

ΟΡΓΑ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ (II)

Zur philosophischen Initiation in Ciceros *Somnium Scipionis*

(Fortsetzung aus *WüJbb* 9, 1983, 123-145)

Zur Bequemlichkeit des Lesers seien die Ergebnisse des 1. Teils unserer Untersuchung zusammengefaßt.

1. Im Gegensatz zu R. Harder¹ und K. Büchner² haben wir das *Somnium Scipionis* nach seinen verschiedenen Text-‘Arten’ gegliedert³. Kriterium hierfür waren die Textsignale (Unterbrechungen der Initiation Scipios durch seine Reaktionen, formal durch die Einleitung mittels Relativ- und Demonstrativpronomina angezeigt)⁴. Durch diese von sprachlichen Signalen ausgehende Gliederung ergibt sich ein Aufbau des *Somnium* in sieben Belehrungen, denen sieben Reaktionen des Initianden Scipio entsprechen⁵. Da diese Strukturierung des Textes nicht von inhaltlichen Kriterien ausgeht, treten kompositorische Widersprüche, an denen die Interpreten Anstoß genommen haben, in den Hintergrund. Auf unsere Disposition des *Somnium* werden wir im Abschnitt ‘Tempel und Text’ nochmals eingehen.

2. Wir haben die Ansicht vertreten, daß die Unterweisung Scipios nicht an einem imaginären Ort in der Milchstraße stattfindet, daß man also keineswegs mit einer ‘Himmelsreise der Seele’ zu rechnen hat, sondern daß die Belehrung über den Kosmos vor einem Himmelsglobus geschieht, den man sich in einem heute nicht mehr identifizierbaren Tempel aufgestellt denken kann⁶. Kosmosmodelle und Himmelsgloben waren in der Antike für den astronomischen Unterricht in Gebrauch; ein Kosmosmodell muß man auch im *Somnium* voraussetzen⁷. Eine bildliche Vorstel-

¹ R. Harder, Über Ciceros *Somnium Scipionis*, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geistesw. Klasse, 6. Jahr, Heft 3, Halle 1929, 118 und Anm. 1 (im ff. zit.: Harder) = Kleine Schriften, hrsg. v. W. Marg, München 1960, 385 ff.

² K. Büchner, *Somnium Scipionis*, Hermes Einzelschriften Heft 36, Wiesbaden 1976, 21-46 (im ff. zit.: Büchner [2]). In seinem postum erschienenen Kommentar (zit.: Büchner Komm.) zu Ciceros *De re publica*, Heidelberg 1984, gibt Büchner S. 435-508 eingehende Erläuterungen zum *Somnium*, zum Aufbau ebd. 443. Der Kommentar bringt jedoch gegenüber der Monographie von 1976 keine neuen Erkenntnisse.

³ Verf., diese Zeitschrift 9, 1983, 126-137 (im ff. zit.: Teil I).

⁴ Teil I 135.

⁵ Graphik, Teil I 137.

⁶ Teil I 139-145.

⁷ Will Richter† brieflich an Verfasser am 20.3.1984: „Der ‘Himmel’ nicht der wirkliche Himmel, sondern ein Lehr-‘Kosmos’; der Ort der Belehrung ein Tempel (auch dies ein ehrwürdiges Motiv), und zwar ein Rundtempel [...] Dadurch binden Sie das ciceronische ‘Gedicht’ ganz fest an die kulturelle Zeitsituation der hellenistisch-römischen Welt. Auch für die Schaffung eines derartigen Milieus zur Entfaltung von Gedanken gibt es Parallelen; ich darf an Varro rust. I 2 erinnern (5 Jahre nach dem *Somnium* geschrieben), und auch dort ist es ein Tempel und ein Anschauungsobjekt, die Karte Italiens“.

lung vom Unterricht an einem Himmelsglobus gewinnt man durch das sog. Philosophenmosaik in Neapel und das Philosophenmosaik in der Villa Albani in Rom⁸.

Die Mysterienelemente im Somnium

Die im 1. Teil herausgearbeitete Struktur des *Somnium* zeigt, daß der Text in seinem Aufbau einer Mysterieninitiation folgt. Aber auch an zahlreichen, für die Mysterien charakteristischen Elementen, die sich im *Somnium* finden, läßt sich nachweisen, daß dem Text eine Mysterienweihe als Muster zugrundeliegt. Hierher gehören die Unterweisung im Traum, der Tempel als Ort der Weihe, das Erscheinen von Mystagogen, der Gebrauch mystischer Formeln, Belehrungen des Initianden und seine Reaktionen, das Verbot des Freitodes, Belohnungen und Strafen, der Schwur des Mysten, die Offenbarung der Göttlichkeit des Mysten⁹.

Wir werden zeigen, daß die genannten Elemente auch in Texten zu finden sind, aus denen wir Initiationsrituale erschließen können. Vor allem sind antike Romane heranzuziehen, deren mystischen Charakter R. Merkelbach herausgestellt hat¹⁰, aber auch das *Corpus Hermeticum*, eine Sammlung theologisch-philosophischer Schriften aus den zwei Jahrhunderten vor und nach Christus, die Verkündigungen des einem Erzähler sich offenbarenden ägyptischen Gottes Hermes Trismegistos und Dialoge des Hermes mit seinem Sohn Tat oder Asklepios enthalten¹¹. Wir ziehen ferner den unter dem Namen des Thessalos von Tralles, eines Arztes aus der Zeit Neros, überlieferten medizinischen Traktat heran, der die 'Einweihung' des

⁸ Über das Philosophenmosaik und den astronomischen Unterricht der Antike, bes. der platonischen Akademie, ist heranzuziehen: K. Gaiser, Das Philosophenmosaik in Neapel. Eine Darstellung der Platonischen Akademie. AbHeid. Phil. hist. Kl. 1980, 2, Heidelberg 1980. Ich hatte die wichtige Abhandlung übersehen.

⁹ Teil I 139.

¹⁰ R. Merkelbach, Roman und Mysterium in der Antike, München und Berlin 1962, passim. Zu den mystischen Romanen, auf die wir uns beziehen, gehören die *Ephesiaka* des Xenophon von Ephesos, *Kleitophon* und *Leukippe* des Achilleus Tatios und die „*Metamorphosen*“ des Apuleius, die alle die Isismysterien spiegeln. Zu den Dionysosmysterien gehört *Daphnis und Chloe* des Longos, Zeugnis der Heliosreligion sind die *Aithiopika* des Heliodor. Auf den religiösen Charakter hat schon – mit zu Merkelbach unterschiedlicher Methode und Zielsetzung – hingewiesen K. Kerényi, Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Tübingen 1929, Nachdruck Darmstadt³ 1973. – In meiner Argumentation folge ich den Thesen von Merkelbach; zum griechischen Roman allgemein: C. W. Müller, Der griechische Roman, in: E. Vogt (Hrsg.), Griechische Literatur, Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Band 2, Wiesbaden 1981, 377-412; zu Apuleius: B. Kytzler, Afrikanischer Ausklang: Apuleius, in: M. Fuhrmann (Hrsg.), Römische Literatur, Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Band 3, Frankfurt 1974, 314-322; ders., Der antike Roman, in: Im Reiche des Eros, Band 1, München 1983, 6-20.

¹¹ Das *Corpus Hermeticum* ist zitiert nach der Ausgabe von Nock – Festugiére, Band I-IV, Paris 1954-1960, Buch I (= Poimandres) auch nach R. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, Nachdruck Darmstadt 1966. Literatur: A. J. Festugiére, La Révélation d'Hermès Trismégiste, Band I-IV, Paris 1950-1954 (Band I und II Nachdruck 1981).

Thessalos in Ägypten durch den Gott Asklepios beschreibt¹². Schließlich gibt auch eine Geschichte, die der römische Kaiser Julianus Apostata in seiner Rede gegen den Kyniker Herakleios erzählt, Aufschluß über die Struktur einer Mysterienweihe¹³. Die Analogien der genannten Schriften zum *Somnium Scipionis* sind augenfällig.

Das Mysterienwesen hat alte, tief in die Vergangenheit reichende Wurzeln. Man braucht daher keinen Anstoß daran zu nehmen, daß wir die Initiation im Traum des Scipio mit Stellen aus religiöser Literatur vergleichen, die historisch jünger ist. Entscheidend ist die morphologische und strukturelle Übereinstimmung von Initiationsritualen, die sich aus den Texten herausarbeiten läßt, und der Sinn, der mit diesen Ritualen verbunden wird. Denken und Handeln bilden bei antiken Menschen eine Einheit, das Denken war vor allem anschaulich und präsentierte sich in einer sichtbaren Darstellung¹⁴.

Kultische Mysterien werden von den Gebildeten sehr früh auf die literarische Ebene transponiert¹⁵. Damit wird neben den weiterbestehenden Kultmysterien „ein neuer Typ von Initiation“ geschaffen, eine Initiation, „die sich individuell und rein geistig vollzieht und durch die aufmerksame Lektüre und Meditation eines esoterischen Textes möglich ist“¹⁶. Man darf jedoch nicht annehmen, daß die religiöse Ausgangsbasis aufgegeben würde: „eine solche Transposition“ – so M. Eliade – „behält immer eine religiöse Bedeutung bei: sie regt die Imaginationstätigkeit des Lesers an und enthüllt ihm den tiefen Sinn der Mysterien“¹⁷. Was die Mysterien über die traditionellen Kulte der antiken Welt hinaushebt, ist die Tatsache, daß in den Mysterien den Menschen, die sich in sie einweihen lassen, bestimmte ‘Offenbarungen’ gegeben werden; dies ist schon in Eleusis, dem Muster aller Mysterienkulte, der Fall¹⁸. Die geheimen Offenbarungen und ihr religiöser Gehalt genießen

¹² Synoptische Textausgabe der Handschriften: H.-V. Friedrich, Thessalos von Tralles, griechisch und lateinisch. Beiträge zur Klass. Phil. 28, Meisenheim 1968. – Der Arzt Thessalos aus ernerischer Zeit ist wohl kaum mit dem Autor des Traktates identisch.

¹³ Julian or. VII 227 C-234 C p. 294-304 Hertlein. Auf diesen Text hat schon Merkelbach, Roman 321-324, aufmerksam gemacht.

¹⁴ Merkelbach, Roman 160,1; zu dieser Frage ebd. Abschnitt ‘Doppelsinn, Allegorie und Symbolik’ 55-64.

¹⁵ Vgl. Teil I 125 mit Bezug auf Plat. Phaidr. 250 C und Aristot. fr. 15 Rose (ebd. Anm. 18).

¹⁶ M. Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, Band 2, Freiburg–Basel–Wien³ 1984, 258 (zit.: Eliade, Geschichte).

¹⁷ Eliade, Geschichte 2, 258 Anm. 51. Über die Transposition kultischer in literarische Mysterien handelt ausführlich Festugière, L’idéal religieux des Grecs et l’Evangile, Paris 1932, 116-132 (zit. im ff.: Festugière, L’idéal) und ders., La révélation I 82-88.

Man wird sich fragen müssen, ob nicht auch das *Somnium* und die ‘Weihe Julians’ bereits ‘Lese-Mysterien’ sind; doch bleibt festzuhalten, daß auch die ‘literarischen Mysterien’ die Strukturelemente einer realen Initiation enthalten, denn sie sind ja in der Regel deren Beschreibung. Vgl. auch Reitzenstein, Hell. Myst. 190.

¹⁸ Eliade, Geschichte I (⁵1985), 277; Kerényi, Die Mysterien von Eleusis, Zürich 1962, 81 ff.; W. Burkert, Homo necans, Berlin und New York 1972, 274-283.

in der Zeit des Hellenismus hohes Ansehen und drücken schließlich einer ganzen Epoche ihren Stempel auf¹⁹. Daher nimmt es nicht wunder, daß auch Medizin und Philosophie die Inhalte ihrer Lehren als 'Mysterien' und 'Initiationsgeheimnisse' weitergeben; ein Beispiel hierfür ist der Traktat des Thessalos von Tralles. Selbst in der Spätantike tradieren die großen Meister des Neuplatonismus ihre Lehren als Geheimnisse nur an die 'Eingeweihten'²⁰. Auch das Wissen von den Sternen ist ein 'Geheimwissen', das nur für 'Eingeweihte' bestimmt ist: so nennt Vettius Valens, ein Astronom, der zur Zeit des Kaisers Mark Aurel seine *Anthologiae* schreibt, die Astrologie ein 'Mysterium', er selbst ist ein 'Myste' wie auch seine 'Miteingeweihten'²¹. Eine solche *μυστική ἀγωγή* in die Geheimnisse des Kosmos ist auch das *Somnium Scipionis*, in dem „der Kosmos selbst [...] der höchste Gott“ ist (*Somn.* 17: *summus ipse deus*)²² und die „kosmische Schau [...] zu einer Mysterienweihe“ wird²³.

Wir haben damit den Umkreis skizziert, in den der Traum des Scipio eingebettet ist: Cicero schreibt einen fiktionalen Text, ein Lese-Mysterium; doch auch die literarischen 'Mysterien' enthalten die Strukturelemente realer Kultmysterien. Es ist daher sinnvoll, das *Somnium* sowohl mit literarischen Mysterien als auch mit Quellen aus den Kultmysterien zu vergleichen.

Tempel und Text – eine Hypothese

Wir haben im 1. Teil der Untersuchung gezeigt, daß wir einen realen Tempel als gedachten Ort der Initiation annehmen²⁴, daß also der Begriff 'templum' eine ganz konkrete Bedeutung hat. K. Büchner meint zwar, daß *templum* im *Somnium* „bildlich gebraucht“ sei, „als poetisches Bild, das lange Tradition hat und weiter wirkt“²⁵, und er bezieht sich damit auf Ciceros Feststellung über persische Gottesvorstellungen in *De legibus* II 26: *quorum* (sc. *deorum*) *hic mundus omnis templum esset et domus*; nach persischer Anschauung, sagt Cicero, sei der ganze Kosmos Wohnung der Götter. Büchner schließt daraus, ein wirklicher Tempel könne auch im *Somnium* nicht von Cicero gemeint sein. Cicero widerspricht jedoch an dieser Stelle

¹⁹ Eliade, Geschichte 1, 277; Burkert, *Homo necans* 278 ff.

²⁰ Eliade, Geschichte 1, 278.

²¹ Ich zitiere Vettius Valens nach dem *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* V 2 Kroll. Vett. Val. p. 35,6/7 *μυστική ἀγωγή*; 74,31 *μυστήρια*; 40,6 *μύστης*; 122,34 *μεινωταγωγημένοι*. Er gebraucht auch sonst Termini der Mysterien; für weitere Stellen vgl. Festugière, *L'idéal* 120 und Anm. 6. Zur Auffassung des Vett. Val. von seinem Werk als einer Mysterienweihe: W. Gundel – H. Gundel, *Astrologumena*. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte. *Sudhoffs Archiv* Beiheft 6, Wiesbaden 1966, 218.

²² Max Zepf, *Der Mensch in der Höhle und das Pantheon*, in: *Gymnasium* 65, 1958, 355-382, hier 363 (zit.: Zepf). Der wertvolle Aufsatz ist bisher kaum beachtet worden.

²³ Zepf 365. Die Vorstellung geht von Platon aus (*Phaidr.* 249 C, auch 250 C; *Epinomis* 986 D).

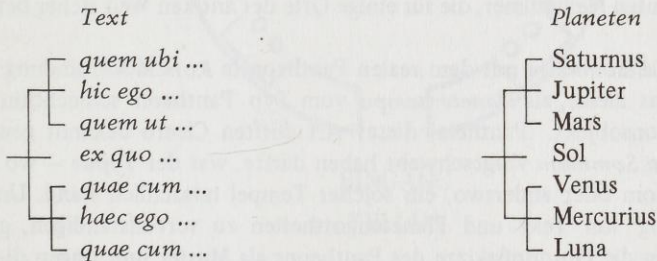
²⁴ Teil I, 140-143.

²⁵ Büchner Komm. 462 mit Hinweis auf Ronconis Komm. p. 83 zur Stelle.

den *magi* der Perser: Tempel und Kosmos müssen keine Gegensätze sein, der Tempel kann den Kosmos repräsentieren²⁶.

In der folgenden Überlegung tragen wir eine Hypothese vor, die eine Beziehung zwischen dem Text des *Somnium* und einem realen Planetentempel, wie er uns z. B. im Pantheon in Rom begegnet, herstellt.

Wir haben gesehen, daß die Reaktionen des Initianden Scipio im Text stets durch ein Relativ- bzw. Demonstrativpronomen eingeleitet werden²⁷. Dabei ist eine gewisse Systematik Ciceros nicht zu übersehen: es entsprechen sich alternierend die Relativa *quem* – *quem* und *quae* – *quae* und die Demonstrativa *hic* – *haec*; einzeln steht *ex quo* in der Mitte. Wenn wir nun die Planeten – entsprechend ihrer Reihenfolge in 17 – den Einleitungswörtern der Reaktionen gegenüberstellen, ergibt sich folgende Skizze:



Dabei werden folgende Götterpaare miteinander verbunden: Saturnus—Mars und Jupiter—Mercurius als männliche, Venus—Luna als weibliche Gottheiten. Wie im Text *ex quo ...*, steht die Sonne in der Mitte exponiert. Diese ins Auge fallenden Entsprechungen dürften kaum Zufall sein. Vielmehr können wir annehmen, daß Cicero sie bewußt, sozusagen als eine Art Sphragis des kosmischen Pantheons, im Text versteckt hat. Er würde damit – wie mit dem Aufbau des *Somnium* nach dem Schema einer Initiation, das ja auch erst entdeckt werden muß – einen nur dem ‘Eingeweihten’ erkennbaren Hinweis darauf geben, daß die *Darstellung* der Initiation im Text, ihr *Inhalt* (Kosmos und Planetengottheiten) und der reale *Ort*, ein Planetentempel, miteinander in Beziehung stehen.

Schon P. Boyancé hat das *Somnium* mit dem Pantheon in Rom in Verbindung gebracht²⁸. Natürlich kann Cicero, wenn er sich einen Planetentempel vorstellte, nicht das heute noch existierende Pantheon gemeint haben. (Der erste Bau, das Pantheon des Agrippa, ist erst 16 Jahre nach Ciceros Tod, zwischen 27 und 25 v. Chr., errichtet worden; der heute erhaltene Bau stammt aus hadrianischer Zeit und läßt sich auf die Jahre 118-125 n. Chr. datieren²⁹). Ein Bau wie das Pantheon ist jedoch

²⁶ Zepf 373. Zu ‘mundus’ s. Teil I, 141, 41.

²⁷ Teil I, 135.

²⁸ P. Boyancé, *Études sur le songe du Scipion*, Paris 1936, 119. Vgl. auch Teil I, 141, 42 und 43; Zepf 373, 128.

²⁹ Zum Pantheon: F. Coarelli, *Rom. Ein archäologischer Führer*, Freiburg—Basel—Wien 1975, 257-263. Die Problematik der Baugeschichte auch bei Zepf 372-379; Kleiner Pauly IV

Ausdruck einer religiösen Gesinnung, die eine lange Tradition hat: in der platonischen Akademie entstanden und im Hellenismus fortentwickelt, ist sie Ausdruck der kosmischen Religion. Diese verehrt die Erscheinungsformen, in denen sich das Göttliche im Kosmos manifestiert, die göttlichen Gestirne³⁰. Der Kosmos wird selbst zum Gott, zur Epiphanie der einen Weltseele, die hinter den vielen Erscheinungen des Göttlichen sichtbar wird und nur dem Eingeweihten zugänglich ist³¹. Der Begriff 'Pantheon' (Πάνθειον, Πάνθειον) meint in diesem Zusammenhang zunächst die Gesamtheit aller Götter, die im Kosmos ihre Heimat haben; von hier aus kann das Wort auch auf den Kosmos als den Tempel aller dieser Götter übertragen werden³². Der Kult 'aller Götter', der sich in hellenistischer Zeit stark verbreitet, ist durch Hunderte von Zeugnissen belegt: Weihungen, Kulte, Feste, Priestertümer 'aller Götter' sind über die ganze griechisch-römische Welt verstreut³³, wie auch die Πάνθειον genannten Heiligtümer, die für einige Orte der antiken Welt sicher bezeugt sind³⁴.

Wenn wir das *Somnium* mit dem realen Pantheon in Rom in Verbindung bringen, so dient uns dieses, als *Planetentempel* vom Typ 'Pantheon' schlechthin, nur als Demonstrationsobjekt. 'Pantheia' dieser Art dürften Cicero bekannt gewesen sein. Was ihm im *Somnium* vorgeschwebt haben dürfte, war der *Typus* – wo auch immer, ob in Rom oder anderswo, ein solcher Tempel tatsächlich stand. Um die Gegenüberstellung von Text und Planetengottheiten zu vervollständigen, geben wir im folgenden die Grundrißskizze des Pantheons als Muster und tragen die Namen der Götter (~ Planeten) in die einzelnen Nischen ein. Man wird sich das Pantheon am liebsten als Rundbau vorstellen, obwohl die Nischen zur Aufnahme der Götterstatuen auch in einem Rechteckbau denkbar sind³⁵.

471-474 mit weiterer Literatur; B. Andreae, *Römische Kunst*, Freiburg–Basel–Wien 1973, 527 ff.

³⁰ Zepf 371.

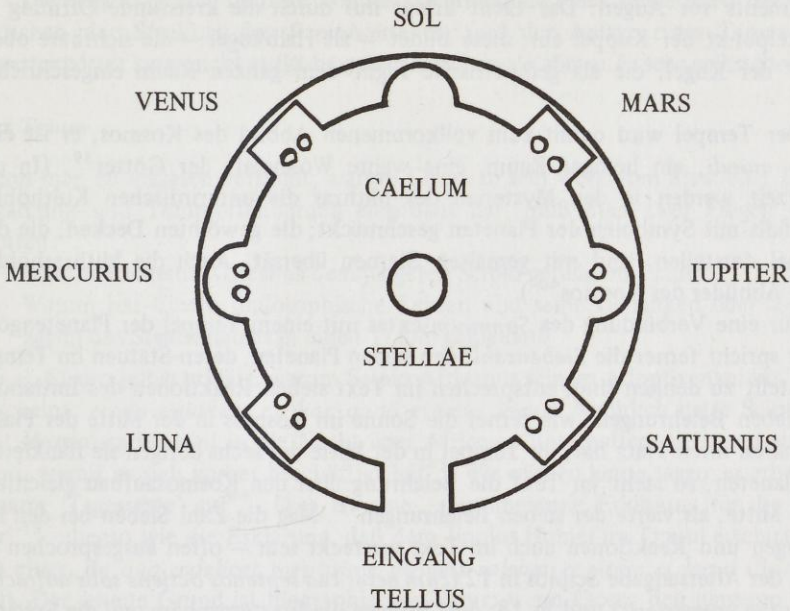
³¹ Zepf 370 f. und 370, 115 mit Verweis auf Varro bei August. civ. VII 6: *dicit Varro ... deum se arbitrari esse animam mundi, quem Graeci vocant κόσμον, et hunc ipsum mundum esse deum.*

³² Zepf 371. Zu den zahlreichen Belegen s. Ziegler, RE XVIII, 2. H., 697-747; Fr. Jacobi, Πάντες θεοί, Diss. Halle 1930; Kleiner Pauly IV 468-471 und 474 f.

³³ Kl. Pauly IV 470.

³⁴ Kl. Pauly IV 470; Zepf 371 f. Etwa 120 Kultstätten sind in der griechischen Welt bekannt, mit denen, wenn auch nur sporadisch, der Name Pantheon verbunden ist.

³⁵ Das Problem, ob das Pantheon des Agrippa eine Tholos oder ein Rechtecktempel war, ist für unsere These unerheblich. Zur Diskussion der konträren Standpunkte vgl. Zepf 374 mit weiterführender Literatur. Für einen Rundbau als Vorläufer des heutigen Pantheons tritt ein Andreae, *Römische Kunst* 528 f.; mit gewichtigen Gründen G. Lugli, *The Pantheon and Adjacent Monuments*, Rom 1971, 15 (mir nur in der englischen Ausgabe zugänglich): „The round shape of the Agrippa Pantheon is most fitting for the mystical character of the cult which, though having Mars and Venus, the progenitors of the Julian race, as its chief divinities, as well as Julius Caesar, comprised all the gods of Olympus, and was connected with the astral world through an astronomical concept of oriental inspiration. Besides, a fundamental principle of Roman religion must not be forgotten: the gods would not allow any change to be made in the original form to temples when they were rebuilt. It follows that, since Hadrian rebuilt it in a circular form, it must have been circular at the time of Agrippa.“



In den sieben Nischen des Pantheons dürften die Götterbilder gestanden haben. In der unvollständigen und möglicherweise verderbt überlieferten Aufzählung des Cassius Dio, der den Rundbau des Pantheons mit dem Himmel vergleicht, werden als Götter namentlich nur Venus und Mars genannt, die Schutzgottheiten Roms³⁶. Es liegt jedoch nahe, von der Zahl der tatsächlich vorhandenen sieben Nischen auf die sieben Planetengötter zu schließen, deren Statuen so, wie wir es vorschlagen, in den Nischen aufgestellt zu denken sind³⁷; die Notiz des Cassius Dio, der trotz des Vorhandenseins von sieben Nischen nur zwei Götter, Mars und Venus, deren Statuen in unsrer Skizze das Standbild der Sonne flankieren, namentlich erwähnt, muß dann um die Namen der fünf übrigen Planetengötter ergänzt werden.

Die sich nach oben verzüngenden Kassetten der Decke des heutigen Baus waren ursprünglich mit Sternen gefüllt und führten so die strahlende Pracht des nächtlichen

³⁶ Cass. Dio 53,27,2 p. 108 Melber = 2,435 Boissevain: *τό τε Πάνθειον ὠνομασμένον ἐξετέλεσε· προσαγορεύεται δὲ οὕτω τάχα μὲν ὅτι πολλῶν θεῶν εἰκόνας ἐν τοῖς ἀγάλμασι, τῷ τε τοῦ Ἄρεως καὶ τῷ τῆς Ἀφροδίτης, ἔλαβεν, ὡς δὲ ἐγὼ νομίζω, ὅτι θολοειδὲς ὄν τῷ οὐρανῷ προσέοικεν.* Vgl. Teil I, 141,42.

³⁷ Für die Annahme, daß im Pantheon Statuen von Planetengöttern aufgestellt waren, schon Th. Mommsen, Arch. Zeitung 1867, 55; L. Curtius, Merkur 1, 1947, 374; Curtius-Nawrath, Das antike Rom, Wien und München⁵ 1970, 202 f.; Coarelli, Rom 261; Zepf 376, 139 und 378, 149; Andreae, Röm. Kunst 528.

Firmaments vor Augen. Das Licht dringt nur durch die kreisrunde Öffnung im Scheitelpunkt der Kuppel ein; diese bildet – als Halbkugel – die sichtbare obere Hälfte der Kugel, die als geometrische Figur dem ganzen Raum eingeschrieben ist³⁸.

Der Tempel wird damit zum vollkommenen Abbild des Kosmos, er ist eine *imago mundi*, ein heiliger Raum, eine wahre Wohnstatt der Götter³⁹. (In der Kaiserzeit werden in den Mysterien des Mithras die unterirdischen Kulthöhlen gleichfalls mit Symbolen der Planeten geschmückt; die gewölbten Decken, die den Himmel darstellen, sind mit gemalten Sternen übersät. Auch die Mithrashöhlen waren Abbilder des Kosmos⁴⁰.)

Für eine Verbindung des *Somnium*textes mit einem Tempel der Planetengottheiten spricht ferner die *Siebenzahl*: den sieben Planeten, deren Statuen im Tempel aufgestellt zu denken sind, entsprechen im Text sieben Reaktionen des Initianden und sieben Belehrungen; wie ferner die Sonne im Kosmos in der Mitte der Planetensphären ihren Platz hat, im Tempel in der Mitte der sechs übrigen sie flankierenden Planeten, so steht im Text die Belehrung über den Kosmosaufbau gleichfalls in der Mitte, als vierte der sieben Belehrungen⁴¹. Mag die Zahl Sieben bei den Belehrungen und Reaktionen auch im Text versteckt sein – offen ausgesprochen ist sie bei der Altersangabe Scipios in 12 (*cum aetas tua septenos octiens solis anfractus reditusque converterit*) und in 18: dort bringen die Fixsternsphäre und die Sphären der sieben Planeten sieben verschiedene Töne hervor⁴².

³⁸ Zeichnung der eingeschriebenen Kugel bei Zepf 372; Andreae 528; Coarelli 259.

³⁹ Curtius, Merkur 1, 1947, 373; Zepf 373, 124; Eliade, Das Heilige und das Profane, rde 31, Hamburg 1957, 35-39.

⁴⁰ Porph. de antro nymph. 6 p. 60,4-11 Nauck; Merkelbach, Mithras, Königstein/Ts. 1984, 77 ff. Zu den beiden Mithraeen der sieben Torbögen und des siebentürigen Portals in Ostia 80 ff., ferner 113 und 133 f.; Abb. 34 S. 292 und Abb. 37 S. 294.

Der Vorstellung, daß der Mensch durch die Betrachtung der sichtbaren Götter, also ihrer Abbilder, die er in den Mysterien mit leiblichen Augen schaut, die unsichtbare Gestalt der Gottheit, das wahre Wesen des Göttlichen geistig erfasse, gibt auch Varro Ausdruck, gegen den Augustin. civ. VII 5 polemisiert: *primum eas interpretationes sic Varro commendat, ut dicat antiquos simulacra deorum et insignia ornatusque finxisse, quae cum oculis animadvertissent hi, qui adissent doctrinae mysteria, possent animam mundi ac partes eius, id est deos veros, animo videre.*

⁴¹ Eine schöne Darstellung der zentralen Stellung der Sonne im Kosmos: nach Duris von Samos (bei Athen. VI 253 DE, V. 9-12 = FGrH 76 F 13 = Powell, Coll. Alex. p. 174) wurde Demetrios Poliorketes in einem Paian mit der Sonne verglichen, seine Begleiter mit den Planeten:

σεμνόν τι φαίεθ', οἱ φίλοι πάντες κύκλω,
ἐν μέσοισι δ' αὐτός,
ἴμοιος ὥσπερ οἱ φίλοι μὲν ἀστέρες,
ἥλιος δ' ἐκεῖνος.

⁴² Das Material über die Bedeutung der Zahl Sieben ist ungemein reich: grundlegend Boll, RE VII, 2. H. (1912), 2547-2578 s.v. Hebdomas; hier Sp. 2547 die Arbeiten von Roscher aufgeführt. Vgl. ferner Komm. von Ronconi 71 und 112; Büchner Komm. 454 f. und 481 f. Zu den tönenden Planetensphären vgl. das Kleinepos *Hermes* des Eratosthenes (Powell, Collect. Alex.

Die vorgetragenen Indizien können die Annahme einer versteckten Beziehung zwischen der Struktur des *Somnium*textes und der Anlage eines Tempels der Planetengötter zwar nicht strikt beweisen, machen sie aber u.E. sehr wahrscheinlich.

Der Traum

Wenn man zu erklären versucht, warum Cicero in sein Werk vom Staat eine Traum-erzählung und Traumoffenbarung eingebaut hat, muß man zwei Fragen beantworten:

- a) Warum erscheint Africanus dem jüngeren Scipio gerade im Traum?
- b) Warum hat Cicero philosophische Lehren und seine Gedanken über die Aufgaben des Staatsmannes in einen Traum gekleidet?

Zu a) Cicero selbst erklärt, warum Scipio Africanus seinem Adoptivenkel im Traum erscheint: *credo equidem ex hoc quod eramus locuti*. Natürlich hatte Scipio sich mit Massinissa bis weit in die Nacht über Africanus unterhalten; er träumt also von dem, womit er sich vorher beschäftigt hat⁴³. Wir würden heute sagen, er arbeite im Traum 'Tagesreste' auf⁴⁴. Dies ist eine „räsonnierende Erklärung für die Zuhörer“⁴⁵, ebenso wie die Erklärung, daß dem Ennius Homer im Traum erschienen sei als einer, *de quo videlicet saepissime vigilans solebat cogitare et loqui* (*Somnium* 10). Der zweite Grund ist biographischer Natur: wenn Cicero den jüngeren Scipio in einen Traditionszusammenhang stellen und ihn zu diesem Zweck durch eine persönliche Begegnung beider Staatsmänner besonders sinnfällig als würdigen Nachfolger des Africanus ausweisen wollte, dann konnte dies nur in der Form eines Traumes geschehen: der jüngere Scipio (P. Cornelius Scipio Aemilianus Africanus Numantinus) ist 185/184 geboren, war also, als sein Adoptivgroßvater P. Cornelius Scipio Africanus maior (etwa 235-183) starb, knapp zwei Jahre alt. Mithin war eine

nr. 15 p. 61): nach Erfindung der Leier steigt der Gott durch die sieben Planetensphären auf zum Firmament; dabei merkt er, daß die Planeten auf ihren Bahnen in den sieben Tönen der Leier tönen: die Harmonie der Leier und die Harmonie der Sphären entsprechen einander. Die Belege sind zusammengestellt bei Merkelbach, *Mithras* 87 f. und Anm. 10.

⁴³ Büchner (2) 22 verweist auf Lukrez 4, 962 ff.

⁴⁴ „Die traumfördernden Tagesreste brauchen nicht unbedingt Wünsche zu sein. Sie können auch aus nicht zu Ende gebrachten Tagesproblemen, ungelösten Denkaufgaben, aus dem am Tage beiseite Geschobenen oder Unterdrückten bestehen“: H. Gottschalk, *Reich der Träume*, Gütersloh o.J., 324. Daß im Traum das weiterverarbeitet wird, was uns am Tage beschäftigt, sagt Cic. div. II 128: *is (i.e. animus) cum languore corporis nec membris uti nec sensibus potest, incidit in visa varia et incerta ex reliquiis, ut ait Aristoteles, inhaerentibus earum rerum quas vigilans gesserit aut cogitaverit; quarum perturbatione mirabiles interdum existunt species somniorum; quae si alia falsa, alia vera, qua nota internoscantur scire sane velim*. Zum Traum in der Antike vgl. J. Latacz, *Funktionen des Traums in der antiken Literatur*, in: *Traum und Träumen. Traumanalysen in Wissenschaft, Religion und Kunst*, Göttingen 1984, 10-31 = diese Zeitschrift 10, 1984, 23-39.

⁴⁵ Büchner (2) 22.

persönliche Begegnung der beiden im Erwachsenenalter ausgeschlossen⁴⁶. Der jüngere Scipio kennt den Africanus daher nicht aus persönlicher Anschauung, sondern nur von seiner Wachsmaske, die ihm aber, wie jedem Römer, Ansporn war, den großen Vorfahren nachzueifern⁴⁷.

Die Nennung des Namens Ennius ist nicht zufällig; mit dem Verweis auf den großen Dichter, scheinbar sehr vordergründig und rationalistisch gegeben, will Scipio eine Legitimation eigener Art zum Ausdruck bringen: Ennius hatte in seinen *Annales* gesagt, daß ihm Homer im Traum erschienen und daß die Seele Homers in ihn eingegangen sei⁴⁸. Der Traum allein genügt, damit Ennius sich als *alter Homerus* legitimieren kann und eine 'Sonderstellung' erreicht⁴⁹. Scipio will also mit seinem beiläufigen Verweis auf Ennius sagen: Wie Ennius von Homer träumt und durch die Traumerscheinung zum zweiten Homer wird, so habe ich von Africanus geträumt. Er ist mir im Traum erschienen und hat mich berufen. Ich bin nun ein zweiter Africanus. Damit hat Cicero den jüngeren Scipio in die Traditionskette der großen Männer Roms gestellt⁵⁰.

Zu b) Die Nennung des Ennius und der in seinem Namen implizierte Hinweis auf seine Berufung zum Dichter durch einen Traum legt es nahe, auch das *Somnium* so zu deuten: als einen Traum, in dem Scipio zum Staatsmann berufen wird. Das *Somnium* enthält also nicht nur eine Traumoffenbarung, nämlich die Initiation in die kosmische Religion, verbunden mit Anweisungen für das rechte Handeln, sondern es ist auch ein Traum, in dem Scipio zum Nachfolger des Africanus berufen wird. Wir können es daher in die Reihe der bekannten *Berufungsträume* stellen. Beispiele:

(1) *Hesiod*: Obwohl das Zeugnis der Theogonie (vv. 22-35) in diesem Punkte nicht eindeutig ist, hat schon die antike Tradition die Stelle so interpretiert, daß dem Hesiod die Musen im Traum erschienen und er so zum Dichter geweiht worden sei⁵¹.

⁴⁶ Büchner (2) 22,9 mit Hinweis auf Ronconi Komm. 64.

⁴⁷ Sall. Jug. 4,2: *Nam saepe ego audivi Q. Maximum, P. Scipionem, praeterea civitatis nostrae praeclaros viros solitos ita dicere, cum maiorum imagines intueventur, vehementissime sibi animum ad virtutem accendi*. Also konkrete Anschauung, die einen geistigen Prozeß in Gang setzt! – Zum Argument, daß Cicero es vermeiden will, wie Platon im Staat die Erzählung von Er, so auch seinerseits im *Somnium* einen Mythos zu Hilfe zu nehmen, und statt dessen, einer Tradition folgend, einen Traum verwendet, siehe Büchner (2) 59 f.

⁴⁸ Hierzu eingehend Büchner Komm. 448 f. mit weiterführender Literatur. Ennius Ann. fr. 6 V³ = fr. 5 Warmington, *Remains of Old Latin* p. 4: *visus Homerus adesse poeta*. Zum Problem der Dichterberufung des Ennius vgl. A. Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik*, Heidelberg 1965, 192-201. Zur Frage, ob bei Ennius ein Traum oder ein reales Erlebnis vorliegt, s. Kambylis 199. Mit Homer in Verbindung zu treten war für Ennius natürlich nur im Traum möglich.

⁴⁹ Kambylis 200 und 202. Büchner Komm. 449: Scipio träumt „bedeutsam“!

⁵⁰ So gesehen ist das *Somnium* „ein gebildeter Traum“ (Büchner (2) 100), den man in seiner einleitenden Anspielung auf Ennius nur verstehen kann, wenn man von der Berufung des Ennius durch Homer weiß. Harder 140 verweist darauf, daß auch die Begrüßungsworte des Massinissa in der Eingangserzählung Scipio „geradezu als einen zweiten Africanus“ kennzeichnen.

⁵¹ Die Stellen: Mark Aurel (Brief an Fronto, epist. 1,4,6 p. 11 Naber, 8 van den Hout), Kambylis 55, 103; Procl. in Od. p. 6 G., Kambylis 56, 110 mit Diskussion der Stellen.

(2) Der Kreter *Epimenides* – so heißt es – habe zur Mittagszeit einen Traum gehabt, in dem er den Göttern, der *Aletheia* und der *Dike* begegnete; er hörte die *λόγοι θεῶν* und erhielt von ihnen eine Art 'Auftrag'⁵².

(3) *Aischylos* – so wurde erzählt – habe nachts auf dem Acker geschlafen, um Weinreben zu bewachen; da sei ihm *Dionysos* im Traum erschienen und habe ihm befohlen, Tragödien zu dichten⁵³.

(4) *Sokrates* berichtet von sich (Plat. *Phaid.* 60e ff.), daß ihm oft ein Traumbild (*ἐνύπνιον*) während seines Lebens erschienen sei mit der Weisung, er solle sich dem Dienst der Musen widmen. Darunter aber verstand er die Beschäftigung mit der Philosophie.

Im *Somnium* wird *Scipio* nicht nur zum Staatsmann berufen, sondern ihm werden auch die Aufgaben genannt, die er als Staatsmann und als Mensch zu erfüllen hat: 16 *iustitiam cole et pietatem*, 20 *haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito*. Wir können daher mit dem *Somnium* auch Träume vergleichen, in denen Anweisungen gegeben werden. Solche Träume finden sich vor allem in den Romanen: Dort erscheinen den handelnden Personen, die in der Regel Initianden repräsentieren, häufig Götter oder Mysteriendiener im Traum, um ihnen Weisungen zu geben, sie zu belehren oder ihnen zu helfen⁵⁴.

Einige Beispiele für solche *Traummanweisungen*:

(a) Im Roman des *Longus* (II 23,1-5) erscheinen dem von Weinen und Schmerz erschöpften *Daphnis* im Traum die Nymphen, um ihn über den Verlust der *Chloe* zu trösten: es sind drei schöne Frauen, die ganz den Bildern gleichen, die *Daphnis* von ihnen kennt⁵⁵. Sie zeigen dem *Daphnis* ihr Mitleid, ermutigen ihn, geben ihm ihre Weisungen und versichern ihn des göttlichen Beistandes des *Eros*⁵⁶. *Daphnis* erwacht, dankt weinend den Nymphen und leistet einen Schwur⁵⁷.

(b) Im Roman des *Heliodor* erscheinen nachts dem Isispriester *Kalasis* *Apollon* und *Artemis* und übergeben ihm *Theagenes* und *Charikleia* mit dem Auftrag, die beiden als seine Kinder zu betrachten, sie in seine Heimat Ägypten zu führen und in allem weiterhin den Göttern gehorsam zu sein⁵⁸.

⁵² Nach Max. Tyr. 10,1 p. 110, 13 Hobein = c. 28 p. 286 Dav.; Kambylis 60.

⁵³ Paus. 1,21,2; Kambylis 61,122.

⁵⁴ Die mystischen Träume sind zahlreich. Das Material ist zu finden bei Merkelbach, *Roman*, Index 345 s.v. Traum.

⁵⁵ Longos II 23,1 *καὶ αὐτῶ αἱ τρεῖς ἐφίστανται Νύμφαι, μεγάλαι γυναῖκες καὶ καλά [...]* τοῖς ἀγάλμασι ὁμοίαι. Es ist eine Erkennungsszene.

⁵⁶ Longos II 23,2 *ἐώκεσαν ἐλεοῦσαι [...]* ἡ πρεσβυτάτη λέγει ἐπιρρωννύουσα ...; II 23,5 *κάμνε δὲ μηδέν, ἀλλ' ἀναστὰς ὀφθητι [...]* τὰ δὲ ἄλλα μελήσει περὶ ὑμῶν Ἐρωτι.

⁵⁷ Longos II 24,1 *Δάφνις [...]* κοινῇ ὑφ' ἡδονῆς καὶ λύπης δακρῦων τὰ ἀγάλματα τῶν Νυμφῶν προσκάνει καὶ ἐπηγγέλλετο σωθείσης Χλόης θύσειν ... Das gleiche tut *Daphnis* Pan gegenüber (II 23,2).

⁵⁸ *Heliod.* III 11,5 *Ἦδη δὲ μεσοῦσης τῆς νυκτὸς ὀρῶ τὸν Ἀπόλλων καὶ τὴν Ἄρτεμιν ὡς ὦμνιν, εἴ γε ὦμνιν ἀλλὰ μὴ ἀληθῶς ἐώρων.* Die Götter reden mit *Kalasis* und geben ihm ihre Weisungen; XI 12,1 *Ταῦτα εἰπόντες οἱ μὲν ἀπεχώρησαν ὅτι μὴ ὄναρ ἦν ἡ ὄψις ἀλλ' ὕπαρ ἐνδειξάμενοι· ἐγὼ δὲ τὰ μὲν ἄλλα συνίεω ὡς ἐωράκευ.*

(c) In den 'Metamorphosen' des *Apuleius* erscheint die Göttin Isis dem Lucius im Traum⁵⁹: nachdem Lucius nachts plötzlich erschreckt aufgefahren ist, erhebt er sich voller Erwartung, froh und munter, badet und taucht siebenmal unter, betet unter Tränen zu der Göttin. Isis erscheint, nachdem Lucius erneut in den Schlaf gesunken ist; er erkennt sie an ihrer strahlenden Erscheinung; sie tröstet ihn und fordert ihn auf, ihren Befehlen zu gehorchen; er solle sich alles gut merken, was sie sage, und werde so immer ihren Schutz genießen; durch strengen Dienst und Gehorsam auf Erden werde er sich die Gnade der Göttin im Jenseits verdienen. Darauf verschwindet die Erscheinung wieder. — Die Parallelen der Isisepiphanie mit dem Erscheinen des Africanus im *Somnium* liegen auf der Hand.

(d) *Traumanweisungen* finden sich auch in den *Mysterien des Mithras*. So mußte, wenn ein Myster zu einem höheren Grad aufsteigen sollte, der ihn weiheude Priester durch einen Traum dazu aufgefordert werden⁶⁰. Eine solche der Weihe vorausgehende Aufforderung im Traum gab es auch in den Isismysterien⁶¹.

(e) In der *delischen Sarapisaretalogie*⁶² berichtet der Priester Apollonios, daß ihm der Gott Sarapis zweimal im Traum erschienen sei und ihn aufgefordert habe, einen Tempel zu bauen⁶³. Im Hymnus des Maiistas, der sich auf diesen Tempelbau und dessen nähere Umstände bezieht, wird auf die nächtliche Traumerscheinung Bezug genommen⁶⁴. — Wir finden hier gleichfalls Elemente der mystischen Initiation, die im *Somnium* vorkommen: Furcht und Staunen des Initianden, sein Weinen, den tröstlichen Zuspruch und die Übermittlung einer Weisung⁶⁵. Die *Sarapisaretalogie* ist — im Gegensatz zum *Somnium* und den Romanen — kein fiktionaler Text, sondern der Bericht über die Umstände einer Tempelgründung auf der Insel Delos. Daher sind Parallelen zwischen ihr und dem *Somnium* besonders aufschlußreich.

⁵⁹ Apul. Met. XI 1,1-7,1. Die einzelnen Stellen werden bei ihrem Vorkommen angeführt. Zum Schlußsatz XI 7,1 *Sic oraculi [...] fine prolato numen invictum in se recessit. Nec mora, cum somno protinus absolutus* vgl. den Schlußsatz des *Somnium*: *Ille discessit; ego somno solutus sum.*

⁶⁰ Merkelbach, *Mithras* 98 und 118.

⁶¹ Vgl. Apul. Met. XI 27,8.

⁶² Die Inschrift, die den Bericht enthält, gliedert sich in zwei Teile: einen Prosabericht des Apollonios und den hexametrischen Hymnus des Maiistas auf Sarapis. Text: Powell, *Collect. Alex.* p. 68-71, und H. Engelmann, *Die delische Sarapisaretalogie*, *Beitr. zur Klass. Phil.* 15, Meisenheim 1964. Ich zitiere nach Engelmann (Zeilenzählung nach dem Inschriftstein).

⁶³ Z. 13 f. ὁ θεός μοι ἐχρημάτισεν κατὰ τὸν ὕπνον. — Z. 25 f. ἐπηγγέλιτο δ' ἐμοὶ ὁ θεὸς κατὰ τὸν ὕπνον.

⁶⁴ Z. 45 f. ἐννυχος ἀντιπάρ(ωι δὲ) καθυπνώοντι φαυθεὶς δεμνίωι ἡνωγες τελέσαι χρέος. — Z. 51 ἐννυχο(ν) ὑπνώοντι. — Z. 55 f. ἐννύχιος γάρ/ εὐνήι ἐπιπρομολῶν λέγες.

Die Traumerscheinungen finden in der Regel nachts statt, vgl. Apul. Met. V 4,1 *vespera suadente* für den Beginn der Weihehandlungen, ebd. *provecta nocte*; XI 13,1 *nocturni oraculi*; XI 23,7 *nocte media*.

⁶⁵ Furcht Z. 70 ὑπὸ δειματι. — Staunen Z. 60 θαμβήσας, 91 θάμβησεν, 30 θαμβητά. — Weinen Z. 72 σταλάων ἅμα δάκρυ. — Tröstung Z. 77 μέθες ἄλγος ἀπὸ φρενός; 80 σὺ δὲ μηκέτι δάμμαο θυμόν. — Weisung Z. 46 ἡνωγες, 58 διδάξει.

Auf einen realen Hintergrund bezieht sich auch der Traktat des *Thessalos von Tralles*. In der äußeren Rahmenpartie beschreibt Thessalos die näheren Umstände seiner Initiation. Nach dem Ende seiner medizinischen Studien reist Thessalos von Alexandria in das Innere Ägyptens. Hier trifft er in Diospolis auf einen alten Asklepiospriester; dieser hilft dem wegen eines Mißerfolges ratlosen Thessalos weiter und bringt ihn in einen Tempel, wo ihm der Gott Asklepios erscheint. Von diesem wird der junge Arzt in die Geheimnisse der Pflanzenheilkunde eingeweiht, den ausführlichen Vortrag des Gottes, der natürlich von einem Priester gespielt wird, schreibt Thessalos mit. — Auch Thessalos ist durch die Epiphanie des Gottes erschreckt, weint bei seinen Bitten, zeigt Freude und Dank und erhält eine Offenbarung. Der Traktat ist ein Lesemysterium, in dem der Leser der Initiand ist⁶⁶.

Als fiktionaler Text präsentiert sich die Erzählung, die der Kaiser *Julian* in seine Rede gegen den Kyniker Herakleios aufgenommen hat: es ist die Geschichte eines jungen Mannes, hinter dem wir aus Anspielungen im Text den Kaiser selbst vermuten dürfen⁶⁷. Der Jüngling wird in die Mysterien des Helios eingeweiht, und auch hier finden sich zahlreiche Parallelen zum *Somnium*: die Weihe wird im Traum (oder in der Ekstase) vollzogen⁶⁸, der Jüngling erfährt Freude und Schrecken, er wird durch Fragen geprüft, er darf nicht eigenmächtig aus dem Leben scheiden, er weint, er wird durch Mystagogen (hier sind es Götter selbst!) eingeweiht, er leistet einen Eid und erfährt am Ende die Offenbarung seiner Göttlichkeit. Wie das *Somnium* enthält auch die Traumerzählung Julians Offenbarungen verschiedenen Inhalts, sie führt in dem Zyklus der Paränesen am Schluß dem Initianden seine Aufgaben vor (Typus der Traumanweisung), aber sie enthält auch eine Traumberufung, denn der Jüngling wird ausdrücklich angewiesen, seine ihm zukommenden Aufgaben auf Erden zu erfüllen⁶⁹.

⁶⁶ Thessalos I 11 p. 49,6 ff. Friedrich *συνεχῶς εἰς οὐρανὸν τὰς χεῖρας ἐκτείνων τοὺς θεοὺς ἐλιπάνεον δι' ὀνείρου φαντασίας ἢ διὰ πνεύματος θεῖου χαρίσασθαι μοί τι τοιοῦτο*. Natürlich muß man sich das so vorstellen, daß der Gott durch seinen Priester vertreten wird.

⁶⁷ Siehe Anm. 13. Julian stellt am Ende seiner Geschichte die Frage, ob es sich um einen Mythos handle oder ob die Geschichte wahr sei. Jedenfalls sind „Dichtung und Wahrheit vermischt, und die Grenze genau zu ziehen ist unmöglich“: Merkelbach, Roman 324. Aus Anspielungen im Text der Erzählung kann man schließen, daß Julian mit dem Jüngling identisch ist. Hinter der Gestalt des Hermes könnte sich ein neuplatonischer Philosoph verbergen, Athena bezeichnet wohl allegorisch die Philosophie. — Auf die Erzählung Julians werde ich in einer gesonderten Untersuchung zurückkommen.

⁶⁸ Julian. or. VII 231 B *εὐξαμένῳ ταῦτα εἶτε ὕπνος τις εἶτε ἔκστασις ἐπήλθεν. ὁ δὲ (sc. Ζεὺς) αὐτῷ (d. h. dem Jüngling) δέκνυσσεν αὐτὸν τὸν Ἥλιον*.

⁶⁹ Julian. or. VII 231 D *χρὴ γάρ σ' ἀπιέναι καὶ καθαίρειν ἐκεῖνα πάντα τὰ ἀσεβήματα*.

Die Unterbrechung

Als Scipio seinen Zuhörern die Prophezeiung seines Todes (= 1. Belehrung) erzählt, die er von Africanus im Traum empfangen habe⁷⁰, schreit Laelius entsetzt auf und die übrigen Teilnehmer seufzen vor innerer Anteilnahme. Da 'lächelt' Scipio ganz verhalten und bittet die Zuhörer, ihn nicht aus dem 'Schlaf' aufzuwecken, sondern zu hören, wie seine Erzählung weitergehe.

Die Interpreten haben sich mit der Stelle schwergetan: warum lächelt Scipio angesichts der Prophezeiung seines Todes? Während Ronconi von „stoischer Heiterkeit“ Scipios im Angesicht des Todes spricht und in seiner Reaktion ein Zeichen seiner „humanitas“ sieht⁷¹, erblickt Büchner hierin mehr „die serenitas des superioren Mannes, wie sie dann an Augustus gerühmt werden wird“⁷². Man liest das und bleibt unbefriedigt; daß hier die „einzige Durchbrechung“ der Erzählung vorliegt, hat zwar Büchner schon gesehen⁷³, aber keine Schlußfolgerungen daraus gezogen.

Die Stelle *Hic cum exclamasset bis audite cetera* fällt erzähltechnisch vollständig aus dem geschlossenen Text des *Somnium* heraus. Sie steht nicht auf der gleichen Ebene wie die Unterbrechungen der Erzählung, die Scipio mit der Darstellung seiner Reaktionen selbst gibt (s. Teil I 135). Hier gebraucht nämlich Scipio prinzipiell die 1. Person Singular⁷⁴; er befindet sich damit in der Rolle des Ich-Erzählers,

⁷⁰ Daß die Prophezeiung über den Tod Scipios gerade dem Africanus und nicht seinem leiblichen Vater Paulus in den Mund gelegt wird, ist von Cicero mit Bedacht in den Text gesetzt. Mit der Gestalt des älteren Scipio verbindet sich in der Tradition die Neigung zu Mystik und Wahrsagerei. So sagt Livius (XXVI 19,3): *Fuit enim Scipio non veris tantum virtutibus mirabilis, sed arte quoque quadam ab iuventa in ostentationem earum compositus, pleraque apud multitudinem aut per nocturnas visa species aut velut divinitus mente monita agens, sive et ipse capti quadam superstitione animi, sive ut imperia consiliaque velut sorte oraculi missa sine cunctatione exsequerentur.* Sehr schön sagt Th. Mommsen, *Röm. Gesch.*, 1. Band, Berlin⁸ 1888, 633: „Dennoch ruht ein besonderer Zauber auf dieser anmuthigen Heldengestalt; von der heiteren und sicheren Begeisterung, die Scipio halb gläubig halb geschickt vor sich hertrug, ist sie durchaus wie von einer blendenden Aureole umflossen. Mit gerade genug Schwärmerei um die Herzen zu erwärmen und genug Berechnung, um das Verständige überall entscheiden und das Gemeine nicht aus dem Ansatz wegzulassen; nicht naiv genug um den Glauben der Menge an seine göttlichen Inspirationen zu theilen noch schlicht genug um ihn zu beseitigen, und doch im Stillen innig überzeugt ein Mann von Gottes besonderen Gnaden zu sein – mit einem Wort eine ächte Prophetennatur.“ Vgl. auch RE IV 1462 s.v. Cornelius Nr. 336.

⁷¹ Ronconi Komm. 74: „è la serenità stoica di fronte alla morte e al modo della morte“ und „la bonaria serenità in cui è il segno della *humanitas scipionica*“.

⁷² Büchner Komm. 457.

⁷³ Büchner Komm. 457: „Damit ihr mich nicht aus dem Schlafe aufscheucht' ist scherzhaft gesagt, als ob er wirklich schlief und träumte. Damit wird in einer Art romantischer Ironie [sic!] auf die einzige Durchbrechung der Illusion aufmerksam gemacht.“

⁷⁴ 11 *agnovi, coborru*; 14 *quaesivi*; 14 *vidi, profudi*; 16 *mibi videbantur*; 18 *intuerer*; 20 *referebam*; 26 *inquam*. Die Unterbrechung der 1. Belehrung am Anfang von 11 *ostendebat autem ...* ist eine Erklärung Scipios für seine Zuhörer; man kann daraus schließen, daß Scipio bei der Unterweisung vor einem Globus steht, auf dem Karthago ebenso angegeben ist wie das römische Reich als Ganzes in 16 Ende. Die Unterbrechung Scipios kontrastiert deutlich mit der Unterbrechung durch den Erzähler Cicero; vgl. unten Anm. 76.

der sein eigenes Erleben im *Somnium* darstellt und Teilnehmer aller Vorgänge ist, über die er spricht⁷⁵. *Hic cum exclamasset* ist aber nicht eine Feststellung Scipios, der ja in den Sätzen in der 3. Person erscheint (*arridens Scipio ... inquit ...*), sondern eine Bemerkung Ciceros, der die Funktion des auktorialen Erzählers im Gesamtwerk übernimmt⁷⁶. Es ist bedeutsam, daß Cicero sich gerade an dieser Stelle als auktorialer Erzähler zu Wort meldet: er gibt damit eine Deutung des gesamten *Somnium*, die der 'Eingeweihte' erkennt und deren markante Signale *arridens* und *st!* sind, zwei Wörter, die den Initiations-Charakter der Traumerzählung enthüllen.

Das Lächeln

Das Lächeln Scipios ist kein Zeichen stoischer Gelassenheit oder souveräner Überlegenheit. Es ist vielmehr das 'mystische Lächeln', das in den Mysterien stets auf den Hintersinn einer Episode verweist. Wir führen einige Stellen an:

(1) *Theokrits Thalysien*: Als Simichidas (hinter dem sich Theokrit verbirgt) zur Teilnahme an einem Fest der Göttin Demeter aufs Land wandert, begegnet ihm unterwegs Lykidas, ein 'Hirt', den er an seiner Kleidung und an seinem Lächeln erkennt. Lykidas ist, wenn wir davon ausgehen, daß die *Thalysien* die Dichterweihe Theokrits darstellen, der 'prüfende Meister', der den 'Initianden' Simichidas zum Dichter beruft⁷⁷. Das Lächeln des Lykidas verweist als Rahmung auf den Initiations-Charakter der Begegnungsszene.

(2) *Longus*: Als der Gott Eros dem alten Hirten Philetas erscheint (II 4,1 ff.) und sich ihm offenbart, lächelt er; es wird eine Einweihungsszene beschrieben⁷⁸.

(3) *Heliodor*: Dem Isispriester Kalasiris erscheint ein alter Mann im Traum, der ihm lächelnd Vorhaltungen macht. Es ist Odysseus, der Held, der alle Irrfahrten überstanden hat und damit zum Prototyp aller Mysten geworden ist, die durch das Leben irren. Das Lächeln des Odysseus weist auf den mystischen Hintersinn der Szene⁷⁹.

⁷⁵ Vgl. F.K. Stanzel, *Typische Formen des Romans*, Göttingen¹⁰ 1981, 16 f.

⁷⁶ Vgl. Stanzel ebd. 16. Cicero beginnt nach der Widmung des Werkes an seinen Bruder Quintus seine Funktion als auktorialer Erzähler in I 14. Soweit sich erkennen läßt, ist die 'Illusion' der Erzählung durch persönliche Vorreden Ciceros zu den einzelnen Büchern von *De re publica* immer wieder unterbrochen worden. Zu Personen und Aufbau des Werkes vgl. *Bücher Komm.* 28 ff. und 37 ff.

⁷⁷ Die Ausdrücke für dieses Lächeln: VII 19 f. ἀτρέμας σεσαρώς, ὄμματι μειδιῶντι, γέλως εἶχετο χεῖλους; 42 ἀδὸν γελάσας; 128 ἀδὸν γελάσας, ὡς πάρος, als Rahmen der Szene. Auch die Göttin Demeter lächelt: 156 ἃ δὲ γελάσσαι, wie die Götter überhaupt im Epos; vgl. hierzu Verf., *Daphnis* 42.

⁷⁸ Longos II 4,4 ἐγάλα [sc. ὁ Ἔρως] πάνυ ἀπαλόν; II 5,1 καπυρόν γελάσας.

⁷⁹ Heliod. V 22,2 ἐμειδίασε πρὸς ταῦτα ὁ Ναυσικλῆς. Merkelbach, *Roman* 249 f. Das Lächeln ist im Roman des Heliodor häufig; es verweist darauf, daß die Erzählung einen mystischen Hintersinn hat; vgl. Merkelbach ebd. 250,2.

(4) *Julian*: In der Mysterienweihe des Kaisers Julian begegnet dem Jüngling (d.h. dem Kaiser selbst) der Gott Hermes und 'begrüßt ihn freundlich'⁸⁰. Hermes ist der 'Mystagoge' des jungen Mannes, sein freundlicher Gruß ist mit dem Lächeln identisch.

Scherz und Ernst sind gerade in ihrer engen Verbundenheit Kennzeichen des Mystischen. Vom einen zum andern überzugehen oder beide sogar miteinander zu vermischen, ist für den Menschen des Altertums nichts Ungewöhnliches⁸¹. So kann auch Scipio die ernste Prophezeiung seines Todes mit scherzhaftem Lächeln kommentieren, denn er kennt den wahren Sinn, der sich hinter dem Geschehen verbirgt.

St! quæso, ne me e somno excitetis

Die umgangssprachliche Interjektion *st!* = 'st! still!' ist bei Plautus und Terenz häufiger belegt. Sie steht für einen Imperativ; der folgende *ne*-Satz ist dann finaler Gliedsatz⁸². Man muß sich jedoch fragen, welchen Imperativ man ergänzen soll. Für Ronconi markiert die Stelle einen wesentlichen Einschnitt: in „tragischer Ironie“ ende kunstvoll der erste Teil des Traumes, es folge der wichtigere Teil, die Offenbarung des Überirdischen⁸³.

Daß ein Einschnitt markiert wird, ist klar, aber ohne das Verständnis für die Bedeutung des Lächelns ist die Interjektion nicht zu begreifen. Wir können sagen: mit *st!* ist verfremdend ein Synonym für den religiösen Terminus *εὐφημείτε* = *favete linguis* gesetzt; für diesen gibt es viele Beispiele⁸⁴. Scipio gebietet also – wie ein Priester bei der heiligen Handlung, wie ein Mystagoge bei der Initiation – ein heiliges, zeremonielles Schweigen. Er tut es *arridens* – lächelnd, denn auch das Lächeln ist ein Bestandteil des Mystischen und verweist auf den Initiations-Charakter der Szene. Würde Scipio 'im Ernst' sprechen, müßte er sagen *favete linguis*; aber er spricht 'lächelnd', und dazu paßt das volkstümliche *st!*.

⁸⁰ Julian or. VII 230 C [Ἐρμῆς] ὡσπερ ἡλικιώτης νεανίσκος φανείς ἡσπάσατο τε φιλοφρόνως καί, Δεῦρο, εἶπεν, ἡγεμῶν σοι ἐγὼ ἔσομαι λείας καὶ ὀμαλεστέρας ὁδοῦ. Das Wort *ἡσπάσομαι* ist seit Homer belegt, es bedeutet 'bewillkommen, begrüßen, freundlich empfangen', z.B. II. 11,542; Od. 3,35; 18,415; 22,498. Vgl. auch Aisch. Ag. 524; Pind. Isthm. 2,25 (religiöser Kontext). Wir können annehmen, daß der freundliche Gruß ein Lächeln einschließt. Vgl. auch Thessalos I 21 p. 53 Friedr. *ἡσπασάμην*.

⁸¹ So sagt Platon in den *Nomoi* VII 816 D: ἀνευ γὰρ γελοίων τὰ σπουδαία καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία μαθεῖν μὲν οὐ δυνατόν, εἰ μέλλει τις φρόνιμος ἔσεσθαι. Vgl. Merkelbach, *Roman* 172 und 298,1; ders., *Inhalt und Form in symbolischen Erzählungen der Antike*, in: *Eranos-Jahrbuch* 35, 1966, 172.

⁸² Dies hat Büchner Komm. 457 richtig gesehen; vgl. oben Anm. 73.

⁸³ Ronconi Komm. 74: „della rivelazione terrena si passa ora a quella ultraterrena.“

⁸⁴ Von den zahlreichen Belegen für *εὐφημέω* seien hier genannt: II. 9,171; Orph. fr. 334 p. 334 Kern; Arist. Nub. 297; Acharn. 241; Nub. 263; Schol. Arist. Nub. 263; Plat. Euthyd. 301 A; Politeia 329 C; Herod. III 38; Kallim. hymn. II 17/18 (in Apoll.); Corp. Herm. I 16 p. 12,14 N-F = Reitzenstein, Poim. 16 p. 331,1; Corp. Herm. XIII 8 p. 203 N-F; Corp. Herm. I 22 p. 14,11 N-F = Reitzenstein, Poim. 22 p. 335,6. Von den lateinischen Belegen sind zu nen-

In eigentümlicher Weise enthüllt sich an dieser Stelle die Doppelfunktion des *Somnium*: Im Traumgeschehen ist Scipio der Initiand, der durch die Mystagogen Africanus und Paulus eingeweiht wird; zugleich aber wird er selbst zum Mystagogen seiner Zuhörer (*Laelius et ceteri*), die als Initianden seine richtungweisenden Belehrungen vernehmen. Sein Lächeln zeigt, daß er sich dieser Funktion bewußt ist.

Die Erkennungsszenen

Scipio erzählt, daß sich ihm, nachdem er in den Schlaf gesunken sei, Africanus gezeigt habe *ea forma, quae mihi ex imagine eius quam ex ipso erat notior*. Als er ihn erkannt habe (*quem ubi agnovi*), sei er erschrocken, aber Africanus habe ihn getröstet. Daß Scipio als Erwachsener den Africanus nicht persönlich gekannt haben kann, haben wir bereits erwähnt. Seine Gesichtszüge waren ihm wohl von der Wachsmaske her vertraut. Aber im Traum erkennt er ihn nicht an der Ähnlichkeit mit dem Wachsbild⁸⁵, sondern *ea forma, quae ex imagine ... notior erat*; das kann nur heißen 'aufgrund des Wachsbildes' = an seiner Vorbildhaftigkeit; denn Wachs-bilder (*imagines*) sind die Bilder der Vorfahren (*maiores*), deren Leben zu einem *Exemplum* geworden ist⁸⁶. Africanus ist für Scipio zu einer „mythischen Normgestalt“⁸⁷ geworden, zu einem „Familienvorbild“, das zu „allgemeiner, öffentlicher Vorbildlichkeit“ gesteigert ist⁸⁸. Als Vorbild und Lehrer also wird Africanus 'erkannt', als Meister, der auf einer höheren Stufe steht als der Schüler. Darum auch erschrickt Scipio; man könnte fast sagen, er habe Angst vor dem, was der Meister ihm vortragen und von ihm verlangen wird: Scipio hat Angst vor der Initiation⁸⁹.

Erkennungsszenen stehen in einer Tradition. Im *Epos* werden die Götter an ihrer Übermenschlichkeit, ihrer Furcht und Staunen einflößenden Erscheinung erkannt. So erkennt Achilleus die erhabene Gestalt seiner Schutzgöttin Athene und erschrickt⁹⁰. Aeneas erkennt seine Mutter Venus an ihrem göttlichen Auftreten⁹¹.

nen: Cic. div. I 102 und Komm. von Pease p. 282; Hor. carm. III 1,2 mit Komm. Kießling-Heinze, ¹²1966, 250 f.; H.P. Syndikus, Die Lyrik des Horaz, Band II, Darmstadt 1973, 13 f., ebd. Anm. 43-46 mit Stellenangaben; Serv. ad Verg. Aen. V 71; Sen. vit. beat. 26,7: *favete linguis, hoc verbum non ut plerique existimant, a favore trahitur, sed imperat silentium, ut rite peragi possit sacrum nulla voce mala obstrepente*.

⁸⁵ Vgl. Büchner Komm. 449 f.; Harder 140.

⁸⁶ Siehe oben Anm. 47; vgl. dazu Cic. pro Murena 66.

⁸⁷ Harder 140. Daß in der Szene „die menschliche Beziehung zwischen Ahn und Enkel fast gänzlich ferngehalten“ sei (Harder ebd.), ist doch wohl übertrieben formuliert.

⁸⁸ Harder 141.

⁸⁹ „Furcht = Qual der Initiation“, so sagt Eliade (*Im Mittelpunkt*, Wien-München-Zürich 1973, 209); Eliade ebd. 130: „Die Initiation entspricht der Philosophie. Die Initiation verkörpert den 'Tod' auf der Ebene des profanen Erlebens, und die 'Auferstehung' auf der des religiösen, das heißt, den Zugang zur metaphysischen Erkenntnis.“ Nicht ohne Grund prophezeit Africanus in 12 Scipio seinen leiblichen Tod und verheißt ihm in 24 seine Unsterblichkeit.

⁹⁰ Il. 1,199 *θάμβησεν δ' Ἀχιλλεύς, μετὰ δὲ τράπετ', αὐτίκα δ' ἔγνω/ Παλλάδ' Ἀθηναίην*; Il. 5,815; Od. 5,824; Il. 22,9 f. (Apollon zu Achilleus) *οὐδὲ νύ πώ με/ ἔγνωσ ὡς θεός εἰμι*.

⁹¹ Verg. Aen. I 402 ff.: *Dixit et avertens rosea cervice refulsit, / ambrosiaequae comae*

Doch auch Menschen erkennen einander an ihnen bekannten Zeichen: In der Begegnungsszene in Theokrits Thalysien erkennt Simichidas seinen 'Meister' Lykidas an bestimmten Attributen, die seine Vorbildhaftigkeit erweisen⁹²: er ist als Hirte gekleidet, auffällig ist sein Lächeln, und lächelnd stellt er seine Fragen.

Cicero stellt die Begegnung Scipios mit Africanus so dar, daß dessen Vorbildhaftigkeit betont wird: Scipio erschrickt, und das ist die Reaktion eines Menschen bei der Epiphanie von Göttern und dem Auftreten außerordentlicher Menschen⁹³. Dagegen ruft das Auftauchen des Vaters Paulus bei Scipio eine andere Reaktion hervor: er vergießt einen Tränenstrom⁹⁴. Auch mit dieser Beschreibung ist die epische Tradition gewahrt: Weinen ist häufig Begleiterscheinung eines Wiedersehens eng miteinander verbundener Menschen⁹⁵.

Die Reaktionen

Scipio erschrickt beim Anblick des Africanus, er vergießt Tränen, als Paulus erscheint, er staunt über die Schönheit des Kosmos, schließlich leistet er den Schwur, seinen großen Vorfahren immer nachzueifern. Scipios Reaktionen (Furcht, Weinen, Staunen und Bewunderung, Schwur), die von Cicero im Text des *Somnium* so bedeutsam herausgehoben werden, sind Reaktionen, die für die Initianden in den Mysterien typisch sind; dafür gibt es viele Belege. Es sind aber auch Reaktionen, die eine natürliche Erklärung zulassen, denn sie kommen im täglichen Leben überall vor und sind für menschliches Verhalten schlechthin charakteristisch. So kann man sagen, daß Cicero einerseits den Scipio ganz natürlich reagieren läßt und für die Gestaltung dieser Figur psychologische Verhaltensformen beachtet, die auch im Leben gelten. Verhaltensformen sind jedoch auch situationsbedingt, sie können sich verfestigen und normative Kraft erhalten. Da die Mysterien Lebenswirklichkeit spiegeln und deuten, ist es nicht verwunderlich, daß in ihnen bestimmte Verhaltens-

divinum vertice odorem / spiravere; pedes vestis defluxit ad imos; / et vera incessu patuit dea. ille ubi matrem / agnovit ... Als jedoch zuvor Venus dem Aeneas als Jägerin verkleidet erschienen ist (I 314 ff.), hat er sie zwar nicht erkannt, aber vermutet, daß sie eine Göttin sein könnte (I 327 ff.).

⁹² Der Mystagoge muß für den Initianden als solcher erkennbar sein. In dem 'Erkennen' liegt zugleich das 'Bekennen' dazu, daß der Mystagoge Lehrer und Vorbild ist; vgl. Verf., *Daphnis* 41 f.

⁹³ Die inhaltliche Verbindung *γινώσκω* – *θαμβέω* (= *agnoscere* – *coborrescere*) bei Hom. Il. I 199; Od. 1,323; Od. 3,371 f. Das Verbum *θαμβέω* auch in der delischen Sarapis-aretalogie Z. 30, 60, 91.

⁹⁴ Die Differenzierung der beiden Begegnungsszenen hat schon Harder 140 f. vorgenommen, nach inhaltlichen Kriterien: Paulus ist „der persönliche Gegenstand innigster Sohnesliebe, das leibhaft lebendige, durch menschliche Wärme erziehende Vorbild“.

⁹⁵ Od. 20,204; 23,207. 232; 4,114; Il. 16,3; Verg. Aen. VI 451 ff. (von Dido): *quam Troius heros / ut primum iuxta stetit agnovitque per umbras / demisit lacrimas ...*; VI 684 ff. (von Anchises): *isque ubi ... vidit / Aenean ... / effusaeque genis lacrimae ...*; VI 699 (Aeneas): *sic memorans largo fletu simul ora rigabat*.

formen verbindlich gemacht und damit 'ritualisiert' werden. Das Problem läßt sich nicht mit einem Entweder – Oder entscheiden. Da Cicero im *Somnium* auch andere Motive der Mysterien verwendet, ist es nicht verkehrt, die Reaktionen ebenfalls in einem mystischen Sinne zu interpretieren.

Furcht

Im Abschnitt 'Die Erkennungsszenen' haben wir gezeigt, daß Cicero in der Wortwahl der epischen Tradition folgt. Die Reaktion eines Menschen auf das Erscheinen einer Gottheit wird im Epos mit dem Verbum *θαμβέω* wiedergegeben, das 1. 'stauen, sich wundern', 2. 'in Furcht geraten, erschrecken' bedeuten kann. Es benennt das Gefühl der Überwältigung, das den Menschen bei unvorhergesehenen oder besonders eindrucksvollen Erlebnissen erfüllt, wie z.B. bei der Begegnung mit einem göttlichen Wesen oder einem außerordentlichen Menschen; es ist ein Gefühl, in dem Angst und Bewunderung, Freude und Erwartung untrennbar gemischt sind⁹⁶. Im Lateinischen werden die beiden Bedeutungen von *θαμβέω* durch verschiedene Verben ausgedrückt: 1. *stupere, mirari*, 2. *cohorrescere, pavere, timere, metuere, trepidare*. Einige Beispiele für die Furcht als Reaktion:

(1) In der *delischen Sarapisaretalogie* wird gesagt, daß der Priester Apollonios vor Angst zittert und den Gott bittet, ihm zu helfen⁹⁷.

(2) *Thessalos* von Tralles beschreibt sein ängstliches Erstaunen, als Asklepios erscheint, von dessen Anblick er überwältigt ist⁹⁸. Als der Gott seine Verheißung ausgesprochen hat, Thessalos werde wegen seiner Kunst wie ein Gott verehrt werden, erschrickt er und ist voller Furcht⁹⁹.

(3) Der Kaiser *Julian* läßt in seiner Erzählung den Jüngling, nachdem dieser zu Zeus um Hilfe gebetet hat, in einen Schlaf fallen, in dem ihm Helios erscheint; bei dessen Anblick erschrickt der Jüngling¹⁰⁰.

(4) Auch in den Romanen ist die Furcht des Initianden oft bezeugt, vor allem bei *Apuleius*: Als Isis dem Lucius im Traum erschienen ist und ihn zur Verwandlung (= Weihe) gerufen hat, erwacht er *pavore et gaudio permixtus* (XI 7,1). Später verschlingt Lucius einen Kranz aus Rosen, um wieder in einen Menschen zurückverwandelt zu werden. Dabei klopft sein Herz vor Angst: *tunc ego trepidans, adsiduo*

⁹⁶ Die oben in Anm. 90 beigezogenen Stellen aus dem Epos lassen eine Übersetzung von *θαμβέω* mit beiden Bedeutungen zu, es ist 'freudiges Erschrecken', 'ängstliche Erwartung'. Vgl. auch Apul. Met. XI 7,1 *pavore et gaudio permixtus* (Lucius vor der Weihe). „Schrecken und Freude [...] und Hoffnung sind Vokabeln der Mysteriensprache": Merkelbach, Roman 226.

⁹⁷ *Sarapisaretalogie* 70 p. 19 Engelman: *κακῶν ὑπὸ δειμάτι, 60 θαμβήσας.*

⁹⁸ *Thessalos* I 24 p. 53 Friedr. *καθεζομένου δέ μου καὶ ἐκκλυομένου τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς διὰ τὸ παράδοξον τῆς θέας.*

⁹⁹ *Thessalos* I 26 p. 55 Friedr. *κατεπεπλήγμην (γὰρ) καὶ ἐπεπληρώμην τὸν νοῦν εἰς τὴν τοῦ θεοῦ βλέπων μορφήν· in app.: exspectes ἐπεπληρώμην τὸν νοῦν (πολλοῦ φόβου); cf. Plat. leg. 9,865 E: καὶ φόβου καὶ δειμάτος [...] πεπληρωμένος δεμαίνει.*

¹⁰⁰ *Julian* or. VII 231 B *ἐκπλαγεῖς οὖν ὁ νεανίσκος ὑπὸ τῆς θέας.*

pulsu micanti corde, coronam ... devoravi (XI 13,2). Die Belege sind zahlreich¹⁰¹: der Myster hat Angst, bevor er zur Weihe tritt.

(5) Auch im Roman des *Achilleus Tatios* sind 'Furcht und Hoffnung' Begriffe, die die innere Verfassung des Mysten vor der Weihe kennzeichnen: im 1. Buch wird ein Gemälde beschrieben, das die Entführung der Europa durch Zeus darstellt. Die Begleiterinnen der Europa, die der Entführung zuschauen, sind dargestellt in der Haltung von 'Furcht und Freude'¹⁰²; beides sind Mysterienworte. Kleitophon und Leukippe, die Helden des Romans, werden nach einem Sturm gerettet und gelangen in einen Tempel, wo sie ein Doppelbild sehen: es zeigt die Rettung der Andromeda durch Perseus und die Befreiung des Prometheus durch Herakles. Prometheus ist voller 'Hoffnung und Furcht', wie ein Myster bei der Initiation¹⁰³. Als Kleitophon im Gefängnis besucht wird, schwankt er zwischen 'Hoffnung und Furcht', dem typischen Zustand des Mysten bei der Weihe¹⁰⁴.

(6) Im Roman des *Heliodor* ist Charikleia in Liebe zu Theagenes entbrannt und in höchster Erregung. Da besucht sie der Priester Kalasiris und tröstet sie mit der Versicherung, daß auch sie geliebt werde: Charikleia fürchtet das, was sie eigentlich inbrünstig erhofft. Ihre seelische Verfassung ist leicht zu deuten: sie wartet in ängstlicher Beklommenheit auf ihre Weihe¹⁰⁵.

Staunen und Freude

Dreimal erwähnt Cicero im *Somnium* das Staunen Scipios:

16: ... *omnia mihi contemplant praecleara et mirabilia videbantur*

18: *quae cum intuerer stupens ...* (von den Bahnen der Planeten)

20: *haec ego admirans ...* (von der Sphärenharmonie).

Unmittelbar auf diese Reaktion folgt die 6. Belehrung mit der Paränese: *haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito*. Der gesamte Kosmos in seiner Größe und Schönheit, der in drei Belehrungen stufenweise vorgestellt wird, ruft als

¹⁰¹ Apul. Met. XI 19,3 *religiosa formidine* für die Angst des Mysten vor dem Mysterium; XI 20,3 *sic anxius et in eventum prosperiorem attonitus templi matutinas apertiones opperiebar*; XI 21,2 *At ille [...] spei melioris solacis alioquin anxium mibi permulcebat animum*.

¹⁰² Achill. Tat. I 1,7 *τὸ σχῆμα ταῖς παρθένους καὶ χαρᾶς καὶ φόβου*; Merkelbach, Roman 115.

¹⁰³ Achill. Tat. III 6,3 ff.; über Prometheus III 8,7 *ὁ δὲ Προμηθεὺς μεστός ἐστὼ ἐλπίδος ἅμα καὶ φόβου*. Die 'Rettung' des Prometheus entspricht der 'Rettung' (= Weihe) des Mysten; Merkelbach, Roman 125.

¹⁰⁴ Achill. Tat. VI 14,2 *τὴν ψυχὴν εἶχον ἐπὶ τρυτάνης ἐλπίδος καὶ φόβου, καὶ ἐφοβεῖτό μου τὸ ἐλπίζον καὶ ἠλπίζε τὸ φοβούμενον*; Merkelbach, Roman 147.

¹⁰⁵ Heliod. IV 11,1 *καὶ δὴλη παντοίως ἦν χαίρουσα μὲν ἐφ' οἷς ἤκουεν, ἀγωνιώσα δὲ ἐφ' οἷς ἠλπίζεν, ἐρυσθριώσα δὲ ἐφ' οἷς ἐάλωκεν*; Merkelbach, Roman 246. – Vgl. hierzu die Haltung der Psyche, die für ihre Jungfräulichkeit fürchtet, Apul. Met. V 4,2 *Tunc virginitati suae pro tanta solitudine metuens et pavet et horrescit et quovis malo plus timet quod ignorat*. Für Psyche ist die Begegnung mit Eros eine Weihe.

Antwort beim Initianden Scipio Bewunderung hervor¹⁰⁶.

Bewunderung und Freude sind als Reaktionen des Initianden, dem das Glück der Weihe zuteil geworden ist und dem sich die Gottheit offenbart hat, auch sonst bezeugt. Für Scipio wird der Kosmos zur Gottheit, deren Epiphanie er gewürdigt wird¹⁰⁷, Scipio erblickt das 'Pantheon', das Africanus ihm vor Augen führt und erklärt.

Bei *Apuleius* erwacht Lucius nach der Traumepiphanie der Isis voller Staunen über die Gegenwart der Göttin¹⁰⁸; vor der Verwandlung des Lucius ist der Priester voller Verwunderung¹⁰⁹, nach seiner Verwandlung staunt das Volk¹¹⁰. Lucius selbst ist von Staunen und Freude erfüllt, als er wieder zum Menschen geworden ist, und kann dies kaum fassen¹¹¹. Auch der Priester ist erregt über das unfassliche Wunder¹¹².

In der *delischen Sarapisaretalogie* ist das Hervorströmen von Freude eine Wirkung göttlicher Epiphanie¹¹³ wie das Staunen im Traktat des *Thessalos*¹¹⁴. Bei *Julian* erhält Helios von Zeus den Auftrag, sich um den Jüngling zu kümmern; darüber freut er sich und führt den Auftrag aus¹¹⁵.

Im *Corpus Hermeticum* führt die Anschauung des Kosmos den Menschen zur Bewunderung¹¹⁶, aber auch zur Verpflichtung, sich um die irdischen Dinge zu

¹⁰⁶ Büchner Komm. 484 will erst in *admirans* in einer „dramatischen Bewegung in Scipios Seele“ Bewunderung feststellen; *stupens* – so 477 – „übersteigert“ den Anfang von 17, wobei *intuerer* wiederholt werde; 468 zu *mirabilia*: „Der Anblick war prächtig und zum Erstaunen [...] weil es neu war“. Bewunderung jedoch ist in Scipio von Anfang an gegenwärtig, und gerade der Hinweis Büchners Komm. 468 auf Lukrez 2,1035 ff. zeigt, daß der Kosmos stets Gegenstand menschlicher Bewunderung ist.

¹⁰⁷ Varro bei August. civ. VII 6: siehe oben Anm. 31.

¹⁰⁸ Apul. Met. XI 7,1 *summeque miratus deae potentis tam claram praesentiam*.

¹⁰⁹ Apul. Met. XI 13,1 *At sacerdos [...] nocturni commonefactus oraculi miratusque congruentiam mandati muneris*.

¹¹⁰ Apul. Met. XI 13,4 *Populi mirantur, religiosi venerantur tam evidentem maximi numinis potentiam*. Aretalogisches Motiv!

¹¹¹ Apul. Met. XI 14,1 ff. *At ego stupore nimio defixus tacitus haerebam, animo meo tam repentinum tamque magnum non capiente gaudium*. Das Motiv des fassungslosen, wortlosen Staunens auch im *Somnium* 20: *admirans, referebam tamen oculos ad terram identidem (= defixus)* und 17 *quosque bumi defixa tua mens erit*.

¹¹² Apul. Met. XI 14,2 *sacerdos [...] permotus miraculo*; er sagt zu Lucius XI 15,4 *sume iam vultum laetiozem and 4/5 gaudens Lucius*.

¹¹³ *Sarapisaretalogie* 30 *μυρία και θαμβητά [...] ἔργα*; 43 *γῆθησαν θέραπες*; 60 *θαμβήσας*; 90 *ἅπας [...] λαός [...] σὴν ἀρετὴν θάμβησεν*. – Vgl. Engelmann 59 mit weiteren Stellen aus den Romanen.

¹¹⁴ *Thessalos* I 7 p. 47 Friedr. *τὰ τῆς εὐαγγελίας παράδοξα ἐξεπληττόμην* (bei der Lektüre der Schrift des Königs Nechepso in Alexandria) und *Thessalos* I 24 (s. oben Anm. 98).

¹¹⁵ *Julian* or. VII 229 D *ταῦτα ἀκούσας ὁ βασιλεὺς Ἥλιος ἠδὲφράνητε καὶ ἡσθεὶς τῷ βρέφει ...*

¹¹⁶ *Corp. Herm.* IV 2 p. 50 N-F *θεάτης γὰρ ἐγένετο τοῦ ἔργου τοῦ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἐθαύμασε καὶ ἐγνώρισε τὸν ποιήσαντα*. – Vgl. *Corp. Herm.* XIV 4 p. 223 N-F *οὕτως ἐστὶν ἄξιον νοῆσαι καὶ νοήσαντα θαυμάσαι καὶ θαυμάσαντα ἐαυτὸν μακαρίσαι ...* Festugiére verweist im Zusammenhang mit dieser Stelle auf *Arist. Met.* A 2, 982b 12 ff.: 'Staunen' als Anfang der Philosophie!

kümmern¹¹⁷; hierzu wird auch Scipio aufgerufen (20: *haec caelestia semper spectato ...*, 16: *iustitiam cole et pietatem ...*).

Weinen

Scipio erzählt, daß er von König Massinissa umarmt und begrüßt worden sei, dabei habe dieser geweint (9: *complexus me senex collacrimavit*). Später im Traum wird er von seinem Vater Paulus umarmt und vergießt selbst Tränen (14: *vim lacrimarum profudi, ille autem me complexus ... flere prohibebat*)¹¹⁸. Dieses auffällige Weinen bei der Begrüßung hat man immer mit psychologischen Gründen zu erklären versucht¹¹⁹. Eine solche 'natürliche' Erklärung des Weinens ist sicherlich nicht falsch, aber es ist fraglich, ob sie allein für das Verständnis der beiden Szenen ausreicht¹²⁰.

Schon K. Meuli hat die tränenreiche Begrüßung im *Somnium* in einen größeren Zusammenhang gestellt¹²¹ und sie als Zeugnis des 'Grußweinens' interpretiert¹²². Es handelt sich dabei um eine Sitte, die über die ganze Erde verbreitet ist¹²³, eine Art „formelhaftes Zeremoniell“, das verschiedene Stufen der Intensität kennt, vom bloßen Seufzen bis zu „gewaltigen Tränenbächen“¹²⁴. Das Grußweinen ist auch für die Antike bezeugt. In der Tragödie gehören Tränen oftmals zum 'Anagnorismos'¹²⁵, aber auch homerische Menschen weinen bei der Begrüßung¹²⁶. Als Alexander der Große – so berichtet Arrian – den von langer gefahrvoller Fahrt aus Indien zurück-

¹¹⁷ Corp. Herm. Asclepius 8 p. 306,2 N-F *itaque hominem conformat ex animi atque corporis, id est ex aeterna atque mortali natura, ut animal ita conformatum utraeque origini suae satisfacere possit, et mirari atque adorare caelestia et incolere atque gubernare terrena.*

¹¹⁸ *complexus* auch in *Somnium* 10 *somnus complexus est*. Zur Umarmung vgl. Verg. Aen. VI 685 *alacris palmas utrasque tetendit*.

¹¹⁹ Büchner Komm. 443 zu *Somnium* 9: „überströmend rührende Begrüßung“, 461 zu *Somnium* 14: „Freudentränen“, „in einer dem Stoischen sehr fernen überwältigenden Gefühlsregung“, „Aemilianus weint, man ist an das vergilische *sunt lacrimae rerum* erinnert, an das *molle* der Seele und des Geistes, um das Cicero wußte“, „emotionales Miteinander“. Harder 140: „Welt persönlicher Wärme“, „nur mit Mühe wird der Sohn des Weinens Herr“, „starke Empfangungstöne dieser Szene“.

¹²⁰ Da das Weinen, wie im folgenden gezeigt wird, literarisch in bestimmten inhaltlichen Zusammenhängen (Begrüßung, Gebet, Bitte) häufig bezeugt ist, könnte man sagen, daß es als aus dem realen Leben gegriffenes Element zu einem literarischen Motiv umgebildet, ja literarisch konventionalisiert wurde. Die von Meuli beigebrachten Beispiele, auf die wir uns beziehen, sind jedoch nicht nur aus der Literatur entnommen, sondern entstammen dem Brauchtum der Völker und lassen sich vielfach ergänzen.

¹²¹ K. Meuli, Das Weinen als Sitte, in: *Gesammelte Schriften*, I. Band, Basel–Stuttgart 1975, 374–385; siehe Korrekturzusatz S. 128.

¹²² Meuli 383. – ¹²³ Meuli 380 ff.

¹²⁴ Meuli 382; „je vornehmer der Ankömmling, umso lauter das Weinen, umso üppiger die Tränen“, Meuli ebd. – ¹²⁵ Meuli 383 mit Anm. 3.

¹²⁶ Meuli 383,3 verweist auf Od. 16,191 (Odysseus) und 214 (Telemach); 21,223 ff. (Eumaios und Philoitios). Zur Tragödie: Soph. El. 1231 (Chor), 1312 ff. (Elektra); Eur. Hel. 632 ff. (Helena), 654 (Menelaos); Eur. Iph. Taur. 832 (Orestes); Hypsipyle fr. 64,15 ff. Bond. Zum Grußweinen bei Vergil siehe die Stellen oben Anm. 95.

gekehrten Admiral Nearchos wieder sieht, versagt ihm vor Tränen die Stimme: „Er drückte Nearchos die Hand [...] und weinte lange“¹²⁷.

Eine andere Form des 'ritualisierten' Weinens ist das 'Gebetsweinen'. Es kann eine Bitte begleiten und ihr damit einen besonderen Nachdruck verleihen. So betet der von Agamemnon schwer beleidigte Achilleus weinend zu seiner göttlichen Mutter Thetis¹²⁸; auch Herakles, der von Eurystheus versklavt wird, schreit unter Tränen um den Beistand der Götter¹²⁹. Weinend betet Kroisos auf dem Scheiterhaufen¹³⁰. Bei Apuleius betet Psyche auf ihrer Irrfahrt unter Tränen zur Göttin Ceres um Gnade¹³¹; Lucius betet mit tränenüberströmtem Antlitz zu Isis¹³².

Wir können Meulis Belege für das Gebetsweinen aus der Sarapisaretalogie und dem Thessalostraktat ergänzen¹³³. Auch bei Julian begleitet der Jüngling seine Bitte, nicht aus der göttlichen Welt wieder zur Erde zurückkehren zu müssen, mit Tränen¹³⁴.

Wir gehen nicht fehl, wenn wir auch Scipios Weinen in 15 als Gebetsweinen auffassen. Während Scipio zunächst einen Tränenstrom vergießt, weil er seinen Vater erblickt, versucht er dann das Weinen zu unterdrücken und äußert den als Frage formulierten Wunsch, die Erde zu verlassen: *quid moror in terris? quin huc ad vos venire propero?* Diese wohl noch von Tränen begleitete Bitte wird ihm von Paulus jedoch abgeschlagen, er wird an seine irdischen Aufgaben erinnert.

Der Eid des Initianden

Nachdem Scipio die Schönheit des Kosmos geschaut hat und die Belohnungen der *virtus* kennt, verspricht er, sich noch energischer um das Vaterland zu bemühen und seine irdischen Aufgaben zu erfüllen: 26: *tanto praemio exposito enitar multo vigilantius*. Nach diesem Gelöbnis kann er die letzte Offenbarung (*deum te igitur scito esse*) erhalten.

Man hat bisher nicht erkannt, daß es sich bei diesen Worten Scipios um einen Eid handelt¹³⁵; auch sah man nicht, welche Funktion die Worte haben. Erst der Vergleich mit ähnlichen Gelöbnissen in den Mysterien wirft ein klärendes Licht auf Scipios Versprechen.

¹²⁷ Nach Arrian. Ind. 35,4 (= Nearchos, FGrHist 133 F 1), Meuli 383,2.

¹²⁸ Meuli 384; Il. 1,348 ff., 357. — ¹²⁹ Il. 8,364. — ¹³⁰ Herod. I 87.

¹³¹ Apul. Met. VI 2,3 *Tunc Psyche pedes eius* (i.e. Cereris) *advoluta et uberi fletu rigans*

deae vestigia ...

¹³² Apul. Met. XI 1,4 *lacrimoso vultu*; XI 24,7: *lacrimis obortis*.

¹³³ Sarapisaretalogie 72 f. *σὲ δὲ σταλάων ἅμα δάκρυ/λισσετ' ἀλεξῆσαι* und Engelmann 54 zur Stelle. Thessalos I 16 p. 51 Friedr. *περιπεσῶν ἐπὶ στόμα καὶ κλαίων*; I 19 p. 51 *κρονηδὸν μοι πῶν δακρῶν φερομένων· φυσικῶς γὰρ ἀπροσδόκητος χαρὰ πλείονα λύπης ἐκκελεῖται δάκρυα* (= Weinen vor Freude).

¹³⁴ Julian or. VII 231 D *ὡς δὲ ἐλιπάρει δακρῶν*.

¹³⁵ Büchner Komm. 498 spricht zwar von einem „Bekenntnis zum Streben nach *virtus*“, sagt aber nichts über die Funktion dieses „Bekenntnisses“ vor der Offenbarung der Göttlichkeit.

Eidesleistungen in den Mysterien sind vielfach bezeugt. Sie verpflichten den Mysten einerseits zum Schweigen über die *ἀπόρρητα* des Kultes, andererseits zur Einhaltung bestimmter Regeln und Vorschriften. So kannten die *Pythagoreer* ein Schweigegelübde: sie schwuren bei Pythagoras als demjenigen, der die Tetraktys überbrachte, und waren damit offensichtlich zur Geheimhaltung der Lehre verpflichtet¹³⁶. Wir kennen einen *Mysterieneid*, der in einer Fassung des 1. und einer des 3. Jh. n. Chr. vorliegt; beide Fassungen weichen nur geringfügig voneinander ab¹³⁷. Der Schluß des Eides, der sehr wahrscheinlich in die Isismysterien gehört, lautet so:

„Ich schwöre auch bei den Göttern, die ich verehere, zu bewahren und zu beachten die mir anvertrauten Mysterien ... Wenn ich den Schwur halte, soll es mir gut gehen, wenn ich ihn breche, soll mir das Gegenteil geschehen, falls ich etwas davon ausplaudere.“

Eine Eidesleistung ist auch für den italischen Bacchanalienkult bezeugt¹³⁸.

Es liegt nahe, den Eid des Mysten mit dem Fahneneid des Soldaten zu vergleichen¹³⁹, wie auch das durch den Eid gebundene Leben des Mysten mit dem Kriegsdienst¹⁴⁰: Mysterien und Soldat haben ein von Pflichten und Vorschriften erfülltes Leben zu bestehen. In den Mithrasmysterien hatte der 3. Weihegrad die Bezeichnung *'miles'*¹⁴¹. Der christliche Schriftsteller *Hippolytos* hat den Eid bei der Einweihung in die Mysterien ausdrücklich bezeugt¹⁴²; einem Mysterieneid nachgebildet ist der

¹³⁶ Eid der Pythagoreer: Sext. Emp. adv. math. VII 94:

οὐ μὰ τὸν ἀμετέρα γενεᾶ παραδόντα τετρακτύν,
παγὰν ἀενάου φύσεως ῥίζωμα τ' ἔχουσαν.

Vgl. Merkelbach, Roman 232,3; Burkert, Weisheit und Wissenschaft, Nürnberg 1962, 170. Die pythagoreische Tetraktys ist die 'Vierergruppe' der Zahlen 1, 2, 3, 4, die zusammen 10 ergeben; vgl. Burkert ebd. 63 f. Weitere Belege für den Eid: Ps. Pyth. Carmen aureum 2 *τίμα καὶ σέβου ὄρκου*; 47 *ναὶ μὰ τὸν ...* (wie oben); Pind. Ol. II 66 *οἴτῳες ἔχαρον εὐορκίας*: Menschen, die ein eidestreuendes Leben führten, leben leidlos bei den Göttern.

¹³⁷ Der Eid ist abgedruckt bei Nilsson, Gesch. gr. Rel. II² 695,4 mit Literatur, und Merkelbach, Roman 20 und Anm. 1. Ich gebe im folgenden die Fassung bei Merkelbach, Der Eid der Isismysten, in: ZPE 1, 1967, 73: *ἐπόμνυμαι [δὲ καὶ οὐς προσκυνῶ θ] εὐὸς συντηρήσειω [καὶ φυλάξειω τὰ παραδ]εδομένα μοι μυστήρια [...] εὐορκούν[τι μὲν μοι εὐ εἴη, ἐπιωρ]κοῦν[τι δὲ τ]ὰ ἐνευ[τία, ἐάν τι τοῦτων ἐκκαλ]ήσω.*

¹³⁸ Liv. 39,18,3 *Qui tantum initiati erant et ex carmine sacro, praeceunte verba sacerdote, preces fecerant [...] nec earum rerum ullam, in quas iure iurando obligati erant, in se aut alios admiserant, eos in vinculis relinquebant*; Liv. 39,13,5 fürchtet sich eine Frau namens Hipsala, die Weihen zu verraten: *magnum sibi metum deorum, quorum occulta initia enuntiaret.*

¹³⁹ So schon bei Liv. 39,15,13 *Hoc sacramento initiatos iuvenes milites faciendos cense-tis*. Vgl. Reitzenstein, Hell. Myst. 192 ff. *Sacramentum* bekommt die Bedeutung 'Weihe', wie auch später im Christentum. Auch der Eid der Christen nach Plin. ep. 10,96,6 wurde als Initiationseid aufgefaßt, da er in vielem dem Soldateneid entspricht. Mysten als Krieger auf Kreta und in Lykosura: Burkert, Griech. Rel. 418.

¹⁴⁰ Apul. Met. XI 15,5 *sancta militia*; Reitzenstein, Hell. Myst. 195.

¹⁴¹ Merkelbach, Mithras 94 ff.

¹⁴² Hippolytos, Elench. p. 2,9 Wendland, abgedruckt bei Reitzenstein, Hell. Myst. 196.

Eid der Baruchapokalypse des Hippolytos¹⁴³. Was Hippolytos vom Leben eines Mysten schreibt – er spricht von einer Zeit der Prüfung, vom Verlangen nach der Weihe, von einer lebenslangen Verpflichtung, vom Schweigegebot –, das findet sich auch bei Apuleius: Lucius betet zur Göttin, nach der Aretalogie folgt der Schwur¹⁴⁴.

Auch bei *Heliodor* ist der Eid belegt: Charikleia laßt Theagenes bei Apollon, Artemis, Aphrodite und Eros einen Schwur leisten; gemeint ist der Mysterieneid¹⁴⁵.

Vettius Valens kennt eine Eidesleistung derer, die sich in die Geheimnisse der Astrologie versenken wollen; sie ist verbunden mit dem Verbot der Weitergabe des Wissens an Unkundige, d.h. Nichteingeweihte¹⁴⁶. In dem schon mehrfach zitierten Traktat des *Thessalos* kommt der Eid nicht vor, doch wird der Initiand ermahnt, die Lehre zu bewahren und keinem Unkundigen (*ἀμαθής*) zu offenbaren¹⁴⁷. Bei *Julian* wird Helios, der Mystagoge des Jünglings, von Zeus aufgefordert zu schwören, er werde sich um den Jüngling kümmern¹⁴⁸; aber auch der junge Mann leistet, als ihn Helios vor Ungehorsam warnt, einen Schwur, daß er bereit sei zu allem, was die Götter verlangten¹⁴⁹.

Nach alledem liegt es nahe, auch das Gelöbnis Scipios als Initiationseid zu betrachten.

Die Paränesen

Beim Erscheinen des Africanus erschrickt Scipio, doch er wird mit seinem Namen angeredet und getröstet:

10: *ades animo et
omitte timorem, Scipio, et
quae dicam memoriae trade.*

¹⁴³ Hippol. Elench. p. 133,2 Wendland τηρήσαι τὰ μυστήρια ταῦτα καὶ ἐξεπέειν μηδενὶ μηδὲ ἀνακάμψαι ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπὶ τὴν κτίσω.

¹⁴⁴ Apul. Met. XI 25,6 *Ergo quod solum potest religiosus quidem, sed pauper alioquin, efficere curabo: Divinos tuos vultus numenque sanctissimum intra pectoris mei secreta conditum perpetuo custodiens imaginabor.*

¹⁴⁵ Heliod. IV 18,6.

¹⁴⁶ Vett. Val. VII prooem. CCAG p. 41,22-24 Kroll; 87,25-27 Kroll. Festugière, L'idéal 126.

¹⁴⁷ Thessalos II 2 p. 263 Friedr. ἐν σοὶ ἴσῳν, τὸ λειπόμνον ἐστὼ κατασκευάζειν τε τὰ προγεγραμμένα καὶ τὸν ἐξ ἐμοῦ λόγον φυλάξασθαι, ἵῶστε, ἀνθρώπων μηδενὶ ἀμαθεὶ παραδιδόναι τὴν γραφὴν ταύτην. – II 5 ibid. παρᾶνω δέ σοι ἐν ἀπορρήτοις ἔχω τὴν γραφὴν ταύτην. – Zum ἀμαθής vgl. Vett. Val. CCAG p. 87,26 Kroll ἀπαίδευτος; gemeint ist der Nichteingeweihte (= ἀμύητος).

¹⁴⁸ Julian or. VII 229 C: ὁμοσον κτλ.

¹⁴⁹ Julian or. VII 232 D: καὶ ὁ νεανίσκος, Ἄλλ', ὦ μέγιστε, εἶπεν, "Ἦλιε καὶ Ἀθηνα, σέ τε καὶ αὐτὸν ἐπιμαρτύρομαι τὸν Δία, χρῆσθέ μοι πρὸς ὅτι βούλεσθε. Wahrscheinlich ist in 232 D ἀκούσας ταῦτα ὁ νεανίσκος διεχύθη καὶ δῆλος ἦν ἅπαντα ἤδη τοῖς θεοῖς πειθόμενος gleichfalls auf einen Eid hingewiesen.

Durch die Stellung im Kontext (Verbindung mit *cohorruī*) ist der Sinn der Paränese eindeutig¹⁵⁰. Die hochstilisierte Form der Anrede Scipios durch Africanus charakterisiert das Außergewöhnliche der Szene: Cicero verwendet Mysterienformeln, für die es zahlreiche Parallelen gibt¹⁵¹.

1. *ades animo*

Der Ausdruck entspricht dem griechischen *θαρρεῖν*¹⁵². Die ältesten Belege stehen bei Homer¹⁵³, schon hier in Verbindung mit einem Verbum des Fürchtens, und im homerischen Hymnus auf Dionysos¹⁵⁴. Das Wort *θαρρεῖν* ist überaus häufig, es kommt in der Tragödie ebenso vor¹⁵⁵ wie in Inschriften religiösen Inhalts¹⁵⁶. Am bekanntesten ist der bei Firmicus Maternus überlieferte Spruch der Mysterien¹⁵⁷:

*θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου.
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.*

In gleicher Bedeutung wie *θαρρεῖν* finden sich *εὐελπιν εἶναι*, *θυμὸν ἔχειν ἀγαθόν*, auch *εὐθυμον εἶναι*; das lateinische Äquivalent heißt *bono animo esse*. Vor allem in den mystischen Romanen werden die Ausdrücke oft verwendet¹⁵⁸.

Der Ruf *θάρρει* schenkt dem Mysten Trost und Zuversicht und gibt ihm Seelenstärke. Auch die Beschäftigung mit der Astrologie und die Kenntnis des Kosmos

¹⁵⁰ Ronconi Komm. 64 f. und Büchner Komm. 450 verweisen auf die Ambiguität des Ausdrucks *adesse animo*: 1. 'sich fassen, Mut haben, getrost sein', 2. 'aufpassen', mit Hinweis auf Cic. Sull. 11,33 *adestote animis*, Cic. Philipp. 8,10,30 *adesse animo* und Ter. Phorm. 30 *adeste aequo animo*. Ronconi: „La prima interpretazione sarà qui da preferire e da mettere in relazione col *cohorruī*“. Die Junktur in gleicher Bedeutung Cic. pro Mil. 4 *adeste animis et timorem, si quem habetis, omittite*.

¹⁵¹ Büchner (2) 22 sagt, die Szene sei „im Stile numinöser Rede gehalten“ und entstamme „religiösen Bereichen des Hellenismus“, die Abfolge: Erscheinung, Erschrecken, Beruhigung, Aufforderung zum Hören und Merken sei typisch für Wunderberichte, Cicero habe sich „von hellenistischen Wundererzählungen inspirieren“ lassen (Komm. 450). Es fehlt auch hier die entsprechende Schlußfolgerung Büchners.

¹⁵² So schon Ronconi 64: „analogo al greco *θάρσει*“. Büchner Komm. 450 verweist auf Lukian Ikaromen. 13 *θάρσει* beim Erscheinen des Empedokles (wo sicher eine Mysterienparodie vorliegt).

¹⁵³ Il. 4,184 (Menelaos zu Agamemnon) *θάρσει μηδέ τί πω δευδίσσοο*; Od. 4,825 *θάρσει μηδέ τι πάγχυ μετὰ φρεσὶν δεῖδιθι λήην* (sagt die von Athene geschaffene Traumerscheinung der Iphthime, der Schwester der Penelope).

¹⁵⁴ Hom. hymn. Dion. 7,55 *θάρσει*. Hier wird der Steuermann auf wunderbare Weise von Dionysos, der sich ihm offenbart, gerettet.

¹⁵⁵ Eur. Bakch. 608 *θαρρεῖτε*.

¹⁵⁶ Inschrift aus Arsameia am Nymphaios: *θαρροῦντες*. F.K. Dörner, Arsameia am Nymphaios, Berlin 1963, 58; H. Dörrie, Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriftenfunde, Göttingen 1964, 121; Merkelbach, Mithras 64,49.

¹⁵⁷ Firm. Mat. de err. prof. rel. 22.

¹⁵⁸ Die folgenden Stellen geben Belege für *θαρρεῖν* und Synonyme: Achill. Tat. VII 14,6; VIII 7,5; II 7,6; II 10,3; Heliod. I 19,2; III 4,10; III 19,3; V 12,1; V 26,1; VIII 15,2; VIII 15,3; Longos III 10,4; Xen. Eph. II 8,2; II 9,4; II 10,2; V 4,11; V 7,3; V 9,6; V 9,13; Apul. Met. VII 12,2 *bono animo es*; IV 27,4 *bono animo esto nec [...] terreare*; Carmen aureum

– so lehrt *Vettius Valens* – können diese zuversichtliche Haltung bewirken¹⁵⁹. Es nimmt nicht mehr wunder, wenn sich dieses Verbum auch in der *Sarapisaretalogie* (hier spricht der Gott dem Priester Apollonios Mut zu)¹⁶⁰, im *Thessalostraktat* (Priester zum Initianden)¹⁶¹ und auch bei *Julian* findet: dem Jüngling erscheint nach dem Schwur erneut der Gott Hermes und tröstet ihn¹⁶²; er handelt damit als Mystagoge.

2. *omitte timorem*

In den mystischen Romanen ist oft davon die Rede, daß die Initianden ihre Furcht ablegen sollen¹⁶³. In der *Sarapisaretalogie* wird die gleiche Aufforderung ausgesprochen¹⁶⁴. Bei Apuleius sagt die alte Frau zu dem von Räubern gefangenen Mädchen: „Sei getrost, meine Gebieterin, und laß dich nicht durch eitle Traumgebilde erschrecken“¹⁶⁵. Bei Longos ruft Astylos dem vor ihm fliehenden Daphnis zu, er solle stehenbleiben und sich nicht fürchten¹⁶⁶. Auf einem der griechischen Figurengedichte, den *Flügeln* des Simias, redet der Gott Eros den Betrachter bzw. Leser an, er solle vor ihm keine Angst haben¹⁶⁷. Die negative Formel ‘Fürchte dich nicht!’ ist seltener als das Verbum *θαρρῆν*; sie hat jedoch auch eine mystische Bedeutung¹⁶⁸.

63 ἀλλὰ σὺ θάρσει, ἐπεὶ θεῖον γένος ἐστὶ βροτοῖσι (Göttlichkeit!); Musenaltar des Dosiades AP. 15,25,22 ἢ δι' ἰσχυρῶν ἐς ἐμὴν τεύξω. Vgl. auch F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949, 240, 242, 301 und 401-405. – Häufig kommt *θάρσει* und die Junktur *θάρσει καὶ μὴ φοβοῦ*, *θάρσει καὶ μὴ φοβηθῆς* (auch Plural) im Roman *Joseph und Aseneth* eines unbekanntenen Verfassers vom Anfang des 2. Jh. n. Chr. vor. Ausgabe: M. Philonenko, *Joseph und Aseneth*, introduction, texte critique, traduction et notes, Leiden 1968. Es ist ein mystischer Roman; vgl. Philonenko ebd. 79-98.

¹⁵⁹ Vett. Val. CCAG p. 41,1-4 Kroll.

¹⁶⁰ *Sarapisaretalogie* 77 p. 19 Engelmann μέθεος ἄλγος ἀπὸ φρενός und S. 56 mit Verweis auf die Tempelchronik von Lindos, wo Athene in der Not einem Archonten von Lindos erscheint und Regen verspricht: *παρεκάλει θαρρῆν*.

¹⁶¹ Thessalos I 18 p. 51 Friedr. *παρηγορήσας προσηνεστάτους λόγους*.

¹⁶² Julian or. VII 232 D: *πάλω οὖν ὁ Ἑρμῆς ἄφνω φανεῖς ἐποίησε τὸν νεανίσκον θαρραλεώπερον*. – Vgl. Merkelbach, *Roman* 323,5.

¹⁶³ Vgl. hierzu den Abschnitt ‘Reaktionen/Furcht’ oben S. 110 ff. Zu ergänzen sind die Schilderung der Erscheinung des Quirinus bei Liv. 1,16,2 *perfusus horrore*; Corp. Herm I 8 p. 9,9 N-F = Reitzenstein *Poimandres* p. 320 *ὡς δὲ ἐν ἐκπλήξει μου ὄντος*.

¹⁶⁴ *Sarapisaretalogie* 80 p. 19 Engelmann *σὺ δὲ μηκέτι δάμναο θυμόν*, was gleichbedeutend ist mit *μὴ φοβηθῆς* (ebd. 56).

¹⁶⁵ Apul. Met. IV 27,4 *Bono animo esto, mi erilis, nec vanis somniorum figmentis terreat*; XI 6,2 *nec quicquam mearum rerum reformides* (Isis zu Lucius).

¹⁶⁶ Longos IV 22,3 *Στῆθι, Δάφνι, μηδὲν φοβηθῆς*.

¹⁶⁷ Simias Ap. 15,24,2 *μηδὲ τρέσης*; hierzu Verf. Daphnis 71.

¹⁶⁸ Harder 136,1: „weitverbreitete Topoi“. Die Vorstellung von der Häufigkeit dieser ‘Topoi’ wird vor allem beeinflusst durch Ev. Luc. 2,9-11 *καὶ ἄγγελος Κυρίου ἐπέστη αὐτοῖς καὶ δόξα Κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς, καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν. καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ ἄγγελος· μὴ φοβεῖσθε· ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῶν χάριν μεγάλην. Büchner Komm. 450 verweist auf Ev. Luc. 1,29 *ἡ δὲ διεταράχθη* und die Antwort des Engels 1,30 *μὴ φοβοῦ, Μαριάμ*.*

3. *trade memoriae*

In den mystischen Unterweisungen werden die Initianden aufgefordert, sich das, was ihnen als Lehre vorgetragen wird, zu merken und es nicht an 'Uneingeweihte' weiterzugeben. Die *traditio* des Wissens ist ein Motiv, das seinen festen Platz im Mysterienwesen hat¹⁶⁹. Wir finden es im Corpus Hermeticum, im Thessalostraktat¹⁷⁰ und in der Sarapisaretalogie¹⁷¹. Bei Apuleius wird Lucius von Isis zweimal aufgefordert, sich ihre Belehrungen und Weisungen gut zu merken¹⁷².

Das Verbot des Freitodes

Die erste Belehrung des Africanus (*Somnium* 13) verheißt den Staatslenkern einen Platz im Himmel und die ewige Glückseligkeit. Als Paulus, offensichtlich aus diesem Jenseits kommend, vor Scipio hintritt, möchte Scipio die Erde verlassen, um des jenseitigen Glückes teilhaftig zu werden. Wozu soll er noch auf Erden verweilen? Hinter seinen leidenschaftlichen Fragen steht die Bitte¹⁷³, nicht nur eine Antwort zu bekommen, sondern auch von der irdischen Existenz befreit zu werden. Paulus lehnt energisch und abrupt ab: *non est ita*¹⁷⁴. Ein sofortiger Aufstieg Scipios in den Himmel würde bedeuten, daß er das Ende seines Lebens selbst festsetzt und seinen irdischen Aufgaben entflieht. Damit würde er göttlichen Geboten zuwider-

¹⁶⁹ Die Weitergabe des Wissens vom Vater auf den Sohn ist ein altes Motiv, das natürlich schon im Epos vorkommt: Il. 23,305-348; freilich ist hier die *παράδοσις* im handwerklichen Sinne gemeint. Für *tradere, traditio* (= *παραδιδόναι, παράδοσις*) hat zahlreiche Stellen zusammengestellt Festugiére, *L'idéal* 121 und Anm. 4. – Vgl. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig und Berlin ³1923 (Nachdruck Darmstadt 1966) 53: „*Tradidit, tradiderunt*: das sind die stehenden, offenbar liturgisch festen Ausdrücke von der Übergabe einer Weihe ...“; ebd. Anm. 4: „Die Ausdrücke *παράδοσις, παραδιδόναι*, wie *traditio, tradere*, sind [...] bei Mysterien überhaupt gebräuchlich.“ Vgl. auch Lobeck, *Aglaophamus* I 39 und Anm. f.; Norden, *Agnostos Theos* 290 verweist auf die *παράδοσις* einer Geheimlehre vom Vater auf den Sohn. Ein schöner Beleg ist Theon Smyrn. I p. 18 Bull.: *καὶ γὰρ αὐτὴν φιλοσοφίαν μῆτις φαίη τις ἀν ἀληθοῦς τελετῆς καὶ τῶν δυνάτων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων παράδοσιν*.

¹⁷⁰ Corp. Herm. I 3 p. 7,13 N-F = Reitzenstein, *Poimandres* p. 328,10 *Ἐχε νῶ σῶ ὅσα θέλεις μαθεῖν, κἀγὼ σε διδάξω*. Thessalos II 1 p. 263 Friedr. *ἔχεις ἐν βραχεῖ συντάγματι παραδεδομένην σοι πᾶσαν θεραπείαν; II 2 τὸν ἐξ ἐμοῦ λόγον φυλάεσθαι; II 5 παραυῶ δέ σοι ἐν ἀπορρήτοις ἔχειν τὴν γραφὴν ταύτην*.

¹⁷¹ Vgl. Engelmann 24 mit weiterer Literatur.

¹⁷² Apul. Met. XI 5,4 *mitte iam fletus et lamentationes, depelle maerorem* [...] *Ergo igitur imperiis istis meis animum intende sollicitum; XI 6,4 Plane meminervis et penita mente conditum semper tenebis*.

¹⁷³ Büchner Komm. 461 spricht vom „persönlichen Antrieb“ Scipios. Zur Anrede *pater sanctissime atque optime* Büchner ebd. An den 'pater' der Mysterien wird man hier kaum denken dürfen. Zu dieser Bedeutung vgl. Merkelbach, *Roman*, Index 344 s.v. *pater*, und ders., *Mithras* 172 ff.

¹⁷⁴ Paulus beantwortet nicht die Fragen, sondern nimmt Stellung zu dem Anliegen Scipios, das hinter den Fragen steht, und sagt nein! Büchner Komm. 461 „eine kräftige Verneinung“.

handeln, mag auch das Leben einer Kerkerhaft gleichen und die Freiheit der Seele, die in den Körper verbannt ist, nur durch den leiblichen Tod zu gewinnen sein.

Es geht um das „Problem des Selbstmordes“¹⁷⁵. Hinter den von Cicero durch den Mund des Paulus vorgetragenen Gedanken (Körper = Gefängnis der Seele, das man nur auf göttliches Geheiß verlassen darf) steht Gedankengut der Pythagoreer¹⁷⁶, das Cicero auch sonst in seinem Werk anklingen läßt¹⁷⁷. Die Interpreten haben den pythagoreischen Hintergrund erkannt¹⁷⁸: K. Büchner betont die eklektische Denkweise Ciceros, der eigene Mysterienerfahrungen und wahrscheinlich auch Einflüsse des wiederauflebenden Neupythagoreismus seiner Zeit hier verarbeitet¹⁷⁹. Beziehungen zu den Lehren der Mysterien werden gesehen, aber nicht weiter untersucht.

Wie einige Stellen aus den Romanen zeigen, war auch für die in die Mysterien Eingeweihten der Freitod verboten. Die Sehnsucht des Mysten ist es, die Erde zu verlassen und so in seine wahre Heimat zu gelangen, in die jenseitige Welt. Dadurch, daß der Myste in der Weihe die Epiphanie des Göttlichen erlebt, bekommt er eine Ahnung dessen, was ihn in der jenseitigen Welt erwartet¹⁸⁰. Es ist daher sein Ziel, sich möglichst bald mit Gott zu vereinen¹⁸¹. Aber der Blick in das Jenseits, in die kommende Seligkeit des Mysten, wird nur für einen Augenblick, für die Dauer der Weihe, gewährt. Dann muß der Myste wieder zurück in das Alltagsleben und die ihm von Gott zugewiesenen Aufgaben erfüllen (16: *munus humanum adsignatum a deo*). Erst der Tod, die letzte Weihe, öffnet den endgültigen Weg in den Himmel¹⁸².

In den Mysterien wurden die Initianden über das Verbot des Freitodes nicht nur mit Worten belehrt, sondern ihnen wurde dieses Verbot auch in lehrhaften Erzählungen vorgeführt. Beispiele:

¹⁷⁵ Büchner Komm. 461.

¹⁷⁶ Die wichtigste Stelle ist Plat. Phaid. 62 B = Orph. fr. 7 Kern = Philolaos VS 44 B 15; ferner Athen. IV 157 C = VS 44 B 14 = Klearchos fr. 38 Wehrli (wo auf den Pythagoreer Euxitheos Bezug genommen wird, der wohl eine fingierte Person ist); vgl. Burkert, Weisheit und Wissenschaft 101, 23 und 231.

¹⁷⁷ Cic. Cato 20, 73 *vetatque Pythagoras iniussu imperatoris, id est dei, de praesidio et statione vitae decedere*; Cic. Tusc. I 74 *vetat enim dominans ille in nobis deus iniussu hinc nos suo demigrare*.

¹⁷⁸ Büchner (2) 84-88 und Komm. 461-468; Cumont, Lux perpetua 336 f.

¹⁷⁹ Büchner (2) 87: „Es sind die Verheißungen der Pythagoreer und der Mysterien für ein Leben nach dem Tode, wenn dieses Jammertal verlassen ist, die hier einmal mächtig aufklingen. Muß man an den erstarkenden Neupythagoreismus der Zeit erinnern ...?“ – Büchner zieht leider auch hier keine Konsequenzen.

¹⁸⁰ Merkelbach, Roman 23 und 247 mit Anm. 2.

¹⁸¹ Plat. Theait. 176 A; den gleichen Gedanken äußern auch die Neuplatoniker, Plotin. Ennead. I 6 (1) 8; Ennead II 3 (52) 9; vgl. Merkelbach, Roman 247, 2 mit weiteren Stellen. – Zu *quin proprio*: Eile, sich mit Gott zu vereinen, zeigt auch der Verfasser des Corp. Herm. IV 5 p. 50, 23 ff. N-F: *ὄσοι δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον, οὗτοι [...] ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν εἰσι [...] καταφρονήσαντες πάντων τῶν σωματικῶν καὶ ἁσωμάτων ἐπὶ τὸ ἕν καὶ μόνον σπεύδουσιν*. Vgl. Norden, Agnostos Theos 106; Carmen aureum 70/71.

¹⁸² Merkelbach, Roman 23.

- (1) *Apuleius*: Als Eros Psyche verlassen hat, will sie sterben und stürzt sich in einen Fluß. Aber der Fluß trägt sie ans Ufer; Pan erscheint, tröstet Psyche und rät ihr, die Trauer zu lassen und zu Eros zu beten¹⁸³.
- (2) Auch die Heliosreligion verbietet den Selbstmord. Bei *Heliodor* erzählt der Apollonpriester Charikles dem Kalasiris seine Lebensgeschichte: er hat seine Tochter an deren Hochzeitstag verloren, aus Gram über den Tod des Kindes ist seine Frau gestorben. Aber Charikles nimmt sich bei allem Kummer nicht das Leben, weil der Selbstmord nach Ansicht der Gottesgelehrten eine Sünde sei¹⁸⁴.
- (3) Im christlichen *Clemensroman* trifft der Apostel Petrus in der Stadt Arados vor dem Tempel eine arme Frau (es ist Mattidia, eine der Hauptfiguren des Romans). Sie klagt über ihr schlimmes Schicksal und möchte sich selbst den Tod geben; Petrus aber weist sie auf die jenseitigen Strafen für die Selbstmörder hin und verspricht, ihr ein Heilmittel zu geben, durch welches sie ohne Selbstmord sterben könne: er meint damit die Taufe, durch die der alte Mensch stirbt¹⁸⁵.
- (4) *Thessalostraktat*: Thessalos erzählt dem Priester weinend (= 'Gebetsweinen') von seinem Wunsch, dem Gott Asklepios zu begegnen (= eingeweiht zu werden); falls er dies nicht erreiche, wolle er aus dem Leben scheiden. Der Priester spricht ihm Mut zu und will ihm helfen¹⁸⁶.
- (5) In der Erzählung des *Julian* fordert Helios den Jüngling während der im Traum stattfindenden Initiation auf, wieder auf die Erde zurückzukehren¹⁸⁷. Als der Jüngling weinend darum bittet, im 'Jenseits' bleiben zu dürfen, gibt Helios ihm den Auftrag, sich weihen zu lassen und auf Erden gegen das Unrecht einzutreten¹⁸⁸. Dabei wird er Hermes zum Führer haben¹⁸⁹.

¹⁸³ Apul. Met. V 25,5 *Ergo mihi ausculata nec te rursus praecipitio vel ullo mortis accersitae genere perimas [...]* *Luctum desine [...]* *precibusque [...]* *Cupidinem percole*. Einen weiteren Versuch, aus dem Leben zu scheiden, unternimmt Psyche, als sie die goldene Wolle der Sonnenschafe holen soll (VI 11 ff.); da fängt das Schilf des Flusses, in den sie sich stürzen will, zu reden an und lehrt sie ihr Heil (VI 13,1).

¹⁸⁴ Heliod. II 29,5 *ἐμαυτὸν οὐκ ἐξάγω τοῦ βίου τοῖς θεολογοῦσιν ὡς ἀθέμιτον τὸ πρᾶγμα πειθόμενος*. Über das Verbot des Selbstmords vgl. auch Porphyrios, *vita Plot.* 11 (§ 63 Harder) und de abst. II 47.

¹⁸⁵ Ps. Clemens, Homilien XII 13,1-14,4 p. 180,11-181,7 Rehm = Recognitionen VII 13,1-14,4 p. 203,1-22 Paschke. Der Roman ist in einer griechischen (Homilien) und einer lateinischen Fassung (Übersetzung des Rufin) überliefert.

¹⁸⁶ Thessalos I 17 p. 51 Friedr. *ἔχειν γάρ με ἀνάγκην θεῶ ὁμιλῆσαι· ἡ ἐπιθυμία ἂν ἀμαρτάνω, μέλλω ἀποτάσσεσθαι τῷ βίῳ*.

¹⁸⁷ Julian or. VII 231 D *Ἰσθι οὖν, εἶπεν ὁ μέγας Ἥλιος, ὅτι σε πάντως χρὴ ἐπανελθεῖν ἐκεῖσε*.

¹⁸⁸ Julian or. VII 231 D *Ἀλλὰ νέος εἶ, ἔφη, καὶ ἀμήτορος. ἴθι οὖν παρ' ὑμᾶς, ὡς ἂν μυηθῆς ἀσφαλῶς τε καὶ ἐκεῖ διάγῃς· χρὴ γάρ σ' ἀπιέναι καὶ καθαίρειν ἐκεῖνα πάντα τὰ ἀσεβήματα, παρακαλεῖν δὲ ἐμέ τε καὶ τὴν Ἀθηνᾶν καὶ τοὺς ἄλλους θεούς*.

¹⁸⁹ Julian or. VII 232 D *(ὁ νεανίσκος) ἤδη γὰρ διανοεῖτο τῆς τε ὀπίσω πορείας καὶ τῆς ἐκεῖσε διατριβῆς πύρρηκέναι τὸν ἡγεμόνα, d.h. einen Vertreter der Philosophie des Neuplatonismus*.

Den Gedanken, daß die Schau des Höchsten nicht Selbstzweck ist, sondern daß sie den Menschen zur Erfüllung seiner irdischen Aufgaben verpflichtet, hat *Platon* in seiner Deutung des Höhlengleichnisses ausgesprochen¹⁹⁰: die trefflichsten Naturen müssen den Aufstieg zur höchsten Erkenntnis vollziehen, aber sie dürfen nicht oben bleiben, am Licht, sondern sie haben die Pflicht, wieder in die Höhle (d. h. zur Erde) zurückzukehren, um die dort verbliebenen Gefesselten zu befreien und ans Licht zu führen. Dieser Aufgabe dürfen sie sich nicht entziehen. Diese platonische Auffassung von der Aufgabe des Staatsmannes läßt *Cicero* den *Africanus* im *Somnium* vertreten¹⁹¹.

Die Aufgaben im Diesseits

Dem Initianden *Scipio* werden die Aufgaben, die er auf Erden zu vollbringen hat, von *Paulus* und *Africanus* ans Herz gelegt, die beiden *Mystagogen* also konfrontieren ihn mit den sittlichen Geboten, die sein Leben bestimmen sollen. Dieses Motiv findet sich auch in den *Mysterien*. In den *Romanen* werden den Initianden immer wieder Aufgaben gestellt, die sie erfüllen müssen. Hierbei stehen ihnen Helfer zur Seite, die ihnen auch Ratschläge erteilen und sich um ihre Weiterentwicklung kümmern, es sind die *Mystagogen*¹⁹².

Im *Roman* des *Apuleius* verlangt *Venus* von *Psyche*, sich ihren Geliebten durch das Bestehen von Prüfungen zu verdienen¹⁹³. Der *Priester* ermahnt *Lucius* nach dessen Rückverwandlung in einen Menschen, er solle den Geboten der Religion gehorsam sein und das Joch des freiwilligen Dienstes auf sich nehmen¹⁹⁴. *Imperium, praeceptum, sacramentum, obsequium, ministerium* — das sind die bei *Apuleius* oft verwendeten Vokabeln in Verbindung mit den Aufgaben des *Mysten*¹⁹⁵.

In besonders ausführlicher Form wird bei *Julian* der *Jüngling* von *Athene* und *Helios*, die als *Mystagogen* fungieren, auf seine Aufgaben hingewiesen¹⁹⁶. So nennt *Helios* als Bedingungen für den göttlichen Beistand: Frömmigkeit gegen die Götter, Treue zu den Freunden, Menschlichkeit gegenüber den Untergebenen, die zum

¹⁹⁰ Plat. rep. VII 519 C ff.

¹⁹¹ Büchner Komm. 467: „Erst die Erfüllung der Aufgabe gegenüber dem *antiquior parens*, nämlich die Verwaltung der *res publica* in Gerechtigkeit, ist der Weg in den Himmel“; ebd. 466: *iustitia* = „das von Gott dem Menschen zugewiesene Amt“, *pietas* = Gehorsam „in Erfüllung dieses Amtes“.

¹⁹² Merkelbach, *Roman* 35.

¹⁹³ Apul. Met. VI 10,2 *Venus* zu *Psyche*: *videris [...] tantum sedulo ministerio amores tuos promereri*. Ich lese mit Merkelbach, *Roman* 35,1 *amores* statt des überlieferten *amatores*.

¹⁹⁴ Apul. Met. XI 15,5 *teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium. Nam cum coeperis deae servire*.

¹⁹⁵ Vgl. Apul. Met. XI 6,6 *quodsi sedulis obsequiis et religionis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris*; XI 7,1 *magnisque imperiis intentus*; XI 19,2 *deae ministeriis [...] adpositus*; XI 21,7 *felici ministerio*; XI 22,1 *obsequium meum [...] sacrorum ministerium*; 22,5 *debitum sacris obsequium*.

¹⁹⁶ *Julian or. VII 232 D ff.*

Besten hingeführt werden sollen¹⁹⁷. Erst die Befolgung der göttlichen Gebote wird die Belohnung der Götter, die Unsterblichkeit, nach sich ziehen¹⁹⁸.

Die Strafen im Jenseits

Die Seelen derjenigen – so schließt Africanus seine letzte Belehrung –, die sich körperlichen Lüsten hingegeben haben, zu Sklaven dieser Lüste geworden sind und göttliches und menschliches Recht verletzt haben, müssen sich zur Strafe nach ihrem Tode viele Jahrhunderte lang um die Erde 'herumwälzen'¹⁹⁹. Dieses wohl von Cicero konzipierte Bild hat keine Parallele²⁰⁰, jedoch scheinen platonische Vorstellungen die Anregung gegeben zu haben. Platon spricht davon, daß die Nichteingeweihten, wenn sie in den Hades gelangen, im Schlamm liegen werden²⁰¹. Das ausdrucksstarke Bild Ciceros beschreibt nicht das Herumfliegen der Seelen um die Erde, sondern in dem Begriff des 'Sichwälzens' das Verhaftetsein der ihren Lüsten folgenden Menschen, d.h. der Nichteingeweihten, an die irdische Welt. Ihnen gelingt nicht der Aufstieg in den Kosmos, die Heimkehr in die ewige Sternenwelt, in der die Götter wohnen. An die irdische Materie angekettet, winden sie sich in ihren Qualen.

Cicero folgt mit seiner Konzeption einem in den Mysterien geübten Brauch, das Schicksal der Nichteingeweihten den Gläubigen statt in einer Abstraktion in einem bildhaften, leichtfaßlichen Mythos vor Augen zu führen²⁰². In *Eleusis* zeigte man nach Plutarch dem Mysten das jenseitige Los der Unglücklichen, die auf die Weihe im irdischen Leben verzichtet hatten²⁰³.

Bei *Apuleius* erlebt Psyche bei ihrem Abstieg in die Unterwelt die Leiden der Sünder, wie ein sprechender Turm es ihr vorausgesagt hatte: sie sieht einen lahmen

¹⁹⁷ Julian or. VII 233 D.

¹⁹⁸ Julian or. VII 234 B ἁμετακινήτως τοῖς ἡμετέροις πειθόμενος νόμοις.

¹⁹⁹ Der Gedanke ist platonisch. Zu der von Ronconi Komm. 147 und Büchner Komm. 507 beigezogenen Stelle Plat. Phaid. 81 B ist zu ergänzen Plat. Gorg. 525 a ff. über die Strafen im Jenseits.

²⁰⁰ Büchner Komm. 507; Büchner (2) 95.

²⁰¹ Plat. Phaid. 69 C κωδωννεύουσι [...] οἱ τὰς τελετὰς ἡμῶν [...] καταστήσαντες [...] αἰνίττεσθαι ὅτι, ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται. – *Volutari* = 'sich herumwälzen, in etwas drinstecken' = 'sich von etwas nicht lösen können', vgl. Cic. ep. ad fam. IX 2 (3), 1 *cum omnes in omni genere et scelerum et flagitiorum volutentur*; ferner Tert. Apol. 40, 15 *in sacco et cinere volutantes*.

²⁰² Vgl. Merkelbach, Roman 46, 2. Büchern (2) 109: „der Gedanke der Strafe ist im *Somnium* ganz neu“; für einen „nicht allzu geschickt angeflickten“ Gedanken (*sensus [...] non nimis apte adsutus*) hält die Erwähnung der Strafe A. D. Leeman, *Mnemosyne* 11, 1958, 147. Beide Ansichten sind unverständlich; denn wenn Cicero von den Belohnungen im Jenseits sehr ausführlich spricht, muß er auch die Strafen erwähnen, die auf die Sünder warten. Der Gedanke ist pythagoreisch, wie manches im *Somnium*.

²⁰³ Plutarch bei Stob. ecl. 52, 49 τὸν ἀμύητον ἐν ταῦθα τῶν ζώοντων ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρῳ πολλῶν καὶ ὀμίχλῃ πατούμενον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ συλλεαυνόμενον, φόβῳ δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς ἀπιστία τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν ἐμμένοντα.

Eseltreiber mit seinem Tier, wie er sich mit der Last abmüht; es ist Oknos, der sein Leben lang 'gezögert' hat, sich weihen zu lassen und dafür im Jenseits zu ewiger Mühe verdammt ist²⁰⁴. Sie erblickt auch einen im Flußschlamm dahintreibenden toten alten Mann, der die Hände nach ihr ausstreckt; auch er ein Nichteingeweihter²⁰⁵, der die Reinigungen der Mysterien verschmäht hat und dafür ewig im Schlamm steckt.

Bei *Julian* wird der Jüngling, als er trotz Ermahnungen zögert, auf die Erde zurückzukehren, um dort seine Aufgaben zu erfüllen, von Helios mit scharfen Worten vor der Strafe der Götter für ungehorsame Diener gewarnt; erst nach dieser Warnung verspricht er, sich dem Willen der Götter zu beugen²⁰⁶.

Der Initiand wird Gott

Nachdem Scipio den Schwur geleistet hat, sich für das Vaterland noch tatkräftiger einzusetzen, kann er in der 7. Belehrung die höchste Offenbarung empfangen: *Deum te igitur scito esse*.

Die Interpreten sind bis heute zu keiner schlüssigen Erklärung des Satzes gekommen. R. Harder vertritt die Auffassung, daß Cicero einer nicht näher identifizierbaren hellenistischen Quelle folge, daß der Satz 'Du bist Gott' jedoch „nicht fest im Gefüge der Gedanken verhaftet“ sei; man müsse eine eigene Formulierung Ciceros annehmen²⁰⁷; 'Gott' sei im Sinne von 'göttlich' zu verstehen²⁰⁸. Auch K. Büchner betont Ciceros Eigenleistung in der Formulierung²⁰⁹; als Quellen seien Platons Phaidros und Aristoteles' Protreptikos denkbar²¹⁰; die Formulierung selbst diene der Vorbereitung des folgenden Phaidrosbeweises²¹¹: „Der Mensch ist Gott, wofern er als Person (*quisque*), als ich und du, seine *mens* ist“²¹².

Diese Erklärungen befriedigen kaum. Wir wollen versuchen, Ciceros dezidierte Formulierung in einen anderen Zusammenhang zu stellen: zum Verständnis des Cicero-Satzes ziehen wir die Inschriften auf den sog. orphischen Goldblättchen aus Thurioi und Rom heran; andere Parallelen sollen das Bild ergänzen.

Bei den Goldblättchen handelt es sich um Texte, die auf kleinen Goldblechen eingraviert sind; sie wurden als Amulette getragen und den Toten mit ins Grab gegeben. Die bis jetzt bekannten Exemplare stammen aus Thurioi, Rom, Petelia, Pharsalos und Eleutherna²¹³. Die Inschriften sprechen: sie enthalten Versicherungen, daß

²⁰⁴ Apul. Met. VI 18,3; vgl. Merkelbach, Roman 44 f. — ²⁰⁵ Apul. Met. VI 18,7.

²⁰⁶ Julian or. VII 232 C (Helios) *Μή λίσαν ἀπειθής ἔσο [...] μή ποτε σ' ἀπεχθήρω, ὡς νῦν ἔκπαγλ' ἐφίλησα* (= Il. 3,415, wo Aphrodite die Helena vor Ungehorsam warnt).

²⁰⁷ Harder 129.

²⁰⁸ Harder 128 f. „der Übergang von 'göttlich' zu 'Gott' ist eine naheliegende Vergrößerung“.

²⁰⁹ Büchner (2) 92 und 101. — ²¹⁰ Büchner (2) 90 f.; 102. — ²¹¹ Büchner Komm. 501.

²¹² Büchner Komm. 501.

²¹³ Die Texte sind ediert und kommentiert von G. Zuntz, *Persephone*, Oxford 1971, 275-393. Vgl. ferner Nilsson, *Gesch. gr. Rel.* II² 235 ff.; Burkert, *Griech. Rel.* 439.

die Seele des Toten rein sei, Anrufungen der Götter, Anweisungen für das Verhalten des Verstorbenen im Jenseits und Lobpreisungen des Toten, der zum Gott werde oder geworden sei. Dies ist der Inhalt der Blättchen insgesamt. Wir greifen drei Beispiele heraus.

Zwei Goldblättchen aus Thurioi: Sie wurden in zwei Grabhügeln in Thurioi gefunden und sind etwa in die Mitte des 4. Jh. v. Chr. zu datieren. Im 1. Beispiel (A 1) spricht der Tote selbst²¹⁴, am Schluß wird er angesprochen (Zeile 8):

ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεός δ' ἔσσι ἀντί βροτοῖο.

Der Tote wird zum Gott werden. Diese Verheißung der Vergottung ist einmalig, da sie griechischem Denken zunächst fremd erscheint²¹⁵. Zwar wird in Ägypten der Tote zu Osiris, in griechischen Kulturen ist jedoch die Identität von Gott und menschlichem Verehrer nie angestrebt worden. Griechische Vorstellung ist, daß der Tote 'bei den Göttern' lebt, ja sogar dort lebt 'als (ein) Gott', aber er wird nicht, wie es ägyptischer Brauch ist, mit einem bestimmten Gott identifiziert²¹⁶.

Das 2. Beispiel (A 4) ist mit dem ersten zu verbinden²¹⁷. Der Tote wird angesprochen: *θεός ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου*, mit zweimaliger Begrüßung *χαῖρε*, das dieser Anrede vorausgeht und ihr folgt. Kernpunkt der Aussage ist auch hier die Ankündigung, daß der Tote 'Gott' ist. Man darf annehmen, daß eine traditionelle Formel verwendet wird²¹⁸. Beide Blättchen bezeugen das Vertrauen auf ein höheres Leben im Jenseits und sind Dokumente einer theologischen Grundüberzeugung, die ein Gericht nach dem Tode und eine Seelenwanderung annimmt²¹⁹: es ist die Lehre der *Pythagoreer*. Auf der Basis dieser Lehre haben sich in Unteritalien feste Gemeinden gebildet. Man darf annehmen, daß trotz des Zusammenbruchs des politisch organisierten Pythagoreertums in Unteritalien (etwa um 390 v. Chr.) sich die Traditionen dieser Gemeinden, verbunden mit der Zelebration fester Riten, weiter erhalten haben; dies dürfte mit ein Grund für das Wiedererwachen der Bewegung im Neupythagoreismus in den folgenden Jahrhunderten sein²²⁰. Für diese Annahme sprechen viele Zeugnisse, darunter auch ein Goldblättchen aus Rom, das aus der Mitte des 3. Jh.s n. Chr. stammt. Die Tote wird namentlich angesprochen²²¹:

Καικίλια Σεκουνδεΐνα, νόμω ἴθι δῖα γεγῶσα.

Δῖα ist Synonym für *diva* oder *θεά*; damit korrespondiert *θεός* in A 1 und A 4. *Caecilia Secundina* wird wohl Angehörige der Sekte gewesen sein, deren Vorhandensein in Jahrhunderten vorher die älteren Goldblättchen bezeugen²²².

²¹⁴ Zuntz A 1 p. 301 = IGr. XIV 641 Kaibel = G. Murray in: J. Harrison, *Prolegomena* 2 1908, p. 667 = D. Comparetti, *Laminette orfiche* (1910) nr. 1 = A. Olivieri, *Lamellae aureae orphicae* (1915), p. 4 = Orph. fr. 32 c p. 106 Kern = VS 1 B 18.

²¹⁵ Zuntz 325; Burkert, *Griech. Rel.* 440. — ²¹⁶ Zuntz 325.

²¹⁷ Zuntz A 4 p. 329 = IGr. XIV 642 = Olivieri A² = Comparetti 6 = Kern 32 f. p. 108.

²¹⁸ Zuntz 333. — ²¹⁹ Zuntz 333 und 337.

²²⁰ Zuntz 338,6: Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Pythagoreismus im Peripatos und in Alexandria sei keine hinreichende Begründung für sein Wiederaufleben; „it presupposes a live continuity“.

²²¹ Zuntz A 5 p. 333 = Murray ap. Harrison *Prol.* p. 672 = Comparetti p. 42 = Olivieri B² = Kern 32 g p. 108 = VS 1 B 19a.

²²² Zuntz 335.

Weitere Beispiele: Das *Corpus Hermeticum* kennt die Göttlichkeit des Mysten, der der höchsten Schau gewürdigt ist²²³, wie auch das pythagoreische *Carmen aureum*²²⁴:

ἦν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθης,
ἔσσεαι ἀθάνατος θεός, ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός.

Der Mensch wird zum unsterblichen Gott werden, wenn er den Leib verlassen hat, das Gefängnis der Seele.

Aus den Romanen sei eine Stelle aus *Heliodor* herangezogen: dort bringt einmal der Isipriester Kalasiris auf den Gott Apollon eine Spende aus, dazu auch auf Theagenes und Charikleia, die er zu den Göttern zählt²²⁵.

Die eindrucksvollste Parallele zum Schluß des *Somnium* finden wir in der Schlußparänese der Erzählung des *Julian*, die wahrscheinlich eine Mysterienweihe darstellt; hier sind pythagoreische und neuplatonische Gedanken innig verbunden²²⁶: μέμνησο οὖν, ὅτι τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ἔχεις καὶ ἔκγονον ἡμετέραν ἐπόμενός τε ἡμῶν ὅτι θεός ἐση καὶ τὸν ἡμέτερον ὄψει σὺν ἡμῶν πατέρα.

Es dürfte klar sein, daß Cicero in der Schlußbelehrung pythagoreische (= *Deum te igitur scito esse*) und platonische Lehren (= Unsterblichkeitsbeweis aus dem Phaidros) miteinander verbindet. Pythagoreische Gedanken finden sich auch sonst im *Somnium*: das Verbot des Freitodes, Lohn und Strafe im Jenseits, die Sphärenharmonie. Die Paränese '*Deum te igitur scito esse*' hat in diesem Umkreis ihren genuinen Platz²²⁷.

²²³ Von den zahlreichen Belegen bei Festugière, *L'idéal* 123,2 sei verwiesen auf *Corp. Herm.* X 9; I 26 p. 16,12 N-F = Reitzenstein, *Poimandres* p. 336,24 τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνώσω ἐσχηκόσι, θεωθῆναι; ferner *Corp. Herm.* XIII 2 und 7, worauf Eliade, *Gesch. der rel. Ideen* 2,256, hinweist.

²²⁴ *Carmen aureum* 70/71; vgl. Hippol. *Elench.* p. 292,20 Wendland ἔση δὲ ὁμιλητῆς θεοῦ [...] γέγονας γὰρ θεός [...] ὅταν θεοποιηθῆς ἀθάνατος γεννηθείς; vgl. Festugière, *L'idéal* 130,4. Vgl. auch oben Anm. 181.

²²⁵ *Heliod.* II 23,1 σπένδωμεν [...] θεοῖς ἐγχωρίοις [...] προσέτι θεαγένοι καὶ Χαρικλεία, [...] ἐπειδὴ καὶ τοὺτους εἰς θεοὺς ἀναγράφω. Das ist ein versteckter Hinweis auf die Göttlichkeit des Mysten; vgl. Merkelbach, *Roman* 260,2.

²²⁶ *Julian or.* VII 234 C.

²²⁷ Die Übernahme pythagoreischer Gedanken im *Somnium* reicht wahrscheinlich noch weiter: ich verweise auf folgende Fragen: 12 *anceps fatorum via* könnte auf das Y der Pythagoreer hinweisen; die Erwähnung des Ennius im Zusammenhang mit Homer könnte ein Reflex der Seelenwanderungslehre sein (vgl. Zuntz, *Persephone* 338,6; Burkert, *Weisheit und Wissenschaft* 116,122); Ennius behandelte nämlich im 'Epicharmos' pythagoreische Seelenwanderungslehre (VS 23 B 47-54; Burkert ebd. 267,71). Auch der 'Blick nach unten' (17 *quousque humi defixa mens erit*) wie der 'Blick nach oben' (25 *alte spectare si voles*) belegt pythagoreisch-platonischen Einfluß auf Cicero (vgl. zu diesem Motiv V. Schmidt-Kohl, *Die neuplatonische Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, *Beitr. zur Klass. Phil.* 16, Meisenheim 1965, 6 ff.).

Zusammenfassung: Ciceros *Somnium Scipionis* ist als fiktionaler Text ein vielschichtiges Werk, in das eine „Fülle von Vorstellungen“ eingegangen ist²²⁸: Kenntnis der Mysterien, Lektüre Platons, Vertrautheit mit dem Pythagoreismus, römischer Nationalstolz und politisches Sendungsbewußtsein²²⁹. Das bisherige Wissen über das *Somnium* wird durch unsere Untersuchung präzisiert und erweitert:

- (a) Die Disposition der Textstruktur des *Somnium* nach sprachlichen Signalen und erzähltechnischen Kriterien zeigt, daß Cicero seinem Text ein Bauschema zugrundegelegt hat, das die Elemente einer Mysterieninitiation hervortreten läßt.
- (b) Der Vergleich mit anderen mystischen und initiatorischen Schriften macht deutlich, daß Cicero Elemente des Mysterienwesens in seinen Text eingebaut hat. Er hat mit dem *Somnium* ein 'Lese-Mysterium' geschrieben. Zu diesem Literaturtypus gehören die *hermetischen Traktate* und initiatorische Schriften wie der *Thessalos-Traktat* und die *Anthologiae* des Vettius Valens. Zahlreiche Parallelen finden sich auch zwischen dem *Somnium* und der 'Weihe des Kaisers Julian'.
- (c) Manche Elemente des *Somnium*, wie die Unterbrechung und das 'mystische Lächeln', die Reaktionen Scipios und die Offenbarung der Göttlichkeit werden erst durch den Vergleich mit Zeugnissen aus dem Mysterienwesen in ihrer Aussageintention klar.
- (d) Aus der literarischen Fiktion kann eine reale Initiationspraxis erschlossen werden, deren Beschreibung der fiktionalen Text darstellt.
- (e) Struktur und Inhalt des *Somnium* zeigen, daß Cicero seinen Text in die Traditionskette der literarischen Initiationen einreihet. Als Autor des Textes wird er zum Mystagogen seiner Leser, wie in der literarischen Fiktion Africanus zum Mystagogen Scipios wird und dieser die Rolle des Mystagogen seiner Zuhörer übernimmt.

Bamberg

GÜNTER WOJACZEK

²²⁸ Vgl. Teil I 124; Büchner (2) 87.

²²⁹ Büchner (2) 88.

Korrekturzusatz zu Anm. 121:

H. Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, Band IX, Berlin 1938/41, s.v. weinen S. 317-333; bes. S. 326 (Grußweinen) und 329 (Gebetsweinen). Weinen als Gruß: Plut. Aem. 26,8; Gebetsweinen: Plut. Camill. 5,7. Oft wird das Weinen in der Augustinus-Vita des Possidius erwähnt (Possidius, Vita di S. Agostino, ed. M. Pellegrino, Alba 1955): 4,2 ubertim eo flente; lacrimas eius; 4,3 atque ideo fleret; 15,5 lacrimas fundens et rogans; 27,6 rogaretur cum lacrimis; 28,6 fuerunt ei lacrimae; 28,12 cotidie ubertim plangebat; 28,13 flentes orabamus; 29,3 lacrimosis depoposcit precibus; 29,4 eumque [...] lacrimas fundentem rogasse; 31,2 ubertim ac iugiter flebat.