

# MARIONETTEN

Ein Beitrag zur Polemik des Karneades

Diese Untersuchung setzt sich zum Ziel, mit der Sammlung und Interpretation literarischer Zeugnisse aus dem 2.-4. Jh. n. Chr. ein interessantes Beispiel zur Form der Polemik des Karneades<sup>1)</sup> zu liefern. Ehe wir aber diese in Angriff nehmen können, müssen wir uns zuvor einen umfassenden Überblick über die literarische und bildliche Verwendung des Begriffes „Marionetten“, bes. in der Stoa (bzw. bei Chrysipp), verschaffen.

Es ergibt sich also eine Dreiteilung dieses Aufsatzes: Marionetten 1) allgemein 2) bei Chrysipp 3) bei Karneades.

## I

Aus praktischen Gründen nehmen wir unseren Ausgang von dem Artikel ‚Neurospasta, Marionetten‘ von G. Herzog-Hauser in der RE XVII (1936) 161/3. Dieser Artikel gliedert sich in 3 Teile: 1. Wort, 2. Sache, 3. Bildliche Verwendung. Zu Punkt 1 (Wort) und 3 (Bildliche Verwendung) seien hier zunächst einige Korrekturen und vor allem wichtige Ergänzungen gegeben.

Herzog-Hauser schreibt a. O.: „*Νευρόσπαστα* (sc. *ἀγάλματα* oder *σιγίλλάρια*) heißen bewegliche Gliederpuppen, Marionetten (vgl. Lukian, de dea Syria 16, Herodot 2,48 in phallischer Bedeutung. M. Antonin 7, 3), die an Fäden (*νεῦρα*) gezogen wurden (*σπάω*) . . . Die Römer übernahmen das griechische Fremdwort zur Bezeichnung der *ligneolae hominum figurae* . . . ähnlich wie die Deutschen für dieselbe Sache das französische ‚Marionetten‘“.

Dazu folgende Berichtigungen:

1. Das Wort *Neurospasta* ist in der lateinischen Literatur überhaupt nicht belegt. Herzog-Hauser gibt auch keine Belegstellen dazu<sup>2)</sup>.

---

1) Bis heute gibt es noch keine befriedigende Sammlung der Fragmente des Karneades. Das Werk von Bohdan Wisniewski, *Karneades, Fragmente, Text u. Kommentar* (Wrocław 1970), ist leider in jeder Hinsicht unzureichend.

2) Die Stelle bei Gellius 14,1, 23, die weiter unten ausführlich behandelt werden wird, stammt aus einer Rede des griechischen Philosophen Favorin.

2. Das Verbaladjektiv Neurospasta wird so gut wie ausschließlich substantivisch verwendet. Der Zusatz *ἀγάλματα* findet sich nur einmal bei Herodot, eine Stelle, die uns gleich noch beschäftigen wird. Der Zusatz *σιγλλάρια* (ein in griechischen Buchstaben geschriebenes lateinisches Wort) erscheint ebenfalls nur einmal, und zwar bezeichnenderweise bei dem römischen Kaiser Mark Aurel.

Nun zur Herodotstelle als dem ersten Beleg für das Wort neurospasta. Es heißt dort 2, 48, 2 f: „Im übrigen feiern die Ägypter das Dionysosfest in allem fast ebenso wie die Griechen mit Ausnahme der Tänze. Statt der Phalloi haben sie andere Dinge erdacht, ungefähr ellenlange Götterstatuetten, die an Fäden gezogen werden (*πηχναῖα ἀγάλματα νευρόσπαστα*). Frauen tragen diese durch die Dörfer. Dabei bewegt sich das Schamglied auf und ab, das nur wenig kleiner ist als der ganze andere Körper . . . Warum aber (diese Statuette) das Schamglied außergewöhnlich groß hat und es als einziges (Glied) des Körpers bewegt, darüber gibt es eine heilige Sage (*ἔστι λόγος περὶ αὐτοῦ ἰσὸς μεγέθους*).“ Zunächst ist ‚Dionysos‘ natürlich interpretatio graeca für den ägyptischen Totengott Osiris (so Herodot selbst 2, 42, 2), und was Herodot mit der ‚heiligen Sage‘ nur andeutet, aus religiöser Scheu aber verschweigt, das berichtet uns mit wünschenswerter Deutlichkeit Plutarch in seiner Schrift ‚Über Isis und Osiris‘ cap. 12 u. 18<sup>3</sup>). Es handelt sich nach Plutarch um den Phallosumzug der P(a)amylien<sup>4</sup>), in dem die Sage gefeiert wird, wonach der tote Osiris, dem die Göttinnen Isis und ihre Schwester Nephthys in Gestalt von Falkenweibchen mit ihren Schwingen belebende Luft zufächeln, eine Erektion bekommt, worauf das Falkenweibchen Isis näherfliegt, sich auf den Phallos des Osiris hockt und so von ihm das Falkengottkind Horus-Harpokrates empfängt. Hopfner bringt in seinem Kommentar<sup>5</sup>) zu dieser Schrift des Plutarch viele Belege und Bilder aus Philae und Dendera, und ich selbst habe im Jahre 1977 aus der langen Reliefreihe der Mysterien um Tod und Auferstehung des Osiris, einmal in dem Osirisheiligtum auf dem Dach des Tempels in Dendera, und dann vor allem in dem Osiris-

3) siehe die zweibändige Ausgabe mit Text, Übersetzung und Kommentar von Theodor Hopfner (Prag 1940; Nachdruck Wiss. Buchges. Darmst. 1967) Bd. I 81/5, bes. 84; Bd. II 167f.; weitere Stellen im Register unter ‚Osiris‘ S. 307. – Ausführlich dazu mit weiterer Literatur Herter, Genitalien, RAC X (1978) 14 f.; ders. Phallos, RE 19,2 (1938) 1706 u., ders., Phallophorie, RE 19,2 (1938) 1673

4) s. Rusch, Paamylen, RE 18,2 (1942) 2053

5) s. Anm. 3

wallfahrtsort schlechthin, nämlich in dem Tempel Sethos' I. in Abydos, gerade diese Szenen in mehreren Aufnahmen festgehalten<sup>6</sup>). Hopfner fügt dem noch hinzu (I 85): „Man legte aber auch Bilder des Osiris in Mumiengestalt mit erigiertem Glied in die Gräber, auf daß die Toten ebenso wieder erwachen mögen wie Osiris, und dehnte sogar das Glied vornehmer Toter, die zum Osiris geworden waren, wie das an der Mumie Tutenchamuns festgestellt wurde<sup>7</sup>).“

Und nun zur Lukianstelle, die Herzog-Hauser zitiert. Es scheint sich dabei um ähnliche kultische Bräuche zu handeln. In seiner Schrift ‚Über die syrische Göttin‘ berichtet Lukian vom Tempel der Atargatis in Hierapolis (Bambyke), einer Stadt in der Nähe eines Euphratüberganges. Es heißt dort cap. 16: „In dem Tempel gibt es auch viele Zeichen, daß Dionysos der Stifter desselben sei . . . Zwei sehr große Phalloi erheben sich im Vorhof, auf denen folgendes steht: ‚Ich, Dionysos, habe diese Phalloi meiner Stiefmutter Hera aufgestellt<sup>8</sup>) . . .‘ Ich will auch noch etwas anderes erzählen, was in diesem Tempel zu den Mysterien des Dionysos gehört. Die Griechen veranstalten für Dionysos Phallosprozessionen, bei denen sie auch aus Holz geschnitzte Zwerge mit großen Phalloi mit sich führen. Diese heißen *νευρόσπαστα*. Etwas derartiges befindet sich auch in dem Heiligtum: rechter Hand im Tempel sitzt ein kleiner Mann mit einem großen Phallos.“ Carl Clemen vermutet in seinem Kommentar zu Lukians Schrift<sup>9</sup>), daß dieser kleine Mann „in Wahrheit vielleicht den ägyptischen Bes darstellte“ und daß also auch hier, wie schon früher, ägyptischer Einfluß sichtbar werde. – Apropos Bes: Dieser zwerghaft mißgestaltete, gorgoartige Schutzgott der Wöchnerinnen und Gebärenden wird oft an den Wänden der Geburtshäuser ägyptischer Tempel oder deren Kapitellen dargestellt, manch-

6) s. auch Herter, Phallos, RE 19,2 (1938) 1717.

7) Von ihrem Entdecker und Ausgräber Howard Carter, Tutenchamun II 199.

8) Dazu bemerkt Wieland in seiner Übersetzung: „Eine sonderbare Manier, einer Stiefmutter seinen Respekt zu bezeugen!“ – H. Stocks, Studien zu Lukians Schrift ‚de dea Syria‘ (Berytus, Archeol. Stud. [Copenhagen 1937] Bd. IV, 10) vermutet in dieser Inschrift einen Hinweis auf ein Liebesverhältnis zwischen Dionysos-Attis und seiner Stiefmutter Hera (= Kybele-Rhea). Er verweist auch auf Lukians Erzählung von dem Liebesverhältnis der Stratonike, Gemahlin des Seleukos-Nikator, zu ihrem Stiefsohn Antiochos und glaubt, daß dieses historische Liebesverhältnis mit mythologischen Zügen ausgestattet sei (a. O. Anm. 30).

9) C. Clemen, Lukians Schrift über die syr. Göttin (Alter Orient 37 [Lpz. 1938] Heft 3/4, 45).

mal auch vollplastisch und hie und da mit einem Phallos zwischen den gekrümmten Beinen, was zu Clemens Deutung paßt<sup>10</sup>).

Und nun zum 3. Beleg von Herzog-Hauser: M. Ant. 7,3<sup>11</sup>). Nur an dieser Stelle kommt das Wort *σιγιλάρια* in der griechischen Literatur vor. Das lateinische Wort *sigillaria* bedeutet eigentlich: zu den *sigilla* (= kleine Puppen) gehörig. Es bekommt dann selbst die Bedeutung ‚kleine Figuren‘ (aus Wachs oder Ton gebildet)<sup>12</sup>), die man an den ‚*sigillaria*‘, d. h. dem Puppenfest, unter anderen Gaben als kleine Aufmerksamkeiten verschenkte<sup>13</sup>). Dieses ‚Puppenfest‘ schloß sich an die seit Cäsar und Augustus dreitägigen Saturnalien an, so daß sich eine Gesamtlänge des Festes auf sieben Tage ergab<sup>14</sup>).

Aus der Überprüfung dieser ersten Zeugnisse bei Herzog-Hauser hat sich also ergeben, daß es sich bei den *ἀγάλματα νευρόσπαστα* des Herodot und auch bei Lukian keineswegs um ‚Marionetten‘ im gewöhnlichen Sinne handelt, bei denen fast alle Glieder und Körperteile beweglich sind, sondern um Götterstatuetten, bei denen nur der Phallos durch Neura bewegt wird, was bei religiösen Feiern mythische Szenen aus heiligen Göttersagen versinnbildlichen soll.

Nun zum 3. Teil des Artikels von Herzog-Hauser: „Bildliche Verwendung“. Ich zitiere gekürzt: „Hor. sat. 2,7,82 vergleicht den seinen Leidenschaften unterworfenen Menschen mit einer Marionette; er muß sich knechten und lenken lassen *ut nervis alienis mobile lignum* . . . Den Menschen ziehen seine Triebe und Leidenschaften (*πάθη*) hin und her, wie Stränge oder Sehnen (*νεῦρα ἢ σμήρινθοί τινες*; vgl. Plato leg. I 644 e); demnach erscheinen die Menschen kaum mehr als *λογικὰ ζῶα*, sondern als lächerliche Marionetten (*ludicra et ridenda quaedam neurospasta*, Gell. n. att. 14,1,23). Dieser Vergleich des willenlosen, triebhaften Menschen mit einer Marionette ist seit Plato (a. O.) in der populären Ethik, besonders stoischer Observanz, sehr beliebt: nur

10) vgl. Altenmüller, Bes (Lexikon d. Ägyptologie [Wiesbaden 1975] I 720/4 und Herter, Phallos, RE 19,2 (1938) 1716/8

11) Zu dieser Stelle weiter unten mehr

12) In dieser Bedeutung zuerst bei Sen. ep. 12,3: *ego sum Felicio, cui solebas sigillaria afferre*

13) Nach Suet. Claud. 5,1 schickte Tiberius seinem Neffen Claudius statt der von diesem geforderten *legitimi* (honores) 40 Goldstücke für die Saturnalien und *Sigillarien*, damit er auf dem Marke (der nach der Festzeit ebenfalls *sigillaria* genannt wurde) einkaufen konnte.

14) Ausführlich handelt darüber Macrob. Saturnal. 1,10,23 f.; 1,11,49; vgl. auch Klotz, *sigillaria*, RE II A 2 (1923) 2278

der Weise hat ja die Freiheit . . . Marc Aurel gebraucht öfter das Bild vom ‚marionettenhaften Hin- und Hergezogenwerden‘ des triebhaften Menschen . . .“. Bei Herzog-Hauser folgen nun noch einige wenige Zitate und Belegstellen aus Mark Aurel und einigen anderen, und damit schließt ihr Artikel.

Diese Darstellung von Herzog-Hauser kann man kurz folgendermaßen zusammenfassen: Die Verf. zeichnet aus einer Reihe von Autoren und Belegstellen ein einziges einheitliches Bild: das vom willenlosen Menschen, der als Marionette von seinen Trieben und Leidenschaften gezogen wird. Dem sei das Ergebnis der folgenden Untersuchung gleich thesenartig gegenübergestellt: 1) Herzog-Hauser hat eine Reihe wichtiger Autoren nicht herangezogen oder falsch gedeutet. 2) Schon aus den von ihr zitierten Belegen, noch mehr aber aus den von ihr nicht erwähnten Stellen ergibt sich eine Fülle neuer, interessanter und eindrucksvoller Bilder, die jetzt vorgestellt werden sollen.

Fangen wir bei Platon an. Leg. 1,644 c1 will Platon in einem Bild (*δι' εἰκόνοσ*) erläutern, daß diejenigen schlecht seien, die nicht instande sind, sich selbst zu beherrschen (*ἄρχειν ἑαυτῶν* 644b7). Dieses später so berühmte Bild ist das vom Menschen als einer Marionette<sup>15</sup>) (644 d 7 ff): „Denken wir uns ein jedes von uns lebenden Wesen als eine Marionette (*θαῦμα*) der Götter, mag sie nun als Spielzeug (*παίγνιον*) für diese oder zu irgendeinem ernstesten Zwecke zusammengesetzt worden sein, denn das erkennen wir ja doch nicht; das folgende aber wissen wir, daß die erwähnten Gefühle<sup>16</sup>), die gleichsam eine Art Sehnen oder Schnüre (*νεῦρα ἢ σμήρινθοί τινες*) in uns darstellen, an uns ziehen, und zwar . . . so, daß sie einander entgegenwirkend uns zu entgegengesetzten Handlungen hinreißen, dahin wo bekanntlich Tugend und Schlechtigkeiten von einander geschieden liegen.“ Diesen eisernen und starren Leitfäden – so geht die Stelle bei Platon weiter – muß der einzelne nach dem Gebot des Logos entgegenziehen, indem er stets nur dem einen Zug folgt, nämlich dem goldenen

15) Besonders gern verwendet es Plotin in seiner Theodizee (u. a. 3,2,15,32 Bréhier: (*ἡ ζωὴ οὐκ ἀνέχεται μὴ ποιούσα ἀεὶ καλὰ καὶ εὐειδῆ ζῶντα παίγνια*); s. auch Harder, Plotins Schriften Vb 352 f. [Hamburg 1960]. – In weiterem Rahmen und mit vielen Belegen handelt davon Kehl, Geschichtsphilosophie, RAC X (1978) 739. – Von dieser Platonstelle ausgehend verfolgt E. R. Curtius in weitem Ausblick die „Schauspielmetaphern“ durch die gesamte europäische Literatur bis zu Hugo v. Hofmannsthal (Europ. Literatur u. latein. Mittelalter [1973] 7. § 5, 148/54.)

16) *πάθη*: die unverständigen Ratgeber *ἡδονῆ καὶ λύπη*.

und heiligen Leitzug der Vernunft (*τὴν τοῦ λογισμοῦ ἀγωγὴν χρυσῆν καὶ ἱερὰν*).

Noch zweimal verwendet Platon später (Leg. 7, 803 c2 ff.) dieses Bild der Marionette: „Ich sage: auf das Ernste soll man Ernst verwenden, auf das Nichternste aber nicht; seiner Natur nach ist aber Gott allein allen seligen Ernstes würdig, der Mensch dagegen ist, wie wir früher gesagt haben, als Spielzeug Gottes (*θεοῦ τι παίγνιον*) geschaffen worden, und dies ist in der Tat das Beste an ihm.“ Und einige Zeilen später (804 b2/4) schärft Platon seinen Zöglingen ein, daß sie ein der Beschaffenheit ihrer Natur angemessenes Leben zu führen haben in Opfern, Reigentänzen und heiteren Spielen: „sie, die größtenteils Drahtpuppen (*θαύματα*) sind, in geringen Teilen aber der Wahrheit teilhaftig.“

Dieses Bild des Menschen als Marionette, den seine *πάθη* hin- und herzerren, hat eine weite Fernwirkung gehabt. Um mit dem, soweit mir bekannt, spätesten Zitat zu beginnen, so erinnert sich noch im 12. Jh. n. Chr. der gelehrte spätere Erzbischof von Thessalonike, Eustathios, zu der Zeit, als er – noch als Lehrer der Redner an der Patriarchatsschule in Konstantinopel tätig – seinen Kommentar zu Homers Ilias schrieb, dieser Platonstelle. Er kommentiert gerade den Vers *Ψ* 854 (p. 1333, 2 ff.), wo Achill bei den Leichenspielen einen Schiffsmast aufrichtet und eine scheue Taube mit zarter Schnur am Fuß daran festbindet: *τρήρωνα πελείαν/λεπτῆ μῆρινθῶ δῆσεν ποδός*. Dieses Wort *μῆρινθος* erinnert ihn an Platon und er schreibt: *μῆρινθος δὲ λεπτή σχοίνος* usw. und fügt bei: Platon im 1. Buch der Gesetze.

Ehe wir nun der weiteren Verbreitung dieses Vergleichs des triebhaften Menschen mit einer Marionette nachgehen, wollen wir uns eine gewissermaßen großartige Ausweitung des Bildes von der Gottheit anschauen, für die der Mensch ein an Fäden gezogenes Spielzeug ist.

Sie ist für uns zuerst faßbar im 6. Kapitel der ps.-aristotelischen Schrift *περὶ κόσμου*. Diese wohl im 1. Jh. n. Chr. von einem Eklektiker verfaßte Schrift geht in manchen Teilen inhaltlich und stilistisch vielleicht auf Poseidonios zurück, aber dieses weite und schwierige Feld der Poseidoniosforschung wollen wir hier nicht betreten.

Im 6. Kap. (397 b20 ff.) sucht der Verfasser nach einem würdigen Ausdruck für das Wesen der Gottheit, die der Mühsal der Kreatur, die alles selbst tun und sich abquälen muß, weit entrückt ist. Denn in unerschöpflicher Kraft waltet sie auch über den Dingen, die noch so fern scheinen. Vielmehr müssen wir uns das

Walten der Gottheit ähnlich dem des persischen Großkönigs vorstellen (398 a 10/35). Dieser thronte, wie man berichtet, in Susa oder Ekbatana, für jedermann unsichtbar (*παντι άόρατος*), in einem Palaste, dessen Inneres von Gold, Bernstein und Elfenbein strahlte. Da gab es nun viele Vorzimmer, Vorhöfe, ehernen Tore und Mauern, die das Ganze schützten. Die Verwaltung dieses Riesenreiches vollzieht sich nun, vom Großkönig ausgehend, durch eine lange und geordnete Reihe von Gehilfen des Königs, Leibwachen, Bedienung, Torhüter, Verwalter der Einkünfte, Anführer im Krieg und auf der Jagd, Beamte, Feldherren, Statthalter, Unterkönige, Späher, Boten, Wächter und so fort<sup>17)</sup>. Dann heißt es weiter, daß der Großkönig so tief unter der weltbeherrschenden Gottheit steht wie das geringste und unvollkommenste Geschöpf unter ihm, und daß Gott seinerseits nicht der Dienste anderer bedarf<sup>18)</sup>. Und nun geht es wörtlich weiter (398 b 13/22): „Das ist ja gerade das Göttliche, daß er mit Leichtigkeit durch eine einfache Bewegung alle denkbaren Erscheinungen ins Leben ruft, ähnlich wie es unter den Menschen die Techniker<sup>19)</sup> machen, die durch ein einziges Seil einer Maschine viele verschiedene Wirkungen hervorbringen. In ähnlicher Weise bewirken auch die Marionettenspieler durch Anziehen eines einzigen Fadens (*οι νευροσπάσαι μίαν μήρινθον έπισπασάμενοι*), daß sich an ihren Figuren bald der Hals, bald die Hand, die Schulter oder das Auge, ja zuweilen sogar alle Glieder auf einmal mit einer gewissen Ebenmäßigkeit bewegen. So pflanzt auch die göttliche Natur durch einfache Bewegung des Nächstliegenden ihre Macht auf das Folgende und von diesem wieder auf das Entferntere fort, bis sie durch das Ganze hindurchgedrungen ist“<sup>20)</sup>. Es bleibt noch nachzutragen,

17) Diese strenge Etikette einer umständlichen Verwaltung ist im Iran über Jahrhunderte unverändert geblieben. Zwei Berichte aus dem 17. Jh. klingen wie Paraphrasen der vorstehenden Stelle. Im ersten äußert sich der deutsche Arzt und Forschungsreisende Engelbert Kaempfer über seine Beobachtungen am Safawidenhof zu Esfahan: Am Hofe des persischen Großkönigs (1684/5), Das Erste Buch der *Amoenitates exoticae* (Lpz. 1940) 81, und im zweiten Bericht gibt der französische Reisende Jean Chardin eine ganz ähnliche Beschreibung aus etwa derselben Zeit: *Voyages du Chevalier Chardin*, ed. Langlès, Bd. 5 (Paris 1811) 356/7. – Diese beiden Berichte sind ausführlich zitiert von Walter Hinz, *Altiranische Funde und Forschungen* (Bln. 1969) 64. Ebenda verweist Hinz auf eine ähnliche Schilderung in Xen. *Cyr.* 8,4,2 von dem ‚Hofmarschall‘ (dem Befehlshaber der *σκηπτουχοι*) und auf Stellen bei Herodot 3,34 u. 118 (S. 66), die die Verhältnisse der Achämenidenzeit widerspiegeln, und vergleicht sie ebd. mit den Reliefs in Persepolis.

18) 398 b 1–12

19) *μηχανοτέχνηαι*; die meisten Hss haben *μεγαλοτέχνηαι*.

20) Übersetzung nach Wilh. Capelle, *Die Schrift von der Welt* (Jena 1907)

daß, wie der Großkönig für jedermann unsichtbar war, so auch der Lenker und Schöpfer von allem dem irdischen Auge unsichtbar nur durch das Denken zu erschauen ist<sup>21)</sup> und durch eine Kraft wirkt, die unsichtbar und den Sinnen überhaupt nicht wahrnehmbar ist<sup>22)</sup>. So wie die menschliche Seele unsichtbar und nur aus ihren Werken zu erkennen ist<sup>23)</sup>, so wird Gott, der für jede sterbliche Kreatur unsichtbar ist, gerade aus seinen Werken erkannt<sup>24)</sup>.

In offensichtlicher Aufnahme dieses großartigen (vielleicht poseidonischen) Bildes von der Gottheit als dem Marionettenspieler des Kosmos schreibt Philon von Alexandria in seiner Schrift *de fuga et inventione* 46 (III, 120,3 ff.): „Erkenne dich selbst und deine eigenen Teile, was ein jedes ist und wozu es entstanden ist, und wie zu wirken es von Natur geworden ist, und wer der ist, der die Marionetten bewegt und an Fäden zieht (*τὰ θαύματα κινῶν καὶ νευροσπαστῶν*), er – selbst unsichtbar auf unsichtbare Weise –, sei es der Geist in dir oder der Geist des Weltganzen“. Unter diesem genannten ‚Geist des Weltganzen‘ (*ὁ τῶν συμπάντων νοῦς*) ist offenbar die Gottheit der ps.-aristotelischen Schrift ‚Vom Weltall‘ zu verstehen. Der in der Alternative genannte ‚Geist im Menschen selbst‘ bringt nun ein neues Vergleichsmoment ins Spiel. Der *Nous*, oder, stoisch gesprochen, das ‚Leitvermögen im Menschen‘ (*τὸ ἡγεμονικόν*) lenkt die anderen Teile des Menschen und zieht als Marionettenspieler die Fäden. Noch eindeutiger wird dasselbe ausgesprochen in Philons Schrift *de opificio mundi* 117 (I 41,14 ff.): „Zum Beispiel spaltet der vom Leitvermögen getrennte Teil unserer Seele sich siebenfach auf: in die fünf Sinne, das Sprachvermögen und schließlich die Zeugungskraft. Alle diese (Teile) also, die wie bei den Marionetten vom Leitvermögen an Fäden gezogen werden (*καθάπερ ἐν τοῖς θαύμασιν ὑπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ νευροσπαστούμενα*), sind bald in Ruhe, bald bewegen sie sich, ein jedes nach den ihm zukommenden Stellungen und Bewegungen“<sup>25)</sup>.

Ergänzend sei noch kurz auf drei weitere Stellen bei Philon

21) 399 a 31 *ἀόρατος ὦν ἄλλω πλὴν λογισμῶ.*

22) 399 b 11/2 *ὑπὸ γὰρ μίας ῥοπῆς . . . ἀοράτου καὶ ἀφανοῦς.*

23) 399 b 15 *ἀόρατος οὐσα τοῖς ἔργοις αὐτοῖς ὁράται.*

24) 399 b 21/2 *πάσῃ θνητῇ φύσει γινόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται.*

25) Es sei darauf hingewiesen, daß auch hier angedeutet wird, daß diese irdische Ordnung kraft einer gewissen natürlichen Sympathie (*κατὰ τινα φυσικὴν συμπάθειαν* = poseidonischer Anklang?) von der himmlischen abhängt und sie sozusagen nachbildet.

hingewiesen, die das bisher Gesagte unterstreichen oder variierend wiederholen, wie z. B. de Abrahamo 74, wo der Nous im Menschen als *ἡγεμών* eingesetzt ist, dem alles Körperliche und jeder der fünf Sinne gehorcht, und daß es ebenso natürlich auch im Kosmos jemanden gibt, der das All zusammenhält und mit Gerechtigkeit als Vormund verwaltet. Und Philon schließt dann mit der bei ihm offensichtlich besonders beliebten Formel: „Wunder dich nicht, daß der König (des Alls) unsichtbar ist. Denn auch der Nous in dir ist ja nicht sichtbar“<sup>26</sup>).

Hiermit beenden wir die Zeugnisreihe bei Philon, übergehen nun vorläufig auch gleich das 2. Jh. und kommen zum bedeutendsten Aristotelesklärer, Alexander von Aphrodisias in Karien. Dieser ‚zweite Aristoteles‘, wie er von Späteren genannt wurde, behandelt in seiner ‚Zugabe zum Buch *περι ψυχῆς*‘<sup>27</sup>) in sorgfältig fortschreitender Distinktion die Stufen der Tätigkeiten des Lebewesens. Oben beim Menschen angelangt, teilt sich schließlich das Treibende und Handelnde (*ὄρμητικόν* und *πρακτικόν*) in das Leitvermögen (*ἡγεμονικόν*) und das Dienende (*ὑπηρετικόν*), welches mit dem Marionettenhaften (*νευροσπαστικόν*) identisch ist.

Und nun noch ein weiter Sprung ans Ende der Zeugnisreihe, zu dem als Aristoteleskommentator bekannten Simplikios. In frühen Jahren verfaßte er in Alexandria auch einen Kommentar zum Handbüchlein des Epiktet. In diesem Werk<sup>28</sup>) spricht er davon, daß die vernünftige Seele des Menschen, wenn sie sich selbst den unvernünftigen und körperlichen Bewegungen überläßt, ihrerseits selbst an Fäden gezogen und gestoßen wird (*καὶ αὐτὴ νευροσπαστεῖται καὶ ὠθεῖται*) und ihre Bewegungen nicht mehr leicht in ihrer eigenen Hand hat (*οὐκέτι εὐλυτα ἐφ’ ἑαυτῆ ἔχει τὰ κινήματα*). Wenn sie aber nach ihrer Natur und Kraft tätig wird, dann bewegt sie sich drinnen von sich selbst aus, in freier Weise und mit freiem Willen<sup>29</sup>).

Mit diesem späten Zeugnis sind wir gewissermaßen zum Ursprung, zur Platonstelle aus dem 1. Buch der Gesetze, zurückgekehrt. Die vernünftige Seele des Menschen kann schuldhaft zur Marionette ihrer körperlichen Lüste werden. Handelt sie aber

26) *εἰ δὲ ἀόρατος ὁ βασιλεὺς, μὴ θαυμάσῃς οὐδὲ γὰρ ὁ ἐν σοὶ νοῦς ὁρατός*. Ganz ähnlich ist de specialibus legibus 1,18 und de migratione Abrahami 185

27) de anima libri mantissa = Suppl. Aristotel. II 105,20 ff.

28) cap. 1 = Epictet. ed. Schweighäuser IV p. 18,5 ff.

29) *τότε ἐλευθέρως καὶ αὐτεξουσίως ἐνδοθεν ἀφ’ ἑαυτῆς κινεῖται*.

nach ihrem eigenen Wesen, so erringt sie die ihr zukommende souveräne Freiheit der Entscheidung.

Nun müssen wir endlich des Mannes gedenken, für den das Wort Neurospasta und seine verschiedenen Ableitungen sozusagen zum Lieblingswort geworden ist, das er nicht weniger als achtmal verwendet, und wenn man ähnliche Begriffe hinzuzählt, so kommt man leicht auf ein gutes Dutzend: ich meine den schon öfters erwähnten Kaiser Mark Aurel.

Bei der aphoristischen Darstellungsart seiner Betrachtungen ,Wege zu sich selbst' liegt es nahe, die Stellen, die sich bei ihm finden, undifferenziert nebeneinanderzustellen, und so hat man es auch, soweit ich sehe, bisher gemacht. Bei der Durchsicht der 12 Bücher *εἰς ἑαυτόν* hatte ich zunächst die Absicht, die Einzelbelege in ihren philosophisch-systematischen Zusammenhang einzureihen. Da alles aber im wohlbekannten altstoischen System verbleibt<sup>30)</sup>, will ich doch bei der üblichen aphoristischen Aneinanderreihung bleiben und die Einzelbelege mit verbindenden Anmerkungen versehen.

Nach der in der späteren Stoa üblichen Dreiteilung unterscheidet auch Mark Aurel beim Menschen: Leib, pneumatische Seele und das Leitvermögen der Vernunft. Von diesem heißt es 2,2,4: „Das dritte also ist das Leitvermögen. Bedenke folgendes: Du bist ein alter Mann; laß dieses nicht mehr Sklave sein, nicht mehr wie an einem Faden (der Marionette) bei einem gemeinschaftswidrigen Trieb gezogen werden (*μηκέτι τοῦτο ἑάσης δουλεῦσαι, μηκέτι καθ' ὄρμην ἀκοινωνήτων νευροσπαστηθῆναι*).“ Die beiden Begriffe ‚Vorstellung‘ und ‚Trieb‘ (*φαντασία* und *ὄρμη*) sind bei M. Aurel häufig verbunden; sie stellen aber erst die Stufe des Tieres oder des triebhaften Menschen dar, wie sich besonders deutlich aus 3,16,2 ergibt: „Vorstellungsmäßig Eindrücke zu bekommen, ist auch den zahmen Tieren eigen, triebhaft wie am Faden gezogen zu werden (*τὸ δὲ νευροσπασθεῖσθαι ὀρητικῶς*) auch den wilden Tieren, den Unzuchttreibenden, dem Phalaris und Nero, den Geist aber zum Führer zu haben . . . (ist auch denen (zu eigen), die nicht an Götter glauben.“

Impressionen von immer wiederkehrenden Szenen im Alltagsleben der Menschen, „wovon die alte, die mittlere, die neue Geschichte voll ist, wovon jetzt voll sind die Städte und Häuser“

---

30) Zu M. Aurel als verlässlicher Quelle für die ‚alte Stoa‘ vgl. Norden, *Agnostos Theos* (4. Aufl. Nachdr. Darmstadt 1956) 242 A. 4 u. die zweisprachige Ausgabe M. Aurels von Theiler (Zürich 1951) 14

(7,1,2) reiht M. Aurel aneinander in 7,1,3 ff., wo es heißt: „Scheinernst eines Festzuges, Spiele auf der Bühne . . . Geplänkel, ein Knochen vor die Hunde geworfen, ein Brocken in die Fischbassins, Abmühen und Lasttragen von Ameisen, gescheuchter Mäuse Hin- und Herrennen, Puppen an Fäden gezogen (das sind die berühmten *σιγλλάρια νευροσπαστούμενα*). Man muß zwar freundlich dabeistehen, aber freilich aufmerken, daß ein jeder nur soviel wert ist wie das, womit er sich ernsthaft abgibt.“ Es ist nicht sicher zu entscheiden, ob M. Aurel hier an direkte Marionettenspiele gedacht hat, aus den Schlußworten scheint mir aber doch eher hervorzugehen, daß er bildhaft die Alltagsmenschen mit Marionetten verglichen hat. – Ich lasse ähnliche Stellen beiseite, um nur noch einige anzuführen, in denen M. Aurel sich weniger über die törichten Menschen erhebt, als vielmehr sich selber vor möglichen Gefährdungen der eigenen Person warnt. 7,29 1 f.: „Wische die Vorstellung aus, laß stillestehen das Zugwerk der Triebe (*Ἐξάλειψον τὴν φαντασίαν, στήσον τὴν νευροσπαστίαν*)“<sup>31</sup>). In 6,28 tröstet sich M. Aurel schließlich, wie oft, mit dem Tod: „Tod ist Ausruhen von sinnlichem Eindruck und von triebhaftem Hin- und Hergezogenwerden (*θάνατος ἀνάπαντα . . . ὀρμητικῆς νευροσπαστίας*)“<sup>32</sup>). Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß auch für M. Aurel als Stoiker dieses Gezogenwerden durch die Triebe den Sklaven und den Toren<sup>32</sup>) kennzeichnet. Ihm stellt er die Forderung entgegen (4, 3, 9): „Laß dich nicht ziehen . . . sondern sei frei (*μὴ σπῶ . . . ἀλλὰ ἐλεύθερος ἔσο*)“<sup>33</sup>).

Eine merkwürdige Parallele zu der oben erwähnten Verbindung M. Aurels „Wische die Vorstellung aus. Laß stillestehen das Zugwerk der Triebe!“ findet sich bei Porphyrios in seiner Abhandlung „Über das, was in unserer Macht steht“<sup>33</sup>). Dort wird zunächst die menschliche Wahlfreiheit bei der (verdoppelten) Wahl der Lebenslose betont, dann heißt es weiter: „Denn bei allem, wozu wir der überzeugenden Vorstellung unsere Zustimmung geben, eben wegen ihrer Überzeugungskraft, liegt aber doch auch die Verweigerung der Zustimmung in unserer Macht“

31) Das verbindet sich mit der Begründung in 7,55,4: „Denn der vernünftigen und geistigen Bewegung ist es eigen, sich abzugrenzen und niemals gegenüber einer Wahrnehmungs- oder Triebbewegung zu unterliegen; denn beide sind tierhaft.“

32) vgl. 2, 2, 4 *δουλεῦσαι* und 5, 23, 3 *μῶρος*.

33) In Auszügen erhalten bei Joh. Stobaeus, anthol. 2, 8 39/42; siehe dazu meine Ausführungen in ‚Fatum‘, RAC 7 (1969) 536 unter: 2. Porphyrios.

und nun folgt der überraschende Zusatz: „soweit nicht die Vorstellung uns hinreißt und wie eine Marionette an sich zieht (*ὅ τι μὴ ἢ φαντασία σύρει ἡμᾶς καὶ νευροσπαστεῖ πρὸς αὐτήν*).“ Hier werden, wie bei M. Aurel, *φαντασία* und *νευροσπαστεῖν* eng miteinander verbunden. Im übrigen scheint es sich dabei um den (unwiderstehlichen) Zwang der ‚erfassenden‘ Vorstellung (*καταληπτικὴ φαντασία*) zu handeln, von der ein jüngerer Stoiker (bei Sext. Empir. 7,257) sagt, daß sie den Logos erfäßt und „gleichsam an den Haaren zur Zustimmung heranzieht“<sup>34</sup>). – Der Vollständigkeit halber sei noch der letzte mir bekannte Beleg für die bildliche Verwendung des Wortes *neurospastein* hier angeführt. Der ‚Philosoph‘ Hermias, der die Meinungen der alten Philosophen über die Seele, Gott und die Welt in seiner Schrift *Irrisio gentilium philosophorum*<sup>35</sup>) in apologetischer Absicht zusammengestellt hat, um sie gegeneinander auszuspielen und zu verhöhnen, erklärt in cap. 12, erschöpft vom Auf und Ab der vielen philosophischen Meinungen wolle er sich auf den Standpunkt des Aristoteles stellen. Er verliert aber dann gleich wieder seine eben gewonnene Fassung, da seine Seele von älteren Philosophen wieder wie eine Marionette gezogen werde (*ἀλλὰ τί δῆτα πάθοιμ' ἄν; νευροσπαστοῦσι γάρ μου τὴν ψυχὴν ἀρχαιότεροι τούτων* (sc. Platon und Aristoteles) *γέροντες*).

Zum Schluß des ersten Abschnittes unserer Untersuchung wollen wir noch einen Blick auf die wenigen lateinischen Zeugnisse werfen. In populärer Form ist dieser Vergleich des triebhaften Menschen mit einer Marionette besonders bekannt aus Horaz, Sat. 2,7,81 f. Dort hält, mit der Narrenfreiheit, die ihm das Saturnalienfest gewährt, der Sklave Davus seinem Herrn Horaz die Weisheit eines stoischen Tugendswätzers vor, daß nur der Weise frei, alle übrigen Menschen aber Sklaven seien, und kleidet diese Weisheit in das Bild von der Marionette. „Du, der du mir Befehle erteilst, bist selbst armseliger Sklave eines anderen Herren und wirst gezogen wie eine Holzfigur, die an fremden Fäden sich bewegen läßt.“ Tu, mihi qui imperitas, alii servis miser atque duceris ut nervis alienis mobile lignum<sup>36</sup>). – Auch Persius spielt in der Satire 5,124 ff., bes. 127/9, auf diese Ambivalenz der von

34) vgl. Pohlenz, *Die Stoa* (1948) I 62; II 36; dazu bes. SVF II 67

35) ediert von Diels, *Doxogr. gr.* (1879) 651/6. Die Schrift wird zwischen dem 2. und 6. Jh. angesetzt: s. G. Loeschke, *Hermias* 15), RE 8, 1 (1912) 832

36) ‚lignum‘ bei Horaz entspricht den *ligneolae hominum figurae* bei Apuleius, *de mundo* 27 (der latein. Bearbeitung von Ps.-Aristoteles *περὶ κόσμου* 6).

äußerem Befehl und von innerer Leidenschaft bewegten Marionette an: „so trifft solch ätzende Knechtung gar nicht dein eigentlich Ich; nichts Äußeres tritt in dich ein und setzt dort die Kräfte in Gang“<sup>37)</sup>. – Wir kommen zum letzten Zeugen, Tertullian in seiner Schrift *de anima* 6,3: „Die Seele bewegt aber den Körper“<sup>38)</sup> und ihre Absichten werden draußen außerhalb sichtbar. Von der Seele nämlich gehen die Anstöße aus für die Füße zum Gehen, für die Hände zum Berühren, für die Augen zum Sehen, für die Zunge zum Sprechen<sup>39)</sup>, indem gleichsam ein marionettenhafter Zug die Oberfläche drinnen in Bewegung setzt<sup>40)</sup>. Der lateinische Text und sein griechisches Original werden nachher bei der Behandlung der chryssippischen Lehre noch sehr genau behandelt werden müssen.

Zum Schluß dieses ersten Teiles der Untersuchung sollen die Hauptpunkte noch einmal kurz zusammengefaßt werden, damit die Erweiterungen sichtbar werden, die unser Bild von den Neurospasta nun erhalten hat.

- 1) Nach Platon ist der Mensch eine Marionette der Gottheit, und das ist vielleicht das Beste an ihm.
- 2) Nach Ps.-Aristoteles (*περι κόσμου*) müssen wir uns das Wirken der Gottheit nach Art des persischen Großkönigs vorstellen. Getrennt von der Welt und unsichtbar, lenkt er den ganzen Kosmos, indem er seine Macht vom Nächstliegenden auf das Entferntere fortpflanzt, bis sie durch das Ganze hindurchgedrungen ist. So lenkt der Geist des Weltganzen sowohl das Weltall wie den Menschen.
- 3) Nach Philon und Alexander von Aphrodisias tritt neben die Gottheit auch der „Geist in uns“, d. h. das Leitvermögen der Vernunft. Auch dieses lenkt alle anderen niederen Teile des Menschen und zieht als Marionettenspieler die Fäden.

37) *servitium acre te nihil impellit nec quicquam extrinsecus intrat quod nervos agitet* (Übersetzung nach O. Seel, in seiner Ausgabe [Heimeran München] 1950)

38) Diese Feststellung ist so sehr *communis opinio*, daß sie sich z. B. auch bei Kleist findet, in seiner bekannten Abhandlung „Über das Marionettentheater“, wo es heißt: „Denn Ziererei erscheint, wie Sie wissen, wenn sich die Seele (*vis motrix*) in irgendeinem anderen Punkte befindet als in dem Schwerpunkt der Bewegung.“ Und wie ein späterer Nachklang der besonders bei Philon zitierten Stellen heißt es etwas später: „Nur ein Gott könne sich auf diesem Gebiete mit der Materie messen.“

39) vgl. die Parallelen bei Philon von der Herrschaft des ‚Leitvermögens‘ über die fünf Sinne

40) vgl. die Parallelen (bes. zur Horazstelle): Tertull. *adv. Val.* 18 *velut sigillario extrinsecus ductu*, und ebd. 12 *tantum sigillarium*

- 4) Erst wenn die vernünftige Seele des Menschen sich den unvernünftigen und körperlichen Bewegungen überläßt, dann ziehen den Menschen seine Leidenschaften wie Sehnen und Fäden, und er, dessen Wesen eigentlich in der Vernunft besteht, wird dann selbst zur triebhaften und willenslosen Marionette.

## II

Wir kommen zum zweiten Teil der Untersuchung und stellen die Frage, wer nun eigentlich für das offenbar so populäre Motiv des Menschen als Marionette seiner Leidenschaften das später so beliebte Wort ‚Neurospasta‘ erfunden und in Umlauf gebracht hat. Ich glaube, wir werden nicht fehlgehen, wenn wir den überragenden Kopf der Stoa, Chrysipp von Soloi, dafür in Anspruch nehmen. Zunächst ist zwar festzustellen, daß das Wort ‚Neurospasta‘ und seine vielfältigen Ableitungen verbaler oder substantivischer Art im Indexband von Ada Adler zu v. Arnims *Stoicorum veterum fragmenta* nicht vorkommen. Jedoch ist das nicht sehr verwunderlich angesichts der Tatsache, daß wir im Falle der Überlieferung der Werke Chrysipps noch mehr als sonst in der griechischen Literatur vor einem unvorstellbaren Trümmerhaufen stehen. Diogenes Laertios, der nach Ruhnkens Wort zu den *aurei velleris pecora* gehört, berichtet über die Arbeitsweise Chrysipps folgendes (7, 180): „In Arbeitsamkeit nahm er es mit jedem auf, wie schon aus der Zahl seiner Schriften hervorgeht: sie übersteigt noch die Zahl 705. Sie schwollen ihm aber zu so großer Zahl und Länge an, weil er sich häufig mit dem nämlichen Lehrsatz zu schaffen machte, alles, was ihm gerade einfiel, zu Papier brachte und mit einer übergroßen Anzahl von Belegstellen ausstattete“<sup>41</sup>). Wer mit dieser Überfülle der Schriften des *πονικώτατος* die beiden schmalen Bände von Arnims *Stoiker-Fragmenten* vergleicht, muß sich, wenigstens quantitativ gesehen, auf ungeheure Einbußen gefaßt machen. – Was läßt sich nun an indirekten Beweisen für die vermutete Urheberschaft Chrysipps vorbringen? Zunächst lenkt schon die aufmerksame Lektüre der ausführlichen *Praefatio* H. v. Arnims zu den SVF (Bd. I S. III–XLVII)

41) Eine nachdrückliche und zugleich sehr lustige Bestätigung dieser *ἀπεροαντολογία* und *ἀδολεσχία* des Chrysipp findet sich bei Galen, der sich in seiner weitschweifigen Geschwätzigkeit als kongenialer Konkurrent Chrysipps erweist; vgl. seine Schrift *de Hipp. et Plat. plac.* = SVF II 902/8, bes. S. 249, 25/30; 251, 22/7; 254,7 /12; 255,30/5; 256,1/4

und erst recht der Index fontium (Bd. IV S. 187/220) unseren Blick auf Chrysipp<sup>42)</sup>. Wichtiger jedoch ist folgendes: Bild und Wort von den *νευροσπαστούμενα* tauchen in unmittelbarer Umgebung von Stellen auf, deren Inhalt eindeutig chrysippische Lehre enthält. Wir greifen zunächst auf eine schon angeführte Stelle zurück: Phil. de opif. mundi 117, 41,4. Dort legt Philon die chrysippische Lehre dar, wonach die Seele als Ganzes in acht Teile zerfällt, einen rationalen und dann den irrationalen, der sich seinerseits wieder in sieben Unterteile aufspaltet: die fünf Sinne, das Sprach- und Zeugungsvermögen. Und alle diese sind, wie es bei Philon in unmittelbarem Anschluß daran heißt: vom *ἡγεμονικόν* an Fäden gezogen (*νευροσπαστούμενα*). – Auch sei hier schon darauf hingewiesen, daß auch Clemens Alexandrinus und Eusebius, von denen im dritten Teil dieser Untersuchung zu sprechen sein wird, unter diese Beweisreihe aufzunehmen sind.

Es läßt sich aber vorerst noch weiter fragen: wo bzw. in welcher Schrift hat Chrysipp dieses später so lange nachwirkende Wort verwendet? Auch darauf läßt sich, wie mir scheint, mit ziemlicher Sicherheit antworten: das wird im ersten Buch *περὶ ψυχῆς* geschehen sein. In den erhaltenen Fragmenten<sup>43)</sup> geht es fast ausschließlich um die Frage nach dem körperlichen Sitz des ‚Leitvermögens‘, der im Herzen gefunden wird<sup>44)</sup>. – Um nun die vermutete Verwendung des Wortes ‚Neurospasta‘ in Chrysipps *περὶ ψυχῆς* nachzuweisen, greifen wir auf die oben kurz (in deutscher Übersetzung) zitierte Stelle zurück: Tertullian, de anima 6,3<sup>45)</sup>. Der Text lautet: anima autem movet corpus et conatus eius extrinsecus foris patent. ab illa est enim impingi et pedes in incesum et manus in contactum et oculos in conspectum et linguam in effatum, velut sigillario motu superficiem intus agitante. Hier schimmert überall so offensichtlich die stoische Terminologie durch, daß sich – unter Verwendung der Texte von Galen, Philon und M. Aurel – eine Rückübersetzung ins Griechische<sup>46)</sup> geradezu

42) Alle Autoren und ihre Werke, in denen der Begriff Neurospasta auftaucht, kehren dort wieder: Alexander v. Aphrod., M. Aurel, Clemens Alexandrinus, Eusebius, Gellius, Hermias, Horaz, Origenes, Philon, Porphyrius, Simplicius und Tertullian.

43) SVF II 879/910; in Nr. 911 hat v. Arnim versucht, aus den gesamten Fragmenten einen zusammenhängenden Text zurückzugewinnen.

44) SVF II S. 260, 37 f.

45) Im folgenden wird ständig Bezug genommen auf die große kommentierte Ausgabe dieser Schrift durch J. H. Waszink, Amsterdam 1947

46) vgl. dazu Waszink a. O. 126 (zu cap. 5): „in §§ 3/6 some of the Stoic arguments have been translated [durch Tertullian] literally from the Greek source“ [= Soran].

aufdrängt. Sie dürfte so lauten: *Ἡ δὲ ψυχὴ κινεῖ τὸ σῶμα καὶ αἱ ὀρμαὶ αὐτῆς ἔξωθεν<sup>47</sup> δηλοῦνται. Ἄπ' αὐτῆς γὰρ ἔστιν τὸ ὠθεῖσθαι (κινεῖσθαι?) καὶ τοὺς πόδας εἰς περιπάτησιν καὶ τὰς χεῖρας εἰς ἀφήν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς ὄρασιν (ὄψιν?) καὶ τὴν γλῶτταν εἰς γεῦσιν ὡσπερ(ανεὶ) ὀρμῇ νευροσπαστικῇ (oder: ὀρμητικῇ νευροσπαστίᾳ) τὴν ἐπιφάνειαν ἐνδοθεν κινούσης (sc. τῆς ψυχῆς = τοῦ ἡγεμονικοῦ<sup>48</sup>).*

Von wem stammt nun Tertullians Gedankenführung? H. Diels<sup>49</sup>) hat als erster auf Sorans 4 Bücher *περὶ ψυχῆς* als Hauptquelle hingewiesen. H. Karpp<sup>50</sup>) hat dann zu erweisen gesucht, daß „Tertullians *De anima* wirklich eine Überarbeitung der Schrift Sorans ist“<sup>51</sup>) und in den allermeisten Kapiteln in Aufbau und Gedankenführung zugrunde liegt. – Waszink hat in seinem Werk in der Einführung (S. 21/37) und im Kommentar, an den Stellen, an denen Soran zitiert wird, Karpps Auffassung im Umfang zwar erheblich eingeschränkt, im Kern aber unangetastet gelassen. So unterliegt es m. E. keinem Zweifel, daß in de an. 6.3, mit ‚nimvero‘ ein neues Argument beginnt<sup>52</sup>) und daß von hier an bis zum Ende dieses Paragraphen Sorans Schrift als Quelle dient. Es ist ferner bekannt und zuletzt durch Waszinks Kommentar an vielen Stellen bewiesen, daß Soran über eine profunde Kenntnis der stoischen Lehre verfügte und daß die vielen doxographischen Einlagen bei Tertullian, unter denen jeweils auch Chrysipp bzw. die Stoiker erscheinen<sup>53</sup>), auf Sorans Gelehrsamkeit zurückgehen. Daß nun Soran an dieser Stelle die ‚ὀρμῇ νευροσπαστικῇ‘ – den ‚sigillarius motus‘ Tertullians – (dem ersten Buch von) Chrysipps *περὶ ψυχῆς* entnommen hat, scheint mir danach so gut wie sicher<sup>54</sup>). Zur Frage, ob ‚Stoiker‘ oder ‚Chrysipp‘ dem Soran als Quelle dienen, sei an v. Arnims Feststellung

47) das extrinsecus foris faßt Waszink pleonastisch auf

48) vgl. dazu auch de an. 14,3, wo neben dem motorium auch ipsi illi quinque notissimi sensus aufgezählt werden

49) H. Diels, *Doxogr.* gr. 203 ff.

50) Sorans vier Bücher *περὶ ψυχῆς* und Tertullians Schrift *de anima*, ZNTW 33 (1934) 31/47

51) a. O. 32

52) so auch Waszink a. O. 135

53) hier ist vor allem zu nennen de an. 14,2 ff. mit der ausführlichen Erörterung der Zahl der Seelen-Teile; vgl. dazu Karpp a. O. 35 ff. u. Waszink a. O. 211

54) vgl. u. a. die oft zitierte Stelle de an. 6,6 ipse Soranus plenissime super anima commentatus quattuor voluminibus et cum omnibus philosophorum sententiis expertus, und ferner die Sammlung der Stellen, an denen Soran bei Tertullian genannt wird, bei Waszink a. O. 22\*.

erinnert (SVF I S. XLV): *plerumque tamen Chrysippea quoque esse quae Stoicis simpliciter tribuantur*<sup>55</sup>). – Mit der Behauptung, in Chrysipps Werk *περὶ ψυχῆς* sei höchstwahrscheinlich das später so beliebte Wort *Neurospasta* zum ersten Mal in dieser übertragene Bedeutung verwendet worden, ist natürlich nicht gemeint, die von mir (jetzt und später) angeführten Schriftsteller hätten selbst noch Chrysipps Werke gelesen. Vielmehr ist es ja *communis opinio*, daß derartige Zitate aus einem der damals weit verbreiteten Kompendien stammen, die die Lehren aller vier großen philosophischen Schulen in bequemen Auszügen für jedermann bereitstellten<sup>56</sup>).

### III

Als letztes Argument für den chrysippischen Ursprung dieses Gebrauches von *νευρόσπαστα* läßt sich anführen, daß offensichtlich Karneades es schon als Eigentümlichkeit des Chrysipp gekannt und in seiner Polemik, scharfsinnig und witzig wie immer, gegen seinen Urheber verwendet hat.

Damit sind wir im dritten Teil dieser Untersuchung. Als Ausgangspunkt soll uns noch einmal ein Blick auf den Artikel von Herzog-Hauser dienen, wo es unter Ziffer 3 (Bildliche Verwendung) heißt: „Den Menschen ziehen seine Triebe und Leidenschaften . . . hin und her, wie Stränge oder Sehnen . . . demnach erscheinen die Menschen kaum mehr als *λογικὰ ζῶα*, sondern als lächerliche Marionetten, *ludicra et ridenda quaedam neurospasta*, Gellius, noct. att. XIV 1,23.“

Sehen wir uns die Stelle bei Gellius an. In Buch 14 bringt Gellius im ganzen 1. Kapitel eine Polemik seines von ihm bewunderten Lehrers Favorin aus Arelate gegen die Heimarmene der Astrologen. Er sagt (§ 1 f.), Favorin habe als Rhetor und Philosoph seine Warnrede in griechischer Sprache ausführlicher und fließender vorgetragen, während er (Gellius) selbst sie nur schlicht und oberflächlich berührt habe, als er sie sofort nach der Vorlesung zu Hause aufzeichnete. – Favorin bringt nun (nach Gellius) 14 Argumente hintereinander, die uns ein lebendiges Bild von

55) vgl. auch Waszink a. O. 211 (zu § 14, 2)

56) s. u. a. SVF I S. XXXVI f. und S. XLV f.; das gleiche ist vielerorts für andere Schulen nachgewiesen, u. a. auch für Karneades, s. meinen Artikel ‚Fatum‘, RAC 7 (1969) 553 u. 583

dem Kampf aufgeklärter Leute des 2. Jhs. n. Chr. gegen den stoischen Dogmatismus und gegen die überhandnehmende Astrologie geben. Beschränken wir uns hier auf den von Herzog-Hauser zitierten § 23, der das 10. Argument der Reihe enthält. Es lautet: „Am allerwenigsten sei aber die folgende Behauptung (der Astrologen) zu ertragen, daß nicht nur die von außen kommenden Zufälle und Ereignisse, sondern auch die Entschlüsse der Menschen selbst . . . ihre bei den geringfügigsten Kleinigkeiten vorkommenden zufälligen und plötzlichen Zu- und Abneigungen von oben herab, vom Himmel, bewegt und beeinflusst würden, z. B. daß man zufällig hat ins Bad gehen wollen und dann nicht hat gehen wollen, endlich aber doch wieder gewollt hat, daß das alles nicht von irgendetwem . . . wechselnden Willensantrieb herühre, sondern von dem unausweichlichen Einfluß des Zurückwandels der Planeten auf derselben Bahn. Denn das hätte ja zur Folge, daß die Menschen nicht, wie man behauptet, vernünftige Lebewesen – λογικά ζῶα –, sondern beinahe läppische und lächerliche Marionetten – ludicra et ridenda quaedam neurospasta – zu sein schienen, wenn sie nichts aus eigenem Entschluß . . . tun, sondern alles nur unter der Leitung und dem Gängelband der Sterne.“ – Wer dieses eine von dreizehn ähnlichen Argumenten auch nur einen Augenblick überdenkt, dem kann nicht entgehen, daß die Szenerie hier sehr gründlich gewechselt hat. Hier tadelt ja nicht mehr ein Stoiker sittlich haltlose Menschen, sondern hier wird der Stoiker selbst angegriffen (wenn auch in der astrologischen Abart), und zwar in einem seiner zentralen Dogmen, von der unabänderlichen und lückenlosen Ursachenkette des Fatums. Dieses Zitat ist also von Herzog-Hauser offensichtlich falsch eingereiht worden. Was aber noch mehr verwundert, ist die Tatsache, daß diese so wichtige Stelle auch sonst nicht nur nicht gewürdigt, sondern nicht einmal erwähnt wird. So fehlt sie z. B. ganz in der umfassenden Zitatensammlung Waszinks in seinem gelehrten Kommentar zu Tert. de an. 6,3. – Fügen wir diesem ersten Beleg für das Wort neurospasta aus dem Bereich der antistoischen Fatumsgegner noch weitere Zeugnisse bei! Da ist zuerst zu nennen Clemens Alexandrinus an zwei Stellen seiner Stromateis. Zunächst II 3 § 11, 1/2<sup>57</sup>). Ich gebe den Zusammenhang: Wenn alles nach natürlicher Notwendigkeit (*φυσικὴ ἀνάγκη*) geschieht, so werden bei der Unterscheidung nicht nur von Gut und Böse, sondern auch von Glauben und Unglauben Lohn und Strafe hin-

---

57) ed. Stählin-Früchtel Bd. II (Berl. Akad. Verlag 1960) S. 118, 21 – 119, 3

fällig. Dann geht es weiter: „Werden wir wie leblose Wesen durch natürliche Tätigkeiten wie an Fäden gezogen (*νευροσπαστουμένων δὲ ἡμῶν ἀψύχων δίκην φυσικαῖς ἐνεργείαις*), so wird das Freiwillige und das Unfreiwillige überflüssig und ebenso der Trieb, der diesen beiden vorangeht. Und ich kann mir das nicht mehr als lebendiges Wesen (*ζῶον*), denken, dessen Handlungstrieb die Notwendigkeit mit Beschlag belegt hat, wobei er dann von der äußeren Ursache bewegt wird“<sup>58</sup>). – Ähnlich ist die Stelle Strom. IV 11, 79,1<sup>59</sup>): „Aber auch das Unrecht des Richters rührt nicht an die Vorsehung (Gottes). Denn der Richter muß Herr seiner Entscheidung sein, nicht an Fäden gezogen wie ein seelenloses Instrument (*μὴ νευροσπαστούμενον ἀψύχων δίκην ὀργάνων*), indem er die Beweggründe (seines Handelns) vielleicht nur von einer äußeren Ursache empfängt“. – Zu diesen beiden Texten tritt als weiterer Zeuge Eusebios v. Cäsarea in seiner *praep. evangel.* 6 cap. 6. Dieses lange und wichtige Kapitel aus der ‚Vorbereitung des Evangeliums‘ trägt die Überschrift ‚Widerlegung der Lehre vom Schicksal‘<sup>60</sup>). In den §§ 4–21 enthält es u. a. sieben Argumente, die sich mit den verhängnisvollen Auswirkungen des Fatalismus auf Moral und Religion befassen. In § 20 heißt es: „Die Behauptung aber, daß wir nach Art von unbeseelten (Lebewesen) bewegt würden, indem wir hier und dort von einer äußeren Kraft an Fäden dazu gezogen würden, notwendigerweise dieses tun zu wollen und anderes wider unseren Willen zu wählen (*τὸ δὲ δίκην ἀψύχων λέγειν κινεῖσθαι ἡμᾶς τῆδε καὶ τῆδε ὑπὸ τινος ἕξωθεν δυνάμειος νευροσπαστουμένους εἰς τὸ ἐπάναγκες ἐθελεῖσαι τάδε προᾶξει καὶ ἐλέσθαι παρὰ προαίρεσιν ἕτερα*), wie sollte (diese Behauptung) nicht . . . der Gipfel der Unverschämtheit sein, da wir doch deutlich wahrnehmen, daß wir auf Grund unseres eigenen Triebes und eigener Bewegung dieses gerne wollen und (andererseits auch) wieder nicht wollen“. – Die innere Systematik, die diesen Stellen zugrunde liegt, ist offenbar stoisch, wie aus Origenes, *de oratione* 6 hervorgeht<sup>61</sup>). Es sei hier nur der Zusammenhang bei Origenes kurz skizziert: ‚Von den Dingen, die in Bewegung sind, hat die erste Gruppe den Antrieb zur Bewegung von außen, und das sind die seelenlosen (*ἄψυχα*),

58) Übersetzung teilweise nach: Fr. Overbeck, Ti. Fla. Clemens, *Die Tepiche*, hrsg. v. Bernoulli-Früchtel (Basel 1936) 252

59) Stählin-Früchtel a. O. 1/4

60) *ἀνασκευαστικά τοῦ περὶ εἰμαρμένης λόγου*.

61) SVF II 989; vgl. dazu auch die kürzere Parallele in ‚*de principiis*‘ 3, 1, 2 (= SVF II 990)

dann folgen die Dinge, die durch den in ihnen vorhandenen natürlichen oder seelischen Antrieb bewegt werden, diese werden „aus sich selbst“ (*ἐξ ἑαυτῶν*) bewegt. Dann folgt die Bewegung bei den Lebewesen (*ζῶα*), die „von sich selbst“ (*ἄφ' ἑαυτῶν*) bewegt werden, und schließlich die Bewegung der Vernunftwesen (*λογικά*) bei denen die Bewegung „durch sich selbst“ (*δι' αὐτῶν*) geschieht. – Ich will hier nicht weiter auf die Interpretation der subtilen Distinktionen (in der Art des Chrysipp): „aus sich selbst, von sich selbst, durch sich selbst“ eingehen<sup>62</sup>), sondern nur an die ja ins Ohr fallenden Anklänge erinnern: an die *ἄψυχα* und *ζῶα* bei Clemens und Eusebios und an die *λογικά* bei Favorin. – Diese Stelle des Origenes steht bei v. Arnim in den Stoikerfragmenten Chrysipps aus seiner Schrift *περὶ εἰμαρομένης*, d.h. also genau an der Stelle, die dem inneren Zusammenhang der Stellen bei Favorin, Clemens Alexandrinus und Eusebios entspricht – nur daß diese eben nicht dem Chrysipp selbst gehören, sondern seinem erbittertsten und scharfsinnigsten Gegner, dem Begründer der dritten „skeptischen“ Akademie, Karneades. – Um den Beweis für diese Behauptung nicht zu sehr auszudehnen, darf ich hier der Kürze wegen auf meine ausführlichen Darlegungen in dem Artikel ‚Fatum‘ (RAC 7 [1969] 524 ff.) verweisen, wo ich den Karneades in Sp. 553/8 behandelt habe<sup>63</sup>). Dort ist die zentrale Stellung des Karneades in der Entwicklung des Kampfes gegen die Heimarmene genauer dargelegt. Die Grundthesen seien hier in ein paar Sätzen wiederholt<sup>64</sup>). Die gesamte Argumentation des Karneades zerfällt inhaltlich in zwei große Gruppen. Die erste wendet sich direkt und ausdrücklich gegen die Grundlagen und Methoden der Astrologie, die zweite widerlegt den absoluten Fatalismus in seiner stoischen wie in seiner astrologischen Form durch den Hinweis auf die verheerenden Folgen für die Moral und die gesamte Lebensführung. In der Form der Argumentation zeigt sich die rednerische Lebendigkeit durch die häufige Verwendung der argumentatio ad hominem und die deductio ad absurdum. Karnea-

62) sachliche Erläuterungen dazu in: Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, hrsg. u. übers. von Görgemanns-Karpp (Texte zur Forschung 24 [Wiss. Buchges. Darmstadt 1976] 465 und Anm. 4–8

63) Im selben Artikel habe ich ausführlich gehandelt über: Favorin 559/61, Clemens Alexandrinus 588/9, Eusebios 593/4. – David Amand hat übrigens das Verdienst, erstmalig auf den karneadeischen Ursprung der zitierten Stelle des Clemens Alex. hingewiesen zu haben in seinem Werk: Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque (Louvain 1945) 273.

64) s. ‚Fatum‘ a. O. 554 ff.

des treibt seine Gegner in die Enge der Dilemmata und überführt sie der Inkonsequenz zwischen Theorie und Praxis. – Es ist bekannt und auch in gewissem Sinne verständlich, daß die Polemik der frühen christlichen Kirchenväter die sog. ‚moralische‘ Argumentation stark bevorzugt, die auf die verderblichen Folgen des Schicksalsglaubens für jedes menschliche Tun, für sittliche Verantwortung, Glaube und Frömmigkeit hinweist. Diese ‚moralische‘ Argumentation lag ja auch klar erkennbar den eben zitierten Texten aus Clemens und Eusebios zugrunde. – Ich möchte jetzt noch kurz auf die äußeren Gründe hinweisen, die die Zurückführung dieser Argumentation auf Karneades stützen. Ich wiederhole nur Bekanntes, wenn ich die kurze, leider sehr dürftige Vita des Karneades bei Diogenes Laertios zitiere (4 § 62): „Karneades . . . war ein eifriger Leser der stoischen Schriften, vor allem aber der Bücher des Chrysipp, die er in höflichem Tone (*ἐπιεικῶς*) bekämpfte, aber mit solcher Freude und solchem Erfolg, daß er den Spruch darauf machte: *εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ*<sup>65</sup>. Wir wollen aber jetzt die Wahrheit dieser Behauptung des Diogenes Laertios von dem durchschlagenden Erfolg des Kampfes des Karneades gegen Chrysipp noch etwas genauer überprüfen. – Dieser Skeptiker, der den Kampf gegen den Dogmatismus der Stoa zu seiner Lebensaufgabe gemacht hatte, war einer der scharfsinnigsten und witzigsten Köpfe, die wir aus der Antike kennen. Das ist oft geschildert und mit vielen Beispielen belegt worden. Nun wollen wir Scharfsinn und satirischen Witz dieses Mannes noch einmal an dem gegenwärtigen Beispiel deutlicher hervorheben.

Unter den stoischen Paradoxa war eines der bekanntesten der Preis des stoischen Weisen als des allein Freien, das ja auch bei Horaz in der oben erwähnten Satire verspottet wird: daß allein der Weise frei und jeder Tor ein Sklave ist (*ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος καὶ πᾶς ἄφρων δοῦλος*<sup>66</sup>).

Dabei wird die Paradoxie noch gesteigert durch die Behauptung, es habe überhaupt jemals auf Erden nur einen oder höchstens zwei Weise gegeben, alle anderen aber seien in gleicher Weise Toren<sup>67</sup>). Oben hatten wir ja schon gesehen, wie auch M. Aurel betonte, daß nur der tugendstolze Weise allein frei sei, alle

65) bekanntlich persifliert er mit diesem Vers nur den älteren Trimeter, in welchem die überragende Bedeutung Chrysipps für die Stoa so formuliert worden war: *εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν στοά*.

66) SVF III 355 u. 364; vgl. Cicero, Parad. Stoic. VI 33

67) SVF III 668 (S. 167, 34f.)

anderen Menschen aber Toren und Marionetten ihrer Leidenschaften. Nun dreht Karneades, wie so oft in seiner Polemik, den Spieß um und erklärt, gerade der stoische Weise, der sich der Heimarmene ganz unterwirft – aus innerer Einsicht, wie wir im Sinne der Stoa hinzufügen müssen – gerade er sei eine willenlose Marionette, während alle anderen Menschen, die sich ihre Freiheit gegenüber dem Ammenmärchen<sup>68)</sup> der Heimarmene bewahrten, demgegenüber die wirklich Freien seien. Ist so schon die stoische Wertordnung ziemlich auf den Kopf gestellt, so hat anscheinend Karneades dieser ‚Umwertung aller Werte‘ noch die Krone aufgesetzt, indem er aus der notwendigen Gleichung der zwei Glieder: ,1) der Weise = der allein Freie 2) der Tor = der alleinige Sklave‘ nun noch die letzte logische Folgerung zog, die so formuliert werden kann: Wenn der stoische Weise gar nicht der wirklich Freie ist, sondern, wie sich herausgestellt hat, der marionettenhafte Sklave der Heimarmene, dann ergibt sich, daß er nach seinen eigenen Prämissen den Anspruch verliert, weise zu sein, und daß in Wirklichkeit er der Tor ist. – Bisher schon hatten manche sich lustig gemacht über die hochgesteigerten Ansprüche des stoischen Weisen, der allein weder täuscht noch sich täuschen läßt, der allein alle Dinge richtig ausführt, der allein glücklich ist, allein reich, allein schön, allein König, und wie alle diese vielen Ungereimtheiten noch heißen mögen<sup>69)</sup>. Man hatte diesem stolzen Vogel schon manche Federn ausgerupft, daß er ziemlich zerfleddert in der Arena stand, jetzt aber richtete sich die Florettspitze des Gegners auf seine Herzmitte. Alles andere hatte man schon bezweifelt, aber seinen Grundanspruch, aus dem er alle seine sonstigen Vorzüge herleitete, den hatte man noch nicht in Frage gestellt: seinen Anspruch auf Weisheit. Nun traf ihn der Stoß des Gegners tödlich, indem er gerade ihn kurzerhand zum Toren erklärte. Ja nicht nur dies: alle anderen Menschen, die sich nicht dem Gebote der Heimarmene fügten, sollten nun weise sein, er aber, der treue und fromme Diener der Heimarmene, die gleichzeitig die göttliche Vorsehung war, er sollte ihre lächerliche Marionette sein, er der einzige und alleinige Tor! – Wenn anders Karneades der unerbittlich scharfe Logiker war, als der er gepriesen wird und als der er sich uns zeigt, wo immer wir ihn fassen können, so mußte seine Polemik gegen Chrysipp eigentlich in dieser totalen Umkehr aller

68) vgl. den epikureischen Spott über die *anus fatidica Stoicorum Pronoea* bei Cic. de nat. deor. 1, 18; weiteres im Artikel ‚Fatum‘ a. O. 559

69) SVF III 544–684

stoischen Werte und in dieser letzten Demütigung gipfeln. Hat nun Karneades diesen letzten und äußersten Schritt getan? Ich glaube ja, und damit kommen wir zum letzten Beleg dieses Aufsatzes. Mit ihm verlassen wir allerdings die bisherigen geistig klaren Bezirke und treten ein in die neblig trüben Gefilde der hellenistischen Mystikergemeinden des ägyptischen Gottes Thoth, des Gottes der Schrift, der Zahlen und der Bücher, der in den griechischen Traktaten den Namen des Hermes Trismegistos angenommen hat. In diesem „Proletarierplatonismus“, wie man das Corpus Hermeticum auch genannt hat<sup>70)</sup>, steckt neben abgesunkenem, weltflüchtigem Platonismus auch viel Aristoteles und späte Stoa. In der Hauptsammlung des Corpus Hermeticum legt sich Hermes selbst den Namen ‚Poimandres‘ bei. Ein Mitglied dieser Poimandresgemeinde lernen wir in dem aus Panopolis in der Thebais stammenden und im 4. Jh. in Alexandria lebenden Alchemisten Zosimos kennen. Er benutzt aufs stärkste ältere theologische Hermesliteratur<sup>71)</sup>. Der Text der Schrift, die uns hier interessiert, ist veröffentlicht in: M. Berthelot, Collection des anciens alchimistes grecs Bd. II (Paris 1888) S. 229, 8 ff.<sup>72)</sup>. Zosimos beginnt sein mit Omega bezeichnetes Buch, das unter Namen und Hut des Gottes Okeanos steht<sup>73)</sup> mit einem Angriff auf seine Gegner, die sein Buch als nicht wahr verleumden. Sie bezeichnet er als solche, „die zu jeder Zeit der Heimarmene folgen“ (*πάντοτε τῇ εἰμαρμένῃ ἀκολουθοῦντες*). Dann heißt es weiter: „Derartige Menschen nannte Hermes in dem Buch ‚Über die Naturen‘ Toren, die nur Gefolge der Heimarmene sind (*ὁ Ἑρμοῦς . . . ἐκάλει ἄνοας, τῆς εἰμαρμένης μόνον ὄντας πομπάς*), die sich nichts von den unkörperlichen Dingen vorstellen . . . Hermes und Zoroaster aber sagen, das Geschlecht der Philosophen stehe über der Heimarmene<sup>74)</sup>. – Nun noch ein kurzes erläuterndes Wort zu diesem Text. Auch die sogenannten Gnostiker und Hermetiker gehörten zu den Kämpfern gegen die Heimarmene<sup>75)</sup>. Es mutet nun aber doch äußerst merkwürdig an, daß hier der Hermes Trismegistos die Gegner seines frommen Adepten Zosimos so hart tadelt und sie

70) O. Gigon, Lexikon der Alten Welt (1965) 670

71) R. Reitzenstein, Poimandres (Lpz. 1904) 9, 189; s. auch Th. Hopfner (oben Anm. 3) Bd. 2, 244/5

72) verbesserter Text in: Reitzenstein a. O. 102/3

73) vgl. dazu auch Reitzenstein a. O. 266 ff.

74) „das Geschlecht der Philosophen“ ist hellenisierende Umschreibung für die sog. Pneumatiker der Gnosis, s. ‚Fatum‘, a. O. 566 unter ‚Zosimos‘

75) vgl. ‚Fatum‘ a. O. 562 u. bes. 564 f.

nicht nur als Toren (*ἄνοα*) bezeichnet, sondern auch ausdrücklich als Anhänger der finsternen, gnostisch gedeuteten Heimarmene. In diesem Text jedenfalls fehlt jede sachliche Begründung für eine Verbindung dieser beiden Vorwürfe. Und deshalb möchte ich glauben, daß aus den Kompendien der stoischen Schulweisheit und der antistoischen Polemik auch ein Strahl in diesen Traktat gefallen ist, und ich möchte die Behauptung wagen, daß, wenn wir uns erkühnen, den Schleier vom mystischen Kultbild dieses ägyptisch-hellenistischen Hermes Trismegistos wegzuziehen, wir darunter in das Gesicht des Heimarmenegegners *κατ' ἐξοχήν* schauen, in die spöttisch lächelnden Züge des großen Skeptikers Karneades.

Köln (St. Augustin-Hangelar)

Heinrich Otto Schröder