

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

(Schluss)

Auch in dem Rest des Abschnitts über die Fürsorge für die irdischen Geschöpfe (c. 51 bis § 132) hat Cicero allem Anschein nach drei Quellenschriften benutzt. Dies ergibt sich daraus, dass das Material nach drei Gesichtspunkten erörtert wird: der erste Autor, der zu Wort kommt, betrachtet die *cura*, die Sorgfalt, die sich in der Fürsorge für Pflanzen und Lebewesen kund gibt; der zweite die Grösse der Vernunft, der dritte die Grösse der Werke, welche die Vorsehung geschaffen hat. Die beiden ersten Autoren betonen die Ewigkeit der Fürsorge (§ 127 *ut semper essent et bestiarum genera . . .*; § 128 *ad perpetuam conservationem*), bei dem dritten findet sich dieser Zusatz nicht. Und ganz natürlich; es ist ja Posidonius, der hier wie in der Abhandlung über den Menschen die Grösse des göttlichen Werkes anschaulich machen will (vgl. 138 Schluss, § 142 Anfang); er glaubt nicht an den ewigen Bestand der irdischen Dinge. Die beiden ersten Autoren sind also Antiochus und Panätius, für welche die irdischen Dinge ihrer Gattung nach als ewig zu gelten haben. Wer von den beiden spricht aber von der *cura*? Unter dem gleichen Gesichtspunkt wird § 147 die Fürsorge für den menschlichen Geist betrachtet (*qui non divina cura perfecta esse perspicit*). Dort aber spricht Antiochus; von der *scientia* sagt Cicero in seinem Sinne: *qua ne in deo quidem est res ulla praestantior*. Genau so wird die Bedeutung des Wissens hervorgehoben Tusc. I 65, wo ebenfalls Antiochus benutzt ist: *quid est enim memoria rerum et verborum? quid porro inventio? profecto id, quo ne in deo quidem quicquam maius intellegi potest*. Also kann der Autor, der von der Grösse der Vernunft spricht, nur Panätius sein, der ja auch wie Antiochus im Gegensatz zu Posidonius verschiedene Grade bei der Vernunft angenommen hat. Auf Antiochus wieder geht zurück,

was § 130 über die *conservatio et salus* von gewissen Pflanzen und Tieren gesagt ist, die der Hilfe des Menschen zu ihrem Gedeihen bedürfen. Denn so lautet die feststehende Formel des Antiochus, der wir bereits § 56 und 97 begegnet sind und der wir ausser an unserer Stelle auch am Schluss des ganzen Abschnitts (§ 132) begegnen; Posidonius dagegen spricht überall nur von *conservatio*. Von dem inhaltlichen Unterschied der beiden Formeln kann erst später gesprochen werden. Aus Antiochus scheint auch der Abschnitt über die Flüsse Nil, Euphrat und Indus entnommen zu sein. Reinhardt (K. u. S. S. 169f.) nimmt für diese Partie Posidonius als Quelle an, wie auch für den folgenden Rest des Abschnitts. Nun muss aber doch auffallen, dass von § 130 an nicht weniger als dreimal vom Unterhalt des Menschen die Rede ist und jedesmal in verschiedenem Zusammenhang. Das erste Mal heisst es: *magnae etiam oportunitates ad cultum hominum atque abundantiam aliae aliis in locis reperiuntur* § 130. Das zweite Mal: *sed illa quanta benignitas naturae, quod tam multa ad vescendum tam varia et tam iucunda gignit*. Dieser Ausruf macht den Eindruck, als ob bei einem Wagenrennen einem dahinstürmenden Wagen plötzlich ein anderer in die Seite führe; denn im Vorausgehenden ist doch schon von den vielen fruchtbaren Feldern und von den vielen und mannigfaltigen Früchten die Rede. Sind denn diese Früchte nicht auch zum Essen da? Kurz, zwischen dem Schluss von c. 52 und dem Anfang von c. 53 besteht kein Zusammenhang. Der Abschnitt c. 53.131 stammt allem Anschein nach trotz Reinhardt aus Panätius. Betrachten wir in dieser Partie die Disposition, so sehen wir, dass auch sie mit dem Vorausgehenden und dem Folgenden (§ 132 bis *ad vitam necessariae*) nicht übereinstimmt; denn vorher und unmittelbar nachher handelt es sich nur um den Menschen, hier aber um Menschen, Tiere und Pflanzen, der Stoff ist hier nicht nach den Lebewesen geordnet¹⁾, sondern nach den Elementen (Erde, Luft [Etesien], vielleicht auch Wasser [Schiffe]). Diese Disposition wird § 132 wieder durch einen Satz abgelöst, der von den Vorteilen für den Menschen allein handelt, und erst in dem Satz: *iam diei noctisque vicissitudo conservat animantes tribuens aliud agendi*

¹⁾ Eine Ausnahme bildet nur *delectemur*, aber Cicero scheint hier die Fuge verdecken zu wollen.

tempus, aliud quiescendi ist wieder in der Weise des Panätius Rücksicht auf alle Lebewesen genommen, weshalb ich annehmen möchte, dass dieser isolierte Satz wieder aus ihm stammt; denn auch der Schlusssatz von § 132 ist, wie bereits angedeutet wurde, wegen der Formel *salus et conservatio* einer anderen Quelle, nämlich Antiochus, entnommen. Das dritte Mal wird von dem Unterhalt des Menschen gesprochen mit den Worten: *utilitates denique innumerabiles ad victum et ad vitam necessariae* § 132. Da es sich hier wieder wie am Schluss von c. 52 um den Menschen allein handelt, könnte man annehmen, es liege hier die gleiche Quellenschrift wie dort vor. Aber wie sonderbar, wenn in der nämlichen Schrift zunächst von den mannigfachen Früchten der vielen fruchtbaren Felder gesprochen würde, dann von den unzähligen Vorteilen der Flüsse, von den Gezeiten, von den walddreichen Bergen, von den Salinen im Binnenland, von den mannigfachen Heilpflanzen und zuletzt wieder von den zahllosen Vorteilen für den Unterhalt! Und wie soll man sich denken, dass der gleiche Autor zuerst vom Nil, Euphrat und Indus gesprochen und dann nach dem Umweg über die fruchtbaren Äcker fortgefahren hätte: *enumerari non possunt fluminum oportunitates*? Sind denn die Segnungen des Nil, Euphrat und Indus keine Vorteile von Flüssen? Es bleibt kein anderer Ausweg: der Abschnitt über diese drei Flüsse ist einer anderen Quellenschrift entnommen als der Einschub von § 132. Nun ist folgendes von grosser Wichtigkeit: Der Nutzen für den Menschen zerfällt bei Cicero in zwei Teile; er schildert zuerst den Nutzen für alle irdischen Geschöpfe, daran hat natürlich auch der Mensch Anteil. Dann aber preist er in zwei längeren Abschnitten § 151 und 152 und wieder 155 bis Schluss von c. 64 den speziellen Nutzen, den der Mensch in der Aussenwelt findet. Die erstere Stelle stammt aus Panätius, wie wir sehen werden, die zweite aus Antiochus. Nun müsste es doch sehr befremden, wenn Cicero von der Abhandlung des Posidonius über die spezielle Fürsorge, die Gott in der Aussenwelt für den Menschen getroffen hat, gar nichts brächte. Offenbar stellt der Einschub § 132 (von *enumerari enim non possunt* an bis *ad vitam necessariae*) eine äusserst kurze Zusammenfassung dessen dar, was Posidonius über dieses Thema gesagt hat. Cicero hat einen Abschnitt über die spezielle Fürsorge für den Menschen in die Abhandlung über den Nutzen

für die irdischen Wesen im allgemeinen, also in einen fremden Zusammenhang, hineingearbeitet. Dann bleibt aber als Autor für den Abschnitt über den Nil, Euphrat und Indus nur Antiochus übrig. Und zu diesem passt ja auch die Disposition: viele Dinge an vielen Orten (*multaque alia in aliis locis*); denn § 162 disponiert Antiochus auch seine Abhandlung über die Weissagung¹⁾ in fast gleicher Weise: *est enim profecto divinatio, quae multis locis, rebus, temporibus apparet*. Wenn von den Zeiten am Schluss von c. 52 nicht die Rede ist, kann das hier nicht wundernehmen; denn der Nutzen soll ja ewig dauern. Natürlich kann hier, wie gesagt, nicht die gleiche Sicherheit der Zuteilung des Stoffes erreicht werden wie dort, wo es sich um grosse, weltanschauliche Differenzen handelt.

8. Die spezielle Fürsorge für den Menschen.

Die Fürsorge Gottes für den Menschen im besonderen erstreckt sich auf den Körper und den Geist des Menschen sowie auf die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse in der Aussenwelt. Cicero erörtert im Anschluss an Posidonius in einer längeren Abhandlung die physiologischen Verhältnisse des menschlichen Körpers (c. 54f.). Die Einleitung dazu (§ 133) darf nicht von dem Hauptteil getrennt werden, wie Reinhardt (Pos. S. 221) mit Unrecht fordert. Es handelt sich hier nicht mehr um die Welterhaltung, sondern um die spezielle Fürsorge für den Menschen (auch S. 216,1 ist die Einteilung in diesem Punkte unrichtig). Das Kennzeichen für Posidonius ist die Betonung der Kraft und der Grösse des göttlichen Werkes (§ 138 *vim quandam incredibilem artificiosi operis divinique testantur*). Posidonius geht, wie ich Rhein. Mus. 78 S. 381ff. nachgewiesen habe, den Äusserungen der göttlichen Kraft nach; dass diese Gotteskraft zum Heil der Menschen wirkt, kommt für ihn erst in zweiter Linie. Antiochus dagegen betont überall den Nutzen (vgl. § 8; § 163); desgleichen Panätius (*quae inessent in omni mundo cum magno usu et commoditate generis humani* § 80).

Zwischen die Abhandlung über den Körper und die Erörterung der Sinne schiebt Cicero § 140f. einen Abschnitt aus Antiochus ein. Er spricht hier von dem Nutzen, den

¹⁾ Vgl. Rhein. Mus. (a. a. O.).

die Aufrichtung der menschlichen Gestalt für die Betrachtung des Himmels und die Erkenntnis Gottes, ferner die Lokalisierung der Sinne für die irdischen Zwecke bietet. Reinhardt (K. u. S. S. 144f.) trennt mit Unrecht beide Teile. Wieso wäre der Kopf des Menschen einer Burg vergleichbar, wenn sein Leib nicht aufgerichtet wäre? Wie hier der Mensch als *spectator superarum rerum atque caelestium* bezeichnet wird, so Tusc. I 69 f. als *contemplator caeli*, offenbar beide Male nach Antiochus. Panätius nennt den Menschen *cultor terrae* (§ 99), was an unserer Stelle mit den Worten *sunt ex terra homines non ut incolae atque habitatores* abgelehnt zu werden scheint; Posidonius geht noch über Antiochus hinaus und verlangt nicht nur die denkende und andächtige Betrachtung des Kosmos, sondern sogar die tätige Nachahmung. Der Abschnitt zeigt, wie das Weltbild des Antiochus sein Bild vom Menschen beeinflusst hat. Wenn der Kopf des Menschen einer Burg verglichen wird oder wenn es heisst: Wie ein Architekt die Teile eines Gebäudes, die für Abflüsse bestimmt sind, dem Auge der Hausbesitzer entzieht, so hat die Natur Ähnliches beim Körper des Menschen weit von den Sinneswerkzeugen entfernt, wer denkt da nicht an den Weltbaumeister (§ 90), der, wie er das Weltgebäude errichtet hat, so auch den ‚Bau‘ des menschlichen Körpers?

Die physiologische Erörterung der Sinne c. 57 stammt wieder aus Posidonius, wie die Auffassung der Sinne als eines herrlichen Kunstwerkes zeigt.

Eine dritte Erörterung der Sinne c. 58 bringt die Lehre des Panätius (vgl. Philol. Bd. 85 H. 4 S. 394); durch de off. I § 14 wird die hier vorgetragene Lehre als Eigentum dieses Philosophen erwiesen. Wenn der Vorzug der menschlichen Sinne gegenüber den tierischen hervorgehoben wird, so ist das natürlich nicht in dem Sinne aufzufassen, als ob die menschlichen Sinne in jeder Hinsicht überlegen seien, so dass § 151, wo von den überaus scharfen Sinnen mancher Tiere gesprochen wird, als eine Korrektur jener Auffassung zu betrachten wäre. Es werden doch in der Hauptsache Vorzüge genannt, die sich auf ästhetisch-ethische Werte beziehen, deren Wahrnehmung dem Tiere tatsächlich verschlossen ist.

Vom Körper geht Cicero c. 59 auf den Geist über. Wenn auch von der *ratio* gesprochen wird, so wird doch vorwiegend die theoretische Seite des Geistes erörtert (offenbar in An-

passung an § 153, wo gegenüber der Erkenntnis vor allem die praktische Seite betont wird); dann wird auf die Künste hingewiesen (§ 147 f. bis *ad oblectationem necessarias*). Reinhardt (K. u. S. S. 154) betrachtet diesen Abschnitt mit Unrecht als posidonisches Eigentum. Denn wie könnte ein Stoiker den menschlichen Geist als ein Werk des gütigen Gottes bezeichnen? Das ist ganz und gar unstoisch. Für den Stoiker ist die Seele ihrer Natur nach ein Teil Gottes (*ἀπόσπασμα θεοῦ*), aber nicht sein Werk. Und in ethischer Hinsicht ist diese Lehre nicht minder unstoisch; denn für den tugendstolzen Stoiker ist die Tugend des Menschen dessen eigenes Werk (Sen. ep. 90. 44: *non natura dat virtutem, ars est bonum fieri*). Offenbar spricht hier Antiochus. Auf diesen weist auch die These über das Wissen, das auch bei Gott der vorzüglichste Besitz sein soll. Genau der nämlichen Lehre begegnen wir, wie bereits bemerkt, Tusc. I § 65. Ferner beruhen die Künste nach unserer Stelle auf sicherer Erkenntnis; das gleiche lehrt Antiochus Ac. pr. II 22. Wie hier werden auch Tusc. I § 62, wo Cicero aus Antiochus schöpft, die Künste eingeteilt in solche, die der Notdurft des Lebens, und in solche, die der angenehmen Unterhaltung dienen. Würde ein Stoiker überhaupt sagen: *ad oblectationem necessarias*?

Auf Panätius geht zurück § 151 f., wo der Mensch als der Herr aller irdischen Güter geschildert und seine Überlegenheit über das Tier, wie bei dem Abschnitt über die Sinne, nachdrücklich hervorgehoben wird; ferner ist damit als Eigentum des Panätius § 148 (von *iam vero domina rerum* an) zu verbinden, wo die Tugenden, anders wie bei Posidonius (§ 153), aus dem Gemeinschaftsleben abgeleitet werden. Die Zusammengehörigkeit dieser beiden Abschnitte ergibt sich aus de off. II § 12—15, wo wir das ganze in einem Zuge lesen. Reinhardt (K. u. S. S. 141) glaubt, der Zusatz *id est manibus* zu *iam vero operibus hominum*, sowie der Zusatz *manu quaesita* seien sinnwidrig und durch keinerlei Vernunft zu retten. Er klammert sie deshalb ein. Allein da kommt uns die Vernunft des Panätius zu Hilfe und bestimmt uns, den Text zu lassen, wie er ist. Denn de off. II § 12 heisst es: *ea enim ipsa, quae inanima diximus, pleraque sunt hominum operis effecta; quae nec haberemus, nisi manus et ars accessisset* und dann wieder § 14: *eas nos nullo modo sine hominum manu atque opera capere potuisse*.

Die physiologische Erörterung der Sprache § 149 ist wieder wegen der Betonung der Grösse des Werkes als posidonisch zu betrachten; ebenso die Erörterung der Hand, der Dienerin vieler Künste. Wie unerträglich wäre es, wenn Cicero die Künste im Anschluss an den nämlichen Autor zweimal (§ 148 und 150) auf genau die gleiche Weise eingeteilt hätte!

Die zweite Besprechung des menschlichen Geistes, diesmal mit Betonung der praktischen Vernunft (§ 153), stammt zweifellos aus Posidonius. Hier findet sich keine Spur davon, dass der Geist ein Werk Gottes sein soll oder dass er etwa durch die Güte Gottes die Fähigkeit erhalten haben soll, in den Himmel einzudringen. Nein, aus eigener Kraft dringt er in den Himmel ein und erkennt die Werke Gottes, aus eigener Kraft eignet er sich die Tugenden an und gewinnt die *vita beata*, die (mit Ausnahme der Sterblichkeit des Leibes) der Glückseligkeit Gottes vollkommen gleich ist. Der Abschnitt wird durch Tusc. V 70 f., wo die Lehre des Posidonius vorliegt, als Eigentum dieses Philosophen erwiesen. Auffällig ist nur die Betonung der fehlenden *immortalitas*. Posidonius pflegt sich sonst nicht so auszudrücken. Cicero hat den mehrdeutigen Ausdruck offenbar gewählt, um seine Quelle zu verbergen. Aber dass die Wendung im Sinne des Posidonius gedeutet werden kann, ist nicht zweifelhaft; und entscheidend ist die Ableitung der Tugenden aus der Gotteserkenntnis. Denn sowohl Panätius wie Antiochus haben die Tugenden aus der Gemeinschaft der Menschen hergeleitet (§ 148; fin. V 65).

In dem Abschnitt c. 62—64 will Cicero nachweisen, dass alles, wovon der Mensch in dieser Welt Gebrauch macht, des Menschen wegen geschaffen ist. Diese Formulierung unterscheidet sich offensichtlich von dem Satz, dem wir § 133 begegnet sind und den er auch § 154¹⁾ im Zusammenhang mit der Lehre von dem Vernunftstaat der Götter und Menschen bringt: *quaecumque sunt in omni mundo, deorum atque hominum putanda sunt*. Es ist ein wesentlicher Unterschied, ob alles das Eigentum der Götter und Menschen ist, oder ob für den Menschen nur das geschaffen ist, was er gebraucht. Im ersten Falle ist der Mensch Miteigentümer von allem, im zweiten ist er nur Nutzniesser dessen, auf was seine Natur

¹⁾ § 154 von *principio ipse* an ist ein Einschub aus Posidonius.

Anspruch macht. Es ist da ein extensiver und ein intensiver Unterschied. Denn der Eigentümer einer Sache kann mit seinem Besitz machen, was er will, er hat dem Eigentum gegenüber keine Verpflichtung; der Nutzniesser aber muss das, was seinem Gebrauch überlassen ist, pfleglich behandeln; wenn es z. B. ein Tier ist, muss er es möglichst schonen. Der extensive Unterschied beruht darauf, dass der Mensch als Nutzniesser dessen, was er gebraucht, eben nicht auf alle Dinge ein Anrecht beanspruchen kann. Wer sind die Autoren der beiden Lehren? Bei Besprechung von § 133 hat sich uns ergeben, dass Posidonius die Lehre vertritt: Alles ist Eigentum der Götter und Menschen. Wer ist aber der Autor der anderen Lehre? Offenbar ist es nicht Panätius; denn § 160 bekennt sich der Quellenschriftsteller zur Mantik, es könnte also nur Posidonius oder Antiochus in Frage kommen. Nun wird aber § 159 das goldene Zeitalter eine Erfindung der Dichter genannt; das kann nicht Posidonius sein, der ja auch schon dadurch ausgeschlossen wird, dass er die These vom Menschen als dem Miteigentümer von allem vertritt. Also ist der Autor Antiochus. Wenn wir z. B. die Erörterung der Pflanzen § 156 ff. betrachten, so sehen wir: es handelt sich da nur um den Gebrauch gewisser Pflanzen, wie Getreide, Gemüse, Wein- und Ölpflanzen. Es ist durchaus nicht das Eigentum an allen Pflanzen behauptet. Das ist der nämliche Autor, der in dem Schlusssatz von § 132 gesagt hat: *sic undique omni ratione concluditur mente consilioque divino omnia in hoc mundo ad salutem omnium conservationemque admirabiliter administrari*. Es ist auf Grund dieser Lehre nicht alles der Vernunftwesen wegen, nämlich der Menschen und der Götter, geschaffen, sondern alles hat auch neben dem Nutzen für andere seinen Eigenwert. Und was die Tiere betrifft, so sagt Cicero zwar, die Unterschiede in der Auffassung verwischend, § 158 ganz allgemein *ut ipsas bestias hominum gratia generatas esse videamus*; aber trotz dieser Übermalung scheint der ursprüngliche Sinn der Lehre durch, wenn wir in bezug auf die Maultiere und Esel § 159 lesen: *quae certe ad hominum usum paratae sunt*. Wer diesen Satz geschrieben hat, kann nicht die Lehre vertreten haben, alle Tiere seien Eigentum des Menschen. Wenn also Antiochus neben der *conservatio*, die er mit Posidonius gemein hat,

noch *salus* betont, so liegt darin eine stärkere Betonung des Eigenwertes der Dinge.

Noch ein Wort über Panätius. § 151 f. fällt auf, dass er zwar die Herrschaft des Menschen über alle Güter der Erde behauptet, aber wir lesen nichts von einem Miteigentum an allem, was in der Welt ist. Hat Cicero die entsprechende Lehre des Panätius einfach weggelassen oder hat Panätius kein solches Miteigentum behauptet? Nun lesen wir de off. I § 22: *atque, ut placet Stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari*. Freilich heisst es hier: Die Stoiker sagen so. Aber Posidonius hat, wie wir gesehen haben, das Miteigentum des Menschen nicht auf die irdischen Dinge beschränkt, sondern auf die ganze Welt ausgedehnt. Nun erinnern wir uns, dass Panätius, wie er nicht an das Fortleben des Menschen glaubt, so auch den Beruf des Menschen auf das Diesseits einschränkt (*cultor terrae* § 99). Ich möchte deshalb annehmen, dass Panätius den Menschen überhaupt nicht in irgend eine Beziehung zum ganzen Weltall gesetzt hat, weder im Sinne einer Mitherrschaft über alles, was in der Welt ist, noch in dem andern, dass der Mensch den Nutzgenuss von allen Dingen in der Welt besitzt, soweit er von ihnen Gebrauch macht.

Eine besondere Fürsorge der Götter für die Menschen liegt für Antiochus wie für Posidonius in der Möglichkeit, durch die verschiedenen mantischen Disziplinen die Zukunft vorzusehen. Wie ich Rhein. Mus. Bd. 78 H. 4 nachgewiesen habe, geht § 163 auf Antiochus, § 166 auf Posidonius zurück.

Anhang.

A. Die Gliederung des zweiten und des dritten Buches.

Die Gliederung des zweiten Buches in vier Teile: 1. Existenz der Götter, 2. ihre Beschaffenheit, 3. die Weltregierung, 4. Spezialfürsorge für den Menschen, scheint doch stoisch und zwar posidonisch zu sein, wie Tusc. I § 36 zeigt, wo Cicero aus Posidonius schöpft und wo die Existenz- und die Attributenfrage in der Weise geschieden wird, wie es im zweiten Buche geschieht. Wenn Heinemann (II S. 169) die Ordnung im dritten Buche gegenüber dem Wirrwarr des zweiten für vorzüglich hält, so verweise ich auf III § 25, wo

es mitten in einem Abschnitt, der nach der Ankündigung § 20 von dem zweiten Hauptpunkt, von der Beschaffenheit der Götter, handeln soll, plötzlich heisst: *est igitur deus*. Ist das nun die Existenzfrage oder nicht? Und wenn das die Existenzfrage ist, so schliesse ich daraus, dass die Gliederung im dritten Buche um kein Haar besser ist als die im zweiten. Vielmehr gibt im dritten Buche die Gliederung des zweiten den äusseren Rahmen ab, in Wirklichkeit ist aber wenigstens teilweise nach den drei Autoren eingeteilt, aus denen Cicero im zweiten Buch schöpft: III § 10 (von *primum fuit* an) bis § 19 wird gegen Posidonius gesprochen und es ist hier in knapper Zusammenfassung von den vier Hauptpunkten die Rede; § 20—25 gegen Panätius (angeblich soll von der Beschaffenheit der Götter die Rede sein). Oder geht das nicht gegen Panätius, wenn hier der Kosmos als Hauptgott erscheint und von den Sternen gesagt wird: *quodsi mundus universus non est deus, ne stellae quidem, quas tu innumerabiles in deorum numero reponebas, quarum te cursus aequabiles aeternique delectabant?* Von § 25—28 spricht Cicero gegen Antiochus und zwar bezieht sich III § 26 auf II 17 (bis *nonne plane desipere videre?*), ferner III 27 (bis *mutationibus suis*) auf II 18¹⁾ (von *unde enim* an bis *quod plurimi est, non habebit?*), III 28 auf II 19 (die Abhängigkeit der Gezeiten vom Mond kannte offenbar Antiochus aus Posidonius; natürlich könnte an und für sich § 19 auch aus Posidonius stammen; auch dieser musste, weil er wie Antiochus an einen allgemeinen consensus der Dinge glaubte, dieses Thema erörtern). Die ursprüngliche Ordnung der §§ 17—19 bei Antiochus, die jetzt noch aus III 25—27 erkennbar ist, wurde von Cicero durch Einschübe aus Posidonius (Thema: Überlegenheit des göttlichen Geistes über den menschlichen § 17 von *an ne hoc quidem* an) und aus Panätius (Beweis für die Göttlichkeit des Kosmos § 18 von *atqui certe* an) aufgelöst. Aus diesen Feststellungen ergibt sich, dass Heinemanns Annahme, das zweite Buch sei in seinen Hauptpunkten mit Rücksicht auf das dritte gearbeitet, unhaltbar ist, wie denn auch seine Ansicht, das dritte Buch sei eine der Quellen des zweiten gewesen, jeder Grundlage entbehrt.

¹⁾ II 18. ist im Geiste dualistischer Weltauffassung gehalten.

B. Drei Quellen für die Lehre von den Göttern
der Staatsreligion und der Dichter.

Es dürfte schwer fallen, aus II 60—72 die Abhängigkeit Ciceros von drei Autoren zu erschliessen. Man braucht aber nur die Art der Widerlegung dieser Lehre im dritten Buch § 39—64 zu betrachten, um auf drei Quellenschriftsteller geführt zu werden. Antiochus wird widerlegt durch die Behauptung: ‚dann müssen auch andere Wesen Götter sein‘; Posidonius durch die Frage: ‚Welcher ist’s von vielen?‘ Panätius, der auf die Etymologie viel gegeben hat, wie aus de off. I § 23 ersichtlich ist, wird durch den Hinweis auf die Gefährlichkeit dieser Methode widerlegt. Demnach stammt III 39 (von *nec vero* an bis *qui meliora?*), § 41 (von *nam quos ab hominibus* an) bis § 42 Schluss, ferner § 53—60 aus der Widerlegung des Posidonius. Aus der Widerlegung des Panätius ist entnommen § 40 (von *omitto illa* an) bis 41 *deum credat esse*, ferner § 61—64. Aus der Polemik gegen Antiochus stammt § 43—52. Natürlich sind § 51 *Sol* und *Luna* von Antiochus nur als Volksgötter, nicht als Götter, insofern sie Sterne sind, anerkannt. Aber gerade aus dieser Widerlegung des Antiochus sieht man, dass ihm die Gestirne nicht als Götter gelten.

München.

Philipp Finger.