

Deum te igitur scito esse

Von Gerhard Müller, Münster i. Westf.

Es gibt eine vornehme und exklusive Gattung von Konjekturen, die sofort bei der Mitteilung – mit dem Text vertraute Hörer vorausgesetzt – ein Gefühl der Evidenz erwecken, das durch nachfolgende Überprüfung nur befestigt werden kann. Daß diese Gattung auch heute noch aus viel traktierten Texten Zuwachs finden kann, zeigen gleich drei glückliche Besserungen aus sehr voneinander entfernten Bereichen der Literatur, die im Hermes Klingnerianus (1959, S. 130, S. 3, S. 127) veröffentlicht wurden, nämlich E. Kapps «elische Stute» im (doch wohl pseudoplatonischen) Hippias Maior 288b, R. Pfeiffers [φ]ύλα im Alkman fr. 58 und B. Axelsons *subditur* im Lucan v. 4, 578. Dagegen bleibt bei E. Kapps Vorschlag (ebda S. 131), im *Somnium Scipionis* c. 26 (*d)eum* zu lesen und *si quidem est deus* als eine durch die Korruptel *deum* veranlaßte Interpolation zu tilgen, jenes Evidenzgefühl aus; jedenfalls geht es mir so; und nachfolgende Prüfung führt, wie ich meine, notwendig zur Verteidigung der überlieferten Gestalt einer schönen Cicerostelle, deren Gehalt und Stil leiden würden, wenn man die vorgeschlagene Operation übernähme.

Auszuscheiden ist freilich sowohl eine Argumentation, die vielleicht Anhänger finden könnte, aus der Bezeugung der angefochtenen Worte durch Macrobius als auch eine rein formale Argumentation aus grundsätzlicher Skepsis gegen Interpolationskritik, einer Skepsis, wie ihr etwa K. v. Fritz (und gerade in der «Festschrift für Ernst Kapp», Hamburg 1958, S. 90¹) in weitgetriebener, aber, wie ich überzeugt bin, in dieser Form sachlich nicht berechtigter Formulierung Ausdruck gibt. Die Existenz sowohl von Interpolationen überhaupt als auch von solchen gerade sehr früher Entstehungszeit halte ich in antiken Texten für zweifelsfrei. Im lateinischen Bereiche sind solche in Ciceros *De officiis*, im Lucrez und im Juvenal besonders deutlich zu erkennen. Man würde nun gern den Vorschlag von E. Kapp, von dem hier die Rede ist, gegen K. v. Fritz ins Feld führen, wenn man nur gerade hier einen Fall von Interpolation anerkennen könnte.

Bessere Gegengründe scheinen sich mir aus folgender Beurteilung der Stelle zu ergeben. Man muß von vornherein mit der den hellenistischen Philosophen, die Cicero las, geläufigen Gleichsetzung: unsterblich = göttlich = Gott rechnen. Der Sprung von der unsterblichen, gottähnlichen Seele, den Platon mied, macht hier keine Schwierigkeit. Cicero will auf den Beweis der Unsterblichkeit der Seele hinaus, weil sich nach dem Sinn des Africanus, der soeben im *Somnium* den menschlichen Ruhm entwertet hat, auf diese beweisbare Gewißheit Scipios politisches Bemühen künftig gründen soll. Die in c. 26, Z. 6 beginnende letzte Rede des

Africanus würde in pedantischen logischen Schritten folgendermaßen beginnen: Stütze das soeben gelobte Bemühen durch die Überzeugung, daß du unsterblich bist. Mit «du» meine ich nicht deinen Körper, sondern jeder Mensch ist seiner Substanz nach in Wahrheit die in ihm wohnende Seele. Das ist dann auch bei dir so. Die Seele, deine Seele ist aber unsterblich, also bist du unsterblich, das ist göttlich, das ist Gott. Cicero zieht aber von diesen pedantischen Schritten einige zusammen und springt von: «ein jeder ist die in ihm wohnende Seele» gleich über zu: «also bist du Gott». Gott ist nämlich der beherrschende Begriff, der die stärkste Anspornung des Angeredeten in sich schließt. Das *scito esse* trägt also mit Grund eine starke Emphase in die Formulierung der Schlußfolgerung, verstärkt noch durch die Wiederaufnahme des Imperativs *sic habeto* vom Beginn der Rede, eine Emphase, die bei der Lesung *eum te igitur scito esse* völlig ohne Grund wäre. Daß aber der Sprecher die Substituierung von Gott für unsterblich, göttlich als eine starke Kühnheit empfindet, jedenfalls gegenüber seinem Scipio, den er belehren will, beweist das zugleich einschränkende und rechtfertigende *si quidem est deus*, das keinesfalls entbehrlich ist; denn an diesen einführenden Worten hängt die Pointe der in den folgenden Worten gegebenen Aussage, die gerade den *princeps deus*, die Weltseele, dem kleineren Gott, der menschlichen Einzelseele, gegenüberstellt – darin liegt die einschränkende Rechtfertigung oder rechtfertigende Einschränkung. Nachdem sie formuliert ist, kann und muß dasjenige, was von der Kühnheit des *deum te scito esse* als unanfechtbar übrig bleibt, im nächsten Satz fixiert werden, und zwar in der Form der Proportion: wie sich *deus aeternus* als Beweger zum Weltkörper verhält, so *animus sempiternus* als Beweger zum Menschenkörper (und darin haben sie beide den Rang eines Gottes, wenn auch der zweite kleiner sein mag als der erste). Mit dieser Formulierung hat Cicero den Anschluß an den Unsterblichkeitsbeweis gefunden oder hergestellt. Denn dieser Beweis aus der Selbstbewegung weist in gleicher Weise für die kosmischen Bewegungen wie für den einzelnen Menschen die Existenz des unsterblichen, göttlichen Bewegers nach. Die zweite Prämisse des Beweises aus dem Phaidros, welcher einen formal völlig stringenten Syllogismus darstellt, ist doch eben der naive Satz: die Seele ist etwas sich selbst Bewegendes; denn ein *ἐμψυχον* hebt sich für unser aller Begriffe, vor jeder Philosophie, von einem *ἄψυχον* dadurch ab, daß es sich ohne Anstoß von außen bewegen kann.

Die ersten zehn Zeilen der Mahnrede des Africanus dienen also wirklich nur der Einführung des platonischen Beweises. Der aus himmlischen Höhen feierlich oder doch pädagogisch redende Africanus konnte den Beweis nicht, wie in mehr schulmäßigen Gesprächen und solchen unter gleichstehenden Menschen geschieht (z. B. Tusc. Disp. I 53), einführen durch: «wie etwa Platon sagt» oder ähnlich. So mußte Cicero einen selbständigen Gedankengang erfinden, der den Angeredeten sinnvoll zu der großen Wahrheit hinleitet. Freilich, was soll die Erwähnung von Funktionen der Seele, die mit der Selbstbewegung nicht unmittelbar etwas zu tun haben: *deus, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet?* Ist hier wirklich der

gedankliche Zusammenhang nicht intakt, d. h. liegt hier nur der Ansatz eines ersten Beweises aus den vier genannten Funktionen der Seele vor, der dann nicht weiter ausgeführt worden ist? So urteilt R. Harder in seiner eindringenden Interpretation (Über Ciceros Somnium Scipionis, Königsberger Gel. Ges. 1929, 127). Ich glaube, daß das schon zu viel gesagt wäre. Cicero braucht die Analogie im Verhältnis der Weltseele zur Welt und der Menschenseele zum Körper für seine Hinführung auf den platonischen Beweis nur insoweit, als sie die lenkende Bewegung betrifft. Nun besteht aber eine ebensolche Analogie beider Verhältnisse auch hinsichtlich der Lebendigkeit, des Bewußtseins, der Erinnerung und der Vorhersage, also hinsichtlich gewisser Funktionen, die Cicero wie seine Gewährsmänner nicht im Gegensatz zur Selbstbewegung, sondern als Ergänzungen, wenn nicht sogar als sinnfällige Kennzeichen der Selbstbewegung ansah. Sinnfällig und glaubwürdig waren sie nach den vorausgegangenen Darlegungen des Africanus für den angeredeten Scipio in hohem Maße: die kosmischen Bewegungen, über die er belehrt wurde, sind ja gerade von solchen Funktionen der Weltseele dirigiert. Die eigene Tätigkeit des Politikers Scipio vollzieht sich in den gleichen Funktionen der Lebendigkeit, des Bewußtseins, der Erinnerung und der Voraussage. Wenn seine römische Verantwortung im Ewigen und Kosmischen verankert werden soll, so ist die völlige Entsprechung seines Geistes zum großen Weltgott dazu Voraussetzung. Sofern er in diesem Sinne Gott ist, wird er seiner Aufgabe gewachsen sein und sich ihr gewachsen fühlen. Gut hellenistische Theologie wird somit bedeutungsvoll dem zentralen Sinn des Somnium dienstbar gemacht. Die von Cicero eingefügten Worte *qui ... regit* sind also völlig sinnvoll und keineswegs, wie es bei Harder scheinen kann, als Zeichen gedanklicher Unklarheit oder Nachlässigkeit zu werten. Wenn es solche Nachlässigkeit anderwärts in Ciceros eilig geschriebenen Philosophica gibt, so gewiß nicht in diesem höchst sorgfältig und mit einem gewissen hohen Ton stilisierten Text, in dem jedes Wort seinen festen Platz und Bezug hat. Übrigens ist ein authentischer Kommentar zu den von E. Kapp angefochtenen Worten und eine ausdrückliche Legitimation des Begriffes Gott, im Zusammenhang mit den soeben erörterten Seelenfunktionen eingeführt zu werden, aus einer Stelle der Consolatio zu entnehmen, die Cicero selbst Tusc. disp. I 66 zitiert. Von ihr aus wäre es nicht unberechtigt sich zu wundern, falls Cicero am Ende des Somnium nicht die unsterbliche Seele als Gott charakterisiert hätte.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich wieder, gewiß nicht als erster, für die Papyruslesung *ἀποκίνητον* Phaidros 245 c 5 gegen die (vor Cicero, also in einem frühen Stadium der Textgeschichte entstandene) Korruptel *ἀεικίνητον* eintreten. Es liegt die erste Prämisse eines Syllogismus vor: was sich selbst bewegt, ist unsterblich. Die Tautologie: «was sich immer bewegt, ist unsterblich» darf nicht verteidigt werden. Die nächsten Worte (c 5ff.) setzen der spontanen Bewegung die von außen erzwungene entgegen. (Ich halte die Darlegung von P. Maas im Beispiel 37 seiner «Textkritik» für nicht richtig.)