

## POSEIDONIOS UND SENECAS TROSTSCHRIFT AN MARCIA (dial. 6, 24, 5 ff.).

Selbst bei einer flüchtigen Lektüre kann niemandem die starke Verwandtschaft zwischen Ciceros *Somnium Scipionis* (rep. 6, 9 ff.) und dem Finale von Senecas Trostschrift an Marcia (dial. 6, 24, 5 ff.) verborgen bleiben<sup>1)</sup>. Am Anfang dieses Jahrhunderts hat E. Badstübner sie zu erklären versucht mit Hilfe der Annahme, daß in beiden Schöpfungen der Einfluß des Poseidonios wirksam ist<sup>2)</sup>. Badstübners Anschauung gelang es zunächst schnell, in der Forschung Boden zu gewinnen; namhafte Gelehrte machten sie sich zu eigen. Ein Umschwung trat ein, als K. Reinhardt mit seinem Poseidonios die herrschenden Vorstellungen über die Eschatologie des Apameers ins Wanken brachte<sup>3)</sup>. Seitdem ist bei den Untersuchungen des *Somnium* die Trostschrift an Marcia meist außer Betracht geblieben. P. Boyancé ist einer der wenigen, die der These Badstübners Beachtung schenken<sup>4)</sup>. Die Prüfung, die er ihr zuteil werden läßt, ist nicht so umfassend, wie der Gegenstand es fordert<sup>5)</sup>, die Ablehnung,

1) Vgl. W. Richter, *Kritisches und Exegetisches zu Senecas Prosaschriften*, *Hermes* 84, 1956, 194 ff.; P. Grimal, *Sénèque* 2. Aufl., Paris 1957, 62; A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, SB Heidelberg 1960, 45. I. Lana, *L. Anneo Seneca*, Turin 1955, 94.

2) Beiträge zur Erklärung und Kritik der philosophischen Schriften S. s, Programm Hamburg 1901, 1-18.

3) Poseidonios, München 1921, 473; W. Jaeger, *Aristoteles*, 2. Aufl., Berlin 1955, 148, Anm. 3, erhob gegen Reinhardts Skeptizismus Einspruch. Reinhardt hat später diese Lücke in seiner Poseidonios-Rekonstruktion zu schließen versucht: vgl. *RE* 22 (1954) 778 ff., vor allem unter Verwendung von S. E. M. 9, 71 ff. und *Plu. Mor.* 944 F f. Die Lösung gilt in den Einzelheiten als unsicher: vgl. A. Lesky, *Griechische Literaturgeschichte* 2, Bern 1963, 731.

4) *Etudes sur le songe de Scipion*, Bordeaux-Paris 1936, 42-44.

5) Er richtet sein Hauptaugenmerk auf Ursprung und die Verbreitung einiger wichtiger Vorstellungen, die am Aufbau des *Somnium* beteiligt sind, z. B. die Planetenordnung, die Sonne als Weltgeist, die Harmonie der Sphären usw. Das Ausmaß der Berührung von Cicero und Seneca einerseits und Seneca und Poseidonios sowie Cicero und Poseidonios andererseits wird nicht bestimmt.

zu der er sich geführt sieht, kann darum nicht ohne weiteres gutgeheißen werden. Neuerdings eignet sich A. Ronconi in seinem Kommentar zum *Somnium*, ohne einschneidende Kritik geübt zu haben, Boyancés Ergebnis an <sup>6)</sup>.

In der gegenwärtigen Forschungssituation erscheint es geboten, das Maß der Übereinstimmung zwischen den beiden Partien, Scipios Traum und der Schlußapothese in der *Consolatio ad Marciam*, mit möglichst großer Genauigkeit zu ermitteln und anschließend das Verhältnis der beiden Texte zur Gedankenwelt des Apameers, soweit das bei deren trümmerhaftem Erhaltungszustand hinreichender Sicherheit geschehen kann, zu klären. Dabei soll entsprechend einer berechtigten Forderung, die W. Jaeger für quellenanalytische Untersuchungen erhob <sup>7)</sup>, die Einseitigkeit vermieden werden, die Aufmerksamkeit auf die Konkordanzen zu konzentrieren, die Divergenzen jedoch zu vernachlässigen.

Die zahlreichen Übereinstimmungen, auf denen die Verwandtschaft zwischen *rep.* 6, 9 ff. und *dial.* 6, 24, 5 ff. beruht, gehen teilweise die Form und teilweise den Inhalt an. Sie treten in solcher Häufung auf, daß der Gedanke an ein zufälliges Zusammentreffen von vornherein als unwahrscheinlich gelten darf. Betrachten wir zunächst die formalen Konkordanzen! Bei Cicero erläutert der Großvater Scipio Africanus maior seinem Enkel, dem Africanus minor, am äußersten Himmelsrand stehend den Bau der Welt. Das wiederholt sich bei Seneca. Das Personal ist entsprechend der veränderten Gesamtsituation ausgewechselt. Der Großvater heißt A. Cremutius Cordus, der Enkel Metilius (vgl. *Sen. dial.* 6, 16, 8). Der Jenseitsaufenthalt ist bei Seneca „wirklich“, da Metilius gestorben ist, beim jüngeren Scipio hingegen nur ein Traumgesicht (*rep.* 6, 10). Außerdem hat Seneca Ciceros präzise Vorstellung Milchstraße (*rep.* 6, 16; vgl. 6, 11) <sup>8)</sup> beseitigt und sich mit der allgemeinen An-

6) Cicerone, *Somnium Scipionis*, introd. com. A. Ronconi, Florenz 1961, 23—27, besonders 26. Im Anschluß an Boyancé lehnt E. Bignone (*Storia della letteratura latina* 3, Florenz o. J., 627 Anm. 1) poseidonischen Einfluß auf das *Somnium* ab. — Eine Behandlung der Quellenfrage ist von K. Büchner (*Studien zur römischen Literatur* Bd. 2, Wiesbaden 1962, 159 Anm. 8 = *Gymnasium* 69, 1962, 229 Anm. 8) in Aussicht gestellt.

7) *Scripta minora*, Rom 1960, 2, 218 Anm. 1.

8) Zur Vorstellung „Milchstraße als Aufenthaltsort der Seelen Abgeschiedener“ E. Rohde, *Psyche*, 4. Aufl., Tübingen 1907, 2, 95 Anm.; 213 Anm. 2; Boyancé a. O. (Anm. 4) 134; Ronconi a. O. (Anm. 6) p. 91; A. Wlosok a. O. (Anm. 1) 46 Anm. 151. Beachtung verdient ferner, daß J. H.

gabe arx caelestis begnügt (dial. 6, 26, 1; 25, 1). Es ist ihm vor allem um die feierlich-erhabene Stimmung zu tun, und er mag geglaubt haben, die Exaktheit mit ihrem Anstrich von Wissenschaftlichkeit sei wehevoller Andacht abträglich, weil sie erkältend wirke. Man sieht, die Ähnlichkeit geht sehr weit. Außerhalb der verglichenen Motivkomplexe ist sie nicht nachgewiesen<sup>9)</sup>. Das Näheverhältnis zwischen Großvater und Enkel ist sehr römisch empfunden<sup>10)</sup>. Der Wahrscheinlichkeitsschluß ist unabweisbar. Die Gestaltung des *Somnium Scipionis* hat das senecanische Finale im 6. Dialog mitgeprägt.

Eingangs hebt Seneca unter dem *coetus sacer*, der die Seele des Frühdahingegangenen aufgenommen hat (vgl. Cic. rep. 6, 16), besonders hervor die Scipiones, d. h. den älteren und den jüngeren Africanus (an P. und Cn. Scipio, die im zweiten punischen Krieg auf den Schlachtfeldern Spaniens ihr Leben verloren [212 v. Chr.], wird man nicht denken wollen), und die Catones (dial. 6, 25, 1). Es liegt nahe, die Hervorhebung der Scipiones als eine unauffällige, nur dem Literaturkenner deutliche Geste der Huldigung für das große literarische Vorbild Cicero zu verstehen. In dem Arpinaten verehrte Seneca nämlich den Begründer und größten Vertreter der philosophischen Literatur seines Volkes (epist. 100, 9). Nachdem der Name der Scipionen gefallen war, durfte bei dem Stoiker Seneca der Catos, des römisch-stoischen Gegenstückes zu Sokrates, nicht fehlen. Um der Konzinnität willen wird auch die Erinnerung an den Censorius wachgerufen, den Seneca hochgeschätzt hat<sup>11)</sup>. Die Zusammenstellung der beiden Paare in den Briefen (epist. 70, 22) bringt indes den hypothetischen Charakter des Erklärungsversuches eindringlich zum Bewußtsein (vgl. auch rem. fort. 7, 1). Bei dem Vergleich der philosophischen Anschauungen gehen wir zweckmäßigerweise so vor, daß wir die Gesamtmasse in verschiedene Teilfelder aufgliedern, die wir einzeln durchvergleichen<sup>12)</sup>. Dadurch gewinnt unsere Darstellung an Übersicht-

---

Waszink (*Tertulliani De anima* ed. J. H. Waszink, Amsterdam 1947, zu 54, 3) für Poseidonios die Anschauung in Anspruch nimmt, daß die Seelen der Weisen im Jenseits den Neuankommenden Unterweisungen erteilen.

9) Eine gewisse Verwandtschaft verrät die verbreitete Vorstellung von einem Gott oder heroisierten Toten als Führer bei einer Himmelfahrt: vgl. A. Festugière, *Les thèmes du songe de Scipion*, *Eranos* 44, 1946, 385.

10) Vgl. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, München 1926, 330 Anm. 2.

11) Vgl. Boyancé a. O. (Anm. 4) 43.

12) Badstübner a. O. (Anm. 2) verzichtet auf Sonderung.

lichkeit und Klarheit. Die wichtigsten Vorstellungen schließen sich zwanglos zu drei Kreisen zusammen, die nicht streng gegeneinander abgegrenzt sind, sondern teilweise ineinander übergehen. Die drei Gebiete lassen sich bezeichnen durch die Namen Seelenmetaphysik (und besonders Seelenschatologie), Kosmologie und Geophysik. Ich beginne mit der Seelenmetaphysik.

Ordnet man die einzelnen Aussagen Senecas und seine Andeutungen, wie sie über die Schlußvision verstreut sind, so ergibt sich folgendes Bild: Der Geist des Menschen ist sein wahres Ich, nicht sein Leib (dial. 6, 24, 5). Aus der Höhe des Himmels hat er sich in seine irdische Hülle herabgesenkt (24, 5) und lebt in ihr während seines Erdenaufenthaltes wie in Fesseln, wie in einem Kerker (24, 5). Durch den Tod wird er aus seiner Haft befreit (25, 1). Er kehrt zurück in seine ewige Heimat (25, 1; 3; 26, 1). Im Luftraum, d. h. in der sublunaren Welt, erfährt er eine Läuterung und entledigt sich der letzten Erdenreste (25, 1); dann steigt er empor zum äußersten Himmelsrand, der Fixsternsphäre (25, 1; 3; 26, 1). Er genießt dort höchste Seligkeit im Anblick des gigantischen Weltprozesses (25, 2). Mit den übrigen Geistern steht er in unmittelbarer Kommunikation; Geist berührt sich mit Geist, ohne durch die Zwischenwand der Leibeshülle voneinander geschieden zu sein (26, 4). Eine allgemeine Verwandtschaft schließt die Seelen gleichsam zu einer großen Familie zusammen (25, 2); die intuitive Erkenntnis der körperlosen Geister umspannt die Gesamtzeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (26, 4). Ihr seliges Leben währt bis zum Untergang im allgemeinen Weltenbrand (26, 7).

Auch bei Cicero wird das wahre Selbst des Menschen mit dem Geist identifiziert (rep. 6, 26). Die Präexistenz wird gelehrt für die Menschen im allgemeinen und besonders für die Staatslenker (rep. 6, 13; 15); für die genaue Angabe, daß die Seele ihren Ursprung im Feuer der Gestirne hat (rep. 6, 15), fehlt bei Seneca eine Entsprechung. Auch Cicero gilt der Körper als Fessel, als Gefängnis (rep. 6, 14; 15). Der Tod bedeutet nicht das Ende aller Dinge, sondern ist die Durchgangspforte in ein neues Dasein (rep. 6, 13; 14; 16; 26). Wem es gelang, sich im Leben frei von schuldhafter Befleckung zu bewahren, steigt empor zur Milchstraße, wie es mit größerer Präzision heißt (rep. 6, 13), und genießt von dort das herrliche Schauspiel des Weltenlaufes. Die Menschen aber, die zu Lebzeiten Sklaven niederer Leidenschaften waren, machen im Luftraum einen Läuterungsprozeß durch (rep. 6, 29). Beachtung verdient ein

Unterschied zwischen den beiden Schriftstellern. Davon, daß jede Seele sich von den Erdschlacken reinigen muß, weiß Cicero nichts. Außerdem nimmt die Läuterung im Luftraum bei ihm den Charakter einer Bestrafung an <sup>12a</sup>). Das Motiv, daß die unsterbliche Seele in den Flammen des Weltenbrandes den Untergang findet, ist Cicero völlig fremd. Er faßt den Unsterblichkeitsbegriff im allerstrengsten Sinn und stützt die Unsterblichkeitstheorie mit dem Beweis des platonischen Phaedrus (rep. 6, 27 f. = Pl. Phdr. 245 C ff.). Keine Entsprechung bei Cicero haben zwei merkwürdige Einzelheiten, auf die Seneca offensichtlich einiges Gewicht legt, einmal daß die abgeschiedenen Geister untereinander in unmittelbarer Kommunikation stehen, zum anderen daß in der jenseitigen Welt an die Stelle der Blutsverwandtschaft eine allgemeine Verwandtschaft tritt. Umgekehrt haben einige der seelenmetaphysischen Vorstellungen Ciceros keine Parallele bei Seneca. Im *Somnium* ist die Weltverachtung so weit getrieben, daß das diesseitige Leben als Tod erscheint und das wahre Leben der Seele mit dem physischen Untergang anhebt (rep. 6, 14); und ferner offenbart sich die Göttlichkeit des Geistes in den Fähigkeiten des Wahrnehmens, Erinnerns und des Vorausdenkens (rep. 6, 26). Beide Vorstellungen kehren in der *Consolatio ad Marciam* so nicht wieder.

Vergleichen wir nun den kosmologischen Gedankenkomplex, soweit wir ihn in den beiden Gestaltungen greifen können! Seneca bilde auch hier den Anfang! In Übereinstimmung mit der Stoa und anderen philosophischen Schulen ist das Weltbild geozentrisch; entsprechend den hellenistischen astronomischen Forschungen wird die Entfernung zwischen der Erde und dem äußersten Rand des Kosmos als unendlich vorgestellt. Das zeichnet sich aber nur in unscharfen Umrissen ab (dial. 6, 25, 2). Die Zügel des Weltregiments hält ein Gott in Händen, der selbst den Weltbrand überdauert und nach dem Untergang der alten eine neue Welt erstehen läßt (26, 7).

Das Bild, das Cicero entwirft, ist wesentlich reicher. Die geozentrische Anschauungsweise kommt klar und unmißverständlich zum Ausdruck (rep. 6, 15). In der ungeheuren Geschwindigkeit, mit der die Gestirnskugeln ihre Kreisbahn um die unbewegliche Erde ziehen, spiegelt sich das Bewußtsein der

---

12 a) Der Unterschied, den A. Bonhöffer (Epiktet und die Stoa, Stuttgart 1890, 58 Anm. 2) zwischen Cic. rep. 6, 29 und Sen. dial. 6, 25, 1 bezüglich der Dauer des Aufenthaltes der abgeschiedenen Seelen im Luftraum wahrgenommen haben will, besteht nicht.

Riesenentfernungen (rep. 6, 15). Die Hervorhebung der Göttlichkeit der Gestirne (rep. 6, 15), ihrer riesigen Größe (rep. 6, 16), der Winzigkeit des Mondes und seines Reflektierens von fremdem Licht (rep. 6, 16), der Sonne als des Hegemonikons der Welt (rep. 6, 17) und schließlich der Planetenordnung (rep. 6, 17) und der Sphärenmusik (rep. 6, 18 f.), all dies hat bei Seneca keine Entsprechung. Die Kleinheit der Erde (rep. 6, 16) spielt zwar in dem Finale der Trostschrift keine Rolle, war indes einige Kapitel vorher berührt worden in der Form des weitverbreiteten Punktvergleichs (dial. 6, 21, 2), der bei Cicero auf das Imperium Romanum übertragen wird (rep. 6, 16). Es verdient Beachtung, daß im senecanischen Kontext (dial. 6, 21, 2) auf die stoische Lehrmeinung von der Ekpyrosis angespielt wird und ein Zeitbegriff auftaucht, der sich merklich von dem Platons (Ti. 37 C ff.), des Aristoteles (Ph. 4, 10 f., 217 b 29 ff.), Epikurs<sup>13)</sup> und Zenons (Stoic. 1, 93) unterscheidet, sich aber eng mit dem des Chrysipp und Poseidonios berührt (Diels Dox. 461 f.). In der Anschauung von dem einen weltenlenkenden Gott trifft der Cordubenser mit Cicero (rep. 6, 15) zusammen. Doch das schöne, zur Andacht stimmende Motiv, daß die Welt der Tempel des Weltengottes ist, erklingt bei ihm nicht (Cic. rep. 6, 15). Umgekehrt weiß Cicero nichts von dem ewigen Kreislauf von Geburt und Tod, in den diese unsere Welt eingespannt ist. Er stellt zwar die teilweise Sterblichkeit des Alls der Ewigkeit des Weltengottes entgegen (rep. 6, 26), aber hier ist nicht an die rhythmische Folge von Ekpyrosis, Palingenesie und Diakosmesis gedacht, sondern an die Katastrophen, die sich in der terrestrischen Sphäre abspielen<sup>14)</sup>.

Den dritten Vergleichspunkt liefert die Geophysik. Für unseren Zweck ist die Bedeutung des Wortes so umgebogen, daß darunter die Gesamtheit der Anschauungen von der Bildung der Erde und der Naturvorgänge, die sich auf ihr abspielen, zu verstehen ist. Nach Seneca ist die Erdoberfläche in dauernder Veränderung begriffen. Die Verteilung von Wasser und Land ist nicht stets die gleiche; die Gebirgsfaltungen verschieben sich; die Siedlungsräume der Menschheit werden dadurch in Mitleidenschaft gezogen; durch gewaltige Erdbeben, giftige Ausdünstungen, Überschwemmungen und riesige Feuersbrünste wird

13) Vgl. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen 3, 1 (5. Aufl., Leipzig 1923), 414 Anm. 3.

14) Vgl. R. M. Jones, Poseidonios and Cicero's Tusculanae Disputationes 1, 17-81, CPh. 18, 1923, 228. Badstübner a. O. (Anm. 2) 15-16.

die Menschheit auf das schwerste heimgesucht (dial. 6, 26, 5 f.). Cicero hat mit dem kaiserzeitlichen Philosophen nur einen Punkt gemein, die Katastrophentheorie (rep. 6, 23). Auch bei ihm wird die Erdoberfläche in gewissen Zeiträumen der Schauplatz von gewaltigen Überschwemmungs- und Brandkatastrophen nach der unverrückbaren Ordnung der Natur; aber die gigantischen Umbildungen der Erdoberfläche, die Senecas Phantasie erregen, berührt er nicht. Dagegen bietet er mancherlei geophysisches Material, das Seneca von seiner Darstellung ausgeschlossen hat. Die Lehre von den vier Oikumenen klingt an (rep. 6, 20); die Zonenlehre tritt in den Kreis seiner Darstellung (rep. 6, 21); die heiße Zone wird für unbewohnbar erklärt (rep. 6, 21); der Oikumene, welcher die mediterrane Welt zugehört, wird Schleuderform zugeschrieben (rep. 6, 21); sie ist eine vom Ozean umflossene Insel (rep. 6, 21).

Außerhalb der betrachteten Vorstellungskreise verdient Beachtung, daß Cicero in Übereinstimmung mit der platonischen Tradition (vgl. Pl. Phd. 62 A ff.) den Selbstmord verwirft (rep. 6, 15), Seneca vielleicht den Selbstmord verherrlicht (dial. 6, 25, 1), ganz im Geist der Stoa. Eine letzte Klarheit ist uns versagt, weil uns an der entscheidenden Textstelle die handschriftliche Überlieferung im Stich läßt. Die Konjektur *beneficio suo* ist zwar vorzüglich, aber nicht evident richtig; andere Verbesserungsvorschläge machen ihr den Rang streitig.

Aus dem Vergleich ist deutlich geworden, daß Seneca stofflich nicht ohne weiteres aus Cicero abgeleitet werden kann; wenn er an Cicero hängt, so muß er dessen Material mit anderen Vorstellungskomplexen kontaminiert haben. Es genüge, eine besonders markante Tatsache nochmals ins Gedächtnis zu rufen: Für die Anschauung, daß die Welt in regelmäßigen Abständen von einem riesigen Feuersbrand verzehrt wird, um dann wieder neu zu erstehen, fand er bei dem Arpinaten nicht den mindesten Anhalt. Dieser bezeichnet den Himmel vielmehr als *domus aeterna* (rep. 6, 25), und seine so nachdrücklich verkündete Ansicht, daß die einzelmenschliche Seele im Jenseits die Unsterblichkeit erwartet, setzt die Ewigkeit des Weltalls voraus und steht daher nicht in bestem Einklang mit der annäianischen kosmologischen Überzeugung der periodenweisen Welterneuerung.

Das nächste Untersuchungsziel muß also darin bestehen, die Quelle (oder Quellen) ausfindig zu machen, der Seneca die bei Cicero nicht vorhandenen Vorstellungen entlehnt hat. Denn

die Wahrscheinlichkeit naturphilosophischer Originalität ist von vornherein äußerst gering. Das Dogma von der Ekpyrosis und Palingenesie gibt uns einen ersten sehr wertvollen Anhalt. Mit dieser Ansicht stehen die Stoiker unter den großen philosophischen Lehrsystemen des Hellenismus allein. Peripatetiker und Akademiker treten für die Ewigkeit der Welt ein. Die Epikureer lehren zwar die Vergänglichkeit der Welt, aber sie glauben nicht an die eine Welt, sondern an eine unendliche Vielzahl der Universa, die sich in den verschiedensten Phasen des Auf- und Abbaus befinden (Epicur. fr. 295—309). Bei der Vernichtung des Alls scheint dem vierten, dem feurigen Element, keine ausgezeichnete Rolle zugefallen zu sein<sup>15</sup>). Minucius Felix (c. 34) steht mit seiner Behauptung, die Epikureer lehrten wie die Stoiker die Weltvernichtung durch Feuer, isoliert da, und die Glaubwürdigkeit seines Zeugnisses kann durch Hinweis auf Lucr. 5, 407 f. nicht gestützt werden: es ist ja bekannt, mit welcher Willkür die christliche Apologetik bisweilen vorging, um heidnische Philosopheme als Zeugnisse für christliche Glaubensüberzeugungen in Anspruch zu nehmen. Das Ergebnis, zu dem wir uns geführt sehen, kann nicht überraschen. Es ist natürlich, daß der Stoiker Seneca auch in der Physik (im stoischen Sinn des Wortes) in den Vorstellungen seiner Schule lebt und webt. Da er sich jedoch in vielfacher Hinsicht fremden Einflüssen geöffnet zeigt und gerade im sechsten Dialog (neben dem Somnium) nachweislich die ciceronische *Consolatio* herangezogen hat<sup>16</sup>), wäre es verkehrt, dies als eine Selbstverständlichkeit vorauszusetzen. Die Annahme, daß die stoische Naturphilosophie mit der Weltbrandlehre heraklitisches Gedankengut übernimmt, ist von der neueren Forschung überwunden worden<sup>17</sup>). Spätere, Aristoteles, Theophrast und die Stoiker, haben diese Anschauung in den ephesischen Denker hineingelesen. Seneca hat auch in den Schriften seiner letzten Jahre das gedankliche Motiv des Weltbrandes anklingen lassen (benef. 4, 8, 1; nat. 3, 30, 8; epist. 9, 16; vgl. auch dial. 6, 21, 2); wenn er sich gelegentlich vom

15) Vgl. Zeller a. O. (Anm. 13) 420—428.

16) Vgl. F. Münzer, Römische Adelsparteien, Stuttgart 1920, 383; R. Helm, Valerius Maximus, Seneca und die Exemplarsammlung, Hermes 74, 1939, 130—139; A. Klotz' Widerspruch unberechtigt: SB München 1942 Heft 5, p. 52—57.

17) K. Reinhardt, Parmenides, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1959, 183 bis 185; H. Fränkel, Dichtung und Philosophie, 2. Aufl., München 1962, 440 bis 441; M. Pohlenz, Die Stoa, 2. Bd., 2. Aufl., Göttingen 1955, 234.

Ekpyrosisdogma distanziert (dial. 11, 1, 2 f.) oder den Flammentod der Welt leugnet (benef. 4, 6, 2; 6, 22), so ist das auf besondere Ursachen zurückzuführen; eine echte Meinungsänderung darf man darin nicht erblicken.

Wie Seneca bei Gelegenheit hervorhebt, waren die weltanschaulichen Systeme der führenden Stoiker nicht streng einheitlich gebildet und glichen einander nicht bis in die letzte Einzelheit, sondern zeichneten sich durch eine große Vielgestaltigkeit aus (epist. 33, 4). Das gilt auch für die Naturphilosophie. An dem Lehrstück der Ekpyrosis schieden sich die Geister. Bei Zenon von Tarsos regten sich Bedenken, die Diogenes von Babylon im Alter geteilt hat. Zur vollen Auswirkung kamen die kritischen Einwendungen des Peripatetikers Kritolaos bei Panaitios und Boethos aus Sidon. Die Zahl der Stoiker, denen Seneca in der Schlußpartie der Trostschrift verpflichtet sein kann, erfährt mithin eine nicht ganz unbedeutende Einschränkung. Begrenzen wir die Suche auf die führenden Gestalten der Stoa, so werden wir neben den drei Archegeten Zenon, Kleantes und Chrysipp vor allem Poseidonios in den Kreis der Betrachtung zu ziehen haben. Nach einigen Herausgebern von Philo (aet. mund. 76 Cohn-Reiter)<sup>18)</sup> hätte auch er die Schwenkung seines Lehrers und des Boethos mit vollzogen; doch das ist seit langem richtiggestellt.

Und in der Tat, unter den Gedankengebilden, über die unser Blick gegliitten ist, findet sich eines, das innerhalb der stoischen Schule nur für den Apameer bezeugt ist. Das ist die Lehre von der Präexistenz der Seele. Die Alte Stoa ließ die individuelle Seele mit der Geburt entstehen und in den Organismus gelangen<sup>19)</sup>. Panaitios hatte aus der Bildung der Seele bei der Geburt ihre Vergänglichkeit gefolgert auf Grund des allgemeinen, bis in die vorsokratische philosophische Spekulation zurückreichenden Prinzips, daß alles Entstandene zum Untergang verurteilt ist (fr. 83 van Straaten)<sup>20)</sup>. Poseidonios

---

18) W. Jaeger, a. O. (Anm. 3) 149: sieht die Schrift nach wie vor als pseudo-philonisch an.

19) Zeller a. O. (Anm. 13) 200. Für Kleantes (Stoic. 1, 523) ist die Lehre vom Geist, der von außen in den Körper hineingelangt, bezeugt. Das Zeugnis wird von v. Arnim mit Recht verworfen. Kleantes hob nachdrücklich die Tatsache, aus der Panaitios die Entstehung der Seele bei der Geburt folgert, hervor.

20) A. Wlosok a. O. (Anm. 1) 47 Anm. 153: setzt bei Panaitios das Unsterblichkeitsdogma voraus.

erneuerte in Anlehnung an Platon und Aristoteles die Präexistenzlehre, um das Unsterblichkeitsdogma gegen seinen skeptischen Lehrer in Schutz zu nehmen<sup>21)</sup>. Unsere Überlegungen führen uns zu der wahrscheinlichen Vermutung, daß bei Seneca ein Reflex der Vorstellungswelt des Poseidonios vorliegt. Um diese Vermutung zu erhärten, ist es notwendig zu ermitteln, wie weit sich die senecanischen Anschauungen auf dem Gebiet der Seelenmetaphysik, Kosmologie und Geophysik mit poseidonischen zur Deckung bringen lassen.

Ich habe für Poseidonios die Überzeugung in Anspruch genommen, daß der Geist sich aus einem Zustand ewigen Lebens in die sterbliche Hülle des Leibes hinabsenkt. Zeller hatte Bedenken, in ihm einen Vertreter des Präexistenzglaubens zu erkennen<sup>22)</sup>. Indes angesichts von Cic. div. 1, 115 muß etwaiger Zweifel verstummen. Dort wird eben aus der Tatsache einer Existenz des Geistes vor der Geburt die Gabe der prophetischen Träume abgeleitet. Das Zeugnis gehört einem Passus an, dem eine poseidonische Disposition zugrunde liegt (vgl. Cic. div. 1, 125). Mit dem Ordnungsschema dürfte der Römer dem Griechen den Stoff entlehnt haben; beides hängt nämlich innerlich zusammen. Der Ursprung der Stelle wird später nochmals Gegenstand einer genaueren Erörterung sein (S. 234 ff.). Daß Poseidonios das Präexistenzdogma wiederaufnahm, wird heute weithin zugestanden<sup>23)</sup>.

Das platonische Motiv, daß der Leib für die unsterbliche Seele Bürde, Fessel, Last ist, hat sich Poseidonios angeeignet. Seneca überliefert uns im 92. Brief (§ 10), der auf der Grundlage der poseidonischen Psychologie die stoische Teloslehre in kritischer Auseinandersetzung mit anderen Systemen begründet, folgendes Zitat: *prima pars* (recc.: *ars AB*) *hominis est ipsa virtus; huic committitur inutilis caro et fluida receptandis tantum cibis habilis ut ait Posidonius*<sup>24)</sup>. Es ist nicht ganz klar, wie weit das poseidonische Zitat reicht. Man wird es aber mindestens bei *inutilis* beginnen lassen müssen. Denn *caro* mit seinen adjektivischen Attributen bildet einen geschlossenen Gedankenblock<sup>24a)</sup>. Wir greifen hier eine starke Abwertung des

21) Vgl. Pohlenz a. O. (Anm. 17) 1, 229.

22) A. O. (Anm. 13) 602—603.

23) Badstübner a. O. (Anm. 2) 5; Pohlenz a. O. (Anm. 17) 1, 229; Reinhardt RE 22 (1954) 779.

24) Vgl. Reinhardt a. O. (Anm. 10) 298—307; RE 22, 759—760.

24 a) Die Parallele des Lucrezzitates *epist.* 95, 11 beweist die Möglichkeit, daß das Poseidonioszitat bereits bei „*prima pars...*“ beginnt.

Leiblichen. Die Verachtung richtet sich vor allem gegen die Vergänglichkeit und die Nutzlosigkeit. Bei dem letzteren ist vornehmlich an den höchsten Sinn des Menschenlebens gedacht, den der Apameer in seinen beiden berühmten Telosformeln (Gal. Plac. Hip. Plat. 448 Müller; Clem. Al. Strom. 2, 129) umrissen hat, indem er sich an Gedankengängen des platonischen Timaios (90 A ff.) inspirierte<sup>25</sup>). Sie machen dem Menschen die Zurückdämmung der Affektivität zur Pflicht, damit sein besseres, sein geistiges Teil die Freiheit gewinne, an der Verwirklichung des Weltzweckes nach bestem Vermögen mitzuwirken. Der Dualismus Leib-Seele, der bereits in dem Zitat des 92. Briefes deutlich durchschimmerte, gibt sich in den Telosformeln unverhüllt zu erkennen. Der irrationale Seelenteil wird  $\alpha\theta\epsilon\omicron\nu$  genannt; ein stärkerer Gegensatz als der zwischen Teilhaben an Gott und Ausgeschlossensein von Gott ist nicht denkbar. In der Emotionalität ragt das Leiblich-Fleischliche in das Geistige hinein. Es bildet ein störendes Element in der Ursprünglichkeit und Reinheit des geistigen Lebens und hindert den Nus, sich zur vollen Höhe seiner ewigen Bestimmung aufzurichten und sich ungeteilt der Wahrheitserkenntnis und Wahrheitserfüllung hinzugeben. Es ist kaum ein Zufall, daß der Ausdruck *caro* für die Leiblichkeit gleichzeitig in dem Poseidonios-Zitat und der Jenseitsvision in der Trostschrift an Marcia begegnet (dial. 6, 24, 5). Die eigentümliche Verwendung geht auf Epikur zurück<sup>26</sup>), der indes auf gewisse Vorstufen zurückgreifen konnte, die dem vorsokratischen Bereich oder genauer der religiösen Welt der Orphik angehören<sup>27</sup>). Poseidonios hat die epikureische Ausdrucksweise aufgegriffen, ursprünglich in polemischer Absicht (vgl. Cleom. 158 Ziegler), dann als Gefäß für die Denkinhalte seiner eigenen philosophischen Spekulation. Bei Seneca kann die Verwendung als eine Art Leitfossil poseidonischen Einflusses dienen<sup>28</sup>).

25) Zu Poseidonios' Telosformeln G. Pfligersdorffer, Studien zu Poseidonios, SB Wien 232, 1959, 21—32.

26) Vgl. Zeller a. O. (Anm. 13) 458 Anm. 3.

27) Vgl. F. Husner, Leib und Seele in der Sprache Senecas, Philologus Suppl. 17, Heft 3, 1924, 118—122.

28) Vgl. Zeller a. O. (Anm. 13) 735 Anm. 5. A. Pittet, Vocabulaire philosophique de Sénèque, Paris 1937, 27; 157. — Auch H. R. Neuenchwander (Mark Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios, Bern 1951, in: Noctes Romanae 3, 27) erkennt bei Poseidonios dualistische Tendenzen an.

Die Läuterung der Seele im sublunaren Luftraum läßt sich für Poseidonios genau nicht belegen; wohl aber ist eine Vorstellung bezeugt, die sehr eng damit zusammenhängt. Cicero hat uns ein Fragment erhalten, das die drei poseidonischen Erklärungen für die prophetischen Träume bietet. In unserem Zusammenhang gewinnt die mittlere ein erhöhtes Interesse (div. 1, 64: altero (sc. modo censet Posidonius homines somniare) quod plenus aer sit immortalium animorum in quibus tamquam insignitae notae veritatis adpareant). Danach ist die Luft voll von unsterblichen Geistern, in denen die insignitae notae veritatis erscheinen. In unserem Zusammenhang brauchen wir auf den schwierigen Begriff der insignitae notae veritatis nicht einzugehen<sup>29)</sup>. Wichtig ist, daß der Luftraum als Aufenthaltsort der Seelen gilt. Das ist ja die unerläßliche Voraussetzung für die Anschauung, daß die Seelen der Abgeschiedenen sich in der Luft einem Läuterungsprozeß zu unterziehen haben.

Nach Poseidonios ist die menschliche Erkenntnisfähigkeit während des Lebens durch die Leiblichkeit beeinträchtigt; damit der Geist der vollen Wahrheitsschau teilhaftig werde, muß er sich aus den Banden des Leibes lösen. Diese und ähnliche dualistisch gefärbte Gedankengänge verleugnen ihre platonische Herkunft nicht. Bezeugt werden sie für den Rhodier bei Cic. div. 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 etc. Der Abschnitt gehört in den großen Gedankenzusammenhang, dessen Dispositionsschema nach Ciceros Eingeständnis aus Poseidonios stammt (div. 1, 125; vgl. S. 230). Auch Reinhardt bestreitet den poseidonischen Ursprung nicht<sup>30)</sup>. Damit deckt sich Cic. div. 1, 63, wo allerdings poseidonische Urheberchaft weniger sicher ist. Ich halte sie mit Zeller und Jaeger für wahrscheinlich<sup>31)</sup>. Cicero leitet mit folgenden Worten zu dem Beispiel des in der Sterbestunde wahrsagenden Rhodiers über: divinare autem morientis illo etiam exemplo confirmat Posidonius quod adfert etc. Unmittelbar vorausgegangen war eine Begründung für die erhöhten prophetischen Fähigkeiten des menschlichen Geistes beim Herannahen des Todes. Drei Tatsachen wurden als Stütze an-

29) Vgl. Reinhardt RE 22, 802.

30) RE 22, 793.

31) Zeller a. O. (Anm. 13) 597 Anm. 3; Jaeger a. O. (Anm. 3) 166 Anm. 2; Poseidonios benutzt den jungen Aristoteles; vgl. S. E. M. 9, 20—21 (= fr. 10 Rose).

geführt; sie entstammen dem psychologischen Erfahrungsbereich. Es sind 1. das Bewußtsein des bevorstehenden Todes und in engem Zusammenhang damit die Einbildung eines Zusammentreffens mit bereits verstorbenen Bekannten; 2. eine Zunahme der Ehr- und Ruhmbegierde; 3. Reueanwandlung über begangene Fehlritte. In der angeführten Überleitung zu dem Beispiel des Rhodiens erklärt sich das etiam am einfachsten, wenn das Beispiel als ein weiterer Beweis verstanden wird, den Poseidonios zu den mitgeteilten psychologischen Erfahrungen hinzufügt. Bei natürlicher Interpretation impliziert also die Überleitung, daß Poseidonios auch für die übrigen Beweise des erhöhten divinatorischen Vermögens beim Sterbenden verantwortlich ist. Diese Tatsache, die Prophetie des Sterbenden, ist sehr eng verflochten mit den Zuständen des Geistes im Schlaf und nach dem Tod, die den übrigen § 63 füllen, so daß auch für diese gedanklichen Entwicklungen Poseidonios als Urheber wahrscheinlich wird. Für die Richtigkeit der hier empfohlenen Interpretation bürgt die Konkordanz mit div. 1, 129. Bei Seneca klingt dieses Motiv, daß die Erkenntniskraft des Geistes während der irdischen Existenz stark herabgemindert ist, vernehmlich an: dial. 6, 24, 5 und 26, 3.

Poseidonios nahm zwischen den Göttern eine Weise des Gedankenaustausches an, die sich von Grund aus von der zwischen den Menschen unterscheidet<sup>32)</sup>. Während bei den Menschen vor allem der artikulierte Laut in den Dienst der Gedankenübermittlung tritt, findet bei der Gottheit ein unmittelbarer Kontakt von Geist zu Geist statt. Der Gedanke ist reines Geistleben und von jedem sinnlichen Substrat gelöst (Cic. div. 1, 129: . . . deorum animi sine oculis sine auribus sine lingua sentiunt inter se quid quisque sentiat etc.; zum poseidonischen Ursprung S. 230; 232). Ein deutlicher Nachhall dieser eigentümlichen Anschauung ist bei Seneca zu erkennen, wenn er schreibt: nihil in obscuro detectas mentes et aperta praecordia (dial. 6, 26, 4). Seneca spricht zwar nicht von den Göttern, sondern von den unsterblichen Seelen der Verstorbenen; aber diese sind ja mit der Befreiung aus dem Kerker des Leibes durch den Tod zu göttlichem Rang emporgestiegen. Daß Seneca dem Gedanken eine ethisierende Wendung gibt — er will sagen, im Jenseits gibt es keine Hinterhältigkeit und Heimtücke —, kann bei der

32) Vgl. Reinhardt RE 22, 802—803; Reinhardt verfolgt die Vorstellung in poseidonisch beeinflusster Literatur.

ihm eigentümlichen Geistesrichtung nicht wundernehmen. Bei Poseidonios-Cicero liegt der Akzent auf der erkenntnistheoretischen Seite des Phänomens.

Als ein besonderes Kennzeichen der gesteigerten Erkenntniskraft hebt Seneca die Gabe der uneingeschränkten Zukunftschau hervor (dial. 6, 26, 4 f.). Es ist mir wahrscheinlich, daß er auch diesen Gedanken der poseidonischen Seelenschatalogie verdankt. Ich hatte zu zeigen versucht, daß in Cic. div. 1, 63 poseidonisches Gut steckt (S. 232 f.). Dort wird, um das Wachsen der Geisteskraft nach ihrer Befreiung aus der Leiblichkeit anschaulich zu machen, betont, daß die körperlose Seele nicht nur im Erinnern das Vergangene, im Schauen das Gegenwärtige ergreift, sondern auch in der Vorausschau sich des Zukünftigen bemächtigt.

Was Seneca über die Umgestaltung der Erdoberfläche berichtet (S. 226 f.), erinnert stärkstens an die entsprechenden poseidonischen Anschauungen. Sie sind uns nicht direkt überliefert, sondern müssen aus Plin. nat. 2, 201—206 und Strabo 1, 3, 16—20 in einem kombinatorischen Verfahren rekonstruiert werden. Obwohl Poseidonios die neptunistische Theorie der Erdumgestaltung, wie sie durch Eratosthenes, vor allem den Peripatetiker Straton vertreten worden war, nicht grundsätzlich bestritt, so räumte er doch den vulkanischen Kräften eine weit aus größere Bedeutung ein. Und gerade dieser Zug, die Veränderung der Erdoberfläche durch seismische Phänomene, tritt ja in Senecas Bild recht markant in Erscheinung<sup>33</sup>).

Davon, daß der rhodische Forscher sich in Übereinstimmung mit der Mehrzahl der Stoiker, aber im Gegensatz zu seinem Lehrer Panaitios zur Ekpyrosis bekannte, war schon die Rede (S. 229). Im ersten Buch über das Universum hatte er seine Gedanken über Entstehen und Vergehen des Kosmos entwickelt (D. L. 7, 142); seine Lehre vom leeren Raum ruht auf der Annahme der Weltverbrennung (Placit. 2, 9, 3; vgl. nat. 3, 13, 1). Hierzu stimmt, daß bei Cicero (div. 1, 111: et natura futura praesentiunt ut aquarum eluviones et deflagrationem futuram aliquando caeli et terrarum) den Philosophen die Fähigkeit zugesprochen wird, mit Hilfe des rationalen Denkens den Schleier der Zukunft zu lüften und einen Blick in jene ferne Zeit zu tun, wo Himmel und Erde von einem gewaltigen Brand verzehrt

33) Vgl. Reinhardt RE 22, 663—666; 672—674; a. O. (Anm. 3) 87 ff.; Jacoby FrGrH II C S. 202.

werden. Die Stelle ist wahrscheinlich, wie so vieles andere in dem ersten Buch von *De divinatione*, dem Poseidonios entlehnt, der ein fünfbändiges Werk über die Mantik verfaßte (*Cic. div. 1,6*<sup>34</sup>). Da der Passus seinem Inhalt und seiner Bedeutung nach einigermaßen umstritten ist, ist es unerlässlich, meine Auffassung des Sinnes und meine Ansicht über die Herkunft abzusichern. Folgende Überlegungen halten mich davon ab, Reinhardts *Kratippos-Hypothese*<sup>35</sup>) beizutreten. Erstens: Reinhardt führt seine Anschauung nicht konsequent durch: RE 22,793 gibt er *Cic. div. 1, 109—116* dem Peripatetiker *Kratipp*; RE 22,747 schreibt er *div. 1, 110*, RE 22,816 *div. 1, 113*, RE 22,779 *div. 1, 115* (zitiert als I 51) Poseidonios zu. Zweitens: Der erste Punkt des Dispositionsschemas der Schlußkapitel, das Cicero nach eigener Aussage von Poseidonios übernommen hat (*div. 1, 125*; vgl. S. 230 f.), wird ab § 110 abgehandelt. In diesem ersten Abschnitt sollte das Wesen der Mantik aus der Natur der Gottheit erhellt werden. Dementsprechend wird § 110 die Absicht verkündet, die „natürliche“ Mantik, d. h. Träume und seherische Ekstase, mit den Erkenntnismitteln der Physik (im stoischen Sinn) mit dem Wesen der Gottheit in Zusammenhang zu bringen: *quae (sc. divinatio naturalis) physica disputandi subtilitate referenda est ad naturam deorum* (*div. 1, 110*). Es ist offensichtlich, daß ab § 110 das poseidonische Dispositionsschema für den Gedankengang Geltung gewinnt. Drittens: Als Beispiele für Voraussagen, denen nichts Wunderbares anhaftet, sondern die auf einem durchaus natürlichen Verstandesgebrauch beruhen, führt Cicero zwei Begebenheiten an, in deren Mittelpunkt Anaximander und Pherecydes stehen (*div. 1, 112*). Anaximander warnte die Spartaner rechtzeitig vor einem bevorstehenden Erdbeben, so daß sie sich vor Eintreten der Gefahr in Sicherheit bringen konnten. Pherecydes prophezeite gleichfalls ein Erdbeben, nachdem er Wasser aus einem Brunnen in Augenschein genommen hatte. Auf dieselben Beispiele stoßen wir wieder bei Plinius in der Naturgeschichte (*nat. 2, 191*), und zwar in derselben Reihenfolge mit wörtlichen Anklängen. Die beiden Beispiele sind in der antiken Literatur nur an diesen Stellen nachgewiesen. In der Autorenliste zum zweiten Buch nennt Plinius weder Cicero noch *Kratippos*, wohl aber Posei-

34) Jaeger a. O. (Anm. 3) 166 Anm. 2 (zum Verhältnis von Poseidonios über die Mantik und *Cic. div.*).

35) Vgl. RE 22,792—805. Ablehnend auch Pfligersdorffer a. O. (Anm. 25) 69.

donios. Der fragliche Paragraph (Cic. div. 1, 112) gehört einem größeren Zusammenhang an, in dem das Ziel verfolgt wird, die mantische Voraussage von der rationalen der Philosophen, Ärzte, Staatsmänner usw. zu unterscheiden. Er reicht von § 111 bis § 112. Der Bequemlichkeit halber setze ich die verglichenen Stellen her: Cic. div. 1, 112: . . . sed nullam eorum divinationem voco ne illam quidem qua ab Anaximandro physico moniti Lacedaemonii sunt ut urbem et tecta linquerent armatique in agro excubarent quod terrae motus instaret tum cum et urbs tota conruit et e monte Taygeto extrema montis quasi puppis avolsa est. ne Pherecydes quidem ille Pythagorae magister potius divinus habebitur quam physicus quod cum vidisset haustam aquam de iugi puteo terrae motus dixit instare.

Plin. nat. 2, 191: praeclara quaedam et immortalis in eo si credimus divinitas perhibetur Anaximandro Milesio physico quem ferunt Lacedaemoniis praedixisse ut urbem ac tecta custodirent. instare enim motum terrae cum et urbs tota eorum corruit et Taygeti montis magna pars ad formam puppis eminens abrupta cladem eam insuper ruina pressit. perhibetur et Pherecydi Pythagorae doctori alia coniectatio sed et illa divina haustu aquae e puteo praesensisse ac praedixisse civibus (Mayhoff: tibi vel ibi codd.) terrae motum.

Viertens: Im zweiten Buch von De divinatione setzt sich Cicero kritisch-polemisch vom akademisch-skeptischen Standpunkt aus mit der vorwiegend stoisch gefärbten Erklärung der Mantik im ersten Buch auseinander. div. 2, 119 wird die Traumantik im Anschluß an die mantische Ekstase kritisch beleuchtet: Similis est error in somniis quorum quidem defensio repetita quam longe est, divinos animos censent esse nostros eosque esse tractos extrinsecus animorumque consentientium multitudine completum esse mundum; hac igitur mentis et ipsius divinitate et coniunctione cum externis mentibus cerni quae sint futura etc.

Der Einleitungssatz läßt ohne weiteres erkennen, daß Cicero sich gegen die Ausführungen § 115 im ersten Buch wendet (atque haec quidem vatium ratio est nec dissimilis sane somniorum; nam quae vigilantibus accidunt vatibus eadem nobis dormientibus etc.). Ciceros Bruder Quintus behauptet also, daß die naturphilosophisch-theologische Grundlegung der mantischen Ekstase im wesentlichen auch für die Traumantik gilt. Daher ist es leicht begreiflich, daß Cicero in seinem Resümee der erklärenden Ausführungen von Quintus auf den § 110 zurück-

greift, wo jener die allgemeinen Voraussetzungen der beiden Typen der „natürlichen“ Mantik entwickelt hatte: a qua (sc. natura deorum) ut doctissimis sapientissimisque placuit haustos animos et libatos habemus cumque omnia completa et referta sint aeterno sensu et mente divina necesse est contagione divinorum animos humanos commoveri etc. (vgl. § 70). Auf Grund des Kontextes ist kein Zweifel möglich, daß das Subjekt zu censent die kurz vorher genannten philosophi superstitiosi et paene fanatici (div. 2, 118) sind. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Cicero hier unter Vermeidung von Namensnennung gegen Kratippos polemisiert. Er hatte nämlich kurz vorher den peripatetischen Philosophen mit großer Ehrerbietung und Auszeichnung genannt: veniamus nunc ad optimum virum familiarem nostrum Cratippum, als er seinen Schluß, der die Gültigkeit von Traum und ekstatischer Mantik erweisen sollte, kritisch zerpflückte (div. 2, 107)<sup>36</sup>. Es ist nicht uninteressant zu beobachten, daß dieselben Denker, die von Quintus als doctissimi und sapientissimi bezeichnet werden, von Marcus superstitiosi und fanatici genannt werden. Das geschieht selbstverständlich mit voller Absicht. Um das Inkognito dieser philosophi superstitiosi et paene fanatici zu lüften, haben wir ein doppeltes Mittel. Einen Ausgangspunkt bietet erstens Ciceros Resümee der erklärenden Theorien für die Traummantik und zweitens die mit den ungenannten Denkern verknüpften Erklärungsversuche für den Verfall der Orakel (div. 2, 117 f.). Poseidonios' dreifache Erklärung für die Träume ist uns direkt bezeugt: Cic. div. 1, 64. Nach der mittleren (vgl. S. 232) ist der Luftraum von unsterblichen Geistern erfüllt. Das berührt sich offensichtlich sehr eng mit der Feststellung in Ciceros Resümee, die Welt sei angefüllt mit in harmonischem Einklang stehenden Geistern. In dem Terminus consentire kann sehr wohl der für Poseidonios' Denkgebäude fundamentale Begriff der Sympathie anklingen. Nach der ersten Traumerklärung des Poseidonios (div. 1, 64: uno quod provideat animus ipse per sese quippe qui deorum cognatione teneatur) eignet dem Geist Zukunftsschau auf Grund seiner Gottesverwandtschaft. In seiner Rekapitulation zerlegt Cicero diesen Gedanken in zwei Teile: divinos animos . . . esse nostros und hac igitur mentis et ipsius divinitate . . . cerni quae

36) Zu bedenken ist auch, daß zur Zeit von div. Cratippus noch lebte und Ciceros Sohn Marcus in die Philosophie einführte (off. 1, 1). Poseidonios war damals bereits seit längerem tot; es stand nicht zu befürchten, einem Lebenden durch freimütige Äußerungen zu nahe zu treten.

sint futura. Wir haben also guten Grund, hinter dem Subjekt von censent den einen Poseidonios zu vermuten. Es entspricht den Gepflogenheiten antiker Polemik, auch dort mit einem Plural zu wirtschaften, wo nur ein einzelner gemeint ist. Beschreiten wir den zweiten Weg, so gelangen wir, wenn auch nicht mit der gleichen Sicherheit, zum selben Ziel. In den Adjektiven *superstitiosi et paene fanatici* schafft sich Ciceros Unwillen Luft über die Annahme, daß das Erlöschen der Orakel seine Ursache in der Verflüchtigung mantischer Dämpfe habe. Sie bilden die materielle Ursache für den psychischen Zustand der Verzückung, der die Seele mit der wunderbaren Kraft prophetischer Zukunftsschau begabt. Es ist bekannt, daß diese Gedankengänge bei Plutarch in seiner Schrift *De defectu oraculorum* von großer Bedeutung sind in einer Partie, die auffällige Berührungen mit Ciceros *De divinatione* zeigt und stark mit nachweislich poseidonischem Vorstellungsgut durchsetzt ist (*Mor.* 431 A ff.). Man glaubt nicht gern an Zufall, wenn von den zwei grundverschiedenen Seiten aus die Linien auf denselben Punkt zulaufen. Die einzelnen Ergebnisse stützen und bestätigen sich gegenseitig. Mit einer schönen Loyalität gegenüber der Sache und dem Leser hebt Reinhardt nachdrücklich hervor, daß seine *Kratippos-Hypothese* auf allgemeinen Widerstand gestoßen ist und auch Wilamowitz seine Zustimmung versagt hat <sup>37)</sup>.

Nicht nur die Herkunft von *div.* 1, 110 ist strittig, sondern auch die Beziehung der Aussage auf die Philosophen. In dem *rarum genus* möchte Reinhardt die Ekstatiker erkennen <sup>38)</sup>. Unstreitig werden die Ekstatiker wenige Paragraphen später charakterisiert: *ergo et ii quorum animi spretis corporibus evolant atque excurrunt foras ardore aliquo inflammati atque incitati cernunt illa profecto quae vaticinantes pronuntiant multaeque rebus inflammantur tales animi qui corporibus non inhaerent ut ii qui sono quodam vocum et Phrygiis cantibus incitantur* (*div.* 1, 114). Vergleichen wir damit die Kennzeichnung des *rarum genus* (*div.* 1, 111): *rarum est quoddam genus eorum qui se a corpore avocent et ad divinarum rerum cognitionem cura omni studioque rapiantur. horum sunt auguria non divini impetus sed rationis humanae: nam et natura futura praesentiant ut aquarum eluviones et deflagrationem futuram ali-*

---

37) RE 22, 805.

38) RE 22, 794.

quando caeli atque terrarum etc. (teilweise bereits zitiert S. 234). Ein Unterschied tritt hervor: Die Befreiung des Geistes aus den Banden des Körpers ist bei dem *rarum genus* die Folge eines Willensentschlusses: *se avocare, cura omni studioque*. In *rapiantur* wird dementsprechend nicht ausgedrückt das Ausgeliefertsein an ein der Kontrolle des bewußten Willens entzogenes Kräftespiel, sondern nur die leidenschaftliche Heftigkeit, mit der die Hinwendung zum Erkenntnisobjekt erfolgt. Ganz anders steht es bei den Ekstatikern. Wie *animi evolant* klar zum Ausdruck bringt, läßt sich die prophetische Ekstase nicht durch einen Willensakt auslösen, sondern sie überkommt den Rasenden mit elementarer Gewalt, gegen die sich anzustemmen zwecklos ist. Der Vergleich zwischen *div. 1, 111* und *1, 114* vermittelt die Einsicht, daß an der früheren Stelle nicht die Ekstatiker gemeint sind, sondern die Philosophen, die hier im Anschluß an bekannte Gedankengänge des platonischen Phaidon mit der Fähigkeit ausgestattet werden, dem Leiblichen schon zu Lebzeiten zu sterben. Auch die Auslegung der Ausdrucksverbindung *divinarum rerum cognitionem* bildet kaum eine Stütze für die Beziehung auf die Ekstatiker. Die lateinische Wendung scheint mir ein griechisches *θεολογία* zu übersetzen<sup>39)</sup>. Es ist Cicero nicht fremd, die Philosophie als ein Wissen von den göttlichen und menschlichen Dingen (und ihren Ursachen) zu fassen<sup>40)</sup>. Wissen gibt er bald mit *scientia*, bald mit *cognitio*. An unserer Stelle haben wir es mit dem einen wichtigen Zweig der Philosophie zu tun, der mit der stoischen Physik zusammenfällt. Denn auch für den Stoiker gilt Spinozas Formel *deus sive natura*. Naturerkenntnis ist Gotteserkenntnis. Im freien Anschluß an Poseidonios hat Seneca diesen Gedanken im *Prooemium* zum ersten Buch der *Naturales quaestiones* entwickelt. Im Lichte des senecanisch-poseidonischen Hymnus auf die Naturerkenntnis, der von einer beinahe religiösen Inbrunst durchwaltet ist, erfüllt sich das ciceronische *ad rerum divinarum cognitionem rapi* (*div. 1, 111*) erst mit seinem wahren Sinn. Bei diesen poseidonisch konzipierten Philosophen die Über-

39) Zu *θεολογία* W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, 12; ders., *Humanistische Reden und Vorträge*, 2. Aufl., Berlin 1960, 317; A. Festugière, *La révélation d'Hermès trismégiste*, Paris 1950—54, 2. Bd., 598 ff.

40) Vgl. Merguet, *Lex. z. d. Philosoph. Schriften Cic.* 1, 742 B.

schwemmungstheorien und die Ekpyrosis-Lehre des Apameers wiederzufinden, kann kaum jemanden überraschen<sup>41)</sup>.

Indem wir auch in dem Abschnitt div. 1, 110—115 den Geist des Poseidonios erkennen, findet eine Annahme ihre Bestätigung, zu der wir uns bei der Betrachtung des Fragmentes Sen. epist. 92, 10 und seiner Telosformeln geführt sahen (S. 230 f.). In verschiedenen Äußerungen liegt der platonisierende Leib-Seele-Dualismus des rhodischen Denkers offen zutage: *sed vigilantes animi vitae necessitatibus serviunt diiunguntque se a societate divina vinculis corporis inpediti* (div. 1, 110); *viget enim animus in somnis liber ab sensibus omnique inpeditione curarum etc.* (div. 1, 115). Man begreift, daß für Reinhardts monistisches Poseidoniosbild die Kratippos-Hypothese ein Gebot folgerichtigen Denkens ist.

Eng verknüpft mit der Vorstellung von der Ekpyrosis ist die von der Palingenesie. Auch an ihr hat Poseidonios festgehalten im Gegensatz zu seinem Lehrer Panaitios. Diogenes Laertios bezeugt es (D. L. 7, 142). Bestätigend tritt hinzu der Schluß des dritten Buches der *Naturales quaestiones*. Hier heißt es (nat. 3, 28, 7): *at illo tempore solutus legibus sine modo fertur (scil. aestus per diluvii tempus). qua ratione? inquis. eadem qua conflagratio futura est. utrumque fit cum deo visum ordiri meliora vetera finire... ergo quandoque placuere res novae (Fortunatus: novo codd.) mundo sic in nos mare emittitur de super ut fervor ignisque cum aliud genus exitii placuit.*

Nach diesen Darlegungen darf es als sehr wahrscheinlich gelten, daß Seneca neben Ciceros *Somnium Scipionis* Poseidonios herangezogen hat bei der Gestaltung des gewaltigen *Finales*, in das er die Trostschrift an Marcia ausklingen läßt, zumal da Widersprüche zur Lehre des Apameers (bis auf einen: vgl. S. 256 f.) nicht nachweisbar sind. Es stellt sich mithin die Aufgabe, die Einfluszbereiche der beiden literarischen Vorbilder gegeneinander abzugrenzen. Von vornherein ist es wahrscheinlich, daß der Landsmann für das Formale, der Grieche hingegen für den philosophischen Ideengehalt bestimmend geworden ist.

Unter den Übereinstimmungen Senecas mit Poseidonios sind solche, wo Cicero nichts Vergleichbares hat, und solche,

41) W. Theiler (*Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930, 136) bezieht mit Pohlenz das *rarum quoddam genus* auf die Philosophen. Kritik an seiner Argumentation bei Reinhardt RE 22, 796; vgl. weiter Pfligersdorffer a. O. (Anm. 25) 71.

wo der Arpinate mit dem Apameer und Cordubenser kongruiert. In die erste Gruppe gehören hinein die eigentümliche Erkenntnisweise der körperlosen Geister durch unmittelbare Kommunikation (S. 233; 224 f.), der Vulkanismus als Hauptkraft bei der Veränderung der Erdoberfläche, Auffaltung neuer Gebirgrücken, Verschiebungen der Küstenlinie, Landeinbrüche größten Stils usw. (S. 234; 226 f.) und die beiden eng zusammenhängenden Lehrstücke von Weltverbrennung und Welt-erneuerung (wo Cicero möglicherweise widerspricht; vgl. seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die er mit dem Beweis des platonischen Phaidros erhärtet: S. 229; 234; 225 f.; 239 f.). Der zweiten Gruppe sind zuzurechnen die Präexistenz (himmlische Abkunft des Geistes: S. 229 f.; 224), der Leib-Seele-Dualismus, der sich in den platonisierenden Bildern Leib, Fessel, Kerker, Hülle spiegelt (S. 230 f.; 224), die Befreiung der Seele durch den Tod (Cic. div. 1, 63; S. 232 f.; 224), Unsterblichkeit der Seele (S. 229 f.; 224 f.) (wo sich freilich eine Unstimmigkeit abzeichnet) und in der Geophysik die Katastrophentheorie, nach der in gewissen Zeitabständen die Erdoberfläche von großen Überschwemmungen und Feuersbränden heimgesucht wird (Cic. div. 1, 111; vgl. S. 234 f.; Sen. nat. 3, 28, 7; vgl. S. 239 f.; 226 f.). Dieser Tatbestand erklärt sich am einfachsten, wenn wir Cicero und Seneca aus einer gemeinsamen Quelle schöpfen lassen. Von ihrem Gewährsmann haben sie teilweise das gleiche, teilweise verschiedenes Material übernommen.

Unter dieser Voraussetzung wird am ehesten verständlich, warum die Vorstellung der im Luftraum sich aufhaltenden Geister sich bei den drei Autoren zwar in eigentümlicher Weise berührt, aber nicht eigentlich kongruiert. Hier scheint sich in kleinerem Maßstab das Verhältnis der beiden Römer zu ihrem griechischen Lehrmeister zu wiederholen. Sie spiegeln hier verschiedene Seiten einer Einzelvorstellung, wie sie im Großen verschiedene Ausschnitte eines einheitlichen Lehrsystems reflektieren. Seneca lehrt (am Beispiel des Metilius, das typischen Wert besitzt), daß ein früher Tod eine Befleckung während des irdischen Wandels verhindert und dadurch einen kurzen Läuterungsprozeß im Luftraum und einen schnellen Aufstieg zu den Regionen des Ursprungs ermöglicht (dial. 6, 23, 1; 25, 1). Bei Cicero heißt es, daß diejenigen, die eine geistige Existenz geführt haben, schnell in ihre himmlische Heimat zurückkehren, während diejenigen, die sich ungemäßigter Sinnenfreude hingaben, sich lange im Luftraum aufhalten müssen, bevor sie zum

Ort ihres Ursprungs, den Ätherregionen, aufsteigen können (rep. 6, 29). Für Poseidonios ließ sich nur die Lehre nachweisen, daß die ganze Luft (bzw. Welt) mit unsterblichen Geistern erfüllt ist (bei Cic. div. 1, 64; 2, 119). Vermutungsweise kann man das Bruchstück und die beiden Abkömmlinge zu der einheitlichen Grundvorstellung zusammenfügen: nach dem Tode muß sich die Seele in der Luft einer Läuterung unterwerfen. Die Dauer richtet sich danach, wie weit ihr diesseitiger Lebenslauf dem ethischen Ideal der Vergeistigung entsprochen hat (vgl. Poseidonios' Telosformel). Daher ist der Luftraum (sublunarisches Welt) mit Geistern angefüllt; ist die Seele von ihren irdischen Schlacken gereinigt, steigt sie auf in die supralunarisches Welt, die ewigen Ätherregionen, ihre wahre Heimat.

Stimmt unsere Rechnung, dann sollte es möglich sein, den philosophischen Lehrgehalt des *Somnium* auch an den Punkten, wo Seneca ausfällt, auf Poseidonios zurückzuführen. Bei dem trümmerhaften Erhaltungszustand des Gedankenbaues, den der Rhodier errichtet hat, darf man natürlich nicht erwarten, daß dies in allen Fällen gelingt. In besonderem Maße beweisend sind solche Motive, die Dokumente der Originalität des Rhodiers sind. Es braucht kaum eigens betont zu werden, daß auch hier nur solches Material zum Vergleich herangezogen werden darf, das zuverlässig bezeugt oder mit Wahrscheinlichkeit erschlossen ist.

Zunächst seien die Übereinstimmungen auf kosmologischem Gebiet untersucht! Ich beginne mit der Erde. Sie ist nach Cicero klein im Vergleich zur Sonne und den übrigen Sternen (rep. 6, 26; 20), besitzt die Gestalt einer Kugel und ruht unbeweglich im Mittelpunkt des Weltalls (rep. 6, 15; 17). Poseidonios hegte die gleichen Anschauungen. Er wandte auf die Erde, um ihre Winzigkeit im Vergleich mit den riesigen Ausmaßen des Weltalls zu veranschaulichen, den beliebten Vergleich des mathematischen Punktes an (bei Cleom. 102—118 Ziegler; vgl. Sen. nat. 4, 11, 4; 1 praef. 8). Vorgebildet ist der verbreitete Topos bei Aristoteles (Mete. 1, 14, 352 a 27). Aber er gewann eine neue Bedeutung, nachdem die in hellenistischer Zeit sich aus dem Schoß der Philosophie lösenden exakten Naturwissenschaften mit neuartigen Methoden sich ein zutreffenderes Bild von den gigantischen Entfernungen im Universum machten. Der rhodische Forscher siedelte entsprechend der herrschenden Meinung des Altertums die Erde im Zentrum der Welt an und ließ das Himmelsgewölbe sich um eine Achse drehen, die die Verlänge-

rung der Erdachse ist (Cleom. 86—90 Ziegler)<sup>42)</sup>. Gegen die *communis opinio* ist vor allem Aristarch von Samos, ein Schüler des Physikers Straton, angegangen (Archim. Aren. 1, 4 ff.; Placit. 2, 24, 8)<sup>42a)</sup>. Er machte sich zum Wortführer des heliozentrischen Systems, weil er glaubte, durch diese Annahme die „Erscheinungen besser retten“<sup>42b)</sup> zu können. Bei Kleantes stieß er auf erbitterten Widerstand (Plu. Mor. 923 A = Stoic. 1, 500). Poseidonios hat sich jedoch nicht in blinder Gläubigkeit die geozentrische Weltansicht angeeignet. In den *Naturales quaestiones* ist es für Seneca keine ausgemachte Wahrheit, daß die Erde im Mittelpunkt der Welt ruht, sondern ein Problem (nat. 7, 2, 3). Ähnlich hatten die Dinge bei Aristoteles gelegen (Bonitz Ind. Arist. 154 a 22). Danach ist der Text bei Pohlenz<sup>43)</sup> zu modifizieren. Poseidonios' gewaltiger wissenschaftlicher Autorität dürfte es ganz wesentlich zuzuschreiben sein, wenn sich in der Antike die Wahrheit nicht siegreich hat durchsetzen können. Schließlich hat Poseidonios die Kugelgestalt gelehrt. In Senecas *Naturales quaestiones* legt er dar (4, 11, 2 ff.; vgl. Str. 2, 3, 3 = 97 C), daß der kugelförmigen Krümmung der Erdoberfläche auch durch die höchsten Erhebungen des Gebirges und die tiefsten Tiefen des Meeres keinerlei Eintrag geschieht im Vergleich zur ungeheuren Ausdehnung des Erddurchmessers (vgl. auch Cleom. 64; 72; 102; 122; 160 Ziegler u. ö.). Wer diese im wesentlichen zutreffende Anschauung von der Kugelgestalt unseres Planeten begründet hat, ist strittig. Vielfach erkennt man den Pythagoreern das Verdienst zu. Platon (Phd. 110 B) und Aristoteles (Bonitz Ind. Arist. 154 a 29 ff.) haben Entscheidendes zu ihrem erfolgreichen Durchdringen beigetragen. Die stoische Physik gliedert die allgemein anerkannte Vorstellung ihrem System ein. Da Poseidonios auf Grund der Anschauung von der winzigen, unbewegt im Mittelpunkt der Welt ruhenden kugelförmigen Erde keine Sonderstellung innerhalb und außerhalb seiner Schule zufällt, ist das Zusammentreffen mit Cicero natürlich wenig ergiebig.

42) Nach P. Barth - A. Goedeckemeyer (Die Stoa, 6. Aufl., Stuttgart 1946, 149—150) hätte er die Erdbewegung gelehrt.

42 a) Daß Herakleides Pontikos die Erdbewegung gelehrt hätte, ist nach F. Wehrli's umsichtiger Behandlung der Fragmente fraglich geworden: Lesky a. O. (Anm. 3) 589.

42 b) Der Ausdruck kam bekanntlich in der Schule Platons auf: J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4. Aufl., London 1958, 28 Anm. 2.

43) A. O. (Anm. 17) 1, 224.

Das ändert sich mit einem Schlage, wenn wir uns den Vorstellungen von der Erdoberfläche zuwenden. Über die Form der Erdoberfläche enthält das *Somnium* folgende aufschlußreiche Angabe (rep. 6, 21): *omnis enim terra quae colitur a vobis angusta verticibus lateribus latior parva quaedam insula est etc.* Die bewohnte Erde hat danach zwei Scheitelpunkte, an denen sie schmal ist, zur Mitte hin aber verbreitert sie sich. So entsteht die Form einer Schleuder. Bei Agathemeros, einem Geographen unbestimmter Zeit (FrGrH 87 F 98), wird uns ein Überblick über die Lehren der verschiedenen Geographen (Demokrit, Dikaiarch, Eratosthenes usw.) bis auf Poseidonios hinsichtlich der Gestalt der Oikumene gegeben. Poseidonios ist der einzige, der die Ansicht von der Schleuderform vertritt<sup>44)</sup>, nach der die bewohnte Erde in nord-südlicher Richtung in der Mitte breit ist, während sie an ihrem westlichen und östlichen Ende schmal ist. Mit Wahrscheinlichkeit darf man aus diesem Befund entnehmen, daß der rhodische Forscher diese Lehre aufgebracht hat. Damit ist in einem Einzelzuge die Ausstrahlung seiner wissenschaftlichen Überzeugungen auf das *Somnium* nicht nur als möglich, sondern als wahrscheinlich erwiesen<sup>45)</sup>. Die Möglichkeit einer indirekten Beeinflussung ist nicht mit absoluter Sicherheit auszuschließen, jedoch aus allgemeinen Gründen (zeitliche Nähe, enges Verhältnis zwischen Cicero und dem Apameer usw.) wenig wahrscheinlich.

In der zitierten Stelle aus dem *Somnium* (rep. 6, 21) erscheint die Oikumene weiter als eine kleine Insel, die ringsum vom Atlantischen Meer oder Okeanos umströmt wird. Strabon (2, 3, 5 = 100 C. = FrGrH 87 F 28 [p. 238]) hat uns eine Äußerung des Rhodiens erhalten, in der eben dies ausgesagt wird. Der Punktvergleich, der im allgemeinen, wie ich erwähnt habe (S. 242), auf die Erde als Ganzes in ihrem Größenverhältnis zum Kosmos angewendet wird, wird von Cicero benutzt, um die Bedeutungslosigkeit des römischen Imperiums eindringlich zur Anschauung zu bringen und die Eitelkeit der nationalen Selbstbewunderung darzutun<sup>46)</sup>. In der berühmten praefatio

44) Vgl. Reinhardt RE 22, 670.

45) Ronconi a. O. (Anm. 6) p. 123 erkennt in der ciceronischen Beschreibung die eratosthenische Chlamysform. Vgl. Macr. somn. 2, 9, 8; im übrigen neigt er dazu, den Unterschied zwischen dem eratosthenischen und dem poseidonischen Vergleich als geringfügig hinzustellen. Die Chlamys ist indessen rechteckig, gewöhnlich doppelt so lang wie breit.

46) Ronconi a. O. (Anm. 6) p. 93 sondert nicht zwischen den beiden Formen des Punktvergleiches.

zum ersten Buch der *Naturales quaestiones* wird der Punktvergleich zwar nicht auf das *Imperium Romanum* übertragen, wohl aber auf die *Oikumene* (*nat.* 1 praef. 8). Diese Vorstellungen decken sich weitgehend. Denn das Römerreich umspannte damals den größten Teil der bekannten Welt. Von der Zonenlehre, den vier Erdquadranten mit ihren *Oikumenen* wird geredet werden, wenn wir uns der Betrachtung der Widersprüche zuwenden (S. 250 ff.).

In Poseidonios' naturwissenschaftlichem System spielte die Sonne als Spenderin des Lebens und Erhalterin des Weltalls eine überragende Rolle. Er knüpft damit an Gedanken an, denen bereits Kleanthes Form und Ausdruck verliehen hatte. In dem sogenannten Sonnenhymnus bei Kleomedes (154 Ziegler) klingt ein starkes Echo der poseidonischen Sonnenverehrung nach. In einer besonderen Schrift wandte der Denker sich gegen Epikur, der behauptet hatte, die Sonne sei so groß, wie sie erscheine, d. h. einen Fuß. Er seinerseits bemühte sich zu beweisen, daß der Sonnendurchmesser 3 000 000 Stadien betrage (Cleom. 146 Ziegler; vgl. FrGrH 87 F 75). Den Erddurchmesser gab er mit mehr als 80 000 Stadien an<sup>47</sup>). Auf Grund ihrer Größe ist die Sonne imstande, mit ihrem Licht den Kosmos in seiner unendlichen Ausdehnung zu erhellen (Cleom. 154 Ziegler). Aus Plutarchs Schrift *De facie in orbe lunae* hat Reinhardt mit Wahrscheinlichkeit für Poseidonios eine Partie wiedergewonnen, nach der die Sonne gleichsam das Herz der Welt und damit auch der Geist der Welt war<sup>48</sup>). Cicero ist ein treuer Spiegel dieser Gedankengänge. Auch bei ihm wird der Zusammenhang zwischen der Größe des Sonnenballs und der Leuchtkraft hervorgehoben (*rep.* 6, 17). Zu der Formel *sol . . . dux et princeps et moderator luminum reliquorum mens mundi et temperatio* (*rep.* 6, 17) bemerkt Reinhardt, daß man beinahe jede Wendung für Poseidonios belegen kann<sup>49</sup>).

Es ist nicht dieses Ortes, an die Zergliederung des um den Mond zentrierten Vorstellungskomplexes heranzutreten. Nur

---

47) Vgl. Cleom. 148 Ziegler; dazu Reinhardt RE 22, 669, wo kurz auf die widersprechenden Angaben der Erdmessung eingegangen wird.

48) Reinhardt a. O. (Anm. 10) 331 ff.; RE 22, 692—695.

49) Reinhardt a. O. (Anm. 10) 330. Zustimmend Pfligersdorffer a. O. (Anm. 25) 32 Anm. 1; ablehnend Ronconi a. O. (Anm. 6) 104 im Anschluß an Boyancé a. O. (Anm. 4) 79 ff., besonders 83, der jedoch von Reinhardt RE 22, 689 wirksam zurückgewiesen worden war.

eine Tatsache sei flüchtig berührt. Bei Plutarch (Mor. 925 A ff.) erscheint der Mond wie im Somnium (rep. 6, 16) als eng zum Umkreis der Erde gehörig: . . . erat ea (sc. luna) minima quae ultima a caelo citima terris luce lucebat aliena. Reinhardt führt die Plutarchstelle auf Poseidonios zurück<sup>50)</sup>. Doch hat Aristarch nicht viel anders gedacht (Plu. Mor. 925 C). Im übrigen werden wir uns mit den Mondanschauungen befassen müssen, wenn uns die scheinbaren oder wirklichen Widersprüche zwischen Somnium und poseidonischer Lehre beschäftigen (S. 252 f.).

Bei den Planeten brauchen wir nur kurz zu verweilen. Im Somnium wird festgestellt, daß der Jupiter für das Geschlecht der Menschen heilbringend, der Mars für die Erde schrecken-erregend ist (rep. 6, 17). Bei Seneca liest man zwar nicht in der Jenseitsvision, wohl aber einige Kapitel vorher im Hymnus auf die Schönheit der Welt und des Lebens, daß die Planetenbewegung die Schicksale der Völker entscheidend beeinflusst (dial. 6, 18, 3). Daß hier poseidonischer Geist steckt, ist gut möglich. Augustinus verdanken wir die Nachricht, daß der Rhodier sternengläubig war (civ. 5, 2). In dem Beispiel, mit dem der Kirchenvater seine Behauptung belegt, ist allerdings nicht von dem Einfluß auf das gemeinschaftliche Schicksal großer Menschengruppen, sondern einzelner Menschen die Rede. Daß von hier Verbindungsfäden zu der für Poseidonios zentralen Vorstellung der Sympathie laufen, ist nicht ausgeschlossen (vgl. Cleom. 180 Ziegler)<sup>51)</sup>. Auf die Anordnung der Wandelsterne werde ich weiter unten eingehen (S. 253 f.).

Den äußersten Rand der Welt bildet die Fixsternsphäre. Nach der Schilderung des Somnium ist sie kugelförmig gekrümmt und die sinnlich wahrnehmbare Verkörperung des höchsten Gottes (rep. 6, 17). Auch hierin trifft der Römer mit dem rhodischen Denker zusammen. In seinem theologischen Werk „Über die Götter“ hatte Poseidonios nach einer doxographischen Notiz den Himmel, d. h. die Fixsternsphäre, mit dem Hegemonikon der Welt gleichgesetzt (D. L. 7, 139). Für die gleiche Auffassung hatte sich in der stoischen Schule Chrysipp eingesetzt, aber sie war keineswegs allgemein durchgedrungen (vgl. D. L. a. O.). Wie sich die beiden Lehrmeinungen, daß das Himmelsrund mit dem Hegemonikon identisch ist und

50) RE 22, 686.

51) Reinhardt a. O. (Anm. 10) 52.

daß die Sonne als das Herz der Welt und die mens mundi anzusprechen ist, miteinander vertragen, kann nur vermutungsweise geklärt werden. Reinhardt will einen Widerspruch zwischen den beiden Aussagen nicht gelten lassen<sup>52</sup>); und damit hat er vielleicht recht. Denn sie lassen sich unter Umständen als Teilstücke folgenden systematischen Zusammenhangs denken: Der Parallelismus zwischen Makro- und Mikrokosmos war bei Poseidonios streng durchgeführt. Seiner organisch-vitalistischen Betrachtungsweise erschien das Universum als ein riesiges Lebewesen. Der Anklang an den dithyrambisch gesteigerten Ausgang des platonischen Timaios (92 C) ist unverkennbar. Es ist glaubwürdig bezeugt, daß der Rhodier im menschlichen Organismus das Herz als Sitz des Hegemonikon ansprach (Gal. plac. 501 Müller = 5,515 K.)<sup>53</sup>). Er stand auf der Höhe der wissenschaftlichen Bildung seiner Zeit, ja eines seiner Hauptverdienste bestand eben darin, daß er die wissenschaftlichen Erkenntnisse der hellenistischen Forschung für die Philosophie seiner Schule fruchtbar zu machen versuchte<sup>54</sup>). In der Medizin war Erasistratos sein Meister. Dieser bedeutende Physiologe vertrat die Anschauung, daß das Lebenspneuma des Herzens auf den arteriellen Bahnen ins Gehirn gelangt und dort in psychisches Pneuma verwandelt und über die Nervenbahnen den verschiedenen Organen zugeleitet wird als sensorische und motorische Energie. Man darf vermuten, daß sich Poseidonios auch in diesem Betracht an den Keer anlehnte und das Gehirn als eigentliches Zentrum der geistig-seelischen Energie ansah. Treffen diese Überlegungen zu, dann würde sich bei der Übertragung vom Mikrokosmos des menschlichen Organismus auf den Makrokosmos des Weltzoon eine Anschauung ergeben, die der des Somnium Scipionis entspricht. Die Sonne als Herz der Welt ist Sitz der Lebenskraft, des zotischen Pneumas, die Fixsternsphäre als Gehirnäquivalent Sitz des psychischen Pneumas, der eigentlichen geistigen Energie. Wir sind nicht gut genug unterrichtet, um diese Konstruktion ihres hypothetischen Charakters zu entkleiden und ihr eine wirklich tragfeste Grundlage zu geben. Aber eine gewisse innere Wahrscheinlichkeit wird man ihr nicht absprechen wollen. Sollte sie der Wirklichkeit entsprechen, verliert damit eines der Hauptargumente gegen

---

52) Reinhardt a. O. (Anm. 10) 362 Anm. 1; modifiziert RE 22, 691 bis 692.

53) Vgl. Reinhardt a. O. (Anm. 10) 291 Anm. 1.

54) Vgl. Reinhardt RE 22, 644 ff.; Pohlenz a. O. (Anm. 17) 1, 214.

den poseidonischen Ursprung der *Tusculanae disputationes* I seinen Wert<sup>55)</sup>.

Mit der Schule scheint Poseidonios den Kosmos als kugelförmig anzusehen (bei Cleom. 18; 72—86 Ziegler). Nachdem dem wissenschaftlichen Bewußtsein des hellenistischen Zeitalters die ungeheuren Entfernungen in den Weiten des Kosmos aufgegangen waren, mußte die Umdrehungsgeschwindigkeit der Fixsternsphäre bei Festhalten an der geozentrischen Weltansicht ins Unvorstellbare wachsen. Mit einer schönen Würdigung der homerischen Verse von den Götterpferden (Il. 5, 770) hat Poseidonios seinen Lesern eine entfernte Ahnung von der ungeheuren Schnelligkeit des Himmelsumlaufes zu geben versucht (Cleom. 134—136 Ziegler; vgl. Sen. nat. 7, 9, 4). Wenn der ältere Scipio von der *mirabilis celeritas* der Fixsterne spricht (rep. 6, 15), dann deckt sich diese Vorstellungsweise mit der des Rhodiers<sup>56)</sup>.

Die sonstigen Übereinstimmungen schließen sich schwer zu einer Einheit zusammen. Dadurch ist es bedingt, daß die nachfolgenden Darlegungen den Charakter verstreuter Bemerkungen annehmen.

Zunächst sei ein Zug aus der Kulturtheorie behandelt. Seit den ältesten Zeiten waren in der griechischen Welt Vorstellungen verbreitet, die sich auf die Schicksale der Urmenschheit bezogen. Mit Demokrit und Platon dringen diese Ideen in das philosophische Denken ein. Seit den Anfängen standen zwei verschiedene Betrachtungsweisen einander gegenüber: eine optimistische, nach der die Menschheitsgeschichte ein Fortschreiten zu immer höheren Stufen der Vollendung ist, und eine pessimistische, welche die Entwicklung des Menschengeschlechtes als einen Prozeß des Verfalls ansieht<sup>57)</sup>. Bei Poseidonios, dessen kulturgeschichtliche Anschauung in Senecas 90. Brief kritisch beleuchtet wird, sind die beiden Traditionsströme bis zu einem gewissen Grad miteinander verbunden. Für seinen Blick waren die Menschen der Urzeit, des sagenumsponnenen goldenen Zeitalters, in ein idealisierendes Licht getaucht. Ihre Natur war vom Laster nicht verderbt, und sie lebten, wie es der oberste Lebenskanon der Stoa forderte, im Einklang mit der Natur

55) Vgl. Reinhardt a. O. (Anm. 10) 291; Jones a. O. (Anm. 14) 220.

56) Vgl. Reinhardt RE 22, 686—687; Ronconi a. O. (Anm. 6) geht auf die Frage nicht ein.

57) Vgl. Reinhardt RE 22, 805—808; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon 1. Bd. (5. Aufl.) Berlin 1959, 526 Anm. 2; vgl. Pfligersdorffer a. O. (Anm. 25) 85—99.

(epist. 90, 4). Das stimmt zu Cicero. Bei ihm gibt der ältere Scipio, als er den Glanz des Ruhmes zerstört, der Anschauung Ausdruck, daß die Menschen der Vergangenheit sich durch eine höhere Sittlichkeit auszeichneten (rep. 6, 24)<sup>58)</sup>.

Zum Schluß noch eine besonders beachtliche Übereinstimmung, die dem Bereich der Philosophie- und Kunstlehre angehört. Nach Cicero sind Philosophie und Musik in ihrer Wirkung verwandt; sie haben die Macht, die Seele aus den Banden der Leiblichkeit und Diesseitigkeit zu befreien und sie zurückzuleiten in ihre himmlische Heimat (rep. 6, 18). Bei Strabon (10, 3, 9 = 467 C.) findet sich der gleiche Gedanke. Reinhardt nimmt an dieser Stelle poseidonisches Gedankengut an<sup>59)</sup>. Seine Analyse fand den Beifall von Wilamowitz, Jacoby und Pohlenz<sup>60)</sup>. Die Anschauung von der Macht der Philosophie, kraft deren die Seele dem Kerker des Leibes entrinnt und sich zu reiner Betrachtung des Ewigen und Göttlichen erhebt, findet sich auch in der poseidonischen Partie von Ciceros „De divinatione“ (1, 111: S. 234 ff.). Der Gedanke von der Verwandtschaft von Philosophie und Musik und ihrer seelenlösenden Macht scheint noch nicht auf seinen Ursprung und seine Verbreitung untersucht zu sein<sup>61)</sup>; vielleicht ist er für Poseidonios kennzeichnend nicht weniger als der Vergleich der Oikumene mit einer Schleuder.

Rückschauend stellen wir fest, daß im Somnium zahlreiche gedankliche Motive begegnen, die auch für das philosophische Werk des Apameers glaubwürdig bezeugt oder zu erschließen sind, darunter mindestens eines (Form der bewohnten Erde), für das er Originalität beanspruchen darf. Daher ist der Schluß nahegelegt, daß auch die übrigen Konkordanzen im Sinne einer Abhängigkeit Ciceros von seinem Zeitgenossen und vertrauten Freund zu deuten sind. Bevor ein endgültiges Urteil gefällt werden kann, ist es indes notwendig, das zu untersuchen, was sich zumindest auf den ersten Blick als Widerspruch zwischen ciceronischer und poseidonischer Anschauung ausnimmt.

58) Vgl. Ronconi a. O. (Anm. 6) 128—131, der Sen. epist. 90 nicht zitiert. Vgl. Pl. Phlb. 16 C.

59) RE 22, 814.

60) Wilamowitz, Glaube der Hellenen, Berlin 1931, 2. Bd., 415; Jacoby FrGrH II E 757; Pohlenz a. O. (Anm. 17) 2, 122.

61) Vgl. Ronconi a. O. (Anm. 6) 112—113, wo keine einschlägigen Parallelen nachgewiesen werden, allerdings weist Ronconi auch nicht auf die Übereinstimmung mit Str. 10, 3, 9 = 467 C. hin.

Auch hier mag die Erde den Ausgangspunkt bilden. Nach Reinhardt verdankt man Kleantes und Krates die Lehre von den vier Oikumenen, die sich über die vier Quadranten der Erdkugel verteilen. Sie fand in den Jahrhunderten des Verfalls der antiken Kultur weite Verbreitung; denn sie kam der Neigung zu schematisierendem Denken entgegen<sup>62</sup>). Poseidonios soll sich von dieser Anschauung distanziert haben. Pohlenz äußert sich hierzu nicht.<sup>63</sup>).

Stellen wir zunächst einmal das Material zusammen, das Reinhardts Ansicht günstig ist! Sen. nat. 1 praef. 8 wird die Erdoberfläche in einen Land- und in einen Wasserteil geschieden, und es fehlt jeder Hinweis darauf, daß die Landoberfläche kein einheitliches zusammenhängendes Ganze ist. FrGrH 87 F 28 (S. 239) erfahren wir durch Strabo, daß Poseidonios die größte Länge der Oikumene auf 70 000 Stadien berechnete (vgl. FrGrH II C 177) (wahrscheinlich auf dem Parallelkreis, der durch Rhodos läuft [zwischen dem 36. und 37. Breitengrad]). Nach ihm sollte sie die Hälfte dieses Parallelkreises einnehmen, während sich über die andere Hälfte der Ozean erstreckte. Es sollte möglich sein, vom Westrand der bewohnten Welt, mit Ostwind segelnd, den Ostrand zu erreichen. Damit ist stillschweigend vorausgesetzt, daß die von anderen Naturlehrern angenommene zweite Oikumene der nördlichen gemäßigten Zone, die Oikumene der Periöken, nicht existiert. Auf Grund von Cleom. 52 und 58 ff. Ziegler nimmt Reinhardt<sup>64</sup>) an, daß Poseidonios' Oikumene über den Äquator hinausragte, so daß damit die Existenz der beiden anderen Oikumenen in der südlichen gemäßigten Zone in Frage gestellt würde. Es stimmt, daß Kleomedes gegen Poseidonios die Ansicht von einem Äquatorialozean ausspielt, um die von ihm vertretene Lehre von der Bewohnbarkeit der sogenannten verbrannten Zone zu bestreiten. Aber damit ist meines Erachtens noch nicht gesagt, daß der Apameer die Oikumene sich über den Äquator hinausreichend dachte. Strabo berichtet ferner von einer Kritik der krateteischen Homerauslegung durch Poseidonios (Str. 2, 3, 7 = 103 C.). Poseidonios stieß sich daran, daß der Pergamener in die Homerauslegung die andere Oikumene hineinbringt. Der Dichter, so meint er, kennt sie nicht. Hier ist die Richtung der Kritik nicht ganz klar. Sie kann sich wenden gegen eine Vermengung der

62) RE 22, 670.

63) A. O. (Anm. 17) 1, 219—222.

64) RE 22, 670.

Zeiten, die in unhistorischer Weise die Vorstellungen und Kenntnisse einer späteren Geschichtsepoche in eine frühere einträgt. In diesem Fall würde die Kritik die Anschauung von den vier Oikumenen zumindest nicht in Zweifel ziehen, vielleicht implicite sogar anerkennen. Der Angriffspunkt der Kritik kann aber auch die Richtigkeit eben dieses Dogmas von den vier Oikumenen sein. Schließlich ist ein Fragment bei Macrobian zu betrachten: sat. 1, 23, 2: ideo enim sicut et Posidonius et Cleanthes adfirmant solis meatus a plaga quae usta dicitur non recedit quia sub ipsa currit Oceanus qui terram et ambit et dividit<sup>65</sup>). Es ist kaum zu verkennen, daß Poseidonios hier in Übereinstimmung mit Kleantes und im Widerspruch zu der Unterstellung des Kleomedes (60 Ziegler) die Anschauung vom Äquatorialozean bejaht. Da die Zeugnisse einander widersprechen, ist es schwer, Poseidonios' Ansicht zurückzugewinnen. Es ist ja auch nicht ausgeschlossen, daß seine Anschauungen sich im Laufe der Jahre gewandelt haben<sup>66</sup>). Es wäre demzufolge vorteilhaft, wenn man die deutliche Anspielung Ciceros auf die Lehrmeinung von den vier Oikumenen (rep. 6, 20)<sup>67</sup>) als einen klaren Widerspruch zu poseidonischer Vorstellungsweise auslegte.

In Übereinstimmung mit Polybios und seinem Lehrer Panaitios setzte sich Poseidonios für die Bewohnbarkeit der sogenannten verbrannten Zone ein (FrGrH 87 F 78; 28; II C 174). Er ging dabei von der Erfahrung aus, daß man von Menschen besiedeltes Gebiet südlich von Syene kannte, einem Ort also, der ungefähr auf dem nördlichen Wendekreis lag. Erst auf dem Parallelkreis, der das Zimtland schnitt, ließ er die verbrannte Zone beginnen. Sie reicht nach seiner Meinung nicht bis zum Äquator; denn dort, so glaubt er, ist das Klima gut ausgeglichen, weil die Sonne ihn schnell passiert und die nächtliche Abkühlung der Erhitzung bei Tage die Waage hält. Der üblichen Fünfteilung billigte er innerhalb gewisser Grenzen ihre Berechtigung zu (vgl. FrGrH II C 173). Und es ist denkbar, daß er in Zusammenhängen, wo Genauigkeit ohne Bedeutung war, sich der üblichen Ausdrucksweise anbequemte,

65) Vgl. Reinhardt a. O. (Anm. 10) 354; RE 22, 660; 696 nimmt Reinhardt entgegen dem Wortlaut an, daß Poseidonios Kleantes' Lehre vom Gürtelozean nicht teilte.

66) Vgl. Wilamowitz a. O. (Anm. 60) 2, 404.

67) Vgl. Ronconi a. O. (Anm. 6) 118—119, der nicht erkennt, daß die maculae mit den verschiedenen Oikumenen identisch sind (vgl. Ps. Arist. Mu. 3, 392 b 30); Macr. Somn. 2, 5, 29; 34.

mag er auch die Fünfteilung mit einem neuen, auf der Schattenrichtung basierenden Bezeichnungssystem verbunden haben. Wenn bei Seneca in den *Naturales quaestiones* in der Erdbeschreibung aus kosmischer Perspektive (nat. 1 praef. 8) unmißverständlich auf die verbrannte Zone angespielt wird, kann das nicht allzu sehr in Erstaunen setzen. Daher sollte man auch nicht allzu großes Gewicht auf den Widerspruch legen, der hinsichtlich der Bewohnbarkeit und überhaupt der Annahme einer verbrannten Zone im *Somnium* (rep. 6, 21)<sup>68</sup> und der streng wissenschaftlichen Anschauung des Poseidonios besteht. Auch im *Somnium* geht es nicht um ein in allen Einzelheiten zutreffendes Bild der Erdoberfläche, sondern um ein großgeschautes Panorama.

Der der Erde nächstgelegene Stern ist der Mond. Nach Ciceros Angabe (rep. 6, 16) ist er der kleinste der Sterne. Man kann zweifeln, ob er bei dieser Aussage die Erde mit berücksichtigt oder ihr auf Grund ihrer unbeweglichen Lage im Mittelpunkt der Welt eine Sonderstellung zubilligt<sup>69</sup>). Ist die Erde in die Zahl der Vergleichsgegenstände mit eingeschlossen, dann würde ein Widerspruch entstehen zu einer doxographischen Notiz (Placit. 2, 26, 1), wonach Poseidonios und die meisten Stoiker den Mond als größer als die Erde ansahen. Allein man ist heute der Auffassung, daß der Doxograph Opfer eines Irrtums geworden sein muß<sup>70</sup>). In der Tat wird bei Kleomed der Erddurchmesser als doppelt so groß angesetzt wie der Monddurchmesser (über 80 000 Stadien zu 40 000 Stadien unter Zugrundelegung der eratosthenischen Berechnung des Erdumfangs auf 250 000 Stadien; die Zahl  $\pi$  wird also recht grob mit 3 gleichgesetzt: Cleom. 146—148 Ziegler; vgl. 178 Ziegler). Kleomed verdient gegenüber Aetius (bzw. Stobäus) größeren Glauben nicht so sehr wegen seiner größeren zeitlichen Nähe — größere zeitliche Distanz schließt die Bewahrung des Echten und Ursprünglichen nicht aus, wie die Überlieferungsgeschichte an zahlreichen Beispielen zeigt — sondern wegen seiner größeren Verlässlichkeit. Außerdem beschränkt er sich nicht auf die bloße Angabe, sondern leitet sie ab aus Daten, die für Poseidonios bezeugt sind. Wenn aber der Vergleich im *Somnium* die Erde

68) Ronconi a. O. (Anm. 6) 120 simplifiziert die Ansicht des Poseidonios in unzulässiger Weise.

69) Ronconi a. O. (Anm. 6) 92 glaubt dem Kontext entnehmen zu dürfen, daß die Erde als kleiner als der Mond angesehen wird.

70) Reinhardt RE 22, 701; Pohlenz a. O. (Anm. 17) 2, 109.

nicht mit umfaßt, dann läßt sich nicht sagen, ob ein Widerspruch zu poseidonischer Lehre anzuerkennen ist.

Zweimal wird im *Somnium* statuiert, daß der Mond kein eigenes Licht aussendet, sondern das der Sonne reflektiert (rep. 6, 16; 17). Diese bedeutsame astronomische Erkenntnis wird bekanntlich Anaxagoras verdankt (Pl. Crat. 409 A = Vors. 59 A 76)<sup>70a</sup>). Sie stand weithin in Geltung. Poseidonios hat sie nicht grundsätzlich bestritten, glaubt aber, sie modifizieren zu müssen. Die schwache Sichtbarkeit des Mondes bei Mondfinsternissen, die auf den von der Erde reflektierten Sonnenstrahlen beruht, gab ihm den Gedanken ein, daß das Gestirn auch über eigenes Licht verfüge und das Sonnenlicht nicht einfach reflektiere, sondern in sein Inneres eindringen lasse (vgl. Cleom. 184 ff.<sup>71</sup>). Hier, wo es auf Genauigkeit nicht ankommt, ist es begreiflich, wenn nur die Fremdbeleuchtung hervorgehoben wird, von dem Eigenlicht hingegen kein Aufhebens gemacht wird<sup>72</sup>). Die Unstimmigkeit ist einzuräumen, sollte jedoch nicht allzu hoch in Anschlag gebracht werden<sup>73</sup>).

Bei der Schilderung der harmonischen Planetenordnung schreitet Cicero in herkömmlicher Weise vom äußersten Rand des Himmels auf den Mittelpunkt des Universums zu, wo sich die Erde befindet. Da er zuerst die Venus, dann den Merkur aufführt (rep. 6, 17), sieht er offenbar diesen als erdnäher an als jene. Kleomedes bietet die gleiche Anordnung (30-32 Ziegler). Damit ist die Rückführung auf Poseidonios nahegelegt. Wenn Poseidonios sich nicht mancherlei Abweichungen von seinem Lehrer gestattete (in der Postexistenz-, der Ekpyrosis-, der Mantikfrage usw.)<sup>74</sup>), dann würde der durch Kleomedes angeregte Schluß auch darin eine Stütze finden, daß Panaitios ebenfalls mit der sog. kanonischen Planetenliste gearbeitet hat (bei Cic. div. 2, 91 = fr. 74 van Straaten). Auf eine abweichende Planetenordnung stößt man bei Cicero (nat. deor.

70 a) Vgl. indes zum Problem des Ursprungs F. Überweg-K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, 12. Aufl., Berlin 1926, 86.

71) Pohlenz a. O. (Anm. 17) 2, 111.

72) Dieselbe Ungenauigkeit nat. 7, 27, 1 und Cic. nat. deor. 2, 119; Cic. nat. deor. 2 wird von Reinhardt (RE 22, 697 ff., besonders 707) und vielen anderen zu großen Teilen auf Poseidonios zurückgeführt.

73) Ronconi a. O. (Anm. 6) 92 und 105; glaubt Widerspruch zu Poseidonios statuieren zu dürfen; verwirft die Notiz nicht, nach der Thales Entdecker der Fremdbeleuchtung.

74) Vgl. Wilamowitz a. O. (Anm. 60) 2, 402.

2, 51 ff.) in einer Partie, in der Hand und Geist des Poseidonios spürbar sind. Daher möchte Reinhardt <sup>75)</sup> die heterodoxe Planetenliste für Poseidonios in Anspruch nehmen, die kanonische ihm absprechen. Zunächst muß man sich klarmachen, daß die sogenannte heterodoxe Liste keineswegs eine Schöpfung des Poseidonios ist, sondern auch für Chrysipp nachgewiesen werden kann (Stoic. 2, 527 = Placit. S. 466 = Stob. ecl. 1, 25, 5). Zudem ist es nicht ausgeschlossen, daß Poseidonios in seinen Werken bald der einen, bald der anderen Version folgte. Denn der unter seiner Einwirkung stehende Philo bietet bald diese, bald jene Liste <sup>76)</sup>.

Mit der Fixsternsphäre gelangt unsere kosmologische Betrachtung an ihr Ziel. Chrysipp dachte sich die Fixsterne am äußersten Himmelsrand befestigt und von dem Umschwung der Himmelssphäre mitgerissen (Stoic. 2, 527 = Placit. S. 466). Nach verbreiteter Ansicht <sup>77)</sup> wich Poseidonios von dieser Vorstellung ab. Die Fixsterne wurden nicht von der Himmelssphäre bei ihrem Umschwung mitgeführt, sondern besaßen Eigenbewegung. Als Hauptzeugnis dient Cic. nat. deor. 2, 54, wo ausdrücklich die Lösung der Fixsterne vom Himmelsrand gelehrt wird. Doch so einfach liegen die Dinge nicht. Wenn bei Kleomed (28; 18-22 Ziegler) uns die Anschauung entgegentritt, daß die Fixsterne am äußersten Himmel befestigt sind, könnte man zur Not annehmen, daß das späte Schulbuch in diesem Punkt genau so wie in der Zonenlehre zu orthodoxen Auffassungen zurückgekehrt ist. Man wird indes stutzig, wenn man beobachtet, daß an einer stark unter poseidonischem Einfluß stehenden Stelle bei Plutarch (Mor. 928 B) ein Ausdruck aus dem platonischen Timaios aufgegriffen (angekettet: Pl. Tim. 45 B) und auf die Fixsterne angewendet wird. Im Somnium liegt gleichfalls eine merkwürdige Unbestimmtheit über den hierher gehörigen Aussagen. rep. 6, 15 stattet die Fixsterne mit einem denkenden Bewußtsein aus und läßt sie ihre eigenen Kreise mit einer wunderbaren Geschwindigkeit vollenden. Danach erscheinen sie von der Himmelssphäre gelöst. Allein rep. 6, 17 heißt es von den Fixsternbahnen, daß sie an der Himmelssphäre fest-

75) a. O. (Anm. 10) 131-136; RE 22, 701. Ebenso Neuenschwander a. O. (Anm. 28) 90.

76) Vgl. Reinhardt a. O. (Anm. 10) 133-134. Vgl. Ronconi a. O. (Anm. 6) 100.

77) Reinhardt a. O. (Anm. 3) 204; a. O. (Anm. 10) 132 Anm. 1; Pohlenz a. O. (Anm. 17) 1, 223; 2, 111.

geheftet sind (infixus). Hier neigt sich die Vorstellungsweise der des Kleomedes und Chrysipp zu. Bei dieser Sachlage scheint es mir geboten, vorerst auf die Statuierung eines Widerspruches zwischen Poseidonios und dem Somnium zu verzichten, bis größere Sicherheit und Klarheit über dieses Lehrstück seiner Astrophysik erzielt ist <sup>78)</sup>.

Nach Ronconi, der sich in diesem Punkt Boyancé anschließt, widerstreitet Ciceros Vorstellung von der Milchstraße der Lehre des Poseidonios <sup>79)</sup>. Über die poseidonische Anschauung liegen zwei Zeugnisse vor, Macr. somn. 1, 15, 7: ... Posidonius cuius definitioni plurimum consensus accessit ait lacteum caloris esse siderei infusionem quam ideo adversa zodiaci curvitas obliquavit ut quoniam sol numquam zodiaci excedendo terminos expertem fervoris sui partem caeli reliquam deserebat hic circus a via solis in obliquum recedens universitatem flexu calido temperaret und Placit. 3, 1, 8 = Diels Dox. p. 366: Ποσειδώνιος πυρὸς σύστασιν ἄστρου μὲν μανωτέραν αὐγῆς δὲ πυκνοτέραν.

Obwohl die beiden Zeugnisse Verschiedenes sagen, sind sie durchaus nicht unvereinbar. Das des Aetius berührt sich stark mit der ciceronischen Bestimmung: erat autem is (sc. locus ubi animi virorum bonorum qui decesserunt versantur) splendidissimo candore inter flammam circus elucens (rep. 6, 16). inter flammam läßt sich mit der πυρὸς σύστασιν zusammenbringen; der splendidissimus candor findet in dem αὐγῆς . . . πυκνοτέραν seine Erklärung. So darf es nicht wundernehmen, daß bei Manilius, der stark mit poseidonischem Gedankengut arbeitet, die Milchstraße als Aufenthaltsort der Heldengestalten der Menschheitsgeschichte gedacht wird: 1, 758 ff.

Außerhalb der Kosmologie bietet ein besonderes Interesse die Übersetzung des Unsterblichkeitsbeweises aus dem platonischen Phaidros (rep. 6, 27 ff. = Pl. Phdr. 245 C), die viele Jahre später in den Tuskulanen mit geringfügigen Änderungen wiederholt wird (Tusc. 1, 53 ff.). Cicero bezieht diesen Beweis ganz im Sinn seines Urhebers auf die Individualeseele. Für Poseidonios wird uns glaubhaft bezeugt (Hermias S. 102 Cou-

78) Ronconi a. O. (Anm. 6) 97—98; schenkt dem Schwanken im Somnium keine Beachtung; die Erklärung der Unebenheit bietet vielleicht Macr. Somn. 1, 17, 16.

79) a. O. (Anm. 6) p. 91; vgl. auch Wilamowitz a. O. (Anm. 60) 2, 533 ff.

vreur)<sup>80</sup>), daß er in ziemlich gewaltsamer Interpretation die Geltung des Beweises auf die Weltseele einschränkte und glaubte damit im Sinne Platons zu verfahren. Was ihn dazu veranlaßte, läßt sich leicht vermuten. Einerseits schien ihm die Schlußkette Platons zu fest gefügt zu sein, um von innen her aufgebrochen werden zu können; andererseits mochte er die Ekpyrosis-Lehre der Schule nicht preisgeben, nach welcher zwar der Weltgeist den Weltbrand überdauert, nicht aber die Einzel-seelen, deren Dauer am Ende des Weltprozesses eine natürliche Schranke findet. Daher sucht er bei der Interpretation Zuflucht und bemüht sich, das Auseinanderstrebende zu natürlichem Einklang zu bringen. Daß er es bei der Wahl seiner Mittel an wissenschaftlichem Takt fehlen läßt, muß auch Reinhardt zugeben<sup>81</sup>). Die Unstimmigkeit ist anzuerkennen. Sie spricht nicht unbedingt gegen poseidonischen Einfluß überhaupt. Cicero, dem darum zu tun ist, ein eindrucksvolles Gemälde von der Jenseits-seligkeit zu entwerfen, um die Erbärmlichkeit des irdischen Diesseits um so schärfer hervortreten zu lassen, kam das gedankliche Motiv eines Unterganges der Jenseitswonne nicht zustatten. Daher übergeht er die Ekpyrosis und die eng damit verknüpfte begrenzte Unsterblichkeit und macht sich die poseidonische Auslegung des Unsterblichkeitsbeweises nicht zu eigen, sondern interpretiert den Phaidros in seinem ursprünglichen Sinn.

An einem Punkt stoßen wir gar auf eine gemeinsame Abweichung beider römischer Schriftsteller von dem Apameer. Nach Kleomedes (104-106; 176 Ziegler) ist die Erde von der Sonne aus nicht sichtbar, oder wenn sie sichtbar ist, höchstens als ein ganz kleiner Stern. Wenn aber einer am äußersten Himmelsrand steht, dann ist sie seinem Blick gänzlich verborgen. Cicero und Seneca denken sich die Seelen der Abgeschiedenen in der Fixsternsphäre bzw. Milchstraße; trotzdem nehmen sie die Erde als einen kleinen Punkt wahr (Cic. rep. 6, 16; Sen. dial. 6, 25, 2). Man geht kaum fehl in der Annahme, daß die Notwendigkeit der dichterischen Erfindung diese Abweichung zur Folge gehabt hat. Cicero erhielt damit die Mög-

80) Reinhardt a. O. (Anm. 10) 91 Anm. 1. M. Van den Bruwaene, *φύχη* et *νόσ* dans le *Somnium Scipionis* de Cicéron, *Ant. Class.* 8, 1939, 127 ff. versucht den Nachweis, daß der Unsterblichkeitsbeweis aus dem Phaidros durch Poseidonios vermittelt ist; er stößt auf den berechtigten Widerstand von P. Boyancé, *Sur le songe de Scipion* (26-28), *Ant. class.* 11, 1942, 5 ff.

81) Vgl. Reinhardt a. O. (Anm. 10) 91 Anm. 1.

lichkeit, die Beschränktheit der irdischen Verhältnisse herauszuarbeiten, das riesige Römerreich zu einem Punkt zusammenschrumpfen zu lassen usw. Für Seneca empfahl es sich nicht, die Erde zu einem Nichts zu verflüchtigen, weil er vorhatte, den Gedanken der Vergänglichkeit durch das Pathos großdimensionaler geschichtlicher und geologischer Prozesse zu orchestrieren (dial. 6, 26, 5 f.), um von da aus in machtvолlem Crescendo aufzusteigen zur Idee des allgemeinen Weltuntergangs. Das, was sich zunächst als eine Instanz gegen den poseidonischen Ursprung ausnimmt, erweist sich mithin als ein Zeichen für die Freiheit, mit der die Römer der Gedankenwelt des Apameers gegenüberstehen.

Während das Somnium in vielfachem Betracht mit poseidonischen Anschauungen zusammentrifft (vgl. S. 249), lassen sich die vermeintlichen Abweichungen in den meisten Fällen nicht zu einem ausreichenden Grad der Sicherheit erheben oder fallen nicht entscheidend ins Gewicht; wo sie anzuerkennen sind, erklären sie sich aus der besonderen Zielsetzung des Schriftstellers. Demnach sind die Worte Reinhardts<sup>82)</sup>, daß das Somnium allem, was sich aus dem Vergleich der Quellen (sc. als poseidonisch) ergibt, widerstreitet, mit einigem Vorbehalt aufzunehmen. Vielmehr besitzt die Corssensche These ein beträchtliches Maß von Wahrscheinlichkeit. Es wird sich neben Poseidonios kein zweiter Schriftsteller finden lassen, mit dem das Somnium in solchem Maße übereinstimmt.

Das Ergebnis, wie wir es im Vorstehenden abgeleitet haben, wurde durch die Betrachtung einer großen Menge kleiner Einzelzüge gewonnen. Daneben öffnet sich ein zweiter Weg, der geradliniger auf dasselbe Ziel zuläuft. Er läßt sich als vergleichende Strukturbetrachtung charakterisieren auf dem Hintergrund eines Aufrisses des geschichtlichen Werdeganges der antiken Metaphysik von Platon bis auf Poseidonios. Wesentlich an dem metaphysischen Ideengehalt des Somnium und der Jenseitsvision der Trostschrift an Marcia ist die Verschmelzung des Immanenzgedankens mit dem Postexistenzdogma. Hierdurch ist es bedingt, daß der Dualismus zwischen sinnlicher und übersinnlicher Wirklichkeit in die Erfahrungswirklichkeit hineingenommen wird und sich damit in die Gegensätzlichkeit sub-lunarischn-supralunarischn umbildet. Das auf diese Weise entstandene gedankliche Gebilde kann als eine Synthese aus platonischen und hellenistischen Denkmotiven aufgefaßt werden. Pla-

82) RE 22, 684.

ton behauptet in der Philosophiegeschichte seinen einzigartigen Rang als Begründer der Zweiweltentheorie. Neben die sinnliche Welt, die uns in der inneren und äußeren Erfahrung gegeben ist, stellte er die übersinnliche Welt, den hyperuranios topos der farb- und gestaltlosen Ideen, zu denen sich nur der Akt geistigen Schauens zu erheben vermag. In engem Zusammenhang mit dieser Wirklichkeitslehre entwickelte er seine Ansicht von der Unsterblichkeit der einzelmenschlichen Seele. Bei Aristoteles nimmt die philosophische Spekulation eine deutliche Wendung vom Transzendenz- zum Immanenzgedanken<sup>83</sup>). Parallel damit läuft zwar keine völlige Preisgabe der Unsterblichkeitslehre, wohl aber das Fallenlassen eines Kernbestandteils. Ewigkeit wird einzig dem unpersönlichen Nus poietikos zugeschrieben. Die hellenistischen Philosophen schreiten auf diesem Wege weiter. Für Epikur gibt es nur die stoffliche Wirklichkeit, und die individuelle Seele, ein Luft-Feuer-Gemisch aus glatten, runden Atomen, das während des Lebens durch den Leib zusammengehalten wird, zerstreut sich nach dem Tod wie ein Rauch. Auch die stoische Seinslehre ist materialistisch. Wie im Garten wird die Seele als Feuer-Luft-Gemisch angesehen. Hinsichtlich der Fortdauer schieden sich die Geister. Kleanthes nahm für alle Seelen ein Fortleben bis zum Weltenbrand an, Chrysipp nur für die der Weisen, Panaitios sagt sich in diesem Punkt von den Anschauungen der Schulgründer los. Bei Poseidonios wird das platonische Philosophem der Prä- und Postexistenz in die immanente Weltansicht der Stoa hineingebaut. Die Folge war, daß dem Dualismus zwischen Leib und Seele, rationalen und irrationalen Seelenkräften ein Dualismus zwischen Himmlichem und Irdischem, Supralunarem und Sublunarem an die Seite trat. Wenn diese dualistischen Tendenzen dem monistischen Weltbild nicht sofort zum Verhängnis wurden, dann rührt das daher, daß dank der astronomischen Forschungen die Erde in den unendlichen Weiten des Kosmos zu einem winzigen Punkt zusammengeschrumpft war. Der skizzenhafte Überblick läßt klar erkennen, daß Poseidonios der geistige Vater der Gedankenenkonstruktion ist, auf die man bei Cicero und Seneca stößt.

Zum Schluß noch ein kurzer kritischer Blick auf die Behandlung des Somnium durch Harder und Leeman<sup>84</sup>).

83) Vgl. Jaeger a. O. (Anm. 3) 416.

84) R. Harder, Kleine Schriften, München 1960, 354—395, besonders 356—57; 374; A. Leeman, De Aristotelis Protreptico somni Scipionis exemplo, Mnemosyne 11, 1958, 139—151.

Harder legt seinen Ausführungen eine Analyse zugrunde, die für mich nicht annehmbar ist. Er zerlegt die Darstellung in drei Teile: §§ 13-16a, 16b-25, 26-29. Der erste und letzte sollen ein Mittelstück umrahmen, das mit dem Leitgedanken nichts zu tun habe und sich somit als Fremdkörper, als Einschub zu erkennen gebe. Eine funktionale Zergliederung liefert ein anderes Ergebnis. In der von Harder als Mittelstück gefaßten Partie versucht Cicero einen Begriff zu geben von der hehren Schönheit der kosmischen Ordnung, neben der aller Glanz irdischer Güter verblasen muß. Der Gegenstand der Aussage liegt jenseits aller Mitteilbarkeit durch das Wort. Um eine entfernte Ahnung der Herrlichkeit zu geben, die alles menschliche Denken übersteigt, bietet Cicero alle ihm zu Gebote stehenden Mittel der Darstellung auf. Das schwächste Mittel ist die ästhetisch wertende Aussage: Scipio faßt das Bild, das sich von dem Aufenthaltort der seligen Geister aus bietet, in die Worte zusammen: *ex quo omnia mihi contemplanti praeclara cetera et mirabilia videbantur* (rep. 6, 16). Um vieles wirksamer ist die Schilderung des Eindruckes, den die Schönheit bei dem ästhetisch erlebenden Subjekt hervorruft. Scipio ist von der geschauten Herrlichkeit überwältigt und seiner Sinne kaum noch mächtig: *quae cum intueri stupens ut me recepi etc.* (rep. 6, 18). Sehr wertvolle Dienste leistet der Vergleich mit Gegenständen, die dem Erfahrungsbereich des Lesenden angehören oder sonst wie in der Welt seines Erlebens eine konstante Größe darstellen. So beschwört der ältere Scipio in der Einleitung zu seiner Beschreibung das Bild eines Tempels: *quaeso . . . nonne aspicias quae in templa veneris?* (rep. 6, 17), und mit diesem Bild wird die feierlich-weihevollen Stimmung einer erhabenen Pracht wachgerufen. Wenn zu wiederholten Malen die Größe der Himmelskörper, die ewige Dauer ihrer Bahnen hervorgehoben wird, so entspringt das der Absicht, durch quantitative Erhabenheit zu wirken. Die Fixsternsphäre wird als *summus deus* gefeiert (rep. 6, 17), die Sonne als *dux et princeps et moderator luminum reliquorum mens mundi et temperatio* (rep. 6, 17). Der Bedeutungsgehalt dieser Worte ist ganz danach angetan, die Gefühle von Andacht und Ehrfurcht zu wecken. Hier liegt schließlich der Schlüssel zum Verständnis der Sphärenmusik (rep. 6, 18). Sie ist als Versinnlichung der kosmischen Harmonie gedacht. Mehr als alles andere macht sie deutlich, daß Cicero nicht eine gleichgültige Beschreibung gibt, sondern der Einbildungskraft eine Brücke bauen möchte, auf der sie sich zum Genuß der

jenseitigen Wonnen emporschwingen kann. Ist doch nach der Vorstellungsweise des Somnium die Musik ein Mittel, die Seele aus der Diesseitigkeit zu lösen und in ihre himmlische Heimat zurückzusetzen (rep. 6, 18: S. 249). Ein philosophischer Gedanke ist zwar nicht ausgesprochen, wohl aber in dem gezeichneten Bild zu sinnlicher Erscheinung gebracht. Die Darstellung ist ganz von dem Bestreben beherrscht, Ordnung, Harmonie, Schönheit für das empfängliche Gemüt in erlebbare Gegenwart zu verwandeln und das Weltgebäude als sinnreiche Schöpfung eines denkenden Geistes sehen zu lehren. Das Gesagte hat die Stellung des Abschnittes im Aufbau des Ganzen klar werden lassen: Er ist kein Einschub, sondern ein zentraler Bestandteil, wie bereits der Platz, den er einnimmt, offenkundig macht. Er will der Unsterblichkeitshoffnung einen konkreten Inhalt geben<sup>85</sup>). Daß damit das sittliche Streben neue, starke Impulse empfängt, versteht sich von selbst<sup>86</sup>).

Leeman macht sich hinsichtlich der Kosmosbeschreibung Harders Auffassung zu eigen<sup>87</sup>). Daher wird er von der Kritik, der Harders Analyse ausgesetzt ist, mitbetroffen.

Zusammenfassend darf gesagt werden: In dem Finale der Trostschrift an Marcia kreuzen sich zwei Einflüsse. Für die äußere Einkleidung ist Seneca dem Somnium Scipionis Ciceros verpflichtet (S. 222 f.). Der philosophische Gehalt in seiner seelenschatologischen, kosmologischen und geophysischen Ausprägung ist poseidonischen Ursprungs (S. 240). Da auch Cicero im Somnium bei dem Apameer Anleihen macht (S. 257), erklären sich die stofflichen Berührungen zwischen den beiden Römern aus ihrer Abhängigkeit von einer gemeinsamen Quelle. Mit dem Gedankenstoff, den sie dem rhodischen Denker entlehnen, schalten sie frei nach ihren künstlerischen Bedürfnissen, wie sich aus gewissen Abweichungen erkennen läßt (S. 256 f.).

Marburg/Lahn

Karlhans Abel

---

85) Wlosok a. O. (Anm. 1) betont die Verachtung des Irdischen im Anschluß an Harder mit zu großer Einseitigkeit als Hauptzweck des Somnium: 29 Anm. 79. Ähnlich Neuenschwander a. O. (Anm. 28) 90—94; richtig Wilamowitz a. O. (Anm. 57) 315 Anm. 1.

86) Neuerdings distanziert sich Ronconi (a. O. [Anm. 6] 36—37) von Harders Gliederung. Ablehnend auch Büchner a. O. (Anm. 6) Gymn. 221.

87) A. O. (Anm. 84) 148—149.