

Weitere Bemerkungen zu Cicero, *De divinatione*

Von Christoph Schäublin, Bern

Wer dem Text von Ciceros *Philosophica* Schritt um Schritt zu folgen sich bemüht, steht immer wieder vor erheblichen Schwierigkeiten, die ein sehr genaues Nachrechnen nötig machen, ja gleichsam dazu zwingen, Autor und Überlieferung gegeneinander auszuspielen. Im Anschluss an frühere Arbeiten soll hier ein Strauss weiterer προβλήματα aus 'De divinatione' behandelt werden¹; die erwogenen 'Lösungen' möchten im besten Fall nicht allein dazu verhelfen, den Wortlaut der betreffenden Aussagen festzustellen, sondern mehr noch, ihren 'Sinn' – im argumentativen Zusammenhang – zu ermitteln.

I

In 1, 34 spricht Quintus Cicero zum zweiten Mal im Verlauf seiner Darlegungen (vgl. 1, 11) explizit von der fundamentalen Teilung der Mantik in ein *genus artificiosum* und ein *genus naturale*. Hinsichtlich des *genus naturale* hält er fest, dass es auf bestimmten Zuständen und Verfassungen der menschlichen Seele beruhe und sich entweder in der Form von Träumen oder *per furorem* äussere. Vertreter der 'Wahnsinnsmantik' seien etwa Bakis, Epimenides und die Sibylle von Erythrai; überdies wiesen eine gewisse Wesensverwandtschaft mit ihr die Orakel auf – nicht freilich 'gestellte' Losorakel, sondern diejenigen, *quae instinctu divino adflatuque* sich ergössen (eine ähnliche Unterscheidung 2, 70). Immerhin werde man auch den eigentlichen Losen nicht jede Erfolgsmöglichkeit abstreiten wollen, sofern sie nur über eine genügende Gewähr verfügten und göttliche Einwirkung mit im Spiel sei. Diese Bemerkungen schliesst Quintus mit folgendem Satz ab: *quorum omnium interpretes, ut grammatici poetarum, proxime ad eorum, quos interpretantur, divinationem videntur accedere*. Da die Erkenntnis der Zukunft überwiegend durch 'Zeichen' vermittelt wird, bedarf es in den meisten Fällen irgendwelcher 'Deuter'², und diese haben eine

* Für förderliche Diskussionen über die meisten der hier aufgegriffenen Fragen habe ich Otto Zwielerlein (Bonn) zu danken.

1 Vgl. *Mus. Helv.* 42 (1985) 157ff.; *Wiener Stud. NF* 20 (1986) 165ff.; *Mus. Helv.* 44 (1987) 181 ff. Alle diese Untersuchungen stehen in Zusammenhang mit der Vorbereitung einer zweisprachigen Ausgabe; sie wird hoffentlich bald erscheinen können.

2 Insbesondere Poseidonios scheint in einem umfassenden System von 'Zeichen' die Grundlage jeder mantischen Betätigung gefunden zu haben; vgl. *De div.* 1, 127 mit *Mus. Helv.* 42 (1985) 166f. Dass zumal die Träume, überdies aber auch die *vaticinationes* und die *oracla* – also die gesamte *divinatio naturalis* – ohne kunstvolle *interpretatio* wirkungslos blieben, betont Quintus ausdrücklich *De div.* 1, 116.

ähnliche Aufgabe zu erfüllen wie die *grammatici*: soviel ist auf Anhieb klar. Ausser Zweifel steht ferner, dass die *grammatici* dem Verständnis der *poetae* dienen. Demgegenüber stellen diejenigen, denen die ‘Deuter’ sich widmen (*eorum quos interpretantur*), gewissermassen die Unbekannte in der Gleichung dar; deren schnelle Lösung ist zusätzlich durch den ersten Genetiv verbaut, mit dem der Satz anhebt (*quorum omnium*).

Nun wird man, jedenfalls im gegebenen Zusammenhang, den relativen Anschluss auf alles Vorangehende – mitsamt den Orakeln und Losen – beziehen und also neutral auffassen müssen³. Bei denen andererseits, welche die Aufmerksamkeit der ‘Deuter’ beanspruchen, scheint es sich auf den ersten Blick um die Vertreter der ‘Wahnsinnsantik’ (Bakis, Epimenides, Sibylle) zu handeln, möglicherweise auch um die Kunder von Orakeln (wie z. B. die Pythia): dies legt ja nur schon die Analogie zu den von den Grammatikern erklärten Dichtern nahe. Folgt man jedoch der genannten Linie, so macht sich bei näherem Zusehen, selbst ungeachtet der etwas hilflosen Formulierung, ein doppeltes Unbehagen geltend: Denn zum einen sind wir gezwungen, das ‘weite’ Verständnis des ersten Genetivs *quorum* (bezogen auf Menschen und ‘Dinge’) hinsichtlich des zweiten Genetivs *eorum* (bezogen allein auf Menschen) nachträglich einzuzengen; und daraus erwächst ferner geradezu ein innerer Widerspruch, werden doch die mantischen ‘Deuter’, die sich nicht mit menschlichen Kundgebungen befassen (sondern z. B. mit Losen), unmittelbar nach ihrer Einführung (*quorum omnium interpretes*) aus der entscheidenden Aussage gleichsam wieder ausgeschlossen, weil ihre Bemühungen eben nicht auf ein ‘personales Objekt’ gerichtet sind (*quos interpretantur*). Wie auch immer man die Sache dreht: der fragliche Satz wird dem Gedankengang, den er abrunden soll, zumindest unter den skizzierten Annahmen nicht gerecht.

Ähnliche Überlegungen mögen, wenn auch unausgesprochen, die bisherigen Erklärer dazu geführt haben, *quorum* und *eorum* inhaltlich voneinander zu trennen. Nach dieser Auffassung würde *eorum quos interpretantur* nicht auf bereits erwähnte Menschen zurückweisen; vielmehr brächte der Ausdruck eine neue Grösse ins Spiel: die Götter⁴. Der Vergleich liefe demnach darauf hinaus,

3 W. Theiler, *Poseidonios. Die Fragmente* (Berlin/New York 1982) 2, 299 versteht Quintus’ Bemerkungen über Orakel und Lose als «Einschub» in eine Vorlage und folgert: «*quorum* musste einst, wie *poetarum* zeigt, auf die Personen Bacis, Epimenides, Sibylla ... gehen.» Dabei ist in altvertrauter Weise vorausgesetzt, dass Cicero völlig ‘mechanisch’ vorgegangen und nicht imstande gewesen sei, seine eigenen Manipulationen mit dem ‘Quellentext’ in Übereinstimmung zu bringen.

4 Vgl. die Übersetzung von W. A. Falconer (Loeb Classical Library 1923, viele Neuauflagen): «Men capable of correctly interpreting all these signs of the future seem to approach very near to the divine spirit of the gods whose wills they interpret, just as scholars do when they interpret the poets.» Ferner A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De divinatione*, University of Illinois Studies in Language and Literature 6 (1920) 161ff. und 8 (1923) 153ff. (Neudruck Darmstadt 1963) 153 zur Stelle (*divinationem*). – Aeneas redet Helenus, der sich auf alle Formen der Mantik versteht, als *interpres divum* an (Verg. *Aen.* 3, 359).

dass die ‘Deuter’ mit ihrem Tun bestrebt sind, den ‘Willen’, den ‘Plan’, die ‘Absicht’ der Götter zu ermitteln, so wie den *grammatici* vorschwebt, sich des ‘Sinns’, der ‘Meinung’ (διάνοια, *sententia*⁵) der Dichter zu vergewissern. Zwar bleibt auch bei einem solchen Verständnis, da ja die Götter nicht ausdrücklich genannt sind, ein gewisser Rest von Unsicherheit, doch die zuvor empfundenen Anstösse entfallen: *eorum* braucht nicht mehr *quorum* zu ‘korrigieren’, und die Formulierung *eorum quos interpretantur* betreffe sämtliche ‘Deuter’. Hinzu kommt, dass Cicero bereits im Proömium die Möglichkeiten der Mantik mit ganz ähnlichen Worten umschrieben hat (1,1): *magnifica quaedam res [sc. divinatio] et salutaris ... quaque proxime ad deorum vim natura mortalis possit accedere*⁶. Ist freilich, werden wir weiterfragen, *divinatio* in 1, 34 der treffende Begriff zur Kennzeichnung dessen, worauf die ‘Deuter’ abzielen? Von einer *divinatio* der Götter selbst scheint sonst jedenfalls nie die Rede zu sein, weder anstelle von *providentia* noch in einem andern Sinn. Darum wohl änderte Hottinger *divinationem* in *divinitatem*, und er fand damit Theilers Beifall⁷: schliesslich entspräche *divinitatem* auch sehr genau *deorum vim* in der offensichtlich verwandten Formulierung des Proömiums.

Trotzdem sollte man die Differenz zwischen den beiden Aussagen nicht unterschätzen: An der früheren Stelle (1,1) hebt Cicero allgemein das im Wesen der *divinatio* beschlossene unerhörte Vermögen hervor, menschliche und göttliche Natur einander anzunähern; an der zweiten dagegen (1, 34) lenkt er den Blick auf die Fähigkeit, mittels kunstvoller Deutung der mantischen ‘Zeichen’ gewissermassen die Gedanken der Götter zu lesen – *consilia deorum immortalium perspicere*, wie er 2, 114 sagt. Die *interpretes* fragen im Grunde ebensowenig nach der ‘Göttlichkeit’ der Götter wie die *grammatici* nach dem ‘Dichtertum’ der Dichter⁸. Vielmehr wäre auf seiten der Götter ein Begriff erforderlich, der die διάνοια/*sententia* der Dichter spiegelte. Ihn zu gewinnen sollte ohne schwerwiegenden Eingriff möglich sein: indem man nämlich *divinationem* zerlegt in *divinam rationem*. Die dabei angenommene Verderbnis verlangt angesichts des Titels und der Thematik des gesamten Werks wohl nach keiner näheren Begründung. Und im übrigen gewänne die Aussage dank der postulierten Wendung *divina ratio* einen durchaus erwünschten doppelten Sinn: Zum einen würde damit treffend eben die der *sententia* der Dichter entsprechende Grösse benannt, die sonst etwa *consilia deorum* heisst (s.o.); zum andern käme

5 Zu *sententia* im Sinne von «main purpose or drift of an author, writing, etc.» vgl. *Oxford Latin Dictionary* s.v. 7b.

6 Auf diese Stelle verweisen natürlich auch Pease und Theiler, a.O.

7 A.O.: «vortrefflich!»

8 Vgl. auch Pease, a.O.: «But the approach of the professional diviners is less to the *deity* of the gods than to that knowledge of the future as a result of which they send signs to men.» Seinerseits ist Pease allerdings davon überzeugt, dass *divinatio* ein treffender Begriff für diese göttliche ‘Kenntnis der Zukunft’ sei.

jene determinierte göttliche Weltordnung der Stoiker in den Blick⁹ – λόγος, πρόνοια, εἰμαρμένη –, welche die Voraussetzung dafür bildet, dass *divinatio* in allen ihren Formen sich überhaupt betätigen kann¹⁰.

II

In mythischer Frühzeit, betont Quintus, genossen die Seher ein besonders hohes Ansehen, ja das Seheramt war nicht selten geradezu an das Königtum gebunden. Als Beispiele kommen ihm zunächst Kalchas, Amphilochos und Mopsos in den Sinn (1, 88): *Amphiaräum autem sic honoravit fama Graeciae, deus ut haberetur atque ut ab eius solo, in quo est humatus, oracula peterentur*. Verschiedenes an dieser Formulierung wirkt befremdlich: *solum* ('Grundlage, Basis' oder 'Erdoberfläche') zur Kennzeichnung der Begräbnisstätte; ferner die possessive Bestimmung des *solum*; schliesslich die durch die «troublesome words»¹¹ suggerierte Vorstellung, dass Orakel von dem betreffenden – oder überhaupt von einem – *solum* geholt worden seien¹². Es wäre deshalb ein Wunder, wenn die Stelle nicht längst die Aufmerksamkeit der Kritiker auf sich gezogen und ihren Verdacht geweckt hätte. Allerdings vermochte keiner der bisher unternommenen Heilungsversuche wirklich zu überzeugen – z. B. die Änderung von *solo* in *solio* (Polster) oder die Aussonderung von *eius* (Moser)¹³ –, so dass die neuesten Herausgeber sich wohl oder übel mit dem überlieferten (wenn auch im Grunde ungeklärten) Text abfanden¹⁴. Hilfe

9 Vgl. *De nat. deor.* 1, 4 *sunt autem alii philosophi, et hi quidem magni atque nobiles, qui deorum mente atque ratione omnem mundum administrari et regi censeant.* 2, 97 *cum autem impetum caeli cum admirabili celeritate moveri vertique videamus ..., dubitamus, quin ea non solum ratione fiant sed etiam excellenti divinaque ratione?* 2, 99 *quae si ut animis sic oculis videre possemus, nemo cunctam intuens terram de divina ratione dubitaret.* Häufiger als von *ratio divina* spricht Cicero allerdings in solcher Verwendung von *mens divina*; vgl. *De div.* 1, 17 *principio aetherio flammatus Iuppiter igni / vertitur ... / menteque divina caelum terrasque petessit.* *De fin.* 4, 12 *divina mente atque natura mundum universum et eius maximas partis administrari;* *De nat. deor.* 2, 88 *ratione ac mente divina;* 2, 132 *mente consilioque divino omnia ... administrari.* Ferner Sen. *De ben.* 4, 7, 1 *quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta?*

10 Diese Sicht der Dinge wird von Quintus – in Poseidonios' Gefolge – entwickelt *De div.* 1, 125–128.

11 Pease, a.O. 252 zur Stelle.

12 Das Wort *solum* wäre auch schwerlich geeignet, allenfalls auf Amphiaraios' 'chthonischen' Charakter (dazu W. Fauth, Art. *Amphiaraios*, Kl. Pauly 1, 1964, 308f.) anzudeuten oder darauf, dass der Seher-König nach Zeus' Blitzschlag von der geöffneten Erde verschlungen worden sein soll (Belege bei Fauth, a.O. 309). Und jedenfalls im Amphiareion bei Oropos hatte die Inkubation nicht auf dem nackten Boden, sondern auf dem Fell eines geopfertem Widder zu erfolgen (Paus. 1, 34, 5); vgl. E. R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale* (Darmstadt 1970) 62 und 209 Anm. 43.

13 Weitere Vorschläge verzeichnet Pease, a.O.

14 So Pease, ferner Plasberg-Ax in der ältern (1938) und Giomini in der neuen (1975) Teubneriana.

könnte allenfalls von Valerius Maximus kommen, denn die bei ihm fassbare Nähe zu Cicero erhebt seine Ausführungen geradezu in den Rang einer Nebenüberlieferung (8, 15 ext. 3): *eadem gens [sc. Graeci] summo consensu ad Amphiaräum decorandum incubuit, locum, in quo humatus est, in formam condicionemque templi redigendo atque inde oracula capi instituendo*. Entscheidend ist offenbar, dass Amphiaraos' Begräbnisort (*locus, in quo humatus est*) zu einem eigentlichen (Orakel-)Heiligtum (*templum*) ausgestaltet wurde: diesen Vorgang, der bei Valerius Maximus schrittweise nachvollzogen wird, mag Cicero in komprimierter Darstellung kühn auf das Endergebnis reduziert haben: ... *ut ab eius templo, in quo est humatus, oracula peterentur*. Die Änderung von *solo* in *templo* beseitigte alle Anstösse und lieferte genau den erforderlichen Sinn – nur eben: paläographisch lässt sie sich schwerlich begründen. Vielmehr gälte es, einen 'denkenden' Abschreiber zu bemühen: ihm missfiel möglicherweise die Vorstellung eines als Begräbnisstätte dienenden Tempels. Mit *solum* freilich gelang ihm kein Treffer, während Valerius Maximus doch eine in jeder Hinsicht angemessene Verdeutlichung der vermuteten ciceronischen Vorlage zustande gebracht hätte: *locum, in quo humatus est, in formam condicionemque templi redigendo*.

Wer daran festhalten möchte, dass Ciceros Formulierungen im wesentlichen sinnvoll seien, wird wohl auch an der folgenden Stelle stocken und allenfalls Zuflucht zu einem 'denkenden' Abschreiber erwägen: 1, 74–76 hatte Quintus Cicero von den Wunderzeichen gehandelt, mit denen sich den Spartanern die Niederlage gegen die Thebaner bei Leuktra ankündigte. Darauf antwortet der Bruder 2, 67f.; insbesondere zum struppigen Kranz, der unvermittelt auf dem Kopf der Lysander-Statue in Delphi erschienen sein soll, stellt er bedenkenswerte Überlegungen an (2, 68): *'at in Lysandri statuae capite Delphis exstitit corona ex asperis herbis, et quidem subita.'* *itane? censes ante coronam herbae exstitisse, quam conceptum esse semen? herbam autem asperam credo avium congestu, non humano satu; iam, quicquid in capite est, id coronae simile videri potest*. Was abergläubische Betrachter, darauf will Cicero offenkundig hinaus, wie ein Wunderzeichen anmutet und zu tiefsinnigen Deutungen einlädt, lässt eine vollkommen 'natürliche' Erklärung zu: kein Kranz ohne Pflanzen, keine Pflanzen ohne Samen; dass der vermeintliche Kranz struppig wirkte, mag daher rühren, dass Vögel die Samen auf dem Haupt der Statue niedergelegt hatten; und wenn sich schon einmal etwas auf einem Haupt befindet, so denkt man eben unwillkürlich an einen Kranz. Dieser Gedankenentwicklung widerstreben – zwar nicht als restlos sinnwidrig, aber doch als seltsam funktionslos, ja überflüssig – die Worte *non humano satu*; denn sie beschreiben einen Vorgang, der ebenfalls als 'natürlich' zu gelten hätte und darum im Zusammenhang keinen Gegensatz zum Wirken der Vögel bildet (*avium congestu*). Wenn Menschenhände im Spiel gewesen wären, würde deswegen doch niemand an ein 'Wunder' glauben, und die ganze Diskussion erübrigte sich – abgesehen davon, dass es ohnehin keinem vernünftigen Menschen in den Sinn käme, Samen auf den

Kopf einer Statue zu streuen in der Hoffnung, sie gingen dort auf. In der Tat macht ein Vergleich mit Ciceros Erledigung des nächsten ‘Wunders’ deutlich, wie die Argumentation verlaufen müsste (2, 68): Aus dem Umstand, dass die in Delphi den Dioskuren geweihten goldenen Sterne spurlos verschwanden, werde man nicht auf irgend etwas Übernatürliches schliessen – *furum id magis factum quam deorum videtur*. Den Dieben – sie spielen die gleiche (‘natürliche’) Rolle wie die Vögel im vorigen Beispiel – stehen die Götter gegenüber: mit deren Eingreifen rechnet, wer (unnötigerweise) an ein ‘Wunder’ glaubt. Dementsprechend sollten auch beim ‘Kranz-Wunder’ eigentlich nicht die Menschen, sondern die Götter verabschiedet werden. Setzen wir voraus, dass Cicero sagt, was sein Beweisziel fordert, so gälte es zu schreiben: *avium congestu, non divino satu*¹⁵. Die Wundergläubigen – das jedenfalls ergäbe eine ebenso ironische wie ‘zweckdienliche’ Unterstellung – trauen es den Göttern offenbar zu, dass sie Samen (erst noch ‘plötzlich’) auf dem Kopf einer Statue gedeihen lassen. Und es wäre dann eben ein ‘denkender’ Abschreiber gewesen, der sich an solchem ‘Säen der Götter’ gestossen hätte.

III

Im Gefolge des Poseidonios unternimmt es Quintus Cicero gegen Ende seiner Ausführungen (1, 117ff.), die *divinatio* von drei Prinzipien – *a deo, a fato, a natura* (1, 125) – herzuleiten und also doch noch ‘wissenschaftlich’ zu begründen¹⁶. Den Abschnitt über die *natura* eröffnet er mit folgenden Sätzen (1, 129): *a natura autem alia quaedam ratio est, quae docet, quanta sit animi vis seiuncta a corporis sensibus, quod maxime contingit aut dormientibus aut mente permotis. ut enim deorum animi sine oculis, sine auribus, sine lingua sentiunt inter se, quid quisque sentiat*^{16a} ..., *sic animi hominum, cum aut somno soluti vacant corpore aut mente permoti per se ipsi liberi incitati moventur, cernunt ea, quae permixti cum corpore animi videre non possunt*. Der Vergleich des zweiten Satzes dient nur dem einen Zweck, das Wirken der von ihren Körpern ‘gelösten’ *animi hominum* verständlich zu machen, und zwar im Blick auf das ähnliche Verhalten der *deorum animi* (wobei Quintus um der Parallelität willen sogar die

15 V. Thoresen, Nordisk Tidsskrift for Filologi 3 ser. 2 (1893) 36 hat im Grunde genommen das Entscheidende gesagt: «Sive enim avium congestu Cicero semina sparsa esse existimat, sive ab hominibus – qui cur ita fecerint, non facile est videre –, naturali rem attribuit causae. at hoc quaeritur utrum deorum numine factum sit necne.» Was Pease, a.O. 461 (*humano satu*) gegen Thoresen und für die Überlieferung vorbringt, beruht auf der Annahme, dass ein Autor wie Cicero beim Formulieren eben manchmal den Faden seiner Gedanken verliere. Immerhin, bereits für das nächste Beispiel (die goldenen Sterne der Dioskuren) hätte er sich wieder gefasst.

16 Vgl. Mus. Helv. 42 (1985) 163.

16a Zum Problem, wie die Götter miteinander kommunizieren, vgl. Greg. Naz. Or. 4, 106; dazu A. Kurmann, *Gregor von Nazianz, Oratio 4 Gegen Julian*. Ein Kommentar, Schweiz. Beitr. z. Altertumswiss. 19 (Basel 1988) 351ff.

Gefahr einer Rückfrage nach den *deorum corpora* in Kauf nimmt). Mit andern Worten: die *animi* beherrschen die gesamte Periode als Subjekt. Dass dies auch auf den Nebensatz *cum aut somno soluti vacant corpore aut ... moventur* zutrifft, sollte aufgrund analoger Formulierungen nicht zweifelhaft sein: 2, 100 *si aut furore divino incitatus animus aut somno relaxatus solute moveatur ac libere*; 2, 126 *sive enim externus et adventicius pulsus animos dormientium commovet sive per se ipsi animi moventur*. Besteht aber Einigkeit über *animi* als Subjekt des *cum*-Satzes – und niemand scheint daran rütteln zu wollen –, so gerät *mente permoti* in schärfsten Verdacht. Zwar lassen sich bei Cicero Belege für die Vorstellung finden, dass die *mens* gleichsam eine Funktion oder gar ein eigener Teil des *animus* sei¹⁷; doch wie auch immer man die von Quintus vorausgesetzte Psychologie genau rekonstruiert: die *animi* können schwerlich als *mente permoti* gedacht werden, selbst abgesehen von der insgesamt reichlich überladenen Ausdrucksweise (*permoti ... ipsi liberi incitati moventur*). Vielmehr betrifft die Wendung *mente permotus*, wie allein schon der erste der beiden ausgeschriebenen Sätze nahelegt (*quod maxime contingit aut dormientibus aut mente permotis*), den ganzen Menschen¹⁸; und demzufolge war Davies zumindest auf der rechten Spur, als er vorschlug, an der zweiten Stelle zu lesen: *in mente permotis*. Sowohl der Psychologie als auch besonders der Konsequenz wäre damit einigermaßen Genüge getan; störend wirkt höchstens immer noch eine gewisse – wenn auch bereits mildere – Abundanz. So scheint die *permotio mentis* eigentlich in *incitati* enthalten zu sein¹⁹, und dass hier von den *animi* jener Menschen die Rede ist, die im voranstehenden Satz *mente permoti* heißen, brauchte wirklich nicht eigens betont zu werden. Mit grosser Wahrscheinlichkeit haben wir deshalb im zweiten *mente permoti* ein Glossem zu sehen, das unter Bezug auf das erste den Gedankengang verdeutlichen soll: *cum aut somno soluti vacant corpore aut [mente permoti] per se ipsi liberi incitati moventur*²⁰.

17 Pease, a.O. 326 (*mente*) verweist auf *Tusc.* 3, 10 *animi adfectionem lumine mentis carentem nominaverunt amentiam eandemque dementiam* (Formulierung um der ‘Etymologie’ willen gewählt); vgl. ferner *Tusc.* 5, 39 *hic igitur [sc. humanus animus] si est excultus et si eius acies ita curata est, ut ne caecaretur erroribus, fit perfecta mens*. Dort, wo Cicero die *mens* als ‘Teil’ des *animus* beschreibt, schwebt ihm wesentlich das λογιστικόν der platonischen Psychologie vor; so etwa eindeutig *De div.* 1, 60f., in der Übersetzung von Plat. *Rep.* 9, 571c–572a: *ea pars animi, quae mentis et rationis sit particeps; ea parte animi, quae mentis et consilii est*; überdies *De rep.* 2, 67 *ea quae latet in animis hominum quaeque pars animi mens vocatur*; *De fin.* 5, 36 *animi autem et eius animi partis, quae princeps est quaeque mens nominatur, plures sunt virtutes*.

18 Dem entspricht auch die Verwendung von *permotio*, vgl. *De div.* 2, 9 *num quid ergo in his rebus [sc. sensibus perceptis] est, quod provisione aut permotione mentis magis quam natura ipsa sentiamus?* 1, 89 *Asiae rex Priamus nonne et Helenum filium et Cassandram filiam divinantes habebat, alterum auguriis, alteram mentis incitatione et permotione divina?* Vgl. ferner *De harusp. resp.* 62 *vox ipsa deorum immortalium non mentis omnium permovebit?*

19 Wenn Quintus 1, 89 sagt *mentis incitatione et permotione divina* (der ganze Satz ist ausgeschrieben Anm. 18), so dürfte die Verdoppelung vornehmlich stilistisch begründet sein.

20 Verschiedene Kritiker fühlten sich durch die Fülle der Formulierung *per se ipsi liberi incitati moventur* gestört (s. Pease, a.O. 326); darum sonderten Baiter und Thoresen *incitati* aus,

Nachdem nun aber die *animi* durch die Entfernung des Glossems ihre Rechte als Subjekt des *cum*-Satzes in jeder Hinsicht zurückgewonnen haben, wirkt ihre erneute Nennung im abschliessenden Relativsatz (*quae ... animi videre non possunt*) nur umso seltsamer. Auch auf diese Schwierigkeit ist man längst aufmerksam geworden; ob sie sich mit dem Hinweis auf die «Tulliani sermonis abundantia» erledigt²¹, muss offen bleiben.

Schon gar keine Sicherheit lässt sich an der folgenden Stelle erzielen (2, 13): *sed animadverti, Quinte, te caute et ab iis coniecturis, quae haberent artem atque prudentiam, et ab iis rebus, quae sensibus aut artificiis perciperentur, abducere divinationem eamque ita definire: divinationem esse earum rerum praedictionem et praesensionem, quae essent fortuitae*. Hier ist nicht davon zu sprechen, dass Marcus Cicero der Argumentation zuliebe die Definition seines Bruders verändert (1, 9 *earum rerum, quae fortuitae putantur*). Vielmehr interessiert uns die Unterscheidung zwischen ‘echter’ *divinatio* und solchen Wissenschaften, deren Prognosen auf *ars* und *prudentia* beruhen. Sie wirkt von Anfang an nicht ganz sauber, denn einer *ars* bedient sich ja doch auch die eine Art der *divinatio*. Und gemessen an der Definition, in der *ars* und *prudentia* keine Rolle spielen, scheinen die verschiedenen prognostischen Disziplinen tatsächlich weniger durch ihre Methode als durch ihre ‘Objekte’ bestimmt zu sein: *res fortuitae* auf der einen Seite, *res sensibus aut artificiis perceptae* auf der andern. Nun hatte Quintus 1, 111f. – auf diese Ausführungen wird Marcus sich beziehen – neben Ärzten, Steuerleuten und Bauern namentlich ‘Wissenschaftler’ wie Solon, Thales, Anaximander und Pherekydes als *prudentes ... id est providentes* gepriesen; als *divini* freilich dürften sie alle nicht gelten, da ihre *auguria* nicht *divini impetus* seien, sondern *rationis humanae*. Marcus selbst nennt in seiner Widerlegung Ärzte, Steuerleute und Feldherren, überdies solche, die Wetterzeichen zu deuten verständen: sie seien zwar hinsichtlich ihrer Methode – *ars* und *prudentia* – von den *divini* abzusondern; doch entgegen Quintus’ (angeblicher, s. u.) Auffassung gelinge die erforderliche Trennung aufgrund wesensverschiedener Objekte nicht, weil letztlich auch die genannten ‘Fachleute’ ihr Augenmerk auf *res fortuitae* richteten. Gibt es also spezifische *res fortuitae*, die nur den *divini* eigen sind? *quae enim praesentiri aut arte aut ratione aut usu aut coniectura possunt, ea non divinis tribuenda putas sed peritis* (2, 14). – Was die ‘Objekte’ betrifft, so soll Quintus also einen Gegensatz zwischen *res sensibus aut artificiis perceptae* und *res fortuitae* postuliert haben (eine entsprechende Äusserung fehlt freilich im ersten Buch). Obwohl nun Marcus, wie gesagt, völlig zu

Davies und Orelli änderten *liberi in libere* (vgl. *De div.* 2, 100; zitiert im Text oben S. 48). Doch zumal wenn *mente permoti* fällt, bleibt nichts einzuwenden: Anders als im Schlaf vermögen bei der zweiten Form der *divinatio naturalis* die *animi* ‘sich zu bewegen’, nachdem sie ‘aus eigener Kraft freigekommen’ sind (*per se ipsi liberi*: Gegensatz zu *somno soluti*) infolge eines eigentümlichen ‘Erregungszustands’ (*incitati*). Alles Notwendige – aber nicht mehr – ist damit gesagt.

21 Dies Giominis (s. Anm. 14) Formulierung im Apparat zur Stelle.

Recht darauf hinweist, dass die Trennung so nicht stimme, sind wir bereit, Quintus etwas Sinnvolles zuzutrauen und zumindest annäherungsweise nachzuvollziehen, inwiefern *res fortuitae* sich von *res artificii perceptae* unterscheiden: eine ‘Steuerung’ der Wahrnehmung mittels *artificia* mag in der Tat das Wirken der *fortuna* bis zu einem gewissen Grad einschränken. Völlig unklar bleibt dagegen im vorliegenden Zusammenhang (Objekte von *ars* und *prudentialia*!) die Funktion der *res sensibus perceptae*; denn sie lassen sich schlechterdings nicht in Opposition zu den *res fortuitae* bringen, sind vielmehr im vornherein mit diesen identisch.

Dass Ciceros Argumentation hier hinkt, steht wohl ausser Zweifel. Ist indes er selbst für die Störung verantwortlich, oder liegt ein Schaden der Überlieferung vor? Unser Abschnitt gehört in einen grösseren Zusammenhang (2, 9ff.); in ihm fragt Cicero – Karneades folgend – nach möglichen Objekten der *divinatio* und schliesst systematisch die folgenden *res* aus: *quae subiectae sensibus sunt – quae artibus continentur – quae in philosophia disseruntur – quae in re publica versantur* (vgl. 2, 12). Da wäre immerhin denkbar, dass er die ersten beiden der genannten vier Grössen in der Folge wiederverwendet hätte, um Quintus’ Antithese zu den *res fortuitae* – den vermeintlichen Gegenständen der *divinatio* – zu bilden. Allerdings wäre er dabei einigermaßen gedankenlos verfahren; denn die *res sensibus perceptae* heben sich – wie gesagt – in keiner Weise von den *fortuitae* ab, und man wird sie kaum als die spezifischen Objekte von *ars* und *prudentialia* einstufen. – Versuchen wir uns demgegenüber Ciceros Entlastung durch die Überlieferung zumindest vorzustellen: Entfernte man *sensibus aut* ersatzlos aus dem Text, so entstünde ein gewisses Ungleichgewicht zu *artem atque prudentiam*. Nur: welcher Begriff vermöchte den gesuchten Ersatz zu leisten? Er müsste, nicht anders als *artificiis*, eine Art von fachbedingter ‘Steuerung’ der Wahrnehmung kennzeichnen. Im Hinblick auf den oben zitierten Satz (S. 49), der den Beweisschritt abschliesst (2, 14), käme vielleicht *usu* (‘Erfahrung’) *aut artificii* in Betracht, obschon die Verderbnis sich einer paläographischen Begründung natürlich erneut entzöge.

Im Rahmen der Abrechnung mit der *divinatio naturalis* wendet sich Marcus Cicero endlich den Träumen zu (2, 119ff.). Insbesondere: woher stammen sie? Und wie kommt es, dass die einen wirklich in Erfüllung gehen, die andern trügerisch sind? Das Problem verschärft sich, wenn man in irgendeiner Weise die Götter beteiligt (2, 127): *si vera [sc. somnia] a deo mittuntur, falsa unde nascuntur? nam si ea quoque divina, quid inconstantius deo? quid inscitius autem est quam mentes mortalium falsis et mendacibus visis concitare?* Dass ein Gott, wären auch die *falsa* von ihm gesandt, als ‘wankelmütig’ zu gelten hätte (*quid inconstantius?*), leuchtet unmittelbar ein. Vermag indes der Begriff *inscitia* das Verhalten eines Gottes, der die Menschen mit trügerischen Träumen ängstigt und verstört, angemessen zu umschreiben? Die Frage stellen heisst sie beantworten: Grausamkeit, Würdelosigkeit und ähnliches würde man ihm nachsagen, nicht aber ‘Ungeschick, Unerfahrenheit, Unverstand’. Solche Charakteri-

sierungen sind eindeutig dem Bereich der Menschen vorbehalten; deren 'Mangel an Einsicht' äusserte sich darin, dass sie die Götter für *vera* und *falsa somnia* gleichermassen verantwortlich machten und ihnen also geradezu Bössartigkeit andichteten. Dem Sinne nach muss man Ciceros Aussage wohl folgendermassen ergänzen: *quid inscitius autem est quam < immortales dicere > mentes mortalium ... concitare?* Ebenfalls auf verfehlte Gottesvorstellungen der Menschen bezogen ist die gleiche Wendung De nat. deor. 2, 36: *quid autem est inscitius quam eam naturam, quae omnis res sit complexa, non optumam dici ...*^{22?}

22 2, 135 wundert sich Cicero, dass sein Bruder einen berühmten Traum Alexanders des Grossen übergegangen habe. Er erzählt ihn selbst – um ihn dann 2,141 empört zu 'widerlegen'. Seine Argumentation mündet in folgenden Satz: *quaero autem, cur Alexandro tam inlustre somnium, tam certum, nec huic eidem alias, nec multa ceteris.* Der Satz gewänne an Klarheit, wenn wir läsen: *cur Alexandro < tunc > tam inlustre somnium ... nec huic eidem alias ...*