

Cicero, 'De divinatione' und Poseidonios

Von Christoph Schäublin, Bern

I

Die *veteres*, hält Cicero gegen Ende des Proömiums zum 1. Buch von 'De divinatione' fest (5)¹, anerkannten die Mantik, weil sie sich von ihrer Wirksamkeit und ihrem Nutzen in der Praxis hatten überzeugen lassen (*rerum ... eventis*); hingegen fehlte ihnen noch eine theoretische Begründung und Erklärung (*ratio*). Diese sei dann von den Philosophen nachgeliefert worden. Es schliesst ein doxographischer Überblick an; freilich zielt er nicht auf die *argumenta* der verschiedenen Schulen oder auch Einzelner, sondern auf die Frage, wer das Phänomen in welchem Umfang überhaupt gebilligt, wer es verworfen habe. Die Aufzählung mutet eher ungeordnet an und wirkt auf den ersten Blick wohl mehr durch ihre Fülle als ihre Klarheit: Cicero stellt zu Beginn in Aussicht, er werde *de antiquissimis* sprechen², erwähnt dann aber namentlich nur Xenophanes, *qui ... divinationem funditus sustulit*; 'alle übrigen' hätten die *divinatio* gutgeheissen – mit Ausnahme Epikurs: ihn aber kann man schwerlich den *antiquissimi* zurechnen³. In der Tat verbergen sich auch hinter dem Ausdruck *reliqui omnes* nicht irgendwelche 'Vorsokratiker', sondern Sokrates *omnesque Socratici*, Zenon und die Stoa: selbst keine *antiqui*, vielmehr wird ihnen *manere in antiquorum philosophorum sententia* attestiert; und als wollte er die Schar der Zeugen noch vermehren und die Übereinstimmung der Schulen zusätzlich unterstreichen⁴, nimmt Cicero die *Socratici* in einem Nachtrag auseinander: *vetere Academia et Peripateticis consentientibus*. Es folgen Pythagoras – der doch die Lücke bei den *antiquissimi* hätte füllen können – und Demokrit. Diesen Befürwortern der Mantik in allen ihren Formen werden nun

1 Den folgenden Ausführungen liegt die neue Teubneriana von R. Giomini zugrunde (1975); ihre Vorzüge und Schwächen sind ersichtlich aus den Rezensionen von S. Lanciotti, RFIC 107 (1979) 73ff.; W.-D. Lebek, Gnomon 51 (1979) 245ff.; K. Vretska, Anz. f. d. Altertumswiss. 33 (1980) 4ff. Unentbehrlich ist ferner der Kommentar von A. S. Pease, University of Illinois Studies in Language and Literature 6 (1920) 161ff. und 8 (1923) 153ff. (Neudruck Darmstadt 1963). Was Poseidonios anbelangt, so wird natürlich ausgegangen von W. Theiler, *Poseidonios. Die Fragmente*, 2 Bde. (Berlin/New York 1982).

2 Dabei denkt man unwillkürlich – und wohl zu Recht – an die 'Vorsokratiker'; vgl. *Tusc.* 5, 10 *sed ab antiqua philosophia usque ad Socratem ... numeri motusque tractabantur*.

3 Xenophanes und Epikur sind miteinander verbunden auch in den *Placita* (5, 1, 2) des Aetius, vgl. H. Diels, *Doxographi Graeci* (Berlin 1879; ³1958) 415. Das Kapitel Περὶ μαντικῆς bei Aetius lässt sich überhaupt in verschiedener Hinsicht mit Ciceros Liste vergleichen, s. Diels, a.O. 224f. und Pease, a.O. 19f.

4 Vgl. Pease, a.O. 57.

Dicaearchus Peripateticus und der zeitgenössische Peripatetiker Kratipp, *familiaris noster*, entgegengestellt: Sie hätten lediglich die *naturalis divinatio* (d.h. Träume und prophetische Ekstase) gelten lassen und die *artificiosa divinatio* abgelehnt⁵ – im Gegensatz zu den Stoikern, die beide Arten verträten. Das stoische Interesse an der Sache gehe letztlich auf die *commentarii* Zenons zurück; es bekunde sich auch bei Kleanthes, während mit Chrysipp die einschlägige stoische Schriftstellerei einsetzt: Cicero gibt einen Katalog von Autoren (Chrysipp, Diogenes von Babylon, Antipater, Poseidonios) und ihrer Werke; am Ende steht Panaitios, *Posidoni doctor, discipulus Antipatri*, gegen die Chronologie also, aber mit gutem Grund, denn er hatte es gewagt, zumindest Zweifel zu äussern, so dass Cicero sich für sein Unternehmen – eine skeptische Behandlung der Mantik im Gefolge des Karneades (7) – sogar auf ein stoisches Schulhaupt berufen kann.

Abgesehen von den kleineren Ungereimtheiten, auf die hingewiesen wurde, springt natürlich ins Auge, dass Zenon und die Stoa in der analysierten Liste gleich zweimal begegnen. Der Grund liegt auf der Hand: Cicero hat, nicht eben geschickt, tatsächlich zwei Listen miteinander verbunden, einen doxographischen Abriss⁶ und einen Katalog stoischer Autoren Περὶ μαντικῆς⁷, der Autoren also, die direkt oder durch Poseidonios' Vermittlung den Ausführungen seines Bruders Quintus im 1. Buch zugrundeliegen⁸. Einige Aufmerksamkeit erheischt die Nahtstelle: *nam cum Socrates omnesque Socratici Zenoque et ii, qui ab eo essent profecti, manerent in antiquorum philosophorum sententia ... cumque huic rei magnam auctoritatem Pythagoras iam ante tribuisset ... plurimumque locis gravis auctor Democritus praesensionem rerum futurarum comprobaret, Dicaearchus Peripateticus cetera divinationis genera sustulit, somniorum et furoris reliquit, Cratippusque, familiaris noster, quem ego parem summis Peripateticis iudico, isdem rebus fidem tribuit, reliqua divinationis genera reiecit. (6) sed cum Stoici omnia fere illa defenderent, quod et Zeno in suis commentariis quasi semina quaedam sparsisset et ea Cleanthes paulo uberiora*

5 Die Begriffe

nicht, doch ist die Zweiteilung an sich bereits vorausgesetzt. S. auch unten S. 160f. mit Anm. 15.

6 Vgl. die parallele Aufzählung 1, 87: *dixi de Pythagora, de Democrito, de Socrate, excepti de antiquis praeter Xenophanem neminem, adiunxi veterem Academiam, Peripateticos, Stoicos; unus dissentit Epicurus*. Hier herrscht allerdings eine bessere Ordnung.

7 Dass der «scriptorum index» aus der gleichen «collectio» bezogen sei wie der doxographische Abriss, ist denkbar (vgl. Diels, a.O. 225, der seine Vermutung mit einem «haud dubie» bekräftigt, und ihm folgend Pease, a.O. 20), doch dürfte die nicht recht geglückte Verknüpfung der beiden Listen Ciceros Werk sein.

8 Eine allseits befriedigende Quellenscheidung ist noch nicht gelungen, ja sie mag letztlich undurchführbar sein (vgl. Pease, a.O. 20ff.; R. Philippson, Art. *M. Tullius Cicero*, RE 7A, 1939, 1157ff.; K. Reinhardt, Art. *Poseidonios*, RE 22, 1953, 792ff.; Theiler, a.O. 2, 289ff. zu F 371b); auf jeden Fall aber geht Quintus von einer stoischen Grundposition aus, und er arbeitet vielfach mit stoischem Material.

fecisset, accessit acerrumo vir ingenio, Chrysippus, qui totam de divinatione duobus libris explicavit sententiam ... Was heisst *cum Stoici omnia fere illa defenderent ...*, *accessit ... Chrysippus ...*? Wie ist zuerst einmal *accedere* zu verstehen? Gewiss nicht in dem Sinn, dass auch Chrysipp mit dem betreffenden Gegenstand 'sich zu beschäftigen begonnen' habe, denn in diesem Fall dürfte die 'Zielangabe' (*accessit ad ...*) nicht fehlen⁹. Vielmehr scheint eine Aufzählung weitergeführt zu werden¹⁰ – dann aber ergibt der einleitende Kausalsatz keinen Sinn: 'weil die Stoiker ... verteidigten, kam als nächster Chrysipp hinzu'. Andererseits widerstrebt einem narrativen *cum* der katalogartige Kontext; in den Blick käme ein ganz bestimmter 'Kampf' ('als die Stoiker verteidigten') und nicht allgemein die Position der Stoa. Darum empfiehlt es sich wohl, mit *accessit* einen neuen Satz zu eröffnen – die Stellung des Verbuns, asyndetisch, am Anfang ist bei solcher Verwendung ausgesprochen beliebt¹¹ – und *cum* (adversativ) zur vorausgehenden Periode zu ziehen: *Cratippusque ... reliqua divinationis genera reiecit, [sed] cum Stoici omnia fere illa defenderent, quod ... fecisset. accessit acerrumo vir ingenio ...*

Gegen diese Wiederherstellung liesse sich allenfalls einwenden, dass eine bereits recht schwer überblickbare Periode noch ausladender und mit zwei verwinkelten *cum*-Sätzen, vor und hinter dem Hauptsatz, nicht eben eleganter würde: *nam cum Socrates omnesque Socratici ... manerent ... cumque ... Pythagoras ... tribuisset ... plurimumque locis ... Democritus ... comprobaret, Dicaearchus ... reliquit Cratippusque ... reiecit, [sed] cum Stoici ... defenderent, quod ... fecisset*. Wenn aber irgendwo, müsste ein Einschnitt wohl zwischen Dikaiarch und Kratipp liegen. Zwar verbindet Cicero die beiden in seiner Vorstellung eng miteinander¹². Andererseits beschliesst Dikaiarch den eigentlichen doxogra-

9 Vgl. die im ThesLL 1, 260, 34ff. unter dem Titel «de consilio hominum: de suscipientibus aliquam rem» gesammelten Belege. Auch wenn von «adiungentes sese et adsentientes» die Rede ist (261, 83ff.), folgt normalerweise *ad* (oder ein Dativ). Der ThesLL verzeichnet drei (späte) Belege für absoluten Gebrauch (262, 75ff.).

10 Der ThesLL umschreibt diesen Gebrauch mit «accedere augendi causa» (1, 264, 81ff.) und ordnet hier auch *De div.* 1, 6 ein (265, 21).

11 Vgl. Cic. *De fin.* 1, 59 *animi autem morbi sunt cupiditates immensae et inanes divitiarum, gloriae, dominationis, lubricosarum etiam voluptatum. accedunt aegritudines, molestiae, maerores ... 60 accedit etiam mors ...*; *Tusc.* 3, 2 *cum vero parentibus redditi, dein magistris traditi sumus, tum ... variis imbuimur erroribus ... 3 accedunt etiam poetae ...*; 3, 72 *sed plures sunt causae suscipiendi doloris. primum illa opinio mali ...; deinde etiam gratum mortuis se facere, si graviter eos lugeant, arbitrantur. accedit superstitio muliebris quaedam ...*; Caes. *Bell. civ.* 3, 79, 2f. *sed Caesarem Apollonia a directo itinere averterat; Pompeius per Candaviam iter in Macedoniam expeditum habebat. accessit etiam ex improvise aliud incommodum ...* Dazu Kühner/Stegmann, *Ausführliche Grammatik der lat. Sprache* 2, 2 (Hannover 21914) 600.

12 Im Parallelkatalog 1, 87 (s. Anm. 6) sind sie beide nicht genannt, obwohl Dikaiarch, wie Aet. *Plac.* 5, 1, 4 zeigt (bei Diels, a.O. 416), bereits über einen festen Platz in der Doxographie Περὶ παντικῆς verfügte. Gemeinsam treten sie 1, 113 und 2, 100 auf. Da übrigens in 1, 113 das *ut dixi* nur zu Kratipps Namen gesetzt ist, dürfte Quintus hier nicht aufs Proömium

phischen Abriss (vgl. Aet. Plac. 5, 1, 4). Kratipp dagegen hat sich seine Erwähnung als Zeitgenosse und *familiaris* verdient; überdies steht er mit den im folgenden genannten Stoikern zusammen hinter den Darlegungen des Bruders Quintus im 1. Buch und gehört also eigentlich in die Nähe des 'Autorenkatalogs'¹³. Vielleicht sollte man deshalb nach *Dicaearchus ... somniorum et furoris reliquit* stark interpungieren und mit Davies fortfahren: *Cratippus <quo>que*¹⁴. Dass dadurch die etwas matte Ausdrucksweise der Überlieferung ('Dikaiarch verwarf und anerkannte und Kratipp anerkannte und verwarf') erheblich kräftiger würde, steht wohl ausser Zweifel; ferner gewänne die Aufzählung eine immerhin sinnvolle Gliederung.

Das Proömium des 1. Buches gibt freilich noch weitere Probleme auf: Es liest sich über weite Strecken, im Grunde bis zur Erwähnung des Panaitios (6), der seine Zweifel angemeldet habe, wie eine Rechtfertigung, ja ein Preis der *divinatio*. Gleich die ersten Worte heben – durchaus beglaubigend – ihr Alter hervor (*vetus opinio est ...*), betonen, dass alle Völker in ihrer Anerkennung übereinstimmten (*omnium gentium firmata consensu*), und verleihen ihr geradezu göttlichen Rang. Der anschliessende (2–3a) Überblick über die Wahrsagekunst ausserhalb Roms (von den Assyrern über die Ägypter bis hin zu den Griechen) soll wohl insbesondere das Argument des *consensus gentium* erhärten, doch verschiedene Wendungen (*principio Assyrii; Aegyptii longinquitate temporum innumerabilibus paene saeculis*) sorgen dafür, dass wir auch den Gesichtspunkt des hohen Alters nicht aus den Augen verlieren. Von den *gentes* wandert der Blick nach Rom, und zwar werden anhand der besonders reichen römischen Praxis – eines Kennzeichens römischer *religio* – die verschiedenen Formen der *divinatio* vorgeführt. Zuerst spricht Cicero von den Auspizien und der Haruspizin (3), dann von den *Sibyllini versus*, den *hariolorum ... et vatum furibundae praedictiones* und von Träumen (4), d.h.: er legt, noch ohne recht deutlich zu werden und völlig unvermittelt, die Zweiteilung in eine *artificiosa* und eine *naturalis divinatio* zugrunde, die nachher das ganze Werk beherrschen wird¹⁵. Verräterisch wirkt vor allem das Bindeglied zwischen den beiden Abschnitten; es führt deutlich die zwei Bereiche der *naturalis divinatio* ein, zu Unrecht allerdings wie etwas längst Bekanntes (4): *et cum duobus modis animi sine ratione et scientia motu ipsi suo soluto et libero incitarentur, uno furente,*

zurückweisen (was natürlich der gleiche Fehler wäre, wie ihn Cicero tatsächlich in 1, 87 begangen hat: s. unten S. 163), sondern auf 1, 70f.

13 Freilich hält es schwer, Kratipps Anteil im 1. Buch abzugrenzen, zumal wegen seiner «Poseidonios-Nähe»; vgl. Theiler, a.O. 2, 290.

14 Die Konjektur, für die Davies sich auf gewisse Handschriften beruft, wurde von W. A. Falconer in seiner zweisprachigen Ausgabe (Loeb Class. Library 1923, viele Nachdrucke) übernommen.

15 Vgl. auch oben Anm. 5. Die Zweiteilung wird explizit zuerst in 1, 11 erwähnt: *duo sunt enim divinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae* (vgl. 1, 34. 72 usw.). Sie dürfte auf Poseidonios zurückgehen, vgl. Theiler, a.O. 2, 291f.

*altero somniante ...*¹⁶. Der Hinweis auf die reine Empirie der Alten beschliesst die Betrachtung der Mantik 'in Geschichte und Gegenwart' und leitet, wie eingangs gezeigt, zu ihrer wissenschaftlichen Erforschung durch die Philosophen über (5).

Gewiss, am Ende des 'Philosophenkatalogs' stehen Panaitios (6) und Carneades (7), und sie ermöglichen es Cicero, zu seinem Anliegen und dem Zweck seines Buches zu kommen (7): *ut diligenter etiam atque etiam argumenta cum argumentis comparemus*. Trotzdem kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass das enkomiastische Proömium dem Geist des ganzen Werks widerspricht¹⁷, will der Autor doch – bei aller Anerkennung der Götter und echter *religio* – die *divinatio* in ihren sämtlichen Formen als *superstitio* entlarven und ihre völlige Wesenlosigkeit nachweisen¹⁸. Natürlich passt das Proömium einigermaßen zum 1. Buch, in dem ja Quintus Cicero die Mantik verteidigt; doch trägt es Marcus Cicero im eigenen Namen vor – er, der im 2. Buch den Angriff führen wird. Oder fassen wir hier wohl einen der nur vermeintlichen Selbst- 'Widersprüche', die sich auflösen, wenn man einmal mit W. Görler darauf aufmerksam geworden ist, dass Cicero auf verschiedenen Ebenen denkt und argumentiert, je nachdem, ob es ihm um «rationale Gewissheit» oder, spekulativ, um einen «erwünschten Glauben» zu tun ist?¹⁹ In der Tat scheint Quintus seine Überzeugung auf der höchsten, der spekulativen Stufe des Erkennens ansiedeln zu wollen – aber so verfährt eben doch nur Quintus²⁰. Marcus selbst hat seine Reserven der Mantik gegenüber nie abgelegt, wiewohl er sich zuweilen anerkennender äussert als in 'De divinatione'²¹, und der Widerspruch bleibt demnach bestehen.

Das 1. Buch von 'De divinatione' vermag in mancher Hinsicht nicht zu überzeugen, ja man hat es schon – vielleicht doch etwas zu hart – als blosser «Materialsammlung» abgetan²². Unbefriedigend, nicht recht eingepasst wirkt auch das Proömium. Seine Aufgabe besteht offenkundig darin, die Bedeutung

16 Vgl. etwa 1, 12 *quae est autem gens aut quae civitas, quae non ... aut somniorum aut vaticinationum (haec enim duo naturalia putantur) praedictione moveatur?*

17 R. Badali, *Il proemio del 'De divinatione'*, Riv. di cult. class. e medioevale 18 (1976) 27ff. tut dem Text schwere Gewalt an, um zum Ergebnis zu gelangen, Cicero wolle zwar den Eindruck von Objektivität erwecken, werte die *divinatio* aber bereits im Proömium durchgehend ab. Alles, was positiv klingt – und das ist nicht wenig –, soll «ironisch» gemeint sein.

18 Vgl. besonders 2, 148ff.; dazu R. J. Goar, *The Purpose of 'De divinatione'*, TAPA 99 (1968) 241ff.; eine wörtliche Wiederholung des Aufsatzes (ohne Verweis!) in: R. J. Goar, *Cicero and the State Religion* (Amsterdam 1972) 96ff.

19 Vgl. W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie* (Heidelberg 1974).

20 Vgl. Görler, a.O. 60. 116f. 142ff. 158ff.

21 Grundsätzlich Görler, a.O. passim, bes. 52. 60. Die Linie der Anerkennung fällt von *De har. resp.* 18f. über *De leg.* 2, 32f. zu *De div.* 2 ab; vgl. J. Kroymann, *Cicero und die römische Religion*, in: *Ciceroniana. Hommages à K. Kumaniecki* (Leiden 1975) 116ff.

22 So M. Gelzer, *Cicero. Ein biographischer Versuch* (Wiesbaden 1969) 336; ähnlich W. Süss, *Cicero. Eine Einführung in seine philosoph. Schriften*, Abh. Ak. Wiss. u. Lit. Mainz 1965, Nr. 5, 122.

des Gegenstands, der zur Sprache kommen wird, hervorzuheben, denn: *attentos ... faciemus [sc. auditores], si demonstrabimus ea quae dicturi erimus magna, nova, incredibilia esse, aut ad omnes aut ad eos qui audient aut ad aliquos illustres homines aut ad deos immortales aut ad summam rem publicam pertinere* (Cic. De inv. 1, 23). Nun betonten aber die Grösse und Würde der *divinatio* zweifellos nur solche Texte, die ihr günstig gesinnt waren: ein solcher muss demnach Cicero als Vorlage gedient haben und, etwas römisch übermalt, für die – irreführende – positive Tendenz des Proömiums verantwortlich sein²³. Diese wird im Blick aufs Ganze nur wenig beeinträchtigt durch die paar relativierenden Wendungen, die Cicero seinem Zweck entsprechend eingeflochten hat²⁴. Mit aller Wahrscheinlichkeit handelt es sich um denselben Text, von dem Quintus in seinem Plädoyer 1, 86ff. ausgeht: Auch der Bruder unterscheidet die unreflektierte Annahme der *divinatio* durch die Alten von der wissenschaftlich begründeten durch die Philosophen, und auch er wartet mit einem doxographischen Überblick auf; dieser wirkt zwar sehr viel geordneter als die Liste des Proömiums, aber die gemeinsame Herkunft ist unübersehbar (1, 86–87a)²⁵. Quintus verweist dann auf die *antiquitas* der Erscheinung (1, 87b–89); seine Belege (Calchas, Amphilocho, Mopsus usw.) stammen aus einer Epoche, die in 1, 1 angemessen mit *heroica tempora* umschrieben wird. Aber auch das Argument des *consensus gentium* lässt er sich nicht entgehen (1, 90ff.), wobei er freilich noch einen zusätzlichen Gesichtspunkt ins Spiel bringt (1, 93–94): die Beförderung gewisser Formen der Mantik durch die natürliche Umgebung. Eben mit diesem Abschnitt stimmt 1, 2 überein (Assyrien, Babylon, Aegypten, Cilicien, Pisidien), ja Marcus hat sich nicht einmal die Mühe gemacht, die besondere Ausrichtung der ‘Quelle’ auf die Beschaffenheit der *loca* überall auszumerzen²⁶. Andererseits scheint Quintus mit seiner gerafften Darstellung der Mantik in Griechenland (1, 95f.) einfach näher auszuführen, was Marcus im Proömium ganz knapp angedeutet hatte (1, 3a): nichts Grosses sei dort ins Werk gesetzt worden *sine ... oraculo, sine consilio deorum*; allein schon die identischen Listen von Orakelstätten stellen den Zusammenhang sicher²⁷.

23 Schon Philippon, a.O. (oben Anm. 8) 1157 hatte, weil in 1, 1 die *divinatio* als *salutaris* qualifiziert wird, auf eine «dogmatische Vorlage» geschlossen.

24 Am kräftigsten klingt noch 1, 1 *si modo est ulla*; dazu treten hier und da *putantur, putant, traditur* u.ä.

25 S. Anm. 6.

26 1, 93 *etenim Aegyptii et Babylonii in camporum patentium aequoribus habitantes, cum ex terra nihil emineret, quod contemplationi caeli officere posset, omnem curam in siderum cognitione posuerunt. ~ 1, 2 principio Assyrii ... propter planitiam magnitudinemque regionum, quas incolebant, cum caelum ex omni parte patens atque apertum intuerentur, traiectiones motusque stellarum observitaverunt*. Vgl. Pease, a.O. 261 (zu *ac mihi*), der ebenfalls mit einem gemeinsamen Gewährsmann für die beiden Abschnitte rechnet, aber annimmt, sie kämen «from two different passages»: kaum zu Recht.

27 1, 95 *aut Delphis oraculum aut ab Hammone aut a Dodona petebant ~ 1, 3 sine Pythio aut Dodonaeo aut Hammonis oraculo*.

Und dann nimmt Marcus, wie schon bemerkt, mit seiner Zweiteilung der römischen Mantik (1, 3f.) das entscheidende Gliederungsprinzip des Bruders vorweg²⁸. Gleichsam eine Bestätigung des Gesagten mag man schliesslich in dem Lapsus finden, dass Quintus behauptet (1, 87): *dixi de Pythagora, de Democrito* ... Nicht er hat bereits vorher die Meinungen der Philosophen referiert, sondern sein Bruder, im Proömium (1, 5); doch beide bedienen sich offenbar derselben Vorlage.

Reinhardt und Theiler sind sich einig darin, dass in 1, 87–96 poseidonisches Gut verarbeitet sei²⁹. Mit Poseidonios' Hilfe – und zwar zeichnet sich im wesentlichen der gleiche Komplex mit der gleichen Begrenzung ab – dürfte Cicero also schon das Proömium gestaltet haben: sie muss daran schuld sein, dass sich zu einem Preis auswuchs, was entsprechend der Gesamtanlage des Werks bestenfalls eine Einführung in die *divinatio* hätte werden sollen oder eine Schilderung ihrer unbestreitbaren Bedeutung für das Leben der antiken Staaten und Individuen. Wäre es da wohl ganz abwegig, Poseidonios auch den Hinweis auf die Zäsur zuzutrauen, welche die Philosophie in der Geschichte der Mantik bedeutet habe, und überdies den doxographischen Abriss?³⁰

II

Nachdem Quintus die längste Zeit allein mit Beispielen argumentiert hat – was ihm sein Bruder dann auch vorwerfen wird (2, 27) – und mit der Behauptung, angesichts des reichen Erfahrungsmaterials bedürfe die *divinatio* eigentlich keiner wissenschaftlichen Begründung³¹, stellt er in 1, 109 endlich doch eine *ratio* in Aussicht. Er entwickelt sie in zwei Gängen. Während die Herkunft des ersten 'Beweises' (1, 109–116) umstritten ist^{31a}, gehört der zweite (117–129 oder 131) zu den wenigen Stücken in 'De divinatione', deren Grundzüge mit Sicherheit Poseidonios verdankt werden³². 1, 125 sagt nämlich Cicero: *quocirca primum mihi videtur, ut Posidonius facit, a deo, de quo satis dictum est, deinde a fato, deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda*. Den Rückgang aufs *fatum* vollzieht er 125–128; davon, wie die *divinatio* in der *natura* gründe, beginnt er in 129 zu handeln. Der entschieden umfangreichste Abschnitt aber gehört 'Gott' (darum ist die Bemerkung *de quo satis dictum est*

28 S. Anm. 5 und 15.

29 Vgl. Reinhardt, a.O. (oben Anm. 8) 805; Theiler, a.O. 1, 298ff. = F 374. An poseidonische Herkunft von 1, 1–6 hatte bereits Pease, a.O. 20 gedacht, ohne seine Vermutung freilich näher zu belegen. Vgl. auch D. Heeringa, *Philologus* 68 (1909) 562.

30 Zum doxographischen Abriss vgl. bereits Diels, a.O. 225. Diels hat ja den Verfasser der von ihm erschlossenen *Vetusta Placita* dem «Kreise des Poseidonios» zugeordnet, vgl. B. Wyss, *Art. Doxographie*, *RAC* 4 (1959) 200f.

31 Vgl. 1, 12. 15. 16. 23. 85f. 109; vgl. auch 2, 46.

31a Reinhardt, a.O. 793ff. hatte ihn auf Kratipp zurückgeführt, Theiler, nach andern, auf Poseidonios (= F 375).

32 Theiler, a.O. 1, 302ff. = F 376–378; vgl. Posidonius F 107 und 110 Edelstein/Kidd.

durchaus verständlich); er setzt offenbar in 117 ein und erstreckt sich, was den poseidonischen Anteil betrifft, bis 121, mit Zusätzen bis 125a^{32a}.

Am Anfang des fraglichen Gedankengangs (117) steht eine *magna quaestio: quo modo autem aut vates aut somniantes ea videant, quae nusquam etiam tunc sint*. Ihre Beantwortung wird möglich sein – explizit erfolgt sie in der Tat in 128 – im Anschluss an gewisse grundsätzliche Überlegungen, die vorweg durchzuführen sind. Die erste von ihnen betrifft eben die *natura deorum*, und zwar will Quintus dabei die Position einnehmen, die von Marcus im 2. Buch von ‘De natura deorum’ umrissen worden sei, d. h. die stoische³³: es gebe Götter; mit ihrer Vorsehung lenkten sie den Kosmos; und sie kümmerten sich um die Belange der Menschheit insgesamt, aber auch um die jedes Einzelnen. Halte man an diesen Voraussetzungen unverbrüchlich fest, *profecto hominibus a dis futura significari necesse est*³⁴. Freilich gilt es nun zu klären, auf welche Weise die Götter das *significare* in jedem einzelnen Fall bewerkstelligen (118). Dabei fällt übrigens sofort auf, dass Ciceros einleitende Frage, ‘wie die Seher oder die Träumenden (also die Vertreter der *naturalis divinatio*) das wahrzunehmen vermöchten, was noch gar nicht vorhanden sei’, zu eng formuliert ist, denn von Anfang an wird die *artificiosa divinatio* in die Betrachtung miteinbezogen, und in der eigentlichen Antwort (128) ist dann generell von *divinantes* die Rede, von der *concitata mens aut soluta somno* einerseits, von *ratio aut coniectura* anderseits³⁵.

Doch nun zum stoischen Versuch zu erklären, wie die göttliche Vorsehung faktisch dafür sorgt, dass die Zukunft sich den Menschen erschliesse (118): Unter keinen Umständen darf Gott selbst unmittelbar an jeder mantischen Erscheinung beteiligt sein, denn ein solches Verhalten widerspräche seiner Würde. Vielmehr wurde der Kosmos von Beginn an so geordnet und angelegt, *ut certis rebus certa signa praecurrerent*, wobei diese ‘Zeichen’ die mannigfaltig-

32a Über dieses ‘poseidonische’ Stück und seinen Platz im 1. Buch von *De div.* vgl. zuletzt M. Dragona-Monachou, *Posidonius’ ‘Hierarchy’ between God, Fate and Nature and Cicero’s ‘De Divinatione’*, *Φιλοσοφία* 4 (1974) 286ff. Sie zeigt gegen frühere Interpreten, dass zumindest Cicero keinen Hinweis auf eine ‘Hierarchie’ gibt und dass er auch keine Verbindung je zwischen einer der drei Instanzen und einer entsprechenden Form der *divinatio* herstellt; vielmehr gälten alle drei für alle Formen (d. h. von jeder von ihnen aus lasse sich die Existenz aller Formen sichern). Indes hat Frau D.-M. übersehen, dass mit 1, 109 doch etwas Neues einsetzt. Bisher hatte Quintus in der Tat nur gerade die Existenz der *divinatio* behauptet, und diese sollte etwa auch die altstoische *ratio* (1, 82f.) erweisen. Jetzt will er mehr geben (1, 109): *si nihil queam disputare, quam ob rem quidque fiat, et tantum modo fieri ea, quae commemoravi, doceam, parumne Epicuro Carneade respondeam* [das hiesse, sich mit der Anerkennung der Existenz zufrieden geben]? *quid, si etiam ratio exstat ...?* Mit dieser *ratio* will Quintus offenbar die Frage *quam ob rem* beantworten (vgl. auch 1, 125. 129), d. h. er sucht wissenschaftlich zu erklären, weshalb die *divinatio* wirken kann, ja letztlich *wie* sie wirkt: diesem Zweck dienen die anschließenden Erörterungen.

33 Ausdrücklich bekennt er sich zu ihr bereits in 1, 9.

34 Vgl. *De leg.* 2, 32, dazu auch den ältern stoischen ‘Beweis’ *De div.* 1, 82f.

35 Vgl. Theiler, a.O. 2, 300 zu F 376.

sten Formen annehmen können. Man findet sie in Eingeweiden, im Gesang und Flug von Vögeln, in Blitzen usw., aber auch in Traumerscheinungen und ekstatischen Äusserungen. Aufgabe des Menschen ist es, die Zeichen wahrzunehmen und richtig zu deuten: *hoc autem posito atque concessio, esse quandam vim divinam hominum vitam continentem, non difficile est, quae fieri certe videmus, ea qua ratione fiant suspicari. nam et ad hostiam deligendam potest dux esse vis quaedam sentiens, quae est toto confusa mundo, et tum ipsum, cum immolare velis, extorum fieri mutatio potest, ut aut absit aliquid aut supersit; parvis enim momentis multa natura aut adfingit aut mutat aut detrahit.* Dass Poseidonios – im Anschluss an ältere Stoiker – die hier vorgetragene eigenartige Auffassung in der Tat vertreten habe, bezeugt Marcus in seiner Replik 2, 35.

Entscheidend ist offenbar die als *vis quaedam* sich äussernde göttliche Omnipräsenz. Da jedes künftige Ereignis ja unbedingt feststeht – als Glied der *fatum* geheissenen Kausalkette (125–127) –, lässt sie nach Bedarf im voraus die zugehörigen Zeichen entstehen und bringt sie zur Kenntnis der Menschen, denen ein Wissen zgedacht ist. Soviel wird deutlich. Wie aber verhalten sich die *quaedam vis divina hominum vitam continens* und die *vis quaedam sentiens quae est toto confusa mundo* zueinander? An ihrer Identität zu zweifeln, verbieten natürlich grundsätzliche Erwägungen, aber auch ein Blick auf spätere Formulierungen Ciceros: In 1, 120 nennt er die *vis quaedam sentiens*, die in der Natur wirkt, *divina mens*, und in 2, 35 verweist er auf die *vis quaedam sentiens atque divina* zurück. Dann wird man aber fragen, weswegen er in 1, 118 diese 'göttliche Kraft' anlässlich ihrer zweiten Erwähnung gleichsam als etwas Neues, noch Unbekanntes einführt. Wenn ihm der Begriff schon so wichtig war, dass er ihn durch eine Verdoppelung hervorheben wollte, musste er doch eine Beziehung zur ersten Nennung herstellen, ja er war geradezu verpflichtet zu zeigen, dass es die gleiche *vis* sei, die das menschliche Leben lenkt und die zugunsten der Menschen die mantischen Zeichen schafft. Kurz, man erwartete zumindest: *potest dux esse vis illa sentiens.*

Etwas Weiteres kommt hinzu: Für den ganzen Abschnitt über 'Gott' sind – wie gezeigt – die Grunddogmen der stoischen Theologie vorausgesetzt (1, 117). In Frage steht also nicht, *ob* die Götter sich der *res humanae* überhaupt annehmen, sondern *wie* sie ihre Fürsorge in der Mantik bekunden und Wirklichkeit werden lassen (118 *sed distinguendum videtur, quonam modo*). Ein unmittelbares Eingreifen Gottes im Einzelfall wird abgelehnt; statt dessen postuliert Cicero eben jenes Zusammenspiel von *res* und *signa*, das die Menschen einmal hätten erkennen und dessen Deutung sie sich hätten aneignen müssen. Dies vorausgesetzt, gilt es weiterzufragen, wie ein Zeichen tatsächlich zustandekommt, und darauf wird der Stoiker antworten, die allgegenwärtige *vis divina* (oder die *natura*³⁶) führe es jeweils im Augenblick herbei³⁷. – Aus dem

36 Mit ihr ist natürlich dasselbe Prinzip gemeint; sie begegnet in 2, 35 wieder als *deorum numen*.

37 *quae fieri certe videmus* bezieht sich doch wohl generell auf den Zusammenhang zwischen

Gesagten sollte sich ergeben haben, dass *hoc autem posito atque concesso* zurückweist: dass Cicero sich mit dieser Wendung der Prämisse vergewissert, ‘bestimmten Ereignissen liefen bestimmte Zeichen voraus’. Dann aber hängt *esse quandam vim divinam ... continentem* syntaktisch in der Luft, und in der Tat gehen die Worte auch inhaltlich ins Leere, denn sie bestätigen nur die stoische Grundposition; diese aber ist gegenwärtig dem Streit überhaupt entzogen. Man wird also zu schreiben haben: *hoc autem posito atque concesso [esse quandam vim divinam hominum vitam continentem] non difficile est, quae fieri certe videmus, ea qua ratione fiant suspicari. nam et ad hostiam deligendam potest dux esse vis quaedam sentiens ...* Auch die etwas noch Ungenanntes ankündigende Formulierung *vis quaedam sentiens* hat dann ihren Sinn.

An der Unklarheit des Textes dürfte in diesem Fall die Überlieferung schuld sein. Gerade im hier betrachteten Abschnitt stellt sich indes manchmal der Verdacht ein, Cicero selbst habe es an der nötigen Sorgfalt gegenüber der poseidonischen Vorlage fehlen lassen – wie ja die Schlussworte des dem *fatum* gewidmeten Teils nichts Gutes verheissen (1, 128): *atque haec quidem et quaedam eius modi argumenta ... ducuntur a fato*. Insbesondere wird dort, wo vom *fatum* als einer *series causarum* die Rede ist (1, 125 *cum causae causa nexa rem ex se gignat*), nicht recht deutlich, was der *divinans* eigentlich wahrnimmt. Am Ende von 126 spricht Cicero so, als vermittelten beide Formen der *divinatio*, die *artificiosa* wie die *naturalis*, einen Blick auf die *causae ... rerum futurarum*. In 127 dagegen bleibt die Kenntnis der *causae* zuerst Gott vorbehalten, und die Menschen müssen sich mit *signa quaedam* begnügen³⁸, während Cicero aus dem (poseidonischen) Bild der *rudentis explicatio* dann wieder abzuleiten scheint, zumindest die Vertreter der *naturalis divinatio* sähen eben doch die *causae* selbst und nur die *artificiosa divinatio* sei auf die Beobachtung und Auswertung von *signa* beschränkt³⁹. Mag sein, dass Reinhardt recht hatte mit seiner Vorstellung einer poseidonischen «umfassenden Theorie der *signa*» und «Allsemiotik»⁴⁰; er konnte sich dafür insbesondere auch auf den erwähnten Satz berufen, seit Beginn des Kosmos kündigten bestimmte *signa*, durch beide Grundformen der Mantik vermittelt, im voraus bestimmte *res* an (1, 118).

signa und *res*. Darum wäre *videmus* (*in extis et in avibus*) nicht «deutlicher»: gegen Theiler, a.O. 2, 300 zu F 376.

38 Tatsächlich äussert sich Cicero hier in dem Sinn, dass nur Gott imstande sei, die Verbindung aller Ursachen zu erkennen (*si quis mortalis possit esse, qui conligationem causarum omnium perspiciat animo, nihil eum profecto fallat ... quod cum nemo facere nisi deus possit, relinquendum est homini ...*). Sein Schluss, deshalb müssten die Menschen sich an gewissen Zeichen orientieren, ist logisch unsauber, zu radikal; korrekt wäre: die Menschen müssten sich mit der Kenntnis *einiger* Ursachen zufrieden geben und im übrigen eben ‘Zeichen’ zu Hilfe nehmen – aber auch so wäre natürlich ein vollständiges Wissen unerreichbar.

39 Mit *qui etsi causas ipsas non cernunt* dürften allein die zuletzt genannten *ii quibus cursus rerum observando notatus est* gemeint sein, und in der Tat ist anschliessend von der Ausbildung der *artificiosa divinatio* die Rede.

40 Vgl. Reinhardt, a.O. (o. Anm. 8) 798.

Andererseits wird man das 'Seil' schwerlich von der *series causarum* trennen dürfen: wer den steten Prozess des 'Entrollens' erfasst, dem tritt eben die Folge von Ursachen und Wirkungen vor Augen. Die Inkonsequenz in Ciceros Darlegungen liesse sich allenfalls damit erklären, dass Poseidonios den Träumenden und Sehern – wohl nur ihnen – zwar zugesteht, sie schauten zuweilen die eigentlichen *causae* (wenn auch nicht immer und nicht alle), dass diese aber in der mantischen Praxis letztlich doch die Funktion von *signa* erfüllen.