

DIE DREI GRUNDLEGUNGEN DES RECHTS IM 1. BUCHE VON CICEROS SCHRIFT DE LEGIBUS

Im 1. Buch seiner Abhandlung über die Gesetze stützt sich Cicero auf Posidonius, Panätius und Antiochus. Er sagt § 53, er wolle den Schiedsrichter machen zwischen der alten Akademie und Zenon. Er selbst ist von der Möglichkeit einer Einigung fest überzeugt, während sein Bruder Quintus seinen Zweifel nicht unterdrücken kann (§ 56). Der Standpunkt Ciceros zwischen oder über den Parteien gelangt zum Ausdruck in der Ablehnung der Lehre von den dreierlei Gütern. Von den *tria genera bonorum* wird nirgends gesprochen, trotzdem die Teloslehre § 56, zu der sich offenbar nicht nur Quintus sondern auch Markus bekennt, auch das Nieder-Naturgemässe in der Zielsetzung enthalten sein lässt: *inter haec (quae natura postulat) velit virtute tamquam lege vivere*. Und diese Teloslehre ist die des Antiochus, wie sich aus de fin. V 27 ergibt. Zweifellos will also Cicero den Stoikern entgegenkommen, indem er die Lehre von den *tria genera bonorum* nicht ausdrücklich erwähnt, verlangt aber von den Stoikern die Anerkennung der Aufnahme des Nieder-Naturgemässen in die Zielformel. In diesem Sinne hat Cicero offenbar seines Amtes gewaltet. Es erhebt sich nun die Frage: Sind beide Parteien, die Stoiker und die Akademiker, vor dem Richterstuhl Ciceros anwesend? Werden beide von ihm verhört? Oder beschränkt sich das Verhör bloss auf die eine Partei? Letzteres nimmt Heinemann an, wenn er in seinem Buch 'Poseidonios' metaphysische Schriften' S. 229 ff. Posidonius als einzige Vorlage Ciceros zu erweisen sucht und Benützung des Antiochus nur in den 'Zwischenstücken' zugibt, die mit der eigentlichen Lehre angeblich keinen inneren Zusammenhang haben sollen. Heinemann lehnt auch eine doppelte Vertretung der Stoiker ab, indem er eine Benützung des Panätius ausschliesst. Im Folgenden soll bewiesen werden, dass sich Cicero auf die drei Systeme des Posidonius, des Panätius und des Antiochus stützt, von denen das erste den stoischen Ideal-

weisen, den *sapiens*, das zweite den *vir bonus*, das dritte den *vir prudens* zum Mittelpunkt hat.

In der Einleitung § 16 f. entwickelt Cicero einen Plan, der nach Ciceros Willen den Eindruck eines einheitlichen Ganzen machen soll. In Wirklichkeit gibt er hier die Dispositionen der Abhandlung des Panätius und der des Antiochus an. Die erstere lautet: 1. *quid sit homini a natura tributum, quantam vim rerum optimarum mens humana contineat*, 2. *cuius muneris colendi efficiendique causa nati et in lucem editi simus*, 3. *quae sit coniunctio hominum, quae naturalis societas inter ipsos* (§ 16). Sie betrifft also 1. die Ausstattung des Menschen, 2. sein Ziel, 3. die menschliche Gemeinschaft¹⁾. Die Disposition des Antiochus lautet: 1. *natura enim iuris explicanda nobis est eaque ab hominis repetenda natura*, 2. *considerandae leges, quibus civitates regi debeant*, 3. *tum haec tractanda, quae composita sunt et discripta iura et iussa populorum, in quibus ne nostri quidem populi latebunt, quae vocantur iura civilia* (§ 17). Die Disposition des Antiochus betrifft demnach drei Punkte: 1. die Natur des Menschen, 2. die Theorie des Rechts, 3. die Praxis des Rechts bei den einzelnen Völkern, insbesondere das römische Zivilrecht. Der erste Punkt dieser Disposition zerfällt wieder in Unterabteilungen, die § 35 angegeben sind²⁾; die Erörterung des zweiten Punktes, der Rechtstheorie, beginnt § 37 mit den Worten: *ad res publicas firmandas et ad stabiliendas urbes sanandosque populos omnis nostra pergit oratio*. Der dritte Punkt kommt nicht im ersten, sondern erst in den folgenden Büchern zur Erörterung. Die Disposition des Posidonius ist nicht ausdrücklich angegeben, aber sie ist leicht zu erkennen aus dem Gedankengang. Sie betrifft: 1. die Quelle des Rechts, 2. das Verhältnis des Menschen zu Gott, 3. das Verhältnis der Menschen zueinander, 4. die Stellung des Menschen zum Recht, insbesondere die Erörterung der Frage: Beruht das Recht auf *natura* oder auf *opinio*? Ich lege, wenigstens in der Hauptsache, diesen Plan meinen Ausführungen zugrunde.

¹⁾ Diese Disposition des Panätius beschränkt sich auf die Einleitung zu einer umfassenden Darstellung des Rechts, wie Cicero § 17 (Mitte) andeutet.

²⁾ Mit einer gewissen Einschränkung, die sich aus der folgenden Analyse ergeben wird.

1. Die Quelle des Rechts.

a) Posidonius.

Identität des göttlichen und des idealen menschlichen Gesetzes; der *sapiens*.

Cicero geht § 18 vom Naturgesetz aus und definiert dieses als *ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria*. Im folgenden Satz wird das Gesetz auch als die vollkommen entwickelte menschliche Vernunft definiert. Der Abschnitt § 19 (bis *ut vulgus appellat*) muss zunächst übergangen werden, da er, wie wir sehen werden, aus anderer Quelle stammt. Im nächsten Satz weist Cicero auf die Ewigkeit des göttlichen Gesetzes hin, um dann nach einer Abschweifung über die beste Staatsform, zu der sich Scipio in *de re publica* bekannt hat, zum Verhältnis des Menschen zu Gott überzugehen. Die drei Sätze über das Gesetz stellen offenbar nur einen äusserst knappen Auszug aus der Quellschrift dar. Dagegen bietet das 2. Buch Ausführlicheres über unser Thema aus der nämlichen Vorlage (cap. 4 und 5 § 11 bis *legum nomen tenent*). Deshalb gehören die beiden Abschnitte des 1. und des 2. Buches zusammen. Wir lesen II § 8 über das Verhältnis des menschlichen Gesetzes zum göttlichen: *ita principem legem et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei; ex quo illa lex, quam di humano generi dederunt, recte est laudata; est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea*. Demnach ist die Vernunft Gottes gleich dem Gesetz, das göttliche Gesetz ist wieder gleich der gesetzgebenden Vernunft des Weisen, also ist natürlich auch die Vernunft des Weisen der Vernunft Gottes gleich. Von den für diese Lehre in Betracht kommenden Quellschriftstellern hat nur Posidonius die Gleichheit der göttlichen und der menschlichen Vernunft gelehrt, wie ich Rhein. Mus. Bd. 80 S. 166 nachgewiesen habe; Antiochus und Panätius haben eine Überlegenheit der göttlichen Vernunft angenommen (vgl. ebenda S. 162 und 168). Cicero muss also unsere beiden Abschnitte aus Posidonius entnommen haben. Was bezweckt nun Posidonius mit dieser Lehre von der Gleichheit der göttlichen und der menschlichen Vernunft und von der Identität des göttlichen und des menschlichen Gesetzes? Die Zweifler konnten ihm entgegenhalten: Was hilft uns das gött-

liche Gesetz, wenn es überhaupt existiert? Es ist in weltweiten Fernen, mit denen der Mensch keinen Kontakt hat. Demgegenüber sagte Posidonius: Es ist nicht so fern, wie ihr glaubt. Es ist mitten unter uns, nämlich in der Brust des Weisen. Es ist da freilich nichts Alltägliches, vielmehr etwas ganz Seltenes und Kostbares. Es wird nur mit vieler Mühe erreicht. Was verschlägt's? Es ist da und wirkt und lebt unter uns. Und wie stellst du dich dann zu den Gesetzen, welche die Menschen geschaffen haben? konnten die Gegner fragen. Posidonius antwortete (vgl. II § 11): Wenn sie nur um ein Geringes vom göttlichen Gesetz abweichen, verdienen sie den Namen Gesetze nicht. Das Wesentliche an dieser Lehre des Posidonius ist: Sie stützt sich nur auf das ideale Ich und auf seine höchste Ausbildung im Idealweisen. Dieser schafft nicht etwa ein Nachbild nach dem Muster des göttlichen Gesetzes, sondern dieses selbst lebt und wirkt in ihm und spricht aus ihm. Der Idealweise ist ein Prophet, der das göttliche Gesetz, das er in seinem Herzen trägt, den Menschen verkündet.

b) Antiochus.

Das Gesetz ein Nachbild des göttlichen Gesetzes;
der *vir prudens*.

Da Cicero I § 18 die vollkommen entwickelte Vernunft des Menschen der göttlichen Vernunft gleichstellt, würde man erwarten, dass er sie mit der *sapientia* identifiziert; denn dies haben die Stoiker getan und so geschieht es auch § 22: *quae (ratio) cum adolevit atque perfecta est, nominatur rite sapientia*. Aber anstatt die Universalteugend der Weisheit zu nennen, springt Cicero seltsamerweise § 19 über zur *prudentia*, einer einzelnen unter den vier Kardinaltugenden: *itaque arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere*. Heinemann (II S. 232) hält § 19 für echt stoisch. Aber das ist unmöglich und zwar aus folgenden Gründen. Die *prudentia*, die als einsichtsvolle Wahl des Rechtsgutes (*dilectus*) ausgelegt wird, steht hier nicht isoliert, ist nicht beschränkt auf die als feststehend angenommene Bedeutung des Wortes *lex*, sondern die auf der *prudentia* beruhende Wahl des Rechtsgutes ist nur ein Teil einer weit umfassenderen Lehre; denn offenbar nach der gleichen Quellschrift wird I 60 die *prudentia* als ver-

nünftige Wahl der Güter und Vermeidung der Übel definiert (*sic ingenii aciem ad bona seligenda et reicienda contraria, quae virtus ex providendo est appellata prudentia*). Diese viel allgemeinere, nämlich alle Güter umfassende Definition ist § 19 auf das Gesetz übertragen, wonach also die *prudentia* die einsichtsvolle Wahl des Rechtsgutes und die Vermeidung des Unrechts ist. Demnach hat diese Definition nichts Zufälliges an sich, sondern sie ist ein integrierender Bestandteil einer bestimmten Güterlehre. Und diese Güterlehre ist nicht stoisch. Cicero hat im Anschluss an die echten Stoiker, wie de fin. III § 20 f. zeigt, den Ausdruck *selectio* auf das *aestimabile*, das Nieder-Naturgemässe, eingeschränkt, während er bei den Gütern den Ausdruck *expetere* anwendet¹⁾. Dagegen gibt er im Sinne des Antiochus dem Ausdruck *eligere* den Vorzug vor *expetere* (de fin. V 90 *quid interest, expetas an eligas? mihi quidem etiam lautius videtur, quod eligitur et ad quod dilectus adhibetur*). Im Einklang damit definiert er im Anschluss an Antiochus (de fin. V 67) die *prudentia* als *dilectus bonorum et malorum*, also genau so wie de leg. I 60, und auf das Gesetz sinngemäss übertragen, auch § 19. Es mutet deshalb sehr seltsam an, wenn Heinemann (II S. 246) aus der Definition der *prudentia* de leg. I 60, die doch gerade die des Antiochus ist, einen Widerspruch mit dem bekanntesten Satz der Ethik des Antiochus feststellt.

Was wir jetzt § 19 lesen, ist offenbar nur ein Bruchstück. Dem Ideengehalt nach steht damit in engster Verbindung II § 11 (von *omnem enim legem* an) bis § 13 (Schluss). Hier wird gelehrt: Der Gesetzgeber schlägt Gesetze vor, die auf das Heil der Bürger und Staaten abzielen; sind diese Gesetze verkehrt, dann verdienen sie den Namen Gesetze nicht: *ut perspicuum esse possit in ipso nomine legis interpretando inesse vim et sententiam iusti et veri legendi* (§ 11). Es wird also in das Wort Gesetz der Begriff des guten Gesetzes hineingelegt wie I § 19 und ebenso wie hier das Gesetz als *dilectus* interpretiert. Nun steht aber damit in engster Verbindung der wichtige Schlusssatz von § 13, der nicht nur für die Art der metaphysischen Begründung des Gesetzes, sondern auch für die Erkenntnis der Vorlage, die Cicero hier benutzt hat,

¹⁾ Panätius definiert z. B. echt stoisch die *prudentia* als *scientia rerum expetendarum fugiendarumque*; de off. I 153.

von grösster Bedeutung ist. Der Satz lautet: *ergo est lex iustorum iniustorumque distinctio ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum deriguntur, quae supplicio improbos afficiunt, defendunt ac tuentur bonos*. Der innere Zusammenhang mit I § 19 ist gegeben durch die Definition des Gesetzes als *distinctio iustorum iniustorumque*; denn auf der abwägenden und prüfenden Unterscheidung beruht eben die Wahl. Nun geht aber aus den Wendungen *expressa ad naturam* und *deriguntur ad naturam* zweifellos hervor, dass der Autor, aus dem Cicero hier schöpft, das menschliche Gesetz nur als eine Nachbildung des göttlichen Vorbildes und Urbildes betrachtet hat, d. h. als Menschenwerk, geschaffen nach dem Muster des göttlichen Gesetzes. Da nach Posidonius, wie ich bereits festgestellt habe, das Urbild des göttlichen Gesetzes selbst in der Brust des Weisen unmittelbar lebt und wirkt, kann er als Autor für die hier vorgetragene Lehre vom Gesetz als einer 'Wahl' und 'Nachbildung' des göttlichen Gesetzes nicht in Betracht kommen. Was ist nun aber unter der *antiquissima et rerum omnium princeps natura* zu verstehen, der das Gesetz nachgebildet sein soll? Offenbar ist diese Lehre nicht auf stoischem Boden gewachsen; denn fasst man *antiquissima natura* als 'älteste' Natur auf, so widerspricht sie dem stoischen Pantheismus, für den Gott die Gesamtheit aller Dinge, aller Naturreiche ist. Was sollte da 'älteste' Natur für einen Sinn haben? Versteht man dagegen *antiquissima natura* als 'überaus alte' Natur, so steht das im Widerspruch mit der stoischen Lehre von der Ewigkeit der Natur im Sinne von 'Gott'. Eben auf Grund dieser Lehre nennt ja Cicero im Anschluss an Posidonius II § 8 das Gesetz *aeternum quiddam*, weil es mit der ewigen Vernunft Gottes identisch ist. Und mit dem Ausdruck *omnium rerum princeps natura* steht es nicht besser; auch er widerspricht dem stoischen Pantheismus, der Prinzip und geschaffene Dinge nicht unterscheidet. Die in dem Schlusssatz von § 13 vorgetragene Lehre ist also offenbar dualistischen Ursprungs. Nun erhebt sich aber die Frage, ob die ewige Gottesnatur selbst, die *natura sentiens*, gemeint ist, von der Ac. post. I § 28 f. im Anschluss an Antiochus gesprochen wird, oder die von ihr geschaffene Naturordnung. Aber wegen der Ewigkeit dieser Geistnatur gelten die Schwierigkeiten, die das *antiquissima* bereitet, zum

Teil auch dafür. Wie sollte auch der Gesetzgeber einen Einblick haben in die Gesetze der Geistnatur, die, wie bereits gesagt, nach Antiochus dem Menschen nicht nur an Denkkraft sondern auch in Hinsicht auf die Vernunft überlegen ist? Offenbar ist die bei der Weltschöpfung geschaffene Naturordnung gemeint, die allen Dingen ihr Gepräge gegeben hat und noch gibt nach dem Plan des Weltbaumeisters. Diese Lehre geht auf Antiochus zurück (de nat. deor. II 77, Rhein. Mus. Bd. 80 S. 177; de divin. I 118, Rhein. Mus. Bd. 78 S. 376). Die Naturordnung konnte dann mit Recht als *antiquissima et omnium rerum princeps natura* bezeichnet werden. Es passt *antiquissima natura* im Sinne von 'älteste' Natur (natürlich im Verhältnis zu den sichtbaren Dingen), weil sie die der ganzen Schöpfung zu Grunde gelegte Ordnung ist, nach der alle Dinge geschaffen sind, und es passt auch im Sinne von 'überaus alt', weil sie bei der Weltschöpfung entstanden ist und deshalb nicht seit ewigen Zeiten existiert. (Das hindert natürlich nicht, dass dem Dualisten die Welt von der Schöpfung an als ewig gilt.) Es ist dann auch das *princeps omnium rerum* am rechten Orte, weil die *natura* als Naturordnung allen Dingen als Prinzip zugrunde liegt. Das Gesetz ist also für den Autor, den Cicero von § 11 (von *omnem enim legem* an) bis § 13 (Schluss) zu Worte kommen lässt, vor allen Dingen Menschenwerk, es beruht auf der Kunst der richtigen Auswahl des für die Völker Förderlichen und Segensreichen, genau so wie die Kunst des Arztes, den Cicero § 13 zum Vergleich heranzieht, in der richtigen Wahl der Heilmittel besteht, die eine gütige Vorsehung gespendet hat. Aber die Kunst des Gesetzgebers ist nicht reines Menschenwerk. Wenn der Gesetzgeber durch Studium, durch Überlegung, durch vergleichende Betrachtung das Rechte findet, so richtet er sich dabei nach der heilsamen Ordnung, die eine gütige Vorsehung bei der Weltschöpfung in die Natur und in die Schöpfung hineingelegt hat. Wir haben hier einen metaphysischen Unterbau der Gesetze, der sich auf die dualistische Unterscheidung der Geistnatur von der geschaffenen Weltordnung stützt. Besondere Beachtung verdient die Übereinstimmung der metaphysischen Begründung des Gesetzes durch Antiochus mit seiner Rechtfertigung der Mantik, wie wir sie de div. I 118 lesen (*ita a principio inchoatum esse mundum, ut certis rebus certa signa praecurrerent*). Wie die Vorsehung bei der Weltschöpfung

die wohltätige Einrichtung der Vorzeichen getroffen hat, so hat sie auch in die Natur die Ordnung hineingelegt, die der Gesetzgeber bei der Unterscheidung von Recht und Unrecht nachahmt. Eine weitere Beziehung zu der Lehre des Antiochus über die Mantik ergibt sich aus der Forderung § 11: Die Gesetze müssen auf das Heil der Bürger und der Staaten abzielen, wenn sie richtige Gesetze sein sollen. Heinemann (II S. 253) hat den Utilitarismus, der hier vorliegt, wohl erkannt, aber er meint, es könnte vielleicht mit einer 'Überarbeitung' Ciceros zu rechnen sein. Dazu ist grundsätzlich zu sagen: Eine Überarbeitung Ciceros kann dann angenommen werden, wenn die Lehre in der Form, wie sie Cicero vorträgt, nicht durch den Zusammenhang, in welchem sie steht, als Bestandteil der Lehre eines bestimmten Autors kenntlich ist. Da aber der hier gelehrte Utilitarismus in engstem Zusammenhang steht mit dem Dualismus des Utilitaristen Antiochus, so ist kein Grund vorhanden eine solche Überarbeitung anzunehmen. Heinemann lehnt nur Panätius als Vorlage für unseren Abschnitt ab, übrigens mit einer Begründung, die nicht das Richtige trifft; denn wie wir sehen werden, ist auch für Panätius das Gesetz nicht reines Menschenwerk, was Heinemann als selbstverständlich annimmt. An Antiochus sieht er vorbei. Er beachtet nicht die enge Verbindung der hier vorgetragenen Lehre mit der vom *vir prudens* (I 19), auf den sich hier wie dort die ganze Erörterung stützt, während Posidonius den *sapiens* in den Mittelpunkt seines Systems stellt. Für Posidonius lebt und wirkt das göttliche Gesetz in der Vernunft des Weisen und befähigt ihn gewissermassen intuitiv das Rechte zu treffen, während hier der *vir prudens* erst auf dem Umwege vergleichender Betrachtung (*distinctio*) eine Nachbildung des göttlichen Gesetzes zustande bringt. Über diesen Unterschied sieht Heinemann hinweg, wie er auch den Dualismus nicht erkannt hat, welcher der metaphysischen Begründung des Gesetzes hier zugrunde liegt.

Der Utilitarismus, dem wir § 11 begegnen, ist echt; er beruht auf der Lehre des Antiochus, der ganz genau so in seiner Erörterung der Mantik nach dem Nutzen fragt (de div. I § 13 *utilitate et ars est et inventor probatus*; vgl. dazu und zu meinen folgenden Ausführungen über Posidonius Rhein. Mus. Bd. 78 S. 381 ff.). Dagegen ist die Fragestellung des Posidonius eine andere. Er geht nicht vom Menschen, sondern

von Gott aus. Er fragt nicht in erster Linie nach dem Nutzen der Gesetze, sondern wie II § 8—11 (bis *legum nomen tenent*) zeigt, nach der Gotteskraft, wie sie im Gesetze zum Ausdruck gelangt; der Nutzen ist für ihn etwas Sekundäres (II 8 *videamus vim naturamque legis — vim rationis eius*; § 59 *vim istius caelestis legis explana*; § 10 *nec ratio divina non hanc vim in rectis pravisque sancendis habet*). Es ist genau der gleiche Standpunkt, den Posidonius in seiner Lehre über die Mantik sowie in seiner Kosmologie einnimmt. Er will auch auf diesen Gebieten die *vis*, die Gotteskraft, erforschen und schildern, wie sie in Werken und Einrichtungen zutage tritt.

Abschliessend können wir also sagen: Für Antiochus ist das Gesetz Menschenwerk, insofern als der *vir prudens* durch vergleichende Betrachtung, durch einsichtsvolle Wahl das Rechtsgut findet; aber es ist nicht reines Menschenwerk, insofern sich der *vir prudens* die bei der Welterschöpfung geschaffene Naturordnung mit ihrer genau festgelegten Rangstellung der geistigen und der leiblichen Güter zum Muster nimmt und so die beiden Seiten des menschlichen Wesens berücksichtigt. Der Weise des Posidonius trägt in sich das Urbild des göttlichen Gesetzes, gestützt auf das ideale Selbst, der 'Kluge'¹⁾ des Antiochus schafft eine menschliche Nachbildung des göttlichen Gesetzes auf der Grundlage des empirischen, Geist und Leib umfassenden Ich.

c) Panätius.

Der Schluss von § 27 (von *nunc, quoniam hominem* an) stellt einen kurzen Auszug aus einer längeren Erörterung dar, worauf Cicero mit den Worten *ne omnia disserantur* hinweist. Aber das kurze Exzerpt genügt, um den Unterschied sowohl von der Lehre des Antiochus als auch von der des Posidonius zu erkennen. Antiochus sagt § 59: *cum se ipse perspexerit (homo) totumque temptarit, intellegat, quem ad modum a natura subornatus in vitam venerit quantaque instrumenta habeat ad obtinendam adipiscendamque sapientiam, quoniam principio rerum omnium quasi adumbratas intelligentias animo ac mente conceperit, quibus inlustratis sapientia duce bonum virum et ob eam ipsam causam cernat se beatum fore*. Hier ist es also der einzelne Mensch, der auf Grund der von Gott geschaffenen Anlage seine wahre

¹⁾ Aber klug im Sinne von *providens*.

Bestimmung erkennt und 'unter Führung der Weisheit' verwirklicht. Nun ist es doch im höchsten Grade auffällig, dass im Schluss von § 27 an Stelle des Menschen die Natur tritt. Wenn es heisst: *quoniam hominem generavit et ornavit deus*, so ändert das daran nichts; denn Cicero fährt fort: *ipsam per se naturam longius progredi; quae etiam nullo docente profecta ab iis, quorum ex prima et inchoata intellegentia genera cognovit, confirmat ipsa per se rationem et perficit*. Heinemann (II S. 234) deutet *natura* einfach als Natur oder Physis, d. h. im Sinne der Gottnatur. Das ist nicht richtig. Er übersieht, dass *natura* nicht nur das Subjekt zu *confirmat et perficit* ist, sondern auch zu *genera cognovit ex prima et inchoata intellegentia*. Auf Grund der angeborenen Anlage erkennt nicht die Gottnatur 'Gattungen' (*genera*), sagen wir einmal ganz allgemein: irgendwelcher Art, sondern die Menschenatur. Was heisst da nun Menschennatur? Soll das etwa bedeuten: Die Natur des Menschen als solche bringt rein auf Grund fortschreitenden Wachstums die Vernunft zur Reife, wobei als Gegensatz zu denken wäre: nicht die sittliche Kraft der Persönlichkeit? Man wird dem Philosophen, den Cicero hier exzerpiert, nicht eine so ganz unmögliche Lehre zutrauen wollen; denn es ist doch ein Hauptsatz der stoischen Ethik: nicht die Natur, sondern die sittliche Kraft der Persönlichkeit bringt die Vernunft zur Reife. Auf die richtige Spur bringt uns folgendes: Nach Cicero de nat. deor. II § 35 tragen die einzelnen Naturstufen, Pflanze, Tier, Mensch die Tendenz in sich, etwas Vollkommenes zu erzielen. Auf den Menschen allein angewendet, liegt diese Lehre im Schluss von § 27 vor. Hier soll gelehrt werden: Die Natur der Gattung 'Mensch' ist so beschaffen, dass sie von sich aus mit den ihr verliehenen Hilfsmitteln auch ohne jede Belehrung ihren optimalen Zustand erreichen kann. Das ist die Lehre des Panätius, wie ich Rhein. Mus. Bd. 80 S. 168 mit Bezug auf die oben angeführte Stelle nachgewiesen habe. Panätius lehrt eine Teleologie innerhalb der einzelnen Naturstufen. Nun könnte man einwenden: Die Möglichkeit, dass der Mensch seine wahre Bestimmung erreichen kann, hat doch auch Posidonius und Antiochus angenommen. Es ist doch ein bedeutender Unterschied vorhanden. Panätius will sagen: Die Gattung Mensch, d. h. der sittlich normal begabte Mensch, erreicht auf Grund der eingeborenen Norm von sich aus, d. h. von jeder Hilfe

unabhängig, einen der Gattung entsprechenden, vollkommenen Zustand. Von einem solchen ethischen Optimismus, wonach die selbständige Erreichung des Zieles der eingeborenen Norm entsprechen soll, hören wir bei Antiochus und bei Posidonius nichts. Panätius sagt *etiam nullo docente*, auch ohne Belehrung ist das Ziel erreichbar. Antiochus dagegen lehrt § 59: *sapientia duce* und § 30, der, wie wir sehen werden, aus der gleichen Quelle stammt, *nec est quisquam gentis ullius, qui ducem nactus ad virtutem pervenire non possit*; er hält also die Belehrung, die Panätius nicht für nötig hält, seinerseits für nötig. Und wenn nach Posidonius¹⁾ § 62 die Weisheit die Mutter der Selbsterkenntnis und die Erzieherin dazu ist, so denkt er nicht anders als Antiochus. Wenn ferner Posidonius, der im Gegensatz zu Panätius eine den ganzen Kosmos und alle Naturstufen durchwaltende allgemeine Teleologie annimmt (Rhein. Mus. Bd. 80 S. 168), die Forderung der Nachahmung des Kosmos aufstellt (ebenda S. 166), so liegt dieser Forderung eben die Auffassung zugrunde, dass die eingeborene Norm der Gattung Mensch nicht zur Erreichung des Zieles genügt, dass vielmehr die Nachahmung der Norm der höheren Stufe, der Stufe der Gottheit, nötig ist. Offenbar liegt also § 27 (Schluss) eine Lehre vor, die in den Rahmen dessen, was Posidonius und Antiochus lehren, nicht hineinpasst. Und wenn es Panätius ist, der diese Lehre aufgestellt hat, so wird damit auch das Rätsel des *vir natura bonus*²⁾ § 41 gelöst, auf den sich ein wesentlicher Teil der von Cicero vorgetragenen Lehre stützt, während Antiochus den *vir prudens* in den Mittelpunkt seiner Lehre stellt, Posidonius aber den *sapiens*, den stoischen Idealweisen. Dann verstehen wir auch, weshalb Cicero den Menschen *principium reliquarum rerum* nennt. Antiochus und Posidonius beschränken die Aufgabe des Menschen nicht auf das irdische Dasein, wie es hier geschieht. Dagegen passt dies ausgezeichnet zu Panätius, der kein Fortleben nach dem Tode annimmt (vgl. de nat. deor. II § 152). Und die rätselhaften *genera*, die der Mensch auf

¹⁾ Ich muss das hier zunächst voraussetzen; der Beweis wird folgen.

²⁾ Scharf davon zu unterscheiden ist der *vir bonus*, von dem Cicero § 59 im Anschluss an Antiochus spricht: denn dieser ist nicht *natura bonus*, d. h. ganz aus eigener Kraft auf Grund der in die Gattung Mensch gelegten Norm, sondern der Mensch wird ein *vir bonus* unter Führung der Weisheit.

Grund der eingeborenen Norm erkennt, sind dann die *genera virtutum* (de off. I § 61), aus denen alle Sittlichkeit und alle Pflicht 'fließt'.

Was ist also für Panätius die Quelle alles Rechts? Cicero macht § 16 die Auffindung dieser Quelle abhängig von der Betrachtung der Ausstattung des Menschen durch Gott, von klarer Erkenntnis des dem Menschen von der Natur gesetzten Zieles, sowie von der Berücksichtigung der Beziehungen, die sich aus der menschlichen Gemeinschaft ergeben. So allgemein, wie das gehalten ist, könnte man es beinahe mit der Betrachtungsweise des Antiochus verwechseln — und das ist ja auch die Absicht Ciceros, der § 16 und 17 die beiden Dispositionen des Panätius und des Antiochus ohne ein klar erkennbares positives Unterscheidungsmerkmal nebeneinander stellt. Aber das Wesentliche ist bei § 16: es wird mit keiner Silbe der Mensch als Quelle des Rechts bezeichnet. Im übrigen ist alles unklar. Ist bei der Ausstattung des Menschen die geistig-moralische Begabung der einzige Massstab für das Recht, oder ist auch die Natur des Leibes zu berücksichtigen? Ist das Ziel des Menschen ein rein irdisches oder ist es ein ewiges? Worauf gründet sich die menschliche Gemeinschaft, auf Liebe oder auf Wohlwollen? Man muss den Schluss von § 27 zu Hilfe nehmen, um den wahren Standpunkt erkennen zu können. Quelle des Rechts ist auf Grund dieser Stelle die in die Gattung Mensch gelegte Norm, welche die Tendenz in sich trägt, Vollkommenes zu erzielen; wie das für alle Sittlichkeit gilt, so offenbar auch für das Recht. Von der leiblichen Natur ist hier ebensowenig die Rede wie bei Posidonius. Aber während für diesen das Göttliche selbst in aller Reinheit in der Brust des Weisen gegenwärtig ist, ist für Panätius die höhere, göttliche Stufe zu der niederen Stufe des Menschen herabgestiegen — die Vernunft des Menschen ist ja für ihn der göttlichen inferior — hat sich mit ihr verbunden und vermählt und dadurch zwar an ihrer reinen Göttlichkeit Einbusse erlitten, aber das Göttliche ist nur eine Verbindung eingegangen mit dem höheren Selbst des Menschen, mit dem idealen Ich, nicht mit dem Leibe. Die *natura*, von der Cicero § 27 (Schluss) spricht, ist also die ideale Physis des Menschen, nicht die geistig-leibliche Physis, wie sie Antiochus im vorausgehenden schildert, und auch nicht die Physis Gottes, die für Posidonius Quelle des Rechts ist. Die

ideale Physis des Menschen ist aber für den Pantheisten Panätius nur eine Teilstufe innerhalb der Allnatur, sie ist Ausdruck des Göttlichen, wenn auch in schwächerem Grade als für Posidonius. Es ist deshalb unzutreffend ausgedrückt, wenn Heinemann sagt, für Panätius sei das Gesetz selbstverständlich reines Menschenwerk; freilich ist das ideale Selbst, in welches das Göttliche eingegangen ist, nunmehr die menschliche Form; aber diese ist doch nur das Medium für das Göttliche. Heinemann verkennt den inneren Zusammenhang des ideal Menschlichen mit dem Göttlichen in dem pantheistischen System des Panätius. Eine andere Frage ist, wie sich die Ableitung des Rechts aus der idealen Physis des Menschen mit de off. I und II verträgt, wo doch auch ein niederer Nutzen anerkannt wird¹⁾. Aber auch hier gibt Panätius seinen Standpunkt so deutlich wie nur möglich zu erkennen, wenn es I § 67 heisst: *Id autem ipsum cernitur in duobus, si et solum id, quod honestum sit, bonum iudices et ab omni animi perturbatione liber sis.* Auch hier ist das ideale, nicht das empirische Ich Quelle aller Sittlichkeit. Worauf beruht nun der Unterschied zwischen Panätius und Posidonius? Wenn ersterer sich auch des Zusammenhangs des höheren Selbst mit Gott voll bewusst ist, hat für ihn die Naturstufe des Menschen eine grössere Selbständigkeit als für Posidonius. Das geht schon daraus hervor, dass er die, wenn auch geringere, Vollkommenheit innerhalb der Stufe selbst erreicht werden lässt, also ohne die Nachahmung des Vorbildes der höheren Stufe, wie sie Posidonius fordert. Dieser hebt alle Selbständigkeit der unteren Naturstufen, also auch der des Menschen auf, indem er sagt: Es gibt im Kosmos nur ein Gesetz und das ist das göttliche Gesetz. Das hier für die Ethik Gesagte gilt auch für die Physik und die Kosmologie der beiden Stoiker. Panätius lässt den einzelnen Naturstufen und den grossen Weltkörpern eine gewisse Selbständigkeit innerhalb des Kosmos, Posidonius beseitigt alle Unabhängigkeit und lässt Alles in der Einheit des Kosmos aufgehen (Rhein. Mus. Bd. 80 S. 154, 168 und 193).

¹⁾ Wie wir später sehen werden, lautet die Antwort: Panätius passt sich nur in der freieren Verwendung des Ausdrucks *utilitas* an die Akademie an, ohne im übrigen den echt stoischen Standpunkt zu verlassen.

2. Das Verhältnis des Menschen zu Gott.

a) Posidonius (I § 21—23).

Cicero beginnt seine Ausführungen über die Gemeinschaft der Menschen mit Gott mit der Feststellung: Es gibt eine göttliche Weltregierung, die über allem mit Weisheit und Vernunft machtvoll waltet. Dann geht er zum Menschen über und spricht von der Erschaffung und Ausstattung des Menschen durch Gott. Mit keiner Silbe erwähnt er hier, wo er zum ersten Male vom Ursprung des Menschen spricht, den Leib; er betont nur die vielseitige und vorzügliche geistig-sittliche 'Begabung' des Menschen. Er betrachtet offenbar den Geist des Menschen als sein wahres Ich. Schon hierdurch werden wir auf Posidonius geführt; denn dieser legt nach Tusc. I 52 das delphische Orakel, das die Selbsterkenntnis befiehlt, dahin aus, dass man seinen Geist erkennen solle; der Leib sei nur ein Gefäß oder eine Zufluchtsstätte für den Geist: *ab animo tuo quicquid agitur, id agitur a te*. Antiochus dagegen fordert nach de fin. V 44 die Erkenntnis des Geistes und des Leibes. Woher stammt nun aber für Posidonius der Geist? Ist er für ihn wirklich präexistent, wie Heinemann II S. 233) annimmt? Offenbar nicht. Denn § 22 heisst es: Der Mensch ist (natürlich mit seiner ganzen geistig-sittlichen Anlage) von Gott geschaffen worden (*generatum esse*). Nun kann aber der Geist, der ewig ist im Sinne der Prä- und Postexistenz, nicht von Gott gleichzeitig mit der Schöpfung des Leibes geschaffen sein. Man könnte einwenden, das *generatum esse* beziehe sich nur auf den Leib¹⁾. Dann müsste man annehmen, der Leib, der gar nicht genannt wird, sei von Gott geschaffen, dagegen die Seele, die allein genannt ist, und zwar in der bestimmten Absicht, sie als das wahre Wesen des Menschen hinzustellen, wäre nicht geschaffen. Aber da wären wir am Ende aller Logik. Wenn Ciceros Worte noch einen Sinn haben, ist hier gelehrt: Die Seele ist wie der Leib von Gott geschaffen. Das *generatum esse* steht allem Anschein nach in bewusstem Gegensatz zu dem *ingeneratum esse* § 24. Dort wird die Präexistenz der Seele gelehrt²⁾, denn die präexistente

¹⁾ Mit einem Schein von Logik könnte man darauf hinweisen, dass es *animal* bzw. *hominem generatum esse* heisst, nicht *animus*.

²⁾ Um Posidonius als Anhänger der Lehre von der Präexistenz zu erweisen, behauptet Heinemann (II S. 385), die antiplatonische Polemik Tusc. I § 59—65 — über die übrigens noch zu sprechen sein wird —

Seele ist, wie wir dort hören, in den Leib eingepflanzt und besitzt die Fähigkeit, sich an ihr früheres selbständiges Dasein im Himmel zu erinnern. Wenn dagegen der Stoiker § 22 von der Schöpfung des Menschen spricht, so ist das in dem Sinne zu verstehen, dass Gott ein Teilchen von sich, aber ein bisher unselbständiges Teilchen, verwendet hat; denn die Seele ist ja nach gemein-stoischer Auffassung ein Absenker Gottes; erst durch die Schöpfung des Menschen erhält dieser göttliche Teil selbständige Existenz. Man würde übrigens das *generatum esse* besser mit 'erzeugen' als mit 'erschaffen' wiedergeben; denn man hat sich die Erschaffung der Seele als eine Herauentwicklung aus dem göttlichen Wesen vorzustellen. Überall, wo wir bestimmt Posidonius hören, ist nur von der Post-, nicht von der Präexistenz die Rede, so Tusc. I 27—52. Seine Lehre über die natürliche Mantik gründet er ganz auf das Diesseits, auf die Unabhängigkeit der Seele vom Leibe und den überall gegenwärtigen Willen Gottes (Rhein. Mus. Bd. 78 S. 385). Dagegen ist es Antiochus, der Tusc. I 53—81 die absolute Ewigkeit, die Prä- und Postexistenz, lehrt, und er hat seine Lehre von der natürlichen Mantik auf dem Glauben an die vorirdische selbständige Existenz der Seele aufgebaut. Die Lehre von der Neuschöpfung des ganzen Menschen in Verbindung mit dem Schweigen über den Leib sowie mit dem Dogma von der Gleichheit der menschlichen und der göttlichen Vernunft, das dem Vernunftstaat zugrunde liegt, ist ein neuer und weiterer Beweis für die Leugnung der Präexistenz durch Posidonius. Wie die posidonische Lehre von der natürlichen Mantik, so gründet sich auch die Zugehörigkeit des Menschen zu dem Vernunftstaat ganz auf das Diesseits, auf die prinzipielle Gleichheit der göttlichen und der menschlichen Vernunft. Heinemann meint (II S. 240), Cicero habe § 24—26 den gemeinsamen Staat der Götter und Menschen einfach unter den Tisch fallen lassen. Aber wenn § 21—23 mit § 24—26

münde in eine streng materialistische Gottes- und Seelenvorstellung aus, und damit sei ihr stoischer Ursprung erwiesen. Er übersieht, dass § 65 kein Ende darstellt, sondern dass § 52—81 eine einheitliche Lehre vorgetragen wird, die des Antiochus. Heinemann lässt sich täuschen durch den materialistischen Flecken, den Cicero aufgenäht hat; dazu ist der Materialismus ganz hypothetisch (vgl. das *et quidem, si.*). Könnte Posidonius, für den der Äther und die Gestirne sichtbare Götter sind, sagen: *ut deum non vides* (§ 70)? Dies gegen Heinemann II S. 378 ff.; vgl. Rhein. Mus. Bd. 80 S. 151 ff.

wirklich eine Einheit bildete, was hätte da in dem ersteren Abschnitt nicht alles das gleiche Schicksal gehabt! Da wäre nicht nur der Leib des Menschen, der doch bei der zweiten Besprechung der Schöpfung (§ 24) erwähnt wird, durch Ciceros Schuld unter den Tisch gefallen, sondern auch die ganze Präexistenz der Seele, trotzdem es doch ein grosser Vorteil gewesen wäre, die Zugehörigkeit des Menschen zum Vernunftstaat nicht nur aus der diesseitigen Existenz zu erweisen, sondern auch aus dem vorirdischen Zusammenleben der Seele mit den verwandten Göttern. Und wie ungereimt wäre es, zweimal und an verschiedenen Stellen (§ 23 und 24) den Nachweis der Verwandtschaft der Seele mit Gott zu liefern und jedem der beiden Beweise einen Schöpfungsbericht vorzuschicken, von denen der letztere (§ 24) zudem gar nicht aus Posidonius stammen kann, weil hier von *perpetuis cursibus* der Himmelskörper gesprochen wird. Wie ungereimt ferner, zuerst § 21—23 eine innige Verwandtschaft des Menschen mit Gott anzunehmen und dann § 24 das Dasein der Götter aus dem allgemeinen *consensus* beweisen zu wollen. Aber alle Unstimmigkeiten kommen in Wegfall, wenn man für § 21—23 Posidonius, für § 24—26 Antiochus als Ciceros Vorlage annimmt.

Wie das Schweigen über den Leib und die Lehre von der Neuschöpfung der Seele mit der Denkweise des Posidonius übereinstimmt, so auch die Art der Unterscheidung von Denkkraft und Vernunft (§ 22 *particeps rationis et cogitationis*; vgl. Philol. Bd. 84 H. 1 S. 65ff.). Für Posidonius sind die Götter den Menschen nur an Denkkraft (und natürlich auch an Macht) überlegen, dagegen sind die Menschen den Göttern hinsichtlich der Vernunft im Prinzip gleich (Rhein. Mus. Bd. 80 S. 170). Wie Posidonius die Lehre von der Inferiorität der menschlichen Denkkraft und von der prinzipiellen Gleichheit der Vernunft mit der göttlichen benützt, um in seiner Affektenlehre den Ursprung und die vollständige Ausrottbarkeit der Affekte zu erklären, so stützt er sich auf sie auch in seiner Kosmologie und Theologie. Das gleiche Verfahren schlägt er ein in seiner Lehre vom Vernunftstaat der Götter und Menschen. Er stützt seinen Beweis, der die Form eines Kettenschlusses hat, nicht auf die Gemeinsamkeit von Denkkraft und Vernunft, sondern lediglich auf den gemeinsamen Besitz der *ratio*. Das könnte auffallen. Aber auf die *recta ratio* gründet sich die Vereinigung, das gemeinschaft-

liche Band, das Menschen und Götter umschlingt, dagegen leitet sich aus der Überlegenheit der Götter an Denkkraft und Macht die Herrschaft der Götter in diesem Vernunftstaate ab. Aus der Zugehörigkeit zu diesem erschliesst Posidonius die Verwandtschaft der Menschen mit den Göttern. Wie für diesen die Identität des göttlichen und des wahren menschlichen Gesetzes auf der *recta ratio* beruht, so baut sich auch hier der Vernunftstaat auf der prinzipiellen Gleichheit der menschlichen und der göttlichen Vernunft auf.

Heinemann (II S. 234) setzt die Worte: *prima homini cum deo rationis societas* in Beziehung zu: *id iam patebit, si hominum inter ipsos societatem coniunctionemque perspexeris* (§ 28), trotzdem auch § 17 das Recht von der menschlichen Natur, d. h. wie wir gesehen haben, aus dem empirischen Ich mit Seele und Leib, abgeleitet wird. Er legt also den Ton auf *cum deo*, während doch in Wirklichkeit der Nachdruck auf *rationis* zu legen ist. Aus der *ratio* wird die Gemeinsamkeit der *recta ratio*, aus dieser wieder die Gemeinschaft des Gesetzes usw. erschlossen. Die beiden Stellen sind ganz inkongruent; denn Posidonius spricht § 23 nicht nur von der Gemeinsamkeit der Vernunft, sondern vor allem der *recta ratio*; darauf ruht ja der ganze Beweis. Dagegen ist § 28 ff. nicht von der *recta ratio*, sondern von der Vernunft schlechthin, ja sogar von der Unvernunft die Rede (§ 31). Posidonius stützt auch seine Lehre von der Gemeinschaft der Menschen untereinander, wie § 33 f. zeigt, auf die *recta ratio* (*isdem etiam recta ratio data est*). Dagegen spricht § 28 ff. einer, der von dem Vernunftstaat der Götter und Menschen nichts wissen will, einer, der zwar eine Fürsorge der Götter für die Menschen anerkennt, aber keine auf Gleichheit der Vernunft gegründete Gemeinschaft; deshalb spricht er nur von einer Gemeinschaft der Menschen untereinander und betont seine entgegengesetzte Ansicht durch das *inter ipsos*. Es ist Antiochus.

b) Antiochus.

In dem Abschnitt § 24—27 (bis *expressit Scipio*) kommt Antiochus zu Wort. Auszuscheiden ist der Satz, der die Gleichheit der göttlichen und der menschlichen Tugend behauptet (§ 25). Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist in unserem Abschnitt nicht das von Gleich zu Gleich hinsicht-

lich der Vernunft. Götter und Menschen sind weiter auseinandergerückt. Die Gottverwandtschaft ist nicht aus dem Diesseits abgeleitet, sondern aus der vorirdischen Existenz der Seele. An die Stelle des lebendigen Zusammenhangs der Götter und Menschen innerhalb des Vernunftstaates tritt die väterliche Fürsorge einer weit über alles Irdische und alles Menschliche hinausgerückten Gottheit. Daher ist in diesem Abschnitt so viel von Geschenken Gottes bzw. der Natur die Rede, sogar die Seele selbst ist ein Geschenk an das Menschengeschlecht (§ 24). Atticus, der § 35 die Hauptpunkte der Erörterung des Antiochus rekapituliert, betont denn auch diese Tatsache: *primum quasi muneribus deorum nos esse instructos et ornatos*. Es wird § 24, nun bereits zum zweiten Male, von der Erschaffung des Menschen gesprochen und dabei auch der Leib berücksichtigt. Die Lehre von der 'Einpflanzung' der präexistenten Seele in den Leib in Verbindung mit der Annahme der Möglichkeit einer Rückerinnerung an das frühere Dasein ist, wie wir gesehen haben, Eigentum des Antiochus. Steht diese Lehre von dem *recordari* nicht im Widerspruch mit Tusc. I 59, wo Antiochus [nicht Posidonius, wie Heinemann (II S. 382 f.) meint] die platonische Lehre kritisiert? Soviel ist sicher: Wenn Antiochus dort sagt: *ego autem maiore etiam quodam modo memoriam admiror*, so will er seine Lehre nicht auf die Metaphysik der Seele, sondern gewissermassen auf ihre Physik stützen. Und warum das? Eine Rückerinnerung an das aus dem Verkehr mit den unsterblichen Geistern im Jenseits hervorgehende Wissen hält Antiochus nur unter besonderen Umständen für möglich, nämlich bei fast vollständiger Trennung der Seele vom Leibe, wie sie etwa im Schlafe oder bei Sehern stattfindet (de div. I 113; 63 und 115; Rhein. Mus. Bd. 78 S. 385). Die Rückerinnerung an den früheren Zustand ist also keine leichte Sache; demnach auch die Gotteserkenntnis nicht, die Cicero de leg. I 25 aus der Erinnerung an den früheren Zustand ableitet. Offenbar hält er sie im allgemeinen nur bei Menschen für möglich, die sich ganz vom Körper losgesagt und dem Geistigen zugewandt haben. Von der Schwierigkeit der Wiedererinnerung her, wie sie Antiochus lehrt, ergeben sich Ausblicke auf die Erkenntnistheorie dieses Philosophen: Er kann keine angeborenen Vorstellungen angenommen haben. Der Körper ist eben für ihn ein Kerker

der Seele mit mehr oder minder dicken Wänden, wie der Augenschein lehrt, und diese Wände sind ein Hindernis für das aus der vorirdischen Existenz stammende Wissen; es kann sich im allgemeinen und unter gewöhnlichen Umständen nicht äussern. Es müssen sich also auch die Vorstellungen, von denen Cicero nach Antiochus de leg. I § 26 und 59 spricht, erst nach der Geburt auf natürlichem Wege gebildet haben.

Um die charakteristischen Unterschiede der vorgetragenen Lehren zu verwischen, fügt Cicero § 25 im Anschluss an die antiochische Lehre von der Präexistenz den Hauptsatz der stoischen und der posidonischen Ethik ein: Die menschliche und die göttliche Tugend sind gleich (*virtus = absoluta ratio* Tusc. V 39). Es ist die gleiche Methode, nach der er § 19 an Stelle der erwarteten stoischen *sapientia* die antiochische *prudencia* einfügt. Der Satz: *quod cum ita sit, quae tandem esse potest propior certiorve cognatio?* ist höchst bezeichnend für Ciceros Verfahren; denn wenn man den eingeschmuggelten Satz herausnimmt, passt er ebensogut zu der unmittelbar vorher besprochenen Selbst- und Gotteserkenntnis. Cicero fährt dann fort mit der weiteren Aufzählung der Geschenke der Vorsehung; er betont den Reichtum der Pflanzen- und Tierwelt, der unsere leiblichen Bedürfnisse deckt¹⁾, führt die Künste auf die Lehrmeisterin Natur zurück, die der Mensch nachahmt, und lobt die vorzügliche Ausstattung des Geistes. Bei der Schilderung der Ausrüstung des Körpers gibt sich Cicero § 26 f. die grösste Mühe, den Leib als Hilfsmittel zur Erlangung höchster Ziele zu erweisen: Der Leib ist aufgerichtet, damit der Mensch seine frühere — und natürlich auch spätere — Heimat anschauen und denkend betrachten kann; Gesicht, Augen und Miene dienen der Erkenntnis des Charakters der Menschen; die menschliche Stimme ist die wichtigste Vermittlerin der menschlichen Gemeinschaft. Ciceros Autor hat offenbar das Thema noch weitergeführt; denn Cicero sagt, es sei nicht notwendig, alles aufzuzählen, da Scipio in de re publica die Sache ausführlich behandelt habe. Damit bricht Cicero ab und wendet sich im Schluss von § 27 einer anderen Quelle zu.

¹⁾ Vgl. de nat. deor. II § 156 bis cap. 64 Schluss; auch hier betont Cicero im Anschluss an Antiochus die reichen Geschenke der göttigen Natur; Rhein. Mus. Bd. 80.

Cicero bespricht in unserem Abschnitt die Fürsorge der Götter für Seele und Leib des Menschen. Weil er kraft seines Schiedsrichteramtes, von dem er, wie erwähnt, § 53 spricht, auch die leiblichen Bedürfnisse als notwendig anerkennt, lässt er den Menschen auch diesen Bedürfnissen entsprechend von Gott beschenkt werden. Aber diese Gaben nennt er in unserem Abschnitt nirgends *bona*. Die Lehre des Antiochus von den *tria genera bonorum* liegt zwar zugrunde, aber er nennt das Kind nicht beim rechten Namen und glaubt damit den Streit der Akademiker mit den Stoikern entschieden zu haben¹⁾. Heinemann meint (II S. 244), die Selbsterkenntnis erstrecke sich in unserem Abschnitt nicht auf den Leib, sondern nur auf den Daimon im Sinne des Posidonius. Aber dieser glaubt ja an eine Präexistenz der Seele nicht. Aber sehen wir einmal davon ab. Die enge Beziehung von § 59 f. zu unserem Abschnitt hat auch Heinemann erkannt. Dort wird die Selbsterkenntnis durchaus nicht bloss auf die Erkenntnis unseres göttlichen Ursprungs beschränkt, vielmehr handelt es sich um eine Aufzählung der verschiedenen Beziehungen der Selbsterkenntnis, wie der Wortlaut zeigt: *qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet divinum*. Wenn nun Cicero auch nicht mit *deinde, post, tum, denique* weiterfährt, darf man ihn wohl entschuldigen; aber er zählt dann Punkt für Punkt die Beziehungen der Selbsterkenntnis auf: die reichen Hilfsmittel, welche die Natur zur Erlangung der Weisheit und Tugend zur Verfügung gestellt hat, die Austilgbarkeit der Affekte, die natürliche Menschenliebe, die richtige Gottesverehrung und zuletzt eben das Verständnis für die richtige Wahl der Güter und die Vermeidung der Übel. Und hier sind eben die leiblichen und äusseren Güter, wie wir gesehen haben, eingeschlossen. All das umfasst die Selbsterkenntnis. Und die gleiche Lehre liegt unserem Abschnitt zugrunde. Gewiss ist von der Hinfälligkeit des Leibes gesprochen! Aber das ist doch nur Tatsächliches; es drückt sich keine ethische Geringschätzung des Leibes darin aus. Vielmehr ist der Leib durchweg als Mittel zur Erlangung höchster Güter gewürdigt.

¹⁾ Allerdings lässt er den Quintus Zweifel äussern, ein Beweis, dass auch er nur die Art zeigen will, wie der Streit geschlichtet werden kann. Nur von dieser Möglichkeit ist er fest überzeugt.

Redet denn Posidonius dort, wo er vom Leibe spricht, überhaupt von Geschenken der Natur, wie es hier geschieht? In dem anthropologischen Teil von *de nat. deor.* II spricht auch er von der Fürsorge Gottes für den Leib. Aber es geschieht in ganz anderem Sinne als hier; er will die Kraft Gottes zeigen, die sich in überaus kunstvollen Werken manifestiert: *vim quamdam incredibilem artificiosi operis divinique testantur* § 138. Hier aber wird die Güte und Huld des schenkenden Gottes gezeigt. Das ist keine posidonische Betrachtungsweise. Zusammenfassend können wir sagen: Antiochus setzt an die Stelle des Vernunftstaates die väterliche Fürsorge für die Bedürfnisse des Geistes und des Leibes. Er verwirft den Vernunftstaat, weil er eine Überlegenheit der göttlichen Vernunft annimmt, weil er Gott und Welt trennt, weil er die persönliche Gegenwart Gottes bei den Dingen dieser Welt leugnet und nur die unpersönliche Kraft der Götter überall wirksam sein lässt (*qui quidem ipsi se nobis non offerunt, vim autem suam longe lateque diffundunt*; *de div.* I 79). Es fehlt bei ihm der lebendige Kontakt der Götter- und der Menschenwelt¹⁾. Dafür musste er, wenn er das Gesetz metaphysisch verankern wollte, die Fürsorge Gottes für die geistig-leibliche Existenz des Menschen aufzeigen. Nicht Cicero hat also den Vernunftstaat unter den Tisch fallen lassen, sondern an seine Stelle ist eine ganz anders geartete Verbindung des Menschen mit Gott getreten, die Fürsorge Gottes für den Menschen. Aber im Mittelpunkt dieser Lehre steht der irdische Mensch als geistig-leibliches Wesen, nicht der auch hier auf Erden mit seinen Verwandten, den Göttern, in lebendigem Kontakt stehende geistige Mensch des Posidonius. Es hat deshalb eine tiefe Bedeutung, wenn es § 17 heisst: *natura enim iuris explicanda nobis est eaque ab hominis repetenda natura*. Wenn auch der Mensch nach dieser Lehre von den Göttern aufs beste ausgestattet ist, wenn auch die Seele ihrem transzendenten Wesen nach ein Gott ist, auf Erden ist der Mensch nichts anderes als ein Wesen mit Seele und Leib, und alle Gesetzgebung hat sich nach der Lehre des Antiochus an diese zwei Seiten der Menschennatur anzupassen.

¹⁾ d. h. er ist durch den Eintritt in die irdische Existenz verloren gegangen.

c) Panätius.

Wie der erste Teil der Einleitung des zweiten Buches aus Posidonius und der zweite Teil aus Antiochus entnommen ist, so stammt der dritte Abschnitt (cap. 7 bis § 16 Schluss) aus Panätius; er gehört mit dem Schluss von I 27 eng zusammen. Dass cap. 7 eine Einleitung gewesen sein muss, geht aus den Worten hervor: *sit igitur hoc iam a principio persuasum civibus*. Es wird hier 1. von der Wahrheit des Götterglaubens gesprochen, 2. von dessen Nutzen. Daran schliesst sich dann I 27 mit dem Hinweis auf die Erschaffung und Ausstattung des Menschen (*quoniam hominem generavit et ornavit deus*) ungezwungen an. Es ist dies der dritte Hinweis auf die Erschaffung des Menschen. Spricht dies für die Benützung von drei Vorlagen oder sind Adam und Eva bei den Römern so unbekannt gewesen, dass Cicero glaubte, dieses Novum seinen lieben Mitbürgern immer wieder einhämmern zu müssen? Cicero spricht in unserem Abschnitt zum dritten Male von dem Verhältnis des Menschen zu Gott. Wenn er hier die Wahrheit und den Nutzen des Götterglaubens hervorhebt, so wird durch das letztere Argument Posidonius als Vorlage ausgeschlossen; denn dieser fragt nicht nach dem Nutzen des göttlichen Wirkens, sondern nach der göttlichen Kraft, die sich darin kundgibt. Auch beim Eidschwur fragt Posidonius nur nach der göttlichen Kraft (*de off. III 104 in iure iurando non qui metus, sed quae vis sit, debet intellegi*)¹⁾. Da Antiochus wie Panätius den Nutzen betont, so könnte man wohl auch an den ersteren denken; denn wenn in unserem Abschnitt auch nicht gerade von Geschenken die Rede ist, so sind doch die Verdienste, die sich die Götter um den Menschen erwerben, davon nicht allzuweit entfernt. Aber auch Antiochus wird durch die Lehre von der Anwesenheit der Götter als Richter oder als Zeugen ausgeschlossen. So wenig Gott bei der Eingeweideschau persönlich gegenwärtig ist (*de div. I 118*; nach Antiochus, wie wir gesehen haben), so wenig kann er natürlich auch bei Gericht anwesend sein. Hier aber heisst es: *diis immortalibus interpositis tum iudicibus, tum testibus*. Was Antiochus unter der Anwesenheit der Gottheit beim Eide und

¹⁾ *de off. III* stammt, soweit die Lehre auf den *vir bonus* gestützt ist, aus Antiochus, der Rest von § 96 an aus Posidonius: letzterer stellt überall den *sapiens* in den Mittelpunkt seiner Lehre.

beim Gericht verstanden hat, ersieht man aus de off. III 44 (*cum vero iurato sententia dicenda erit, meminerit deum se adhibere testem, id est, ut ego arbitror, mentem suam, qua nihil homini dedit deus ipse divinius*). Also der anwesende Gott ist der eigene Geist des Menschen (vgl. Tusc. I 74 *dominans ille in nobis deus*). Man könnte vielleicht einwenden, de leg. II 16 könne in dem nämlichen Sinne aufgefasset werden, insofern als beim Eid, bei Verträgen usw. die Seelen der Beteiligten als unsterbliche Götter bezeichnet sein könnten. Aber es handelt sich, wie aus den Worten *divini supplicii metus a scelere revocarit* hervorgeht, um Furcht vor äusserer Strafe durch die wirklichen Götter. Dann bleibt als Vorlage für unseren Abschnitt nur Panätius übrig, der, wie er hier die Leugnung der Existenz der Götter und ihrer Fürsorge als Undankbarkeit und Sünde bezeichnet, so auch de nat. deor. II § 44 (*impie faciat*). Und wie er hier von dem Nutzen des Götterglaubens spricht, so stellt er de off. II § 11 den von den Göttern geschaffenen Nutzen allem anderen Nutzen voran (*proxime autem et secundum deos homines hominibus maxime utiles esse possunt*). Ohne auf diesen Satz die geringste Rücksicht zu nehmen, behauptet Heinemann (II S. 244) mit Bezug auf § 12 ff., nach Panätius habe niemand den Menschen so viel genützt und geschadet wie der Mensch. Geschadet, ja; aber wo bleibt der Nutzen von seiten der Götter, den Panätius doch offenbar an die Spitze stellt? Panätius hat wie Antiochus und auch wie Posidonius an persönliche, mit Vernunft und Weisheit begabte Götter geglaubt, wie ich Rhein. Museum Bd. 80 S. 151 ff. in bezug auf de nat. deor. II nachgewiesen habe. Was Heinemann gegen den Gottesglauben des Panätius und des Antiochus anführt, ist nicht besser als seine Auslegung von de off. II § 11 ff.

(Schluss folgt.)

München.

Philipp Finger.