. Antiochus.

Cicero spricht § 47 (von *interea, Vellei* an) bis 49 (*rotundi ambitus cognoscuntur*) zunächst von der Schönheit, dann von der Zweckmässigkeit, ja Notwendigkeit der Kugelgestalt des Kosmos und der Gestirne. Heinemann (II S. 181 u. 184) spricht diesen Abschnitt dem Posidonius zu und beruft sich auf Diog. L. 140, wo es heisst: *πρὸς γὰρ τὴν κίνησιν ἀρμοδιώτατον τὸ τοιοῦτον (τὸ σφαιροειδές)*. Er scheint mir aber nur recht zu haben in bezug auf c. 18.47; denn hier lautet der Schluss: *quo nihil fieri potest aptius*. Das deckt sich mit dem bei Diog. L. Gesagten. Im übrigen mussten doch wohl alle drei Autoren von der Kugelgestalt des Kosmos sprechen. Aber im folgenden scheint mir der Ausdruck *non potuisse servari* (§ 48) und das *esse non posset* (§ 49) doch entschieden schärfer zu sein als der posidonische Ausdruck ‚am passendsten‘. Vielleicht hat hier der antiochische Gedanke, dass dem Schöpfer ein seinem Wesen fremder Stoff gegenüberstand, eingewirkt. Von dem die Planetenliste enthaltenden antiochischen Abschnitt (§ 51—55) wurde schon gesprochen. Ich gehe deshalb zu dem Satzsatz von § 56 über. Da hier unter den *caelestia* die Gestirne zu verstehen sind, wird Posidonius, wie erwähnt, als Vorlage ausgeschlossen, weil die Ätherwirkung fehlt. Im übrigen ist die Stelle wieder so vieldeutig, dass man daraus ebensogut den Pantheismus des Panätius wie den Dualismus des Antiochus herauslesen kann.

Da aber die Lehre des Panätius vom Einfluss der Söhne und des Mondes auf die Organismen schon § 49 f. erörtert

wurde, können wir im Schlusssatz von § 56 Antiochus als Vorlage betrachten. Unterstützt wird meine Ansicht durch die Tatsache, dass hier den Gestirnen offenbar kein so weitgehender Einfluss eingeräumt wird wie bei Panätius. Erhaltung und Wohlfahrt (*conservatio et salus*) deuten auf die Fortpflanzung eines schon Geschaffenen; das passt genau zu der Lehre des Antiochus, wonach der Gottesgeist als Weltordner alles eingerichtet und zu seiner jetzigen Form gestaltet hat. Wenn dagegen Panätius auf die Wirkung der Sonne die Anfänge und Ursachen (*inilia causaeque*) aller Dinge in Land und Meer zurückführt, so stimmt das aufs beste mit seiner Lehre vom Prinzipat der Sonne über den als Person gedachten Kosmos überein, die Sonne ist eben dann die Hauptkraft des schaffenden Kosmos; sie erhält nicht nur die Organismen, sondern sie hat sie auch erschaffen.

Der zweite Abschnitt über die Gestirne von c. 18—21 stammt demnach in der Hauptsache aus Antiochus. Wir haben, abgesehen von der Einleitung, die wohl aus Posidonius stammt, nur zwei Enklaven, die Lehre des Panätius von der Sonne und vom Mond (§ 49 f.), sowie die knappe Zusammenfassung der Lehre des Posidonius über die Vernunft der Gestirne im ersten Teil von § 56. Das Ganze soll offenbar nach der Absicht Ciceros auf den Leser den Eindruck eines einheitlichen Ganzen machen. Zu diesem Behufe hat er aus Panätius zwar die Lehre über Sonne und Mond genommen, seine Lehre von den übrigen Gestirnen aber weggelassen und dafür die Lehre des Antiochus über das gleiche Thema eingesetzt. Nun erhebt sich aber die Frage: Warum hat Cicero die Lehre des Antiochus von der des Posidonius und des Panätius (c. 15 u. 16) getrennt? Die Antwort ergibt sich aus dem Anfang von c. 15; hier heisst es: *atque hac mundi divinitate perspecta tribuenda est sideribus eadem divinitas*. Demnach will er hier in diesem ersten Teil Lehren erörtern, in denen die Gestirne als Götter gekennzeichnet sind. Also konnte er hier die Lehre des Antiochus nicht bringen, weil dieser die Gestirne selbst nicht als Gottheiten betrachtet, sondern sie nur als die Wohnsitze der unsichtbaren Götter ansieht. Zwar sucht Cicero diesen Sachverhalt durch zweideutige und verlausulierte Ausdrucksweise möglichst zu verdecken, aber er selbst kannte doch den Sachverhalt ganz genau und scheute sich deshalb, die Lehre des Antiochus in einem Abschnitt zu

bringen, welcher die Überschrift trug: ‚Die Gestirne sind Götter‘. So griff er denn zu dem Auskunftsmittel, dass er die Lehren des Posidonius und des Panätius in dem von der Existenz der Götter handelnden ersten Hauptteil seiner ganzen Abhandlung unterbrachte, dagegen die Lehre des Antiochus mit einigen Enklaven aus Posidonius und Panätius in dem von der Beschaffenheit der Götter handelnden zweiten Hauptteil. Diese Enklaven sind aber insofern der Lehre des Antiochus angepasst, als in ihnen die Gestirne nirgends direkt als Götter bezeichnet werden.

#### 4. Die göttliche Weltregierung.

Der dritte Hauptteil Ciceros handelt von der göttlichen Weltregierung. Die Dispositionen der Quellenschriften finden sich unmittelbar vor und nach der Abhandlung über die Staatsreligion und die Religion der Dichter: § 58 bringt Cicero die Disposition des Posidonius, § 75 eine dem Anschein nach einheitliche, in Wirklichkeit aber aus zwei heterogenen Bestandteilen zusammengesetzte Disposition, die des Panätius und die des Antiochus. Nach der ersteren (58) erstreckt sich das göttliche Weltregiment auf drei Punkte: 1. auf die Welt-erhaltung, 2. auf die Mangellosigkeit, 3. auf die Schönheit des Kosmos. Die zweite Disposition (75) enthält ebenfalls drei Punkte: 1. Aus dem Dasein der Götter wird auf die göttliche Weltregierung geschlossen; 2. alle Dinge unterstehen der Geistnatur; alles wird von dieser aufs beste gelenkt; 3. die Welt ist überaus herrlich. Reinhardt (K. u. S. S. 95) meint, es sei bei der zweiten Disposition alles in Ordnung, Punkt 1 bewei- se das Weltregiment von der Gottheit her, Punkt 2 von der Welt aus; auch hält er die Begriffe für einheitlich. In Wirklichkeit aber ergänzen sich die beiden Betrachtungsweisen keineswegs und auch die Begriffe decken sich nicht. Bei Punkt 1 handelt es sich um den Pantheismus des Panätius, bei Punkt 2 um das dualistische, Geist und Materie trennende System des Antiochus. Von der Schönheit des Kosmos haben, wie die Ausführung zeigt, beide gesprochen (übrigens auch Posidonius).

Die Lehre von der Weltregierung beginnt § 76 mit einem kleinen Bruchstück aus Panätius, das mit den Worten *deorum igitur consilio administratur* abschliesst. Es steht im Einklang mit Punkt 1 der § 75 angegebenen Disposition. Das Kenn-

zeichen ist der Nachdruck, der auf ein tätiges Sein gelegt wird: ohne Tätigkeit kein Sein. Genau so wird § 44, wo Panätius die Vorlage bildet, aus der Existenz der Götter als solcher die tätige Fürsorge der Götter abgeleitet. Und was hier von den Göttern gesagt ist, stimmt wieder mit dem Lob des tätigen Lebens in Ciceros Pflichtenlehre überein. Antiochus kann hier schon deshalb nicht in Betracht kommen, weil dieser, wie ich Rhein. Mus. Bd. 78 H. 4 S. 392f. in bezug auf de div. I § 63 nachgewiesen habe, an das Vorhandensein von *imagines mortuorum* geglaubt hat. Dann kann er aber nicht so scharf die Lehre von den *imagines*, den Göttern Epikurs, verurteilt haben, wie es hier geschieht, wenn er selbst die Götter auch anders auffasste.

Von *quod si aliter est* an bis § 77 (Schluss) kommt Antiochus zu Wort: Über der scheinbar blinden Notwendigkeit, die Himmel, Erde und Meere beherrscht, steht ein einsichtsvolles Wesen, das alles lenkt. In welchem Verhältnis steht nun dieses Wesen zur Notwendigkeit? Wenn es hiesse: Gott ist diese Natur, diese Notwendigkeit, dann läge natürlich Pantheismus vor; nur wir Menschen würden in diesem Falle das, was in Wirklichkeit die Kausalität eines höchst einsichtsvollen Wesens ist, als Notwendigkeit erfassen. Aber es heisst *regit naturam*, und zwar nicht in dem Sinn, wie etwa der Stoiker von einer Weltlenkung spricht, sondern in dem anderen, dass die Notwendigkeit Gott ‚unterworfen‘ ist, also in dualistischem Sinne. Gott ist nicht selbst diese tatsächlich vorhandene Notwendigkeit bzw. Natur, sondern sie ist ausser ihm da, wenn auch von ihm geschaffen und geleitet; das ist der Dualismus des Antiochus. Die Vorsehung erstreckt sich für ihn nur auf die wichtigsten Dinge (*providentes rerum maximarum*). Wenn Heinemann (II S. 216f.) meint, Antiochus sei die Abneigung gegen die Metaphysik nie losgeworden, aber es sei begreiflich, dass er sich durch die Fassung, die Panätius der Metaphysik gegeben hatte, besonders angezogen fühlte, so ist das unrichtig. Wie kann sich der Dualist Antiochus durch das pantheistische System des Panätius besonders angezogen fühlen? Und wie kommt Antiochus als Partner sowohl in de div. I<sup>1)</sup> als auch in de natura deorum II hinein, wenn er Abneigung gegen Metaphysik besass? Nach

<sup>1)</sup> Vgl. dazu meine Ausführungen Rhein. Mus. (a. a. O.).

Heinemann (a. a. O.) soll die ‚Physis‘ des Antiochus, die um ihrer selbst willen, aus verständlichem Egoismus (?) also, ihre Glieder erhalte, genau die des Panätius sein. Und bei der ‚Physis‘ des Panätius wieder soll alles Noetische auszuschliessen sein. Dagegen ist zu sagen: Eine Physis ohne Geist und Vernunft kennt keines von den drei in de nat. deorum II niedergelegten Systemen. Zum Beweis dafür, dass an unserer Stelle bei Cicero tatsächlich die Lehre des Antiochus vorliegt, verweise ich auf Ac. post. I § 29: *quam vim animum esse dicunt mundi, eandemque esse mentem sapientiamque perfectam<sup>1)</sup>, quem deum appellant, omniumque rerum, quae sint ei subiectae, quasi prudentiam quandam, procurantem caelestia maxime, deinde in terris ea quae pertineant ad homines; quam interdum eandem necessitatem appellant, quia nihil aliter possit, atque ab ea constitutum sit evenire, quasi fatalem et immutabilem continuationem ordinis sempiterni.* Hier kehren die Hauptthesen wieder, die Cicero de nat. deor. II 77 aufstellt: die Trennung von Gott und Welt (vgl. *subiectae*) sowie die partielle Vorsehung Gottes. Wenn es § 77 heisst: ‚Die Vorsehung Gottes erstreckt sich auf die wichtigsten Dinge‘, so bietet die Stelle aus den Ac. post. dazu eine wertvolle Spezialisierung, insofern als die wichtigsten Dinge eben die himmlischen Dinge sind und die irdischen Angelegenheiten, die auf den Menschen Bezug haben.

Im Gegensatz zu dem Dualismus des Antiochus steht der Monismus des Posidonius, den Cicero § 78 von *atqui necesse est an bis § 79 (ab superis defluere potuerunt)* darlegt<sup>2)</sup>. Für diesen Stoiker ist der Kosmos eine einheitliche Vernunftwelt, ein grosser Vernunftstaat, in welchem die Vernunftwesen, die Götter und Menschen, unter einem einheitlichen Gesetz leben. Menschliche und göttliche Vernunft sind ihrem Wesen nach gleich (*eadem ratio*). Reinhardt (K. u. S. S. 186) spricht diese Lehre dem Posidonius mit Unrecht ab. Wir haben schon aus § 39 ersehen, dass dieser zwar von äusseren Hemmungen der menschlichen Tugend und Vernunft spricht, nicht aber von

<sup>1)</sup> Ein echter Stoiker spricht nur von *sapientia*, nicht von *perfecta sapientia*.

<sup>2)</sup> Vielleicht wird in diesem Abschnitt der zweite Punkt der § 58 angegebenen Disposition erörtert: *ut nulla re egeat (quae qui convenit penes deos esse negare?)*.

einer inneren Ungleichheit der göttlichen und der menschlichen Vernunft.

Stoisch-monistischen Charakter trägt auch das Folgende (von *cumque sint in nobis* an bis § 80 Schluss), aber es ist nicht mehr Posidonius, der hier spricht, sondern Panätius. Die Argumentierung ist wieder dieselbe, wie wir sie schon früher bei Panätius kennen gelernt haben: es wird von der menschlichen Vernunft auf die göttliche geschlossen: es gibt nichts Grösseres und nichts Besseres als den Kosmos (vgl. § 32, 35—36 und die Enklave von 38). Wie wir das früher für Antiochus festgestellt haben, lehrt auch Panätius die Überlegenheit der göttlichen Vernunft über die menschliche (*cumque sint in nobis consilium, ratio, prudentia, necesse est deos haec ipsa habere maiora*). Wieder wird das Handeln mit Nachdruck hervorgehoben (*nec habere solum, sed etiam iis uti*). Die Weltregierung erstreckt sich auf die wichtigsten und die besten Dinge (*uti in maximis et optimis rebus*). Während nach der Formel des Antiochus das Weltregiment sich mit den wichtigsten Dingen befasst, fügt Panätius zu den wichtigsten noch die besten Dinge hinzu; er betont also ausdrücklich die ethische Qualität. Im übrigen ist der Unterschied nicht von Bedeutung; denn selbstverständlich schliesst auch die Formel des Antiochus die sittliche Beschaffenheit ein. Zuletzt — man würde erwarten zuerst — werden die stoischen Gottheiten aufgezählt. Im Gegensatz zu seinem Schüler Posidonius betont Panätius genau so wie Antiochus den Nutzen für den Menschen<sup>1)</sup> (*quae inessent in omni mundo cum magno usu et commoditate generis humani*). Posidonius legt das Hauptgewicht auf die göttliche Kraft, die sich in überaus herrlichen Werken manifestiert, der Nutzen für die Menschen kommt für ihn erst in zweiter Linie. Wie das für die Lehre des Posidonius über die Mantik gilt (vgl. meine Ausführungen Rhein. Mus. a. a. O. S. 381 ff.), so auch für seine Lehre von den Göttern (vgl. z. B. § 138 *vim quandam incredibilem artificiosi operis divinique testantur*). Das stoische System des Panätius unterscheidet sich also von dem des Posidonius auf Grund unseres Abschnittes in zwei wesentlichen Punkten: erstens er nimmt, wie auch Antiochus, eine Überlegenheit

<sup>1)</sup> Vgl. de off. II 11 *proxime autem et secundum deos homines hominibus maxime utiles esse possunt*.

der göttlichen Vernunft über die menschliche an, zweitens er betont, ebenfalls wie Antiochus<sup>1)</sup>, den Nutzen für den Menschen.

Der Abschnitt § 81—90 handelt von dem zweiten Punkt der Disposition des Akademikers, dem Schluss von der ausgezeichneten Weltregierung auf einen vernunftbegabten Ordner und Lenker, aber die Ausführungen des Antiochus sind mit fremden Bestandteilen durchsetzt. Cicero verbreitet sich hier über die antiochische und die stoische Auffassung des Begriffs Natur. Er gibt im Anschluss an Antiochus zunächst einen Überblick über die Auffassung gegnerischer Richtungen. Die einen, sagt er, verstehen unter Natur eine vernunftlose, mit Notwendigkeit wirkende Kraft, die anderen eine vernunftbegabte, planmässig vorschreitende und künstlerisch gestaltende Kraft (offenbar die Stoiker, vgl. c. 22), Epikur aber teile ein in Körper und das Leere. Diesen drei Auffassungen stellt Antiochus seine eigene gegenüber. Zunächst sagt er § 82: *sed nos cum dicimus natura constare administrarique mundum, non ita dicimus, ut glaebam aut fragmentum lapidis aut aliquid eiusmodi nulla cohaerendi natura, sed ut arborem, ut animal, in quibus nulla temeritas, sed ordo apparet et artis quaedam similitudo.* Aber damit ist der Gedankengang des Antiochus keineswegs abgeschlossen. Es muss aus § 85 notwendig dazu genommen werden: *quae enim classium navigatio aut quae instructio exercitus aut, rursus ut ea, quae natura efficit, conferamus, quae procreatio vitis aut arboris, quae porro animantis figura conformatioque membrorum tantam naturae sollertiam significat, quantam ipse mundus? Aut igitur nihil est, quod sentiente natura regatur, aut mundum regi confitendum est.* Das Ganze ist eine dem Sinne nach eng zusammenhängende, von Cicero aber durch eine Einlage aus Panätius getrennte Polemik des Antiochus gegen die drei gegnerischen Richtungen. Zwischen der vernunftlosen Kraft der Atomisten und der vernunftbegabten Kraft der Stoiker, die unmittelbar in den Dingen selbst wirkt, steht die *necessitas vel natura* des Antiochus, wie sie bereits § 77 geschildert ist, in der Mitte, insofern sie zwar selbst vernunftlos ist, aber von Gott nach den Gesetzen der Vernunft geschaffen wurde und

<sup>1)</sup> Vgl. § 163 *multae saepe res ex hominum sententia atque utilitate partae, multa etiam pericula depulsa sunt.*

diesen gemäss weiter wirkt. Sie ist den Gesetzen der göttlichen Vernunft ‚unterworfen‘ (*subiecta*). Also die göttliche Vernunft, die im Gegensatz zu der Lehre der Atomisten tatsächlich vorhanden ist, wirkt im Gegensatz zu den Stoikern nicht in den Dingen drin, sondern am Anfang der Schöpfung und über den geschaffenen Dingen. So sagt Cicero im Anschluss an Antiochus de div. I 118: *nam non placet Stoicis*<sup>1)</sup> *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.* Warum kann aber Gott unmöglich in den Dingen dieser Welt zugegen sein? Weil er eben nach der Lehre des Antiochus reiner Geist ist und im Himmel seinen Wohnsitz hat, von wo aus er alles lenkt (de nat. deor. II 90). Aus dem Gesagten geht hervor, dass Antiochus zwei Naturen unterscheidet, die Natur Gottes, die er § 85 auch *natura sentiens* nennt, und die am Anfang der Welt geschaffene *necessitas vel natura* (§ 87 *quodsi omnes mundi partes ita constitutae sunt, ut neque ad usum meliores potuerint esse neque ad speciem pulchriores, videamus, utrum ea fortuitane sint an eo statu, quo cohaerere nullo modo potuerint nisi sensu moderante divinaque providentia*). Hätte Cicero § 77, anstatt von Gott zu sprechen, *natura sentiens* eingesetzt, so wäre die vorgetragene Lehre um vieles klarer, aber wie die Sache jetzt liegt, muss man die zerstreuten Bruchstücke erst zusammensuchen, um ein richtiges Bild zu bekommen. Die Deutlichkeit leidet besonders auch darunter, dass in dem Referat über die Lehre der Gegner (§ 81 f.) nicht recht klar wird, ob Cicero die *natura sentiens* im Auge hat oder die geschaffene Natur (*sequitur, ut doceam omnia subiecta esse naturae, eaque ab ea pulcherrime geri. Sed quid sit ipsa natura, explicandum est ante breviter*). Offenbar will er, wie aus § 82 hervorgeht, die geschaffene Natur erklären, aber das *pulcherrime geri* deutet doch zweifellos auf die Geistesnatur (*natura = natura sentiens = Gott*); ebenso wird doch auch Epikur bekämpft, weil er in seiner Definition den das Weltall lenkenden Gottesgeist nicht berücksichtigt hat. Den Natur-

<sup>1)</sup> Wie ich Rhein. Mus. a. ä. O. S. 377 nachgewiesen habe, ist mit den Stoici Antiochus gemeint.

begriff, den Cicero § 82 den gegnerischen Lehren entgegengesetzt, hält Reinhardt (K. u. S. S. 100) für stoisch. Aber das ist schon aus einem rein äusserlichen Grunde unmöglich. Nicht Epikur allein ist der Gegensatz, sondern die drei vorausgehenden Richtungen zusammen, also auch die an zweiter Stelle gemeinten Stoiker. Wie sonderbar, wenn der Philosoph seine eigene Richtung mit *alii* bezeichnet hätte. Und dann der Inhalt! Die Erdscholle und das Felsstück sind nichts anderes als Beispiele für die anorganische, wie der Baum und das Lebewesen solche für die organische Natur sind. Unmöglich könnte der Stoiker die Erdscholle und das Felsstück von seinem Naturbegriff ausschliessen. Die Erdscholle ist ja gerade die *concupiens comprehendensque natura*, von der § 81 bei der Wiedergabe der stoischen Lehre die Rede ist; sie ist wie die Erde selbst die mit-erzeugen-helfende Mutter. Der Akademiker wie der Stoiker schreiben der Erde eine ernährende und das Wachstum fördernde Kraft zu, aber der Unterschied zwischen beiden beruht darauf, dass der Akademiker die Erde dem Samenkorn als einem gleichsam in sich fertigen Produkt Nahrung und Kraft zum Wachstum spenden lässt. Für den Stoiker dagegen ist das Samenkorn gleichsam der männliche Same, die Erde aber, und auch die Erdscholle, das weibliche Element (vgl. *concupiens comprehendensque natura* § 81; auch Panätius dachte nicht anders, wie sich aus § 83 *quippe quae gravidata seminibus omnia pariat et fundat ex sese* ergibt). Mit anderen Worten: für den Akademiker ist das Erdreich der tote Stoff, der zur Nahrung ‚dient‘, für den Stoiker aber ein Lebendes, das von der lebenspendenden Wärme durchdrungen und so zum Erzeugen befähigt wird (§ 28). Auch das Reich der anorganischen Natur ist für den Stoiker ein Teil jenes lebendigen Ganzen, das er seinen Kosmos nennt; für den Akademiker ist nur die organische Natur ein Lebendes. Auch das Felsstück enthält für den Stoiker vitale Kräfte; denn der Stein wird ja, was Reinhardt nicht beachtet, zusammen mit der Erdscholle<sup>1)</sup> § 25 gerade als Beispiel dafür gebraucht, dass die vom Äther ausgehende vitale Kraft durch alles hindurchgeht: *nam et lapidum conflictu atque tritu elici ignem videmus et recenti*

<sup>1)</sup> Beide, Stein und Erdscholle, sind nach § 25 Beispiele für *terrena natura*, also für die anorganische Natur.

*fossione terram fumare calentem.* Wenn der Stoiker selbst diese etwas extremen Beispiele für seinen Naturbegriff verwendet, kann man sich nicht wundern, wenn sie der Akademiker in polemischer Absicht aufgreift. Die Erdscholle und das Felsstück sind für Antiochus Beispiele für die anorganische Natur, die er von seinem Begriff der lebendigen Natur ausschliesst. Aber andererseits sind auch Baum und Tier nur Beispiele für die organische Natur. Antiochus wollte nur den Gegensatz zwischen anorganisch und organisch hervorheben und dazu genügten die beiden Beispiele für die zwei untersten Naturstufen (nach seinem Naturbegriffe); er brauchte die beiden höheren Stufen: Mensch und Gott, nicht ausdrücklich zu erwähnen. Dieser Sachverhalt ist ja schon § 33 angedeutet; dort heisst es: *si a primis inchoatisque naturis ad ultimas perfectasque volumus procedere, ad deorum naturam perveniamus necesse est.* Wir erhalten hier die Bestätigung dafür, dass für Antiochus die eigentliche Natur erst mit der organischen beginnt. Und warum das? Gewiss hält Natur, d. h. die leitende *natura sentiens* und die von ihr geleitete *necessitas* bzw. *natura* den ganzen Kosmos zusammen (§ 29), aber die anorganische Natur umfasst diejenigen ‚Naturen‘, die der Weltbaumeister nach § 86 f. vorfand, d. h. die Materie und die Elemente; diese werden zwar im letzten Grunde von der *natura sentiens* selbst zusammengehalten, aber die eigentliche schöpferische Tätigkeit des Weltordners beginnt erst mit der Schaffung der organischen Natur. Die Polemik § 82 bedeutet also vor allen Dingen eine Ablehnung des stoischen Pantheismus, für den das anorganische Reich der Natur ein Teil Gottes ist. Der Akademiker vermisst an dieser Naturstufe das tätige und selbständige Leben (*nulla cohaerendi natura*), erst wo sich in den Gebilden der Natur Ordnung und eine gewisse Kunst zeigt, beginnt für ihn die eigentliche, von Gott geschaffene Natur (*in quibus nulla temeritas apparet et artis quaedam similitudo*). Reinhardt (I S. 237) sagt: ‚Natur ist nicht der Zusammensetzung der Erdscholle oder des Steins vergleichbar, sondern der Pflanze oder des Tiers‘. Das bezeichnet er als einen ganz neuen Naturbegriff (des Posidonius), als ‚etwas, was die orthodoxe Stoa nie erreicht hat‘. Freilich nicht, weil das überhaupt nicht stoisch ist. Heinemann II S. 187 ff. betrachtet Pflanze und Tier § 82 nicht als Beispiele für die

organische Natur, die ihren notwendigen Abschluss in den beiden oberen Naturstufen, im Menschen und in Gott = *natura sentiens* (§ 85), finden muss, sondern er sieht darin ein vollständig abgeschlossenes System einer weder ‚mechanisch‘ noch ‚noetisch‘ wirkenden Physis; von Vernunft und Absicht oder auch nur Beseelung der schaffenden Naturkraft soll sich keine Spur finden (II S. 200); und diese Lehre schreibt er im Gegensatz zu Reinhardt dem Panätius zu. Ich frage: Wo bleibt denn in dieser ‚Physis‘ der Mensch und seine Vernunft? Ist er nicht auch ein Teil der Physis? Und die Sternenwelt soll nach Art von Pflanze und Tier verwaltet werden? Ich gestehe, mir fehlt das Verständnis für eine derartige Physis, für einen solchen Kosmos. Reinhardt und Heinemann haben nicht erkannt, dass die *natura sentiens* ganz unstoisch ist<sup>1)</sup> und dass sie dem System des Antiochus angehört, wie das aus Ac. post. I § 28 klar und deutlich hervorgeht: *partes autem esse mundi omnia, quae insint in eo, quae natura sentiente teneantur in qua ratio perfecta insit* (und von dieser *natura sentiens* wird dann im folgenden gesagt, dass sie Gott ist).

Alle vier Naturstufen werden im Sinne des Antiochus erst § 85 aufgezählt (von *quae enim classium* an). Der Hinweis auf Flotte und Heer kennzeichnet das Schaffen des Menschen, der dritten Stufe der Natur. Mit *rursus ut ea, quae natura efficit*<sup>2)</sup>, *conferamus, quae procreatio vitis aut arboris, quae porro animantis figura conformatioque membrorum* weist Cicero auf die zwei (§ 82) genannten unteren Naturstufen, auf die Pflanzen- und Tierstufe, zurück; er stellt also um. Mit *natura sentiens* wird dann die höchste Stufe (*eorum, qui natura boni sapientesque gignuntur* nach § 34), die Stufe der Götter, bezeichnet. Nach Reinhardt (K. u. S. S. 93) soll § 85 ein Monstrum sein. ‚Eine Flotte eine Naturschöpfung!‘, ruft er aus. Ich halte den Satz für ganz vernünftig: Heer und Flotte sind eben Schöpfungen der dritten Naturstufe, der Menschennatur. Auch Heinemann (II 191) findet in diesem Satz nur ‚Unsinn‘ und hält deshalb eine einigermaßen ‚ernsthafte‘ Quelle für ausgeschlossen. Ach ja, Cicero hat an dieser Stelle recht, das

<sup>1)</sup> z. B. spricht Heinemann II S. 189 vom ‚orthodoxen‘ Begriff einer *natura sentiens*.

<sup>2)</sup> Eine Natur, die bloss Pflanzen und Tiere hervorbrächte, gibt es ja gar nicht. Cicero meint eben: ‚um noch einmal darauf hinzuweisen, was die beiden obengenannten Naturstufen hervorbringen‘.

Schaffen der Menschen ist wirklich nur unvollkommenes Stückwerk! Wenn Cicero sagt, das Schaffen der unteren drei Naturstufen halte keinen Vergleich aus mit der Kunstfertigkeit des Kosmos, so ist der Kosmos hier natürlich Objekt, nicht Subjekt des Schaffens. Man sieht, wir haben hier die Lehre des Antiochus, die mit dem, was wir bisher von ihm gehört haben, im schönsten Einklang steht.

Durch allerlei Textveränderungen suchen Reinhardt (K. u. S. S. 100 f.) und Heinemann (II S. 189 f.) § 82 und 83 f. unter einen Hut zu bringen. So sagt der letztere: ‚Mit vollem Recht erklärt Reinhardt ein Leben durch die Kunst für unmöglich.‘ Aber warum denn unmöglich? Sind Blumen deshalb etwa Papierblumen, d. h. Kunstprodukte, weil sie durch die Kunst der Natur und zwar der als Lebewesen gedachten Natur geschaffen sind? Nur deshalb unmöglich, damit das Vorurteil von der vernunftlosen Natur sich durchsetzen kann? Nachdem Reinhardt und Heinemann mit aller Kunst allen Geist aus § 83 f. hinausdestilliert haben, bleibt denn freilich nichts anderes als ein entgeisterter, gottverlassener Rest übrig. Lassen wir ihn auf sich beruhen und halten wir uns an das, was Cicero sagt. Der Abschnitt 83 f. hängt nicht mit § 82 inhaltlich zusammen. Vielmehr setzt Cicero dem Naturbegriff des Antiochus (§ 82) den stoischen Naturbegriff, und zwar den des Panätius, entgegen (§ 83 f.). Für den Stoiker wirkt die künstlerisch schaffende Natur nicht nur in der organischen Welt, wie im Baum und im Lebewesen, sondern auch in der anorganischen, in den Elementen. Die Erde ist aber nicht nur die lebendige und lebenspendende Mutter der Pflanzen und Lebewesen, sondern sie nährt auch die Luft, den Äther und alle Ätherwesen (*eiusdemque expirationibus et aer alitur et aether et omnia supera*), wie andererseits sie wieder von oben ernährt wird. Auch die Luft ist für den Stoiker künstlerisch schaffende Natur (*ipseque aer nobiscum videt, nobiscum audit, nobiscum sonat; quin etiam movetur nobiscum*). Auf dem beständigen Übergang der vier Elemente ineinander beruht die Beständigkeit der Welt. Auf dem Wege hinauf entsteht aus der Erde das Wasser, aus diesem die Luft und aus der Luft der Äther; auf dem Wege hinab entsteht aus dem Äther die Luft, aus dieser das Wasser und aus diesem wieder die Erde. Aber mit keiner Silbe ist da etwas gesagt von einem Übergewicht des Äthers über die anderen Elemente, der Kreislauf

der Elemente erfährt offenbar keine Unterbrechung, wie sie durch die Ekpyrose bedingt wäre; die vier Elemente sind offenbar ewig gedacht, sie halten sich in ununterbrochenem Gleichgewicht: *et cum quattuor genera sint corporum, vicissitudine eorum mundi continuata natura est.* Aus dieser Lehre kann nur die Ewigkeit der Welt gefolgert worden sein und diese scheint denn auch das Thema des ganzen Abschnittes zu sein. Aber der Autor dieser Lehre ist nicht Posidonius, wie Reinhardt meint, sondern Panätius. Insofern hat Heinemann (II S. 200), wenigstens was diesen Abschnitt anlangt, recht; unrichtig ist nur Heinemanns Annahme einer vernunftlosen Physis. Aber kaum vermeinen wir festen Boden unter den Füßen zu haben, so gerät alles wieder ins Schwanken durch ein Anhängsel, das nur allzu deutlich die übermalende Hand Ciceros zeigt (§ 85): *aut certe perditurna, permanens ad longinquum et immensum paene tempus*; aber wo zeigt sich in der ganzen Beweisführung auch nur der geringste Anhaltspunkt für eine nicht ewige Dauer des geschilderten Naturprozesses?

Der kurze Abschnitt § 86 (*bis nutricatur et continet*) stammt aus Panätius. Hier ist der Kosmos wieder Subjekt, nicht wie für Antiochus Objekt des Schaffens, und die Weltregierung wird nach der aus § 35 f. uns bekannten Weise des Panätius aus der allumfassenden Natur des lebendigen Kosmos bewiesen. Wieder wird wie § 32 der Kosmos und seine Glieder mit dem Menschen und seinen Gliedern verglichen und die grössere Vollkommenheit des Ganzen gefolgert. Der lebendige Kosmos wird als Vater oder Sämann gedacht (*seminator, sator, parens, educator, altor*); er hat nicht nur Teile, sondern alle einzelnen Dinge sind organisch, d. h. lebensvoll, mit dem Gesamtorganismus verbundene Glieder. Gerade hierauf beruht der Unterschied zu dem folgenden antiochischen Abschnitt, der § 86 mit *quodsi mundi partes natura administrantur* beginnt und bis 87 *sensu moderante divinaque providentia* reicht. Antiochus spricht nicht von Gliedern, sondern nur von Teilen, weil er den Kosmos nicht als einen lebendigen Leib betrachtet. Der Weltbaumeister hat für ihn den seinem Wesen fremden Stoff zu einem harmonischen, durch seinen Nutzen und seine Schönheit sich auszeichnenden Ganzen geschaffen. Wie hier ist auch Ac. post. I 29 Gott als der Weltordner gedacht, der alles nach vernünftigen Gesetzen

geformt und eingerichtet hat. Heinemann (II S. 193) ruft hier, wo uns die Lehre des Antiochus so klar und deutlich wie nur möglich entgegentritt, den stets gefälligen Cicero zu Hilfe, damit er den Erklärer aus der fatalen Lage befreie, in die er sich durch sein Vorurteil, Antiochus habe von Metaphysik nicht viel wissen wollen, selbst gebracht hat; er sagt: „Jedenfalls ist wieder deutlich, dass Cicero den stoischen Standpunkt in der Richtung verbiegt, nach welcher der Angriff des Gegners ging“. Wer verbiegt da, Cicero oder der Erklärer?

Von § 87 *si igitur meliora sunt ea* an bis 88 Schluss schöpft Cicero wieder aus Panätius. Der Kosmos ist im Gegensatz zu Antiochus wieder pantheistisch als Vater aller einzelnen Dinge gedacht (*de mundo, ex quo et oriuntur et fiunt omnia*; der Unterschied von Posidonius beruht vor allem auf der hier, wie auch § 80, gelehrten Überlegenheit der göttlichen Vernunft (*ratione et mente divina*). Posidonius würde zwar auch von *divina mente* sprechen, aber nicht von *divina ratione* (vgl. § 78). Das vernünftige Schaffen des Kosmos wird aus dem vernünftigen Schaffen des Menschen, als eines Gliedes oder Teiles des Ganzen, erwiesen (Bildbauerei, Malerei, Schifffahrt, Sonnenuhr, Wasseruhr, Sphära des Posidonius und des Archimedes [Posidonius ist natürlich von Cicero eingeführt]). Der folgende Abschnitt (§ 89 und 90) stammt aus Antiochus. Gott ist nicht mehr der Kosmos selbst, sondern der in der Sternenwelt wohnende Baumeister und Lenker der Welt.

Der Abschnitt § 76—90 enthält eine Auseinandersetzung über das Weltregiment. In der Hauptsache sind Bruchstücke aus der pantheistischen Lehre des Panätius und aus der dualistischen des Antiochus ineinandergearbeitet. Posidonius kommt nur in dem kurzen Abschnitt über den Vernunftstaat der Götter und Menschen (§ 78 f. bis *desuere potuerunt*) zu Wort, sowie in dem kurzen Hinweis auf die lange, aber nicht unendliche Dauer des Kosmos in seiner jetzigen Gestalt (§ 85).

## 5. Die Schönheit der Welt.

Das Bruchstück § 91 f. übergehe ich zunächst, weil es an anderer Stelle eingefügt werden muss. Der Abschnitt § 93—97 enthält, wie Cicero selbst § 94 sagt, den Preis der Schönheit des Himmels. Eingeleitet ist dieser Preis durch eine Polemik gegen die epikureische Lehre vom Zufall als dem Schöpfer aller Dinge. Den Schluss des Ganzen bildet

ein Hinweis auf die segensreiche, auf die Erhaltung aller Dinge gerichtete Wirkung des Himmels. Heinemann (II S. 194) meint, Cicero habe hier *suo Marte* gearbeitet. Aber seine Gründe sind nicht stichhaltig. Man kann sich nicht über Wiederholungen wundern, da Cicero ja aus drei Quellschriften schöpft. Freilich hat Cicero im Anschluss an Antiochus § 85 von der Überlegenheit des göttlichen Wirkens über das Schaffen des Menschen und der geschaffenen Natur gesprochen. Aber während dort aus der höheren Kunst, die sich in der Ordnung des Kosmos manifestiert, auf das Dasein einer vierten Stufe, der *natura sentiens*, geschlossen wird, wird hier auf der Basis der dort erwiesenen höchsten künstlerischen Meisterschaft weiter geschlossen, dass die Welt, ein so vollendetes Kunstwerk, noch viel weniger durch Zufall entstanden sein könne als ein Kunstwerk des Menschen, wie z. B. die Annalen des Ennius, eine Säulenhalle, ein Tempel, ein Haus oder eine Stadt. Und § 87 f. kämpft Cicero mit den gleichen Mitteln wie hier gegen die Lehre vom Zufall, aber, wie ich festgestellt habe, im Anschluss an Panätius. Eben die Wiederholung legt doch den Anschluss Ciceros an einen anderen Autor nahe. Posidonius kann hier nicht in Betracht kommen wegen der Lehre von der Ewigkeit der Sternenwelt, der wir in dem Zitat aus Aristoteles begegnen (*in omni aeternitate ratos immutabilesque cursus* § 95) und wegen der Lehre von der Überlegenheit der göttlichen Vernunft (§ 97 *quin ea non solum ratione fiant, sed etiam excellenti divinaque ratione*). Also steht nur noch die Wahl frei zwischen Panätius und Antiochus, die sich beide zu den genannten Lehren bekannt haben. Aber was lehrt Panätius über die Wirkung der *vicissitudines anniversariae caeli*, also der vier Jahreszeiten, und was steht hier? Panätius führt auf sie die Anfänge und Ursachen aller Dinge in Land und Meer zurück (*initia causaeque omnium, quae terra marique gignuntur* § 49). Hier aber lesen wir § 97: *conficientem vicissitudines anniversarias cum summa salute et conservatione rerum omnium*. Beide Lehren sind grundverschieden. Gewiss wird Panätius aus dem verschiedenen Stand der Sonne neben den Anfängen und Ursachen aller Dinge auch ihre Erhaltung und Wohlfahrt abgeleitet haben, aber der Autor, der § 97 zu Wort kommt, führt nur die gedeihliche Fortentwicklung und die Erhaltung, nicht aber die Anfänge und

Ursachen auf die segensreiche Wirkung der Sonne zurück. Also kann hier nur ein Autor in Frage kommen, der die Anfänge und Ursachen der Dinge einer anderen Macht zuschreibt. Und das ist Antiochus, der die Anfänge und Ursachen aller Dinge auf das Wirken der *natura sentiens*, der Geistnatur, zurückführt. Man sieht, Heinemanns Vorwurf der Leichtfertigkeit (II S. 194) trifft Cicero nicht. Ich bewundere eher die Kunst, mit der es Cicero versteht, den Leser und auch die Erklärer bezüglich seiner ‚Arbeitsweise‘ hinters Licht zu führen.

Im folgenden (c. 39) spricht Cicero über die Schönheit der Erde und zwar im Anschluss an Panätius. Posidonius kann schon deshalb nicht in Betracht kommen, weil hier die Gravitation der Erde nach ihrem Mittelpunkt ganz anders begründet wird, als dies Posidonius tut. Dieser lehrt eine allgemeine Gravitation des ganzen Kosmos nach dem Mittelpunkt der Erde und begründet dies mit den Worten: *quod facit ea natura, quae per omnem mundum omnia mente et ratione conficiens funditur* § 115). Diese Natur ist offenbar die posidonische Ätherkraft, die durch alles, sogar das kleinste Steinchen, hindurchgeht. Dagegen wird § 116 f. eine von jeder anderen Kraft unabhängige, selbständige Gravitation aller Weltkugeln nach ihrem eigenen Mittelpunkt gelehrt (*ipsae per se atque inter se continentur*). Auch die Luft wird nicht etwa von dem Mittelpunkt der Erde angezogen, bzw. vom Äther in diese Richtung gedrückt, sondern es heisst § 116 *se ipse fundit*. Wenn Reinhardt (K. u. S. S. 174 f.) beide Arten der Gravitation dem Posidonius zuschreibt, so scheidert diese Ansicht daran, dass für diesen die Attraktion der Weltkugeln nach ihrem eigenen Mittelpunkt auch wieder Wirkung der auch durch sie hindurchgehenden Ätherkraft ist, § 116 f. aber wird die Selbständigkeit und Unabhängigkeit dieser Gravitation der Weltkörper nach dem eigenen Mittelpunkt gelehrt. Reinhardt berücksichtigt immer wieder den Satz aus Posidonius nicht: *ex mundi ardore motus omnis oritur*. Oder ist Gravitation keine Bewegung? Wenn es also im Anfang von c. 39 von der Erde heisst: *ipsa in sese nitibus suis conglobata*, so ist das die Lehre des Panätius von der selbständigen Gravitation aller Weltkörper nach ihrem Mittelpunkt. Dann ist aber Panätius auch der Autor, aus dem Cicero den ganzen Abschnitt genommen hat. Zu ihm passt auch die auf das

Diesseits beschränkte Auffassung vom Beruf des Menschen, wie wir sie § 99 lesen: *qui quasi cultores terrae constituti*. Er hat ja an ein Fortleben des Menschen nach dem Tode nicht geglaubt. Wie ganz anders fasst Antiochus den Beruf des Menschen Tusc. I 70 auf! Auch dort wird der Mensch als *cultor* bezeichnet, aber als *cultor deorum* und als *contemplator caeli*. Ähnlich Antiochus auch de nat. deor. II 140: *sunt enim ex terra homines non ut incolae atque habitatores, sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet*. Natürlich: denn der Himmel ist ja für Antiochus, da er an die Präexistenz der Seele glaubt, die ursprüngliche Heimat des Menschen. Und noch weiter als Antiochus geht Posidonius, der nicht nur die denkende Betrachtung des Himmels und des ganzen Kosmos verlangt, sondern auch die Nachahmung (§ 37; vgl. auch Tusc. V 70). Wie an unserer Stelle der Beruf des Menschen auf das Diesseits beschränkt ist, so auch de off. I 22, wo es im Sinne des Panätius heisst: *homines hominum causa esse generatos* (auf den Beruf des Menschen als *cultor terrae* weist hier der Satz hin: *quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari*). Mit der Lehre des Panätius von der Überlegenheit der göttlichen Vernunft über die menschliche stimmt in unserem Abschnitt auch der Zusatz *divina* bei *ratio* überein § 99. Man braucht nur etwa § 115 (*quae non, modo ut fierent, ratione eguerunt*) zu betrachten, um den Gegensatz zu Posidonius, der nur von *ratio* spricht, weil er an die Gleichheit der göttlichen und der menschlichen Vernunft glaubt, herauszufinden. Nur nebenbei sei erwähnt, dass der Satz § 100: *ut una ex duabus naturis conflata videatur* auf den engen Zusammenhang der Elemente hindeuten scheint, wie er im Sinne des Panätius § 84 geschildert ist.

Der Abschnitt c. 40—44 stammt (natürlich mit Ausnahme der Aratübersetzung) aus Posidonius. Für ihn kennzeichnend ist die Lehre vom Äther (= Himmel), die uns gleich am Anfang des Abschnittes entgegentritt: *restat ultimus et a domiciliis nostris altissimus omnia cingens et coercens caeli complexus*. Diese Lehre ist die nämliche, der wir § 32 schon begegnet sind. Cicero lässt dort von dem Äther alle Bewegung im Kosmos ausgehen; hier lässt er den Äther alles umschliessen und ‚in Schranken halten‘. Beide Male denkt

sich der Autor der Quellenschrift den Äther als Hegemonikon des Kosmos. Für Panätius bilden das Hegemonikon offenbar die Sterne, über denen nach § 44 keine höhere Macht steht, und vor allem die Sonne, die nach § 49 den Prinzipat über die Sterne innehat<sup>1)</sup>. Für Antiochus ist das Hegemonikon die *natura sentiens*, die Geistnatur, die in den Sternen ihren Wohnsitz hat. Also ist Posidonius die Quelle für unseren Abschnitt. Wenn Reinhardt (K. u. S. S. 156.1) behauptet, die posidonische Betrachtung über die Schönheit der Welt sei ausgefallen, so gilt das nur für die Erde; den Abschnitt über diese hat Cicero aus Panätius genommen. Warum soll Posidonius nicht auch von einem bewunderungswürdigen Schauspiel gesprochen haben, wenn er sich doch in einem besonderen Abschnitt (nach § 58) über die Schönheit des Kosmos verbreitet hat? Und wenn er die *contemplatio mundi* sogar in seiner Telosformel gefordert hat, so darf diese Betrachtung neben der Belehrung doch wohl auch dem Genuss dienen? Posidonius betrachtet in Wirklichkeit die Welt in dem Masse als Ästhet, dass er es sogar noch nach dem Tode als einen Hauptgenuss der Seele betrachtet, das himmlische Schauspiel zu genießen (Tusc. I § 47 *quam multa, quam varia, quanta spectacula animus in locis caelestibus esset habiturus*; § 27—52 stammen aus Posidonius). Auch der Schluss von c. 44 ist aus Posidonius genommen, wie ich oben schon aus der Tatsache, dass nur von *ratio*, nicht *divina ratio* gesprochen wird, erschlossen habe.

Die Abhandlung über die Schönheit des Kosmos, die von Cicero zwischen die Erörterung der Weltregierung und die der Welterhaltung (letztere von c. 45 an) eingeschoben ist, setzt sich also aus drei, aus Antiochus, Panätius und Posidonius genommenen Abschnitten zusammen. Was insbesondere Panätius betrifft, so ersehen wir aus seiner Mitarbeiterschaft bei dieser Abhandlung, dass die auffällige Disposition § 75 von Cicero selbst in dieser Weise zusammengestellt ist; denn Punkt 3 der Disposition, die Bewunderung der irdischen und der himmlischen Dinge, gilt für Antiochus und Panätius gemeinsam. Und wenn auch Posidonius als Mitarbeiter bei dieser Abhandlung auftritt, so können wir uns nicht darüber

---

<sup>1)</sup> Deshalb schreibt Panätius dem verschiedenen Stand der Sonne die Anfänge und die Ursachen aller Dinge in Land und Meer zu.

wundern; denn Punkt 3 der § 58 festgestellten, aus Posidonius entnommenen Disposition betrifft ja auch die Schönheit des Kosmos.

#### 6. Ewigkeit der Welt oder periodische Auflösung?

Die Frage der Ewigkeit der Welt hat Panätius schon gestreift bei dem Nachweis, dass der ganze Kosmos ein lebender Organismus ist, dessen ewige Dauer auf dem permanenten Kreislauf der Elemente beruht (§ 83 f.). Einen zweiten Beweis für die Ewigkeit der Welt stützt er auf die Kugelform der Welt im ganzen und der grossen Weltkörper im einzelnen. Wir begegnen ihm § 116 f. Vergleichen wir den Anfang von c. 45 (115) mit § 116 f., so treten uns, wie ich oben schon kurz gezeigt habe, zwei ganz verschiedene Lehren von der Gravitation entgegen. Dort soll die Welt nach ihrem Mittelpunkt, nach der Erde, gravitieren (*omnes enim partes eius undique medium locum capessentes nituntur aequaliter*). Als die Ursache wird eine durch den Kosmos wirkende Kraft angegeben (*quod facit ea natura, quae per omnem mundum funditur*). Es ist die Ätherkraft des Posidonius; sie bewirkt die stoffliche, dynamische und geistige Einheit des Kosmos. Zwar sagt auch Panätius § 84: *quaeque in medium locum mundi, qui est infimus, et quae a medio in superum ... feruntur*, aber der Träger dieser Wechselwirkung zwischen oben und unten ist nicht eine besondere Kraft, nicht die Ätherkraft. Die Wechselwirkung ergibt sich für ihn schon aus dem organischen Leben des Kosmos und aus dem ewigen Kreislauf der einander gleichwertigen Elemente. Für Posidonius hat der Äther ein Übergewicht über die anderen Elemente, die Ätherkraft ist im kleinsten Steinchen noch wirksam, alles Leben, alle Bewegung hängt von ihr ab. Von einer Freiheit, einer freien Bewegung der Gestirnkugeln kann, wie wir gesehen haben, für Posidonius keine Rede sein: *ex mundi ardore motus omnis oritur* (§ 32). Wie alle Bewegung, so ist auch die allgemeine Gravitation des Kosmos nach dem Mittelpunkt der Erde an die Ätherkraft gebunden. In denkbar schärfstem Gegensatz dazu heisst es § 115: *omnes eius partes undique aequabiles* (sie sind ja Kugeln) *ipsae per se atque inter se continentur*. Hier wird gelehrt: Die Gestirnkugeln halten sich durch sich selbst, durch ihre eigene Kraft, zusammen. Wo bleibt da die durch alles hindurchgehende

Kraft? Und das Nämliche soll auch bei der Erde der Fall sein, auch sie soll sich durch sich selbst, durch ihre eigene Kraft, zusammenhalten (*contingere idem terrae necesse est*). Wo ist da Raum für die allgemeine Gravitation nach dem Mittelpunkt der Erde? Erde und Meer, heisst es hier, gravitieren nach dem Mittelpunkt der Erde. Nun müsste doch, wenn dieser Autor die allgemeine Gravitation lehren sollte, auch die Luft nach dem Mittelpunkte der Erde gravitieren. Aber was lehrt unser Philosoph? Die Luft, sagt er, steigt ihrer Natur nach zum Himmel empor und ergiesst sich *per se*, d. h. auf Grund ihrer eigenen, also freien Natur, demnach wegen ihrer Leichtflüssigkeit, in alle Zwischenräume. Also ist hier wohl von einem ununterbrochenen Zusammenhang die Rede, aber nicht von einer Attraktion oder Gravitation nach dem Mittelpunkt der Erde. Eine solche wird durch die Lehre von der freien, selbständigen Bewegung der Luft ohne weiteres ausgeschlossen. Die Gestirne hinwiederum ballen sich durch das Streben ihrer Teile nach dem Mittelpunkt zusammen und bleiben durch ihre Bildung und Gestalt im Gleichgewicht. Das ist die Lehre des Philosophen, der § 44 eine den Sternen überlegene Kraft leugnet und von ihrer Bewegung sagt: *sua sponte, suo sensu, sua divinitate moventur*. Auch hinsichtlich ihrer Gravitation nach ihrem eigenen Mittelpunkt sind sie völlig unabhängig von jeder anderen Macht; sie sind für ihn Hauptgottheiten, nicht wie für Posidonius Nebengötter. Wenn Reinhardt (K. u. S. S. 174 f.) beide Lehren für vereinbar hält, so hat er nicht erkannt, dass bei der Annahme einer durch alles hindurchgehenden Ätherkraft, auf der auch die allgemeine Gravitation des Kosmos nach seinem Mittelpunkt beruhen soll, von irgendwelcher Freiheit der Gestirne hinsichtlich der Gravitation nach ihrem eigenen Mittelpunkt nicht mehr gesprochen werden kann. Und ebenso wenig kann sich die Luft kraft ihrer eigenen Natur bewegen, wie doch der Autor dieses Abschnittes lehrt, wenn sie dem Gesetz einer allgemeinen Anziehung untertan wäre<sup>1)</sup>. Auch Heinemann (II S. 194) hat diesen wichtigen Unterschied in der Lehre von der Gravitation nicht erkannt.

<sup>1)</sup> Man könnte den Gegensatz zwischen Panätius und Posidonius in dieser Frage kurz dahin bezeichnen: In dem Kosmos des Panätius herrscht Freiheit der einzelnen Weltkörper, in dem des Posidonius straffe Konzentration.

Am Schlusse des Abschnittes aus Panätius (§ 117) weist Cicero auf § 47 zurück, wo gesagt ist, dass die Kugelform am passendsten sei; § 117 sagt er deutlicher, es könne der Kugelform am wenigsten Schaden zugefügt werden<sup>1)</sup>. Ob aber § 47 aus Panätius stammt und etwa die Einleitung zu § 116 bildete, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Es wäre auch möglich, dass der Abschnitt über Sonne und Mond § 49 f. in der Quellschrift die Fortsetzung von § 116 und 117 bildete. Jedenfalls ist in dem Bruchstück aus Panätius (§ 116f.) alles angelegt auf den Beweis der Ewigkeit der Welt. Im folgenden (§ 118) wird von der Nahrung der Gestirne gesprochen und von der langen Dauer der Welt, nach Posidonius. Nimmt man das Bruchstück aus Panätius, aus dem Zusammenhang, in den es nicht hineinpasst, heraus, so haben wir die Lehre des Posidonius von der langen Dauer der Welt. Aber man vermisst den Nachweis der ‚allgemeinen‘ Gravitation für die einzelnen Weltteile. Er steht § 91 f.; dieses Bruchstück hat mit dem des Panätius (§ 116f.) die grösste Ähnlichkeit. Wieder ist von der Lage der Erde, der Luft, des Äthers und der Sterne die Rede, zum Teil mit ganz den gleichen Ausdrücken (vgl. § 91 *amplectitur immensus aether*, § 117 *quem complexa summa pars caeli, quae aethera dicitur*). Aber bei Panätius heisst es von der Luft *‘per se’ fundit*, in dem Bruchstück § 91 f. fehlt dieser Zusatz; und das ist wesentlich. Wir haben hier offenbar die Fortführung des posidonischen Beweises für die allgemeine Gravitation (§ 115). Von den Sternen lesen wir § 92; sie entstehen aus dem Äther; also liegt hier die Lehre des Posidonius zugrunde, nach der die Welt geworden ist. Für Panätius ist die Welt ewig; deshalb sagt er: *in aethere astra volvuntur*. Von den Sternen wird in dem Bruchstück aus Posidonius gelehrt: sie sind in ihrer Temperatur aufeinander abgestimmt; wenn sie ihre Plätze verliessen, müsste die Erde verbrennen. Also handelt es sich hier um die Welterhaltung und das Bruchstück gehört in die Lücke zwischen § 115 und 118. Man beachte, wie genau es sich einfügt. An das allgemeine Gesetz der Gravitation (§ 115) schliesst sich der Beweis für das

<sup>1)</sup> Unrichtig ist Heinemanns Auffassung (II S. 201): ‚Durch die Kugelform kann der geringste Schaden gestiftet werden.‘ Es muss natürlich heissen: Der Kugelform kann am wenigsten geschadet werden. Es soll ja die Ewigkeit des Sternenlaufes bewiesen werden.

Einzelne an, § 91. Von der welterhaltenden Wirkung der feurigen Gestirne wird § 92 gesprochen; von ihrer Nahrung § 118. Aus dem Überschuss der aus der Erde herausgezogenen Nahrung wird dann die nicht ewige Dauer der Welt erschlossen. So ergibt sich ein ununterbrochener Zusammenhang.

Posidonius stützt also an den besprochenen Stellen seinen Beweis für die überaus lange Dauer der Welt in ihrer jetzigen Form a) positiv, in welterhaltendem Sinne, auf die allgemeine Gravitation des Kosmos nach dem Mittelpunkt der Erde und auf die gegenseitige Abstimmung der Temperatur der Gestirne, b) negativ, in weltzerstörendem Sinne, auf den Überschuss der von der oberen Welt aus der unteren herausgezogenen Nahrung. Panätius stützt seinen Beweis für die Ewigkeit der Welt § 116 f. 1. auf die Gravitation aller Weltkörper, einschliesslich der Erde, nach ihrem eigenen Mittelpunkt, 2. auf die vollkommene Anpassung der Kugelform der Gestirne an ihre Bewegung, 3. auf die Unabhängigkeit der grossen Weltkörper von einer überlegenen Macht. Einen zweiten Beweis stützt er § 83 f. auf den freien Kreislauf der Elemente, auf die Kreisbewegung der Gestirne (vgl. § 47 das Lob der Kreisform) und auf die Annahme, dass die Teile der Welt lebendige Teile des göttlichen Weltorganismus sind.

Antiochus kommt § 119 zu Wort. Wir haben gesehen, dass § 51—55 tatsächlich die ägyptische Planetenliste vorliegt. Auf sie weist wieder § 119 der Satz: *infra Martem duae Soli oboediunt*. Demnach sind Merkur und Venus hier als Trabanten der Sonne aufzufassen; § 119 stammt aus Antiochus. Dieser spricht wie Posidonius (§ 92) von der gegenseitigen Abstimmung der Temperatur der Gestirne (Panätius hat dieses Thema nicht). Daraus wird auf die Unversehrtheit der Welt geschlossen (*consentiens ad mundi incolumitatem*), also auf die Ewigkeit der Welt. Natürlich ist dieser Beweis nicht allein gestanden. Wenn ich Umschau halte, welchen anderen *consensus* Antiochus noch herangezogen haben könnte, so scheint mir am besten hierher zu passen die *aequabilitas motus constantiaque ordinum* der Gestirne sowie der Hinweis auf die Kreisbewegung der Sternenwelt, wovon § 48 f. gesprochen wird. Dieser Abschnitt scheint ein Bruchstück aus einem Beweis für die Ewigkeit der Welt zu sein (vgl. auch *spatiis immutabilibus; nullum umquam cursus sui vestigium inflectat*). Gehört dieser Abschnitt wirklich hierher, dann hätte Antiochus seinen

Beweis für die Ewigkeit der Welt 1. auf die Kugelform der Welt und der Gestirne gestützt, 2. auf die Kreisbewegung, 3. auf die gegenseitige Abstimmung der Temperatur der Gestirne. Dagegen nimmt Antiochus keinen materiellen Träger der Gravitation an, im Gegensatz zu Panätius<sup>1)</sup> und Posidonius. Für ihn hält die *natura sentiens* den Kosmos zusammen (§ 87 *videamus, utrum ea fortuitane sint an eo statu, quo cohaerere nullo modo potuerint nisi sensu moderante divinaque providentia*; vgl. Ac. post. I 28 *partes autem esse mundi omnia, quae insint in eo, quae natura sentiente teneantur*).

### 7. Die Vorsehung Gottes für die irdischen Dinge.

Auch der Abschnitt über die Vorsehung für die Erde und ihre Geschöpfe (§ 120—132) zeigt, dass Cicero aus drei Autoren schöpft<sup>2)</sup>. Was zunächst § 120—127 anlangt, so ist hier dreimal vom Schutz der Tiere die Rede und jedesmal liegt eine selbständige Prägung des Gedankens vor. § 121 lesen wir: *alias esse cornibus armatas, alias habere effugia pennarum*; § 126: *quanto se opere custodiant bestiae, ut in pastu circumspicient, ut in cubilibus delitescant*; § 127: *iam illa cernimus, ut contra vim et metum suis se armis quaeque defendant, cornibus tauri, apri dentibus, morsu leones; aliae fuga se, aliae occultatione tutantur*. Cicero hängt alles an den Haken der *admiratio*, aber sicher ist die Bewunderung der irdischen Dinge nicht der einzige Gesichtspunkt gewesen, unter dem der Stoff in den Quellenschriften behandelt war. Auf mehrere Quellenschriften deutet auch die isolierte Stellung des Bruchstücks § 124 bis Schluss von c. 48. Es handelt von einem angeborenen Triebe zur Erhaltung der Eigenart und ist von Cicero in die spanischen Stiefel der *admiratio*

<sup>1)</sup> Für diesen ist der Träger der Gravitation natürlich die Materie der Weltkörper; an Stelle der allgemeinen Gravitation im Sinne des Posidonius tritt bei ihm der freie Wille der Gestirngötter (§ 43 f.).

<sup>2)</sup> Reinhardt (K. u. S. S. 169) und Heinemann (II S. 196) betrachten den Abschnitt als eine Einheit; sie sind sich aber nicht einig darüber, ob Posidonius oder Panätius Ciceros Quelle ist. Mir ist in diesem Abschnitt nur darum zu tun, nachzuweisen, dass drei Quellenschriften benutzt sind. Die Zuteilung im einzelnen ist natürlich sehr unsicher. Deshalb möchte ich die obigen Ausführungen mehr als einen Versuch betrachtet wissen, einen gangbaren Weg zu finden.

hineingepresst; es passt seinem Inhalt nach nicht im geringsten zu seiner Umgebung, wo von der Gewinnung der Nahrung die Rede ist. Offenbar gehört das Bruchstück zu dem Abschnitt § 121, wo es heisst: *animantium vero quanta varietas est, quanta ad eam rem vis, ut in suo quaeque genere permaneat*. Es scheint hier eingeteilt gewesen zu sein: Das Streben nach Erhaltung geht 1. auf die Erhaltung des eigenen Lebens, 2. auf das Verbleiben in der eigenen Art. Der Abschnitt § 121, der sich um die erstmalige Erwähnung des Schutzes gruppiert, macht den Eindruck eines geschlossenen Ganzen, das mit dem unmittelbar folgenden Satz, in welchem davon gesprochen wird, dass die Tiere einen inneren Trieb besitzen, die ihnen naturgemässe Nahrung aufzusuchen, nichts zu tun hat. Denn wenn man, wie es § 121 geschieht, sagt: Die Natur hat den Tieren reichliche Nahrung bereitet, die ihrer Natur gemäss ist, so wäre es doch albern, gleich darauf zu betonen: Die Tiere besitzen auch einen inneren Trieb, die naturgemässe Nahrung aufzusuchen. Wenn Cicero ferner auf eine Schilderung der engen Beziehung des Körperbaus zu der Art der Nahrung kurz hinweist mit den Worten *enumerare possum* (ich könnte aufzählen), so ist es doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass dann trotzdem noch eine so ins einzelne gehende Schilderung aus der nämlichen Quellenschrift folgen sollte, wie wir sie § 122 lesen. Diese Schilderung stammt aus einer anderen Schrift. Der Autor, aus dem § 121 entnommen ist, schildert den äusseren und den inneren Bau der Tiere, in der Absicht, den Körper des Tieres als ein bewunderungswürdiges Kunstwerk zu erweisen, an dem alles seinen bestimmten Zweck hat, an dem nichts zu wenig und nichts zu viel ist. Die Bewunderung ist echt. Sie richtet sich mehr auf das Tier als auf die Tiere. Dagegen könnte man in den folgenden Abschnitten die *admiratio* eher als Verwunderung über die Seltsamkeiten im Leben der Tiere auffassen. Beides passt nicht zusammen. Man kann sich nicht vorstellen, dass dieser Autor die Kunst im Weltbau über die Kunst im Bau der Tiere gestellt haben könnte, wie etwa Antiochus § 85. Und wenn in dieser Quellenschrift nach Ciceros Andeutungen der Innenbau der Tiere bis ins einzelne geschildert war, so erinnert das an die analoge Schilderung des Menschen (c. 54 f.), die, wie Reinhardt richtig gesehen hat, aus Posidonius entnommen ist. Und ebenso scheint § 121

zusammen mit 124 bis c. 48 Schluss aus ihm zu stammen. Aber das übrige, zum Teil höchst abenteuerlich klingende Material hat mit ihm nichts zu schaffen, so wenig Verwunderung über die Seltsamkeiten eines Raritätenkabinetts der echten Bewunderung eines wirklichen Kunstwerkes gleichzustellen ist.

Dagegen stammt der erste Satz von § 122 sicher aus Antiochus. Man vergleiche:

§ 33 (aus Antiochus).

*Bestiis autem sensum et motum dedit et cum quodam appetitu accessum ad res salutare, a pestiferis recessum.*

§ 122.

*Dedit autem eadem natura beluis et sensum et appetitum, ut altero conatum haberent ad naturales pastus capessendos, altero secernerent pestifera a salutaribus.*

Antiochus erörtert im folgenden die nahe Beziehung, die zwischen den körperlichen und seelischen Eigenschaften der Tiere und der Art der Nahrung bzw. Gewinnung der Nahrung besteht, ferner die Unterscheidung des Heilsamen und des Schädlichen. Aber es macht sich dazwischen noch ein zweiter Gesichtspunkt geltend, es wird zwischenhinein das Gemeinschaftsleben der Tiere in Kampf bzw. friedlichem Zusammenwirken sowohl in Hinsicht auf die Gewinnung der Nahrung als auch auf das Leben im allgemeinen betrachtet. Beide Betrachtungsweisen ermöglichen es, die Grenzen für den Inhalt zweier verschiedenen Quellenschriften zu ziehen, wobei sich auch die Beobachtung der Reihenfolge der Elemente, in denen die Tiere leben, als förderlich erweist. Nachdem Cicero festgestellt hat, dass den Tieren, die sich von anderen nähren, Kraft und Schnelligkeit verliehen ist, geht er auf die seelischen Eigenschaften über und spricht von der Kunstfertigkeit und List, die manchen Tieren gegeben ist. Zunächst nennt er als Beispiel die auf der Erde lebende Spinne. Wenn er dann zur Steckmuschel und dem Pinnenwächter übergeht, so ist das ein an und für sich ganz berechtigter Fortschritt vom Land zum Meer, aber es findet sich da ein auffälliger Gedankenbruch. Bei der Steckmuschel und dem Pinnenwächter handelt es sich nicht um eine Kunstfertigkeit oder List, sondern um ein gemeinschaftliches Zusammenwirken zweier Tiere, also um ein ganz anderes Thema; und dieser Übergang ist mit keinem Worte gekennzeichnet. § 124 bis c. 48

Schluss gehört, wie gesagt, zu Posidonius, also in einen dritten Zusammenhang. Bei dem Pelikan, der dann c. 49 genannt wird, ergibt sich ein Fortschritt von dem Meer zur Luft und das Beispiel beleuchtet wieder das Gemeinschaftsleben, diesmal natürlich in negativem Sinne, durch Kampf jagt ein Tier dem andern die Beute ab. Dieses Beispiel soll den Gegensatz bilden zu dem von der Steckmuschel und dem Pinnenwächter. Das zweite Beispiel vom Pelikan stellt inhaltlich wieder einen Gedankenbruch dar. Trotzdem hier vom nämlichen Tier gesprochen wird, soll damit nicht das Gemeinschaftsleben beleuchtet werden wie bei dem ersten Beispiel vom Pelikan, sondern es handelt sich wieder um einen Kunstgriff und zwar diesmal um einen solchen der Natur selbst. Das Tier verschlingt Muscheln, erhitzt sie im Körper, speit sie wieder aus und kann nun bequem das Genießbare auslesen. Damit rückt das zweite Beispiel inhaltlich in eine Reihe mit der ebenfalls mit *machinatio et sollertia* begabten Spinne. Das folgende Beispiel vom Meerfrosch passt schon wegen des Elements, dem es angehört, nicht in den Zusammenhang hinein. Wir hatten bisher Erde (Spinne), Meer (Steckmuschel), Luft (Pelikan); und jetzt kommt mit dem Meerfrosch wieder das Meer. Es leuchtet ein, dass so in der Quellenschrift nicht disponiert gewesen sein kann. Auch handelt es sich beim Meerfrosch nicht um ein Gemeinschaftsleben. Vielmehr hängt dieses Beispiel inhaltlich mit dem von der Spinne und mit dem zweiten Beispiel vom Pelikan zusammen; denn es handelt sich beim Meerfrosch auch wieder um eine *machinatio et sollertia*, womit er seine Nahrung gewinnt. Inhaltlich gehören also diese drei Beispiele in eine Reihe. Dann stimmt auch die Reihenfolge der Elemente: Erde (Spinne), Luft (Pelikan), Meer (Meerfrosch); vielleicht hat Cicero Meerfrosch und das zweite Beispiel vom Pelikan umgestellt, so dass die Reihenfolge in der Quellenschrift war: Erde, Meer, Luft — Spinne, Meerfrosch, Pelikan. Dann folgt wieder bei Cicero das Element Luft mit den Beispielen vom Weih und Raben, ferner den Kranichen. Diese beziehen sich wieder auf das Gemeinschaftsleben, auf Kampf oder friedliches Zusammenwirken, und zwar hier nicht mehr beim Nahrungserwerb, sondern beim Leben im allgemeinen. Deshalb gehören diese zwei Beispiele zusammen mit dem von der Steckmuschel sowie dem ersten vom Pelikan. Dann stimmt auch hier die Reihenfolge der Ele-

mente: 1. Wasser, 2. Luft. Offenbar hat Cicero aus Verdunkelungsabsichten die Beispiele für die Erde aus dieser Quellenschrift weggelassen, dafür bringt er als Beispiel für die Erde das von der Spinne, das aus der anderen Quellenschrift stammt. Die Beispiele aus dem Gemeinschaftsleben finden ihren Abschluss in dem zweiten Hinweis auf den Schutz der Tiere § 126 (*quanto se opere custodiant bestiae, ut in pastu circumspiciant, ut in cubilibus delitescant*). Davon zu trennen ist der dritte Hinweis auf den Schutz der Tiere § 127. Dieser hängt eng zusammen mit dem c. 50 (Anfang) erwähnten Streben der Tiere nach dem Heilsamen bei Verdauungsstörungen, bei Verwundungen und beim Gebären. Da es Antiochus ist, der § 122 den Tieren ein Unterscheidungsvermögen für das Heilsame beilegt, da ferner das gemeinschaftliche Zusammenwirken mit anderen Tieren doch wohl nicht als ein Unterscheiden des Heilsamen bezeichnet werden kann, so muss dieser Schlussabschnitt, der in dem dritten Hinweis auf den Schutz der Tiere § 127 gipfelt, aus Antiochus stammen. Dann aber gehört alles, was über das Gemeinschaftsleben, sei es in Kampf oder Frieden, gesagt ist, der dritten Quellenschrift an, d. h. Panätius.

(Schluss folgt.)

München.

Philipp Finger.