

das Behalten und Erinnern von Wörtern wird sicherer und schneller und damit viel einfacher. Die Metapher vom Nürnberger Trichter, vom übervollen Kopf, ist völlig verfehlt. Im Gegenteil: schwierig ist es, isolierte, einzelne Wörter zu behalten und zu erinnern; einfacher ist es, viele Wörter in Netzen zu verknüpfen, sie so zu behalten und zu erinnern“ (B. Kielhöfer: Wörter lernen, behalten und erinnern. In: Neusprachliche Mitteilungen 47, 1994, S. 215).

- 24) Lübke, Diethard: „Die Reihenfolge der Lernschritte beim Vokabellernen“. In: Der fremdsprachliche Unterricht 7 (4), 1973, S. 55-62.

- 25) Bernd Kielhöfer a.a.O. S. 214.  
26) Peter Scherfer: Überlegungen zum Wortschatzlernen im Fremdsprachenunterricht (s. Anm. 20.), S. 35 f.  
27) Hermann Steinthal: Zum Aufbau des Wortschatzes im Lateinunterricht. AU 14,2 (1971), S. 30 f.  
28) Kielhöfer a.a.O., S. 231.  
29) Kielhöfer a.a.O., 215  
30) Kielhöfer a.a.O., 219  
31) Harm Pinkster: Lateinische Syntax und Semantik. Tübingen (Francke) 1998, S. 94 ff.

FRANZ PETER WAIBLINGER, München

## Gott, Mensch und Welt in den philosophischen Schriften Senecas

### Versuch einer kohärenten Darstellung

#### Der Versuch

In SENECAS Philosophie Kohärenz zu entdecken und diese darzustellen ist eine besondere Schwierigkeit, die jedem seiner Leser bekannt ist. Leicht ist pauschal der Einwand zur Hand, die Stellen würden aus dem Zusammenhang herausgerissen, obwohl dies immer von Stelle zu Stelle genau zu prüfen ist. Dennoch wird hier ein textnaher Versuch einer kohärenten Darstellung eines Teiles seiner Philosophie gemacht.<sup>1</sup> Es ist deshalb ein Versuch, weil erstens wir uns in der Untersuchung der Rezeption auf denjenigen stoafremden Autor beschränken, der für die Philosophie SENECAS, soweit sie das in der Überschrift angegebene Thema betrifft, die größte Bedeutung hatte, und weil zweitens die Kohärenz teilweise auch anders gesehen wird als in den folgenden Ausführungen. Das berechtigt um so mehr zu der Hoffnung, dass zu dem hier zur Diskussion gestellten Versuch fundierte Stellungnahmen eingehen werden.

#### Einleitung

##### *Die Grundposition der Ethik und Metaphysik*

Die Ethik ist der wichtigste Bereich der hellenistischen Philosophie. Es geht ihr darum, die richtige Art der Lebensgestaltung zu begründen und auf diese Begründung alle geistige Tätigkeit zu konzentrieren.<sup>2</sup> SENECA trägt sie, ausgehend von seiner weltanschaulich-philosophischen Grundposition, sehr engagiert und einprägsam vor. Diese Grundposition bringt er klar zum Ausdruck: „Ich rede nicht von derjenigen Philo-

sophie, die den Bürger außerhalb seines Vaterlandes, die Götter außerhalb des Weltalls ansiedelte, die die Tugend an die Lust verschenkte, sondern über diejenige Philosophie, die nur das als Gut anerkennt, was sittlich gut ist, die nicht durch Gaben aus der Hand des Menschen oder des Schicksals beschwichtigt werden kann. Ihr Preis besteht darin, dass sie durch keinen Preis gewonnen werden kann“ (*epist.* 90,34-35).

Unser Beitrag handelt jedoch nicht von der stoischen Ethik, sondern von ihrem tragenden Fundament, der stoischen Metaphysik. Nun hatte schon die alte Stoa eine Gott, Mensch und Welt umspannende Metaphysik entwickelt. SENECA aber zieht auch stoa-fremde Lehren heran, insbesondere Lehren der platonischen Philosophie. Bleiben sie fremde Elemente, oder ist eine Kohärenz mit den stoischen Lehren erkennbar? Die Antwort auf diese Frage kann erst aus der Interpretation hervorgehen.

##### *Interpretation ohne Biographie?*

Doch bevor wir an unsere Ausführungen herangehen, haben wir vorab noch eine Grundsatzfrage zu beantworten: Philosophische Interpretation ohne Biographie? Die verschiedenen Untersuchungen der letzten Jahrzehnte erbrachten bisher noch keinen zwingenden Grund, für das Verständnis seiner Lehren SENECAS Biographie heranzuziehen<sup>3</sup>. In solchen Fällen sind manche Interpreten versucht, alle möglichen Richtungen der Psychologie zu bemühen. M. ROZELAAR hat schon 1976 eine Gesamtdarstellung mit einem

psychoanalytischen Erklärungsteil vorgelegt.<sup>4</sup> Das Problem ist die Tragfähigkeit solcher im Allgemeinen verbleibenden Analysen.

Wir sind auch nicht der verbreiteten Meinung, wer anderen Menschen ethische Forderungen vortrage, müsse sie selbst längst praktizieren. Die Richtigkeit eines ethischen Lehrsatzes hängt wie alle anderen philosophischen und auch alle wissenschaftlichen Lehrsätze einzig und allein von seiner Begründung ab, keineswegs davon, ob der gerade Vortragende sie auch ausführt. Praktische Vorbildlichkeit hat bei einem ethischen Lehrsatz ihre Wirkung in seiner psychologischen Verbreitung, aber nicht in seiner logischen Begründung. Im umgekehrten Sinne kann aus einem Fehlen dieser Vorbildlichkeit kein Argument gegen den ethischen Lehrsatz gemacht werden.

### *Aufgabe*

Wir werden in der Interpretation der Textstellen zu prüfen haben, wo SENECA seine persönlichen Wertüberzeugungen und ihnen entsprechende philosophische Problemlösungen der Metaphysik zum Ausdruck gebracht hat. Wo ihm die alte Stoa dafür nicht genügt hat, sondern er auch PLATON herangezogen hat, geht es um die genaue Feststellung des Umfangs der Rezeption und um das Problem der Kohärenz: Bilden die metaphysischen Textstellen stoischer und platonischer Herkunft einen Zusammenhang?

Wir gestehen allerdings „Kohärenz“ heute nicht mehr nur einer Philosophie zu, die über ihr eigenes System nicht hinausschaut, was früheren Philosophiehistorikern und ihnen folgenden Philologen als Vorzug erschien, in Wirklichkeit aber auf einem Vorurteil beruhte. Antiker Philosophie waren Systemprobleme sekundärer Art.<sup>5</sup> Sie ist vorzugsweise Lebensphilosophie gewesen. Danach hat sich ihre Historiographie zu richten.

### **Grundlegung der Metaphysik**

#### *Die Abgrenzung der beiden Bereiche Ethik und Metaphysik*

Wer SENECA liest, hat schon eine Ahnung, wo die Grenze zwischen Ethik und Metaphysik verlaufen könnte. Doch hören wir dazu SENECA selbst:

„Der Unterschied zwischen der Philosophie und den anderen Wissenschaften ist nach meiner Meinung so groß wie innerhalb der Philosophie selbst der Unterschied zwischen demjenigen Bereich, der sich auf die Menschen bezieht, und demjenigen, der sich auf die Götter bezieht. Letzterer ist erhabener und ist wagemutiger. Er traut sich mehr zu. Er ist nicht damit zufrieden, nur mit den Augen zu sehen, und ahnt, dass es etwas Größeres und Schöneres gibt, was die Natur unserem Gesichtssinn entzogen hat. Um es zusammenzufassen: Der Unterschied zwischen beiden Bereichen ist so groß wie zwischen Gott und Mensch.“

#### *Die Funktionen der beiden Bereiche*

Ethik: „Der eine Bereich lehrt, was auf Erden zu tun ist.“ – Metaphysik: „Der andere Bereich lehrt, was im Himmel getan wird.“

Ethik: „Der eine Bereich vertreibt unsere Irrtümer und bringt Erleuchtung, damit das Unklare im Leben des Menschen dadurch scharfe Umrisse bekommt.“ – Metaphysik: „Der andere Bereich erhebt sich hoch über diese Dunkelheit hinaus, in der wir uns herumwälzen, und weist die der Dunkelheit Entrissenen dorthin, woher das Licht kommt.“ (*Nat. quaest., praef.* 1-2)

#### *Die Inhalte: Aufschlüsselung der geistigen Welt*

Etwas Großes und Edles sei die menschliche Seele, sie lasse sich keine Grenzen setzen außer denen, die sie mit Gott gemeinsam habe. Sie nehme ein niedriges Vaterland nicht hin. Vaterland sei ihr vielmehr, was der Himmel und das All in seinem Umfang in sich schließe (*epist.* 102,21f.). Mit dem „niedrigen Vaterland“ ist der reale Staat bezeichnet, wie wir es an anderer Stelle deutlich erfahren (*De otio* 4,1). Von Bedeutung jedoch ist jener andere, höhere Staat, der keineswegs der kosmopolitische Staat der alten Stoa ist – man vergleiche die Aussagen darüber – sondern die gedankliche Umfassung des seine Grenzen hier weit hinausschiebenden und weit ausgreifenden philosophischen Fragens. Dieser Staat umfasse Götter und Menschen, seine Grenzen würden mit der Sonne gemessen. In diesem großen und wirklich allgemeinen Staat stellen sich ganz andere Fragen als im

realen Staat mit seinen nichtigen Geschäften. Es sind tiefergehende Fragen: Das metaphysische Denken beginnt, die geistige Welt aufzuschlüsseln und einsichtig zu machen.

Wie war der Zustand der Welt, bevor die Dinge geschaffen wurden? Wer gab ihnen ihren Ort? Entstand die Bewegung der Dinge aufgrund ihres Gewichtes, oder gab eine höhere Macht den Dingen ihr Gesetz? Und in einem Anklang an LUKREZ (I,70ff.) heißt es dann: *Cogitatio nostra caeli munimenta perrumpit nec contenta est id, quod ostenditur, scire.* (*De otio* 5,5) Es geht u. a. um den leeren Raum und die Welt, um das Problem, ob die Körper unteilbar sind oder alles miteinander zusammenhängt, ob die Elemente gegeneinander oder miteinander wirken. Ähnlich an anderer Stelle: „Dann erst sage ich der Natur Dank, wenn ich sie nicht von der Seite sehe, wo sie jedem zugänglich ist, sondern wenn ich ihr verborgenes Innere betreten habe, wenn ich erkenne, was die Materie des Weltalls ist, wer der Schöpfer bzw. der Wächter des Weltalls ist, was die Gottheit ist, ob sie sich ganz auf sich ausrichtet oder bisweilen uns berücksichtigt, ob sie täglich schafft oder nur einmal etwas geschaffen hat, ob sie ein Teil der Welt ist oder die Welt selbst ist.“ (*Nat. quaest., praef.* 3) Auffallend auch hier wieder: In der Frage nach der Gottheit stehen in Sequenz nebeneinander alternative Auffassungen. Teilweise steht neben der stoischen die epikureische Auffassung, die als Kontrast heuristische Wirkung ausübt, inhaltlich jedoch für die Metaphysik SENECAS keine Bedeutung hat.

#### *Die Methoden*

Natürlich löste SENECA nicht alle diese Probleme ohne jede Voraussetzung. Er konnte für ihre Lösung auf die philosophische Tradition zurückgreifen. Aber für welche der philosophischen Richtungen er sich da entschied, das ist seine eigene Leistung. Maßgebend war für ihn eine dem Menschen zugewandte Lebensphilosophie.

Als eigenständiger Denker, so können wir feststellen, handelte er nach folgenden Grundsätzen: „Ich werde jedenfalls den alten Weg gehen, aber wenn ich einen näheren und

ebeneren finde, werde ich diesen begehbar machen. Diejenigen, die vor uns solches gedacht haben, sind nicht unsere Herren, sie sind unsere Führer.“ (*epist.* 33,11) Er sei nicht sklavisch von ihnen abhängig, sondern gebe ihnen seine Zustimmung aufgrund eigener Prüfung. Es könne durchaus vorkommen, dass er etwas bei ihnen entdecke, es dann jedoch besser auf sich beruhen lasse. (*epist.* 80,1; auch *epist.* 64,7ff.) Er vertraue auf die Urteilskraft vieler bedeutender Männer, beanspruche aber, dass Vertrauen auch auf seine Urteilskraft gesetzt werde. (*epist.* 45,4) „Wir wollen ein guter Hausvater sein und vermehren, was wir geerbt haben: Dieses Erbe soll größer sein, wenn es auf unsere Nachfahren übergeht.“ (64,8)

#### *Die Erkenntnis*

SENECA nimmt natürlich nicht für sich in Anspruch, alles in seinem ganzen Umfang und seiner ganzen Bedeutung zu erkennen. Das bringt ihn aber nicht in die Versuchung einer agnostizistischen Resignation, vielmehr erläutert er (in: *De otio*) das methodische Vorgehen der Philosophie: Unser Scharfblick eröffne sich einen Forschungsweg – das ist nicht nur der Hauch eines begnadeten Augenblicks, sondern – auf diesem erschauten Weg lege die Vernunft die Fundamente für die Erkenntnis der Wahrheit, damit es ein befestigter und sicherer Weg sei. Untersuchend schreite die Vernunft sicher darüber und gelange so vom Bekannten zum Unbekannten.

### **Die einzelnen metaphysischen Positionen Senecas und ihr Verhältnis zur stoischen Grundposition**

#### *Die Gottheit*

SENECA ist wie die alte und mittlere Stoa der unerschütterlichen Überzeugung, dass unsere Welt teleologisch zu verstehen ist, d. h.: ihre Zwecke zu erkennen gibt, dass sie von einem Weltlenker regiert wird. Für die Verteidigung dieser metaphysischen Position bietet SENECA alle Argumentationskraft auf. Selbst dort, wo er metaphysische Aussagen in Frage stellt, bzw. in rhetorische Fragen kleidet, wird die teleologische Weltdeutung als Selbstverständlichkeit vor-

ausgesetzt. Selbst das, was nach SENECAS Auffassung der Welterschöpfer nicht unsterblich machen konnte, weil die Materie es verhinderte, schützt er vor dem Tod. Wäre alles unvergänglich, bedürfte es keines Beschützers (*epist.* 58,27). Das ist platonische Lehre, allerdings greift bei PLATON der Schöpfer dann ein, wenn die Welt vor ihrem Untergang steht. Er sorgt dafür, dass sie wieder regeneriert wird (*Politikos* 273 e). SENECA ist davon überzeugt, dass der Schöpfer diese Welt bewahre, indem er die Zerbrechlichkeit der Materie mit seiner Macht überwinde (*epist.* 58,27). Wo und wie das vor sich geht, erfahren wir nicht. Auch die alte Stoa glaubte, dass hier für den Schöpfer kein Problem vorliege.

Das Neue in der stoischen Theologie SENECAS war aber die Transzendenz Gottes: Der altstoische, mit der Natur identische Gott wurde bei ihm außerdem zum transzendenten Gott. Die Identität mit der Natur wurde nicht aufgehoben, aber trotz dieser Identität blieb wie schon in der alten Stoa die Dualität von aktivem und passivem Element, von Gestalter und Gestaltetem unverändert bestehen. Klar sagt dies SENECA: Weder sei die Natur ohne Gott, noch Gott ohne die Natur, sondern beide seien dasselbe, nur ihre Funktion sei verschieden (*De benef.* IV,8,2). An die Stelle der ausschließlichen altstoischen Immanenz Gottes tritt bei SENECA die platonische Transzendenz Gottes mit innerweltlicher Parusie. Das Wesentliche ist diese transzendente Welt, aber in der Natur und in der menschlichen Seele ist Gott anwesend (*epist.* 41).

Am deutlichsten kommt diese Transzendenz in SENECAS 102. Brief zum Ausdruck: Denn am Todestage, der Trennung von Göttlichem und Menschlichem, werde er, sagt SENECA, seinen Körper hier, wo er ihn gefunden habe, wieder verlassen und sich selbst den Göttern zurückgeben (*epist.* 102,22). Die Seele befreie sich von etwas, was sie nicht mehr brauche und was in der Zeit, in der sie es gebraucht habe, ihr auch Leiden zugefügt habe, dadurch dass es sie von ihrem Streben nach oben immer wieder zurückzuhalten suchte, um sie an das Irdische zu binden, wenn nicht gar zu fesseln. Der Todestag sei daher der „Geburtstag zum ewigen Leben“ (26: „*Dies iste aeterni natalis*

*est*“). Das Verweilen im Körper hier auf dieser Erde sei nur ein Vorspiel zu einem besseren und längeren Leben. Jeder Kundige erkennt hierin die Lehre PLATONS von der unsterblichen Seele wieder, wie sie uns in seinem Dialog Phaidon begegnet. Zur alten Stoa gibt es hier keine Beziehung, jedoch zu POSEIDONIOS. Auf das Problem seiner Mittlerfunktion kann jedoch innerhalb dieses Rahmens nicht eingegangen werden.

### *Die Materie*

Es stellt sich im Anschluss daran die Frage nach dem Unterschied zwischen dem Wesen Gottes und dem der menschlichen Seele: „Beim Menschen ist die Seele der bessere Teil, bei Gott gibt es keinen Teil außerhalb der Seele.“ (*Nat. quaest.* I, *praef.* 14). Dieser „Teil außerhalb der Seele“ wäre die Materie gewesen, ein Begriff, den SENECA kennt. Aber sie ist nicht wie bei PLATON das Prinzip des Bösen, sie ist lediglich der Baustoff des Weltalls, folglich ist sie kein Opponent gegen Gott. In dieser Frage wirkt die Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie nicht: SENECA zieht nicht mit PLATON den Schluss, daß der Kampf der menschlichen Seele gegen das Körperliche seine Analogie im Makrokosmos haben müsse und dort dem göttlichen Wesen ein Widersacher gegenüberstehen müsse.

PLATONS Annahme, die Materie sei ein ständiger Widersacher Gottes, ist also für SENECA keine Lösung des Problems des Bösen. Er denkt aber auch nicht an eine eigene Lösung, diese müsse man vielmehr der Allmacht Gottes überlassen. Er hat im Gegensatz zu PLATON deshalb auch keine Veranlassung, die Omnipotenz Gottes zu beschneiden, weil er in Gott den uneingeschränkten Beherrscher gegenüber dem Bösen in der Welt sieht.

In seinen naturwissenschaftlichen Untersuchungen (*Nat. quaest.* I, *praef.* 15) stellt SENECA solche Probleme auf, die sich mit der Materie befassen. Man beachte im folgenden die jeweils zweite der Doppelfragen!

- „Erschafft Gott die Materie oder verwendet er eine bereits vorhandene?“
- „War die Vernunft vor der Materie oder die Materie vor der Vernunft?“

- Bringt Gott, was er will, zustande, oder versagt das zu Schaffende in vieler Hinsicht, so dass dem großen Künstler vieles nicht gelingt, nicht weil seine Kunst versagt, sondern die Materie sich oft seiner Kunst widersetzt?“

Wir erkennen unschwer in der jeweils ersten der Doppelfragen die Auffassung SENECAS, in der zweiten die PLATONS. Es ist also prinzipiell zu unterscheiden zwischen dem Materie-Begriff SENECAS und dem PLATONS. Bei SENECA ist die Materie der Baustoff, bei PLATON ist sie das ebenso, aber hinzukommt, dass sie für ihn das Böse in der Welt darstellt.

Diese letztere Eigenschaft hat Konsequenzen für die platonische Auffassung. Da Gott nicht das Böse erschaffen kann, müsse die Materie entweder vor oder nach der Welterschaffung entstanden sein. Diese doppelte Möglichkeit der zeitlichen Entstehung der Materie besteht aber nur hypothetisch, denn ihre zweite Eigenschaft als Baustoff erfordert ihr vorheriges Dasein. In *epist.* 65,24 wird eine Analogie aufgestellt: „Was Gott der Welt bedeutet, bedeutet dem Menschen die Seele. Was dort Materie ist, ist bei uns der Körper.“ Dennoch folgt auch daraus keine analoge Gleichwertigkeit von Körper und Materie, die sie beide als Prinzip des Bösen bezeichnen würde. Denn vorangeht die Feststellung SENECAS: Die Materie ist „*patiens dei*“, sie fügt sich Gott. Also gilt lediglich der menschliche Körper als die Quelle des Bösen.

Die Transzendenz Gottes steht bei SENECA in engstem Zusammenhang mit dem anthropologischen Dualismus Seele-Körper. Einen metaphysischen Dualismus Geist-Materie, wie er PLATONS Überzeugung war, hat SENECA nicht gesehen, weil die Materie bei ihm nicht diese qualitative Kontraposition hat.

#### *Die Personifikation Gottes*

Diesem transzendenten Gott verleiht SENECA persönliche Eigenschaften. Er hebt nicht nur seine Vorsehung und Fürsorge hervor, sondern auch seine Liebe zu den Menschen. Wie ein liebender Vater sei Gott gegenüber guten Menschen gesinnt, stark sei seine Liebe zu ihnen (*De prov.* 2,6). Er sei jedoch auch der strenge Vater, der

hart erziehe (*De prov.* 1,2). „Bedenke, wieviel uns unser Vater gewährt hat!“ fordert SENECA seinen Leser auf (*De ben.* II 26,4-6). Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, dass SENECA hier der Theologie des Stoikers KLEANTHES sehr nahekomme. Doch ist die Sprache im Hymnus des KLEANTHES eine philosophische, die SENECAS eine religiöse Sprache.

Diese menschliche Wärme ist hier kein Sonderfall, sondern im ganzen Werk SENECAS ein immer wieder durchscheinendes Charakteristikum, das sein ganzes Denken und literarisches Schaffen durchzieht. In der Ethik kommt das auffallenderweise dort zum Ausdruck, wo er das Phänomen des Mitleides im Gegensatz zur alten Stoa beurteilt. Ferner weicht der altstoische Rigorismus bei SENECA einer gütigen Nachsicht mit solchen, die auf dem Wege der sittlichen Besserung sind, aber dennoch häufig wieder in ihre alten Fehler zurückfallen. Entscheidend ist ihm, dass jemand den Willen zur guten Tat hat. Wieviel ihm gelingt, das erfährt eine nachsichtige Beurteilung.

Eben diese Einstellung zu den Menschen schreibt SENECA auch dem Gott zu (wobei der Singular oder Plural dieses Wortes keine Rolle mehr spielt), wenn er sagt, die Gottheit könne weder schaden noch wolle sie es, da ihr ganzes Wesen Milde und Freundlichkeit sei (*De ira* II 27,1). Die Gottheit sei weder hochmütig, noch missgünstig, den zu ihr Aufsteigenden reiche sie die Hand. Sie komme zu den Menschen, ja, sie komme in sie. Keine Seele sei gut ohne Gott (*epist.* 73,15 f.). Der Kontext gibt deutlich zu erkennen, dass dies ein immer wieder vollzogener Akt der Gottheit ist.<sup>6</sup>

In einem erträglichen Licht erscheint bei SENECA das *Fatum*. Weil es eine in sich verknüpfte Folge von Ursachen sei, sei Gott die erste Ursache von allen, von der die übrigen abhingen (*de benef.* IV 7,2). Deshalb seien *natura*, *fatum*, *fortuna* Namen desselben Gottes, der auf verschiedene Weise seine Macht zum Ausdruck bringe (*De benef.* IV 8,3). Eingehender hierzu *epist.* 16,2-4 mit dem Ergebnis, man müsse in jedem Falle philosophieren (*philosophandum est*), denn die Philosophie müsse uns schützen.

In einer Arbeit unter dem interessanten Titel „Die Naturales Quaestiones Senecas – Ein Beitrag zum Spiritualisierungsprozeß der römischen Stoa“ hat sich GISELA STAHL mit SENECA befasst.<sup>7</sup> Ihr Ergebnis gipfelt in der Feststellung, dass der „Kosmos zum bloßen Operationsfeld wird, ...die materielle Manifestation des *mundus* somit zum Mittel der Geistesschau degradiert wird. ... also auch in der Ethik des römischen Philosophen die Tendenz zur Spiritualisierung, wie ich sie nennen möchte, festzustellen ist.“ STAHLs Herausarbeitung der diesbezüglichen Passagen ist wertvoll, aber sie weisen auf etwas hin, was die Verfasserin in der Formulierung des Ergebnisses nicht zum Ausdruck bringt: Es liegt bei SENECA nicht nur eine „Tendenz zur Spiritualisierung“ vor, sondern eine größere Spiritualisierung als in der alten und der mittleren Stoa. Denn auch in der alten Stoa war der Kosmos „bloßes konkretes Operationsfeld und Mittel der Geistesschau“, und die Spiritualisierung geschah durch die verschiedenen Gestalten des Logos, bei KLEANTHES sogar durch seine Auffassung eines persönlichen Gottes (im Zeus-Hymnus). Bei SENECA findet sich das also nicht erstmalig, sondern – das ist das Entscheidende – in viel größerem Maße bis hin zu Askese und Asketik. Der altstoische Tugendrigorismus als eine rational erschlossene Notwendigkeit wird bei SENECA platonisierend überhöht durch die Sehnsucht der Seele nach ihrer göttlichen Heimat.<sup>8</sup>

Folgen kann ich der Verfasserin auch nicht in der Gesamtbewertung der Briefe SENECAS. „Zur sittlichen Besserung des Selbst wird die Erkenntnis der eigenen Person empfohlen (*epist.* 50), nicht die Gotteserkenntnis.“ Dies ist einfach unzutreffend, wie unsere Ausführungen gezeigt haben bzw. noch zeigen werden.

#### *Die menschliche Seele*

Der rigorose Dualismus zwischen dem Körper und der Seele ist das Zentrum der persönlichen Lebensauffassung SENECAS und damit auch seiner Ethik. Der Körper ist sogar, wie er einmal sagt, der Seele Last und Strafe (*pondus ac poena* (*epist.* 65,16). Er ist nur die Bedingung für den befristeten Aufenthalt der Seele auf Erden. Aber

für die Seele ist er die schlechteste Bedingung wegen der großen Divergenz der Bestrebungen beider. Diese Divergenz veranlaßte nun SENECA, von der altstoischen Seelenauffassung zur platonischen Dreiteilung der Seele überzugehen. Es sei nicht konsequent, angesichts der Schlechtigkeit der Menschen die Trichotomie der Seele nicht anzunehmen. Diese beiden neuen Schichten sind wie bei PLATON der Mut und die Begierde. Sie versuchen, die Bremsung des nach oben strebenden Seelenteils auszuüben. Sie legen die höhere Schicht in Fesseln, wenn nicht die Philosophie hinzukomme (*epist.* 65,16).

#### *Der Aufschwung der Seele*

Der Aufschwung der Seele ist ihr immer wieder erneuerter Versuch, sich vom Irdischen loszureißen und nach oben zu schauen. Sie könne sich dabei so weite Ziele setzen, wie sie es wolle, denn sie sei von Natur aus dazu geschaffen, Göttergleiches zu wollen (*epist.* 92,30). Wenn sie unbeschwert von Körperlichem sei, könne sie rein und leicht sich zu göttlichen Gedanken aufschwingen (*epist.* 99,12). Auch hierzu lassen sich noch viele Stellen notieren. Als ihr Kerngedanke gilt: Das Irdische loslassen zu können, um sich auf das Göttliche einlassen zu können.

Was kann nun die Philosophie dazu beitragen? Sie ist die seelische Kraft, die eigentlich diesen Aufschwung einleitet und betreibt. Sie erläutert das Naturgeschehen, das die Seele als von Gott gelenktes Geschehen erfreut und sie in die Nähe ihrer Heimat bringt. Auch dieser Gedanke ist platonisch (Tim. 89 d4-90 d7). Durch den so vorbereiteten Anblick des Himmels erhole sie sich.

#### *Die Nähe Gottes zur Seele*

In *epist.* 41 sagt SENECA: „Nahe ist dir Gott, er ist mit dir, in dir ist er.“ Dieser kurze Satz prägt dem Leser SENECAS ein, dass die Seele während ihrer irdischen Zeit in der allerengsten Verbindung mit Gott leben kann. Und mit diesem *deus* identisch tritt (*epist.* 41,20) der Begriff des *spiritus sacer*, des heiligen Geistes auf. Er wohne in uns als unserer schlechten und guten Taten Beobachter und Wächter.

### Die Gnade Gottes in der Seele

Seneca trifft im folgenden eine Feststellung, die nicht aus der stoischen Richtung kommt: „Niemand ist ein guter Mensch ohne Gott.“ Die Hilfe Gottes für das eigene Seelenheil zu erbitten, das wäre der alten Stoa nicht in den Sinn gekommen. Für sie lag die Sorge um das eigene Heil allein beim Menschen.

SENECA geht in seinem 41. Brief noch weiter: Bei einer überragenden, maßvollen, alles Geringwertige übergehenden und alle Befürchtungen und Wünsche belächelnden Seele sage man, göttliche Kraft sei in sie eingegangen, eine himmlische Macht treibe sie an. Eine derartige Seele könne nicht ohne den Beistand des göttlichen Waltens bestehen. Nach der stoischen Lehre besitzt der Mensch seit seiner Geburt den *logos spermatikos*, der ihn zu seiner Lebensgestaltung befähige. Eine weitere Hilfe wird ihm von Gott her nicht zuteil. Nun können die göttliche Kraft (*vis divina*) und die himmlische Macht (*caelestis potentia*) sich aus diesem Logos herleiten. Aber der Ausdruck „Beistand des göttlichen Waltens“ (*adminiculum numinis*) geht darüber hinaus.

Daher, so fährt der 41. Brief fort, sei die Seele mit ihrem größten Teil dort, woher sie herabgestiegen sei. Sie habe zwar mit uns Umgang, behalte aber den Zusammenhang mit ihrem Ursprung. Von ihrem Ursprung sei sie abhängig, dorthin richte sie sich und strebe sie, an unserer Welt habe sie als ein höheres Wesen Anteil. TH. SZLEZAK schreibt zur entsprechenden PLATON-Stelle: „Timaios nennt den Menschen ‚ein nicht irdisches, sondern himmlisches Gewächs‘, dessen ‚Wurzel‘ dort festgemacht ist, wo sein Ursprung liegt, im Himmel. Das göttliche Element in uns, die Denkseele, richtet den Körper auf, zieht uns hinan zu unserer ‚Verwandtschaft im Himmel‘.“<sup>49</sup> Die Seele PLATONS und SENECAS haben gemeinsam: Ihre Sehnsucht nach ihrer wahren Heimat. Das geben sie während ihres irdischen Aufenthaltes immer wieder zu erkennen, beide streben nach oben, wenn sie von den Fehlhaltungen des Menschen nicht zurückgehalten werden (*epist.* 92,30). Dieser Hinweis SZLEZAKS stellt die Analogie zwischen den Beziehungen des Menschen zum Himmel bei PLATON und SENECA heraus:

SENECA: „... sei die Seele mit ihrem größten Teil dort, von wo sie herabgestiegen sei (*maiore sui parte illic est, unde descendit*)“ – PLATON: „... ‚ein nicht irdisches, sondern himmlisches Gewächs‘, dessen ‚Wurzel‘ dort festgemacht ist, wo sein Ursprung liegt, im Himmel.“

Diese Überzeugung SENECAS von der Seele ist jedoch gegen PLATON dadurch abzugrenzen, dass die Seele zwar vorher Gott geschaut hat und mit ihm wesensverwandt bleibt, aber während ihrer irdischen Zeit nicht von einer (platonischen) Wiedererinnerung an Geschautes abhängig ist. Sie bedarf auch gar keiner Wiedererinnerung, denn Göttliches ist für sie ja auch jetzt zu schauen: der Kosmos. PLATON spricht in diesem Zusammenhang dagegen lediglich von den Schattenbildern des wirklichen Seins, die hier für die Seele wahrzunehmen sind. Dagegen kommt bei SENECA die Seele durch die Erforschung des Kosmos Gott näher. Göttliche Kraft treibt sie. Solange Gott bei ihr und in ihr ist und sie sich vom Körperlichen fernhält, gibt es offenbar bei ihr kein Defizit, während die (platonische) Wiedererinnerung niemals vollkommen ist.

### Der Zusammenhang der metaphysischen Positionen

Wir konnten an wesentlichen Stellen erkennen, dass SENECA zur Lösung seiner Probleme die alte Stoa nicht genügte. Seine (nicht hinterfragbaren) persönlichen Vorstellungen von der Gottheit, von der Seele und dem Körper fand er nicht hinreichend in der stoischen Metaphysik ausgedrückt, sondern z. T. in der PLATONS.

Ein wichtiger Unterschied ergibt sich schon in den Ausgangspunkten: SENECA geht aus von der moralischen Minderwertigkeit des menschlichen Körpers und sieht in ihm die Quelle des Bösen, PLATON geht aus von der moralischen Minderwertigkeit des menschlichen Körpers und der gleichen Minderwertigkeit der Erscheinungswelt und sieht in beiden die Quelle des Bösen. SENECA denkt in einem anthropologischen Dualismus Seele-Körper, PLATON außerdem in einem kosmologischen Dualismus Weltseele-Weltkörper. PLATON denkt in einer Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie, SENECA nicht.

Das hat seine Konsequenzen. Während bei PLATON Gott die Weltlenkung gegen den Antagonismus des Weltkörpers durchführt, führt bei SENECA Gott die Weltlenkung problemlos durch, das Böse (das Dysteleologische genannt) spielt keine Rolle. Wir erfahren aber bei SENECA nicht, ob Gott ebenso problemlos den Körper des Menschen lenkt. Das erfahren wir deshalb nicht, weil sich die Lenkung Gottes gar nicht direkt gegen diesen Körper richtet, sondern nur in indirekter Weise, indem er der Seele die notwendige Kraft zur Selbstbehauptung gegen den Körper zukommen lässt. Die menschliche Seele kann sogar einen Zustand, in dem sie hervorragende moralische Leistungen vollbringt, (die stoischen *Katorthomata*) gar nicht ohne den Beistand Gottes erreichen.

Als stoisch hat sich SENECA'S Auffassung von der Welt erwiesen. Ihre Materie ist der Baustoff des Weltalls. Sie ist bei SENECA keine Gegeninstanz Gottes, sie erfährt keine negative Wertung, daher auch die geringe Bedeutung des Bösen im Weltall. Im Gegenteil: Der Kosmos zeigt sich als das Göttliche, das die Seele näher zu Gott führt. Gott und Natur sind sogar identisch, nur ihre Funktionen sind verschieden.

Die Identifikation der Natur mit Gott erfordert aber nach SENECA nicht Gottes ausschließliche Immanenz. Vielmehr ist deutlich zu erkennen, dass es noch einen anderen Bereich gibt: die Transzendenz. Mit aller Deutlichkeit kommt sie zum Ausdruck in der Bezeichnung der Richtung der Seele während des menschlichen Lebens und der Bezeichnung ihres Aufenthaltsortes nach diesem Leben. Wenn sie ihren Körper abgelegt hat, beginnt für sie „der Geburtstag des ewigen Lebens“. Gott ist unserer Welt gegenüber transzendent und ihr zugleich immanent. Oder anders ausgedrückt: SENECA ist von der platonischen Transzendenz Gottes und seiner innerweltlichen Parusie überzeugt.

So wie er in der Welt anwesend ist, ist er es ganz besonders in der menschlichen Seele. Hier wirkt er sogar als *spiritus sacer*, als heiliger Geist. „Nahe ist dir Gott, er ist mit dir, in dir ist er.“ (*epist.* 41) Die besondere Fürsorge Gottes für die menschliche Seele ist SENECA'S eigener religiöser Glaube.

## Der Ertrag der Metaphysik

Den Ertrag der Metaphysik entnehmen wir (neben dem der Ethik) SENECA'S Antworten auf die Frage, wem der Weise auf die Spur kam und was er ans Licht brachte. Sie enthalten Einzelnes wie Grundsätzliches (*epist.* 90,34f.), wovon wir letzteres hier herausstellen: „Zuerst das Wahre in der Natur, die er nicht wie die übrigen Lebewesen mit den Augen verfolgte, weil sie für Göttliches nicht empfänglich sind, dann die Gesetzmäßigkeit der menschlichen Lebensgestaltung, die er am Kosmos orientierte.“ Zwei Erträge von elementarer Bedeutung. „Das Wahre in der Natur“ ist der Inhalt der Grundposition SENECA'S. Sie ging nicht aus einem einmaligen Akt hervor, sondern aus einem Werdeprozess. Das gibt SENECA selbst zu erkennen, wenn er von Methoden spricht (s. oben). In diesem Werdeprozess orientierte sich das Denken an seinen Gegenständen und die Gegenstände erhielten ihre Orientierung vom Denken her, bis ein durch Wahrheit überzeugendes Ergebnis erreicht war, hier SENECA'S eigenes Bild der Natur, das wir oben dargelegt haben.

„Das Wahre in der Natur“ bedeutet im Zusammenhang des folgenden: „Die Lebensgestaltung“ bekommt ihre Struktur durch ethische Gesetzmäßigkeit, die sich nach der (in der Grundposition erkannten) Gesetzmäßigkeit der Natur richtet. Die alte Stoa kannte schon die Homologie der Lebensgestaltung mit der Natur, doch inhaltlich ging, wie oben schon dargelegt, SENECA'S Auffassung weiter: Der Kosmos macht die Gottheit transparent, und die menschliche Seele hat die Möglichkeit, ein intensives Verhältnis zum Kosmos und über ihn zur Gottheit zu gewinnen. Daraus leiten sich ethische Einzelvorschriften ab.

## Ergebnis unserer Ausführungen

### A) Die Rezeption Platons durch Seneca

Es war kein simples, breitflächiges Übernehmen von Inhalten, sondern nur bestimmte Wertungen und begriffliche Aussagen PLATONS waren für SENECA von Bedeutung. Selektiv hat SENECA für den Ausdruck der eigenen Wertungen in der Philosophiegeschichte die begriffliche Gestaltung gesucht und zu innerer Aneignung werden lassen.



Das sind die entscheidenden Kategorien eines wirklichen Rezeptionsvorganges. Sie geben zu erkennen:

- 1) Beim Rezipienten liegen ganz bestimmte Interessen für die Rezeption vor, die selektierend wirksam werden und alles, was diesen Interessen nicht entspricht, beiseite lassen. (So wird PLATONS Vorstellung von der menschlichen Seele nicht in vollem Umfang übernommen. Ferner bleibt trotz der bei PLATON und SENECA gleichen Bewertung des menschlichen Körpers bei beiden die Bewertung der Materie völlig verschieden und folglich nicht rezeptionsfähig.)
- 2) Die Seele erfährt durch SENECA eine noch höhere Wertung als bei PLATON. (Sie erfreut sich Gottes ständigen Beistandes.)
- 3) In dem Werk des gebenden Autors werden selektierte Begriffe als fähig, die eigenen Wertungen auszudrücken, erkannt und übernommen.
- 4) Aus der Wertung des Rezipienten einerseits und der von ihm selektierten Begrifflichkeit des Autors andererseits geht ein neues Produkt – das Rezeptionsprodukt – hervor, das schließlich beim Rezipienten zur inneren Aneignung wird.

*B) Die Kohärenz in der Metaphysik SENECAS*

Die Stellen, die wir für die Metaphysik herangezogen haben – sie könnten leicht vermehrt werden – zeigen einen prinzipiellen Unterschied: Z. T. sind sie methodisch gestellte Fragen oder dementsprechende Aussagen, z. T. sind sie

Überzeugungen religiöser Art. Sind sie in einen Zusammenhang zu bringen? Dies kann eindeutig bejaht werden. Denn die Metaphysik kann trotz ihrer methodischen Fragestellung nicht alle Fragen beantworten. Das Wesen Gottes, seine Personifikation, sein Wirken (über die Teleologie hinaus), das Wesen der menschlichen Seele, ihr Wirken, ihre Unsterblichkeit gewähren metaphysischem Denken keinen vollen Zugang und sind Inhalte religiöser Überzeugung, was *mutatis mutandis* auch für PLATON gilt. Solche Überzeugungen haben hier also komplementäre Funktion.

Haben nun die platonischen Lehren mit der Stoa einen Zusammenhang ergeben? Unsere Darlegungen geben zwei Ergebnisse zu erkennen: Erstens: SENECA hat keine völlig neuen Problemstellungen eingeführt. Damit hätte er in der Tat den Boden altstoischer Philosophie verlassen. Zweitens: Es kam bei SENECA zu keinem kontradiktorischen Gegensatz zur alten Stoa.

Was haben diese beiden Ergebnisse im einzelnen zu bedeuten? SENECA geht aus von der stoischen Frage nach Gott und der menschlichen Seele, sieht aber die Antwort der alten Stoa nicht als hinreichend an, jedoch in beiden Fragen die Antwort PLATONS. Er hat also in der Problemstellung von vornherein aus der Wahrung des Zusammenhanges mit der alten Stoa heraus philosophiert und rezipiert: Aus seiner persönlichen Überzeugung vom Wesen Gottes und der menschlichen Seele heraus hat er dann in der Lösung dieser Probleme zwei wesentliche Positionen der alten Stoa durch

**Wir nehmen Ihnen den Druck ab**

**BÖGL DRUCK**

Am Schulfang 8  
84172 Buch a. Erlbach  
(Gewerbegebiet Niedererlbach)  
Tel. 0 87 09/15 65 · Fax 33 19  
eMail: info@boegl-druck.de  
www.boegl-druck.de

Rezeption PLATONS erweitert mit dem Ergebnis: Gott ist nicht nur immanent, sondern auch transzendent. Die menschliche Seele lebt nicht nur im Körper des Menschen, sondern auch weiter nach dessen Tod. Der Zusammenhang mit der alten Stoa hat von vornherein bestanden und ist durch die Erweiterung einzelner bestehender Positionen nicht in Frage gestellt worden.

Die (oben unter A schon erläuterten) Rezeptionsprodukte führten also innerhalb der Grundposition, der stoischen Weltanschauung, durch Erweiterung zur Bildung einzelner Positionen Senecas. D. h.: Diese Positionen erhielten sowohl durch Rezeption platonischer Lehren wie auch durch Abgrenzung gegen andere platonische Lehren erst ihre philosophische Form. Aus ihnen ergaben sich weitere Lehren SENECAS. Trotz Beschränkung auf die Rezeption PLATONS wurde die Metaphysik SENECAS im wesentlichen sichtbar, weil sie von platonischen Lehren am tiefsten durchdrungen ist.

Auch die Geschichte der mittleren Stoa zeigt sich u. a. als Erweiterung gewisser altstoischer Positionen. Schon POSEIDONIOS war von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt. PANAITIOS, bekanntlich ebenso wie POSEIDONIOS bedeutender Philosoph der mittleren Stoa, hatte in seine ethischen Reflexionen platonische Elemente einbezogen. Dieser Vorgang ist in der Philosophiegeschichte also keine Besonderheit; denn hier sind Persönlichkeit und Zeit des Philosophierenden die Faktoren der Weiterentwicklung, die es andernfalls nicht gäbe.

Was der Orientierung der Ethik am Weltall Neuigkeitswert gab, war das, was jeweils unter Gottheit, Seele und Weltall verstanden wurde. SENECA gelang es, mit einer kohärenten Metaphysik der Ethik ein eigenes Fundament zu legen und ihr damit über die stilistische Strahlkraft seiner Formulierungskunst hinaus eine bis in letzte Tiefen gehende Überzeugungskraft zu verleihen.

- 1) Vollständigkeit ist durch den hier gegebenen Rahmen natürlich ausgeschlossen.
- 2) Dazu A. Dihle in: Antike und Abendland, 36, 1990, S. 86: „Senecas wiederholte Warnungen, die kostbare Lebenszeit nicht mit wissenschaftlichen Studien –

etwa zur Frage der Autorschaft von Ilias und Odyssee – zu verschwenden (epist. 88,4; brev. vit. 13; n.q. 3 praef. 1-3), passen ebenso in dieses Bild wie sein Verdikt über eine Philosophie, die sich in gelehrter Arbeit erschöpft und so zur Philologie, zur bloßen Gelehrsamkeit, entartet (epist. 108,23). Vielwisserei (ben. 7,1; tranqu. 9,4 u. ö.) leitet eben gerade nicht zum besseren Leben.“

- 3) G. Maurach hat das versucht in: Seneca als Philosoph, WdF, Bd. 414, Einleitung, Darmstadt 1975. – Einen merkwürdigen Beitrag zu Seneca hat Th. Fuhrer geschrieben (in: Philosophen des Altertums / Vom Hellenismus bis zur Spätantike, hrg. v. M. Erler/ A. Graeser, Darmstadt 2000, S.91-108). Auf 4 Seiten äußert sich die Verfasserin über Senecas Biographie, um die Diskrepanz zwischen Leben und Lehre herauszustellen. Sie schließt dieses Kapitel ab mit der Bemerkung, dass diese Diskrepanz „nun allerdings nicht entscheidend für das Verständnis von Senecas Werk“ sei (S.95). Warum dann diese überflüssige Einleitung? Warum diese Betitelung des Beitrages, wenn auf weiteren 12 Seiten davon nicht die Rede ist? Man liest erneut den Anfang ihres Beitrages, um hier von den Absichten der Verfasserin zu erfahren, und stellt stattdessen fest, dass sie gleich *in medias res* geht.
- 4) Seneca – Eine Gesamtdarstellung, Amsterdam 1976, S. 1-178.
- 5) Das weisen diejenigen Fälle auf, in denen zugunsten der angemessenen Einstellung zum Leben auch gegen Prinzipien des eigenen Systems philosophiert wurde (z. B. der *Logismos nothos* bei Platon, die *Parentklisis* bei Epikur, einige der *Paradoxa Stoicorum* etc.)
- 6) Es ist nicht die bildliche Darstellung der Gaben, die dem Menschen von Geburt an in die Wiege gelegt worden seien, wie E. Zeller meint, um hier die über die Stoa (auch Kleantes) hinausgehende Theologie SENECAS seiner ihm unterstellten Systemtreue zu opfern. Diese Auslegung ist inkonsequent gegenüber der in anderen Stellen erwähnten Tätigkeit Gottes.
- 7) In: Seneca als Philosoph, Wege d. Forschung, Bd. 414, hrg. v. G. Maurach, Darmstadt 1975, S.264-304
- 8) Schon in der Ankündigung ihrer Untersuchung spricht die Verfasserin von der „monistisch-materialistischen Weltkonzeption in der alten Stoa, die bei Seneca deutlich spürbar platonische Akzente der Spiritualisierung erhält.“ So undifferenziert ist aber weder der Monismus noch der Materialismus der Stoa, dass man ihn auf diese Formel bringen könnte, bei der auch noch unklar bleibt, wie sie sich von EPIKURS Weltkonzeption unterscheiden soll. Es würde doch die gesamte Logos-Philosophie der alten Stoa damit ausgeschlossen. Gerade sie ist es aber, die den Materialismus spiritualisiert.
- 9) Th. Szlezak, Psyche – Polis – Kosmos, in: Polis und Kosmos, hrg. v. E. Rudolph, Darmstadt 1996, S.26

HERBERT ZIMMERMANN, Jülich