

## VERSUCH EINER DOKTRINALEN NEUEINORDNUNG DER SCHULE DER SEXTIER

Bisher wurde die Schule der Sextier, deren Gründer Quintus Sextius und deren lehrendem Mitglied Papirius Fabianus der Stoiker Seneca große Anerkennung zollte, übereinstimmend als eklektisch angesehen, wobei hier unter der Bezeichnung „eklektisch“ gemäß dem eigentlichen Wortsinn ein durch Auswahl entstandenes systemloses Nebeneinander von heterogenen doktrinären Elementen verstanden wurde<sup>1</sup>. Der Vegetarismus des Schulgründers wurde als pythagoreisches Element, seine ethischen Ansichten als stoisch und die Seelenlehre des Quintus Sextius Vater und Sohn als in sehr vagem Sinne platonisch aufgefasst. Bei genauerem Hinsehen jedoch erweist sich m. E. das lateinische Fragment über die Seelenlehre (Claudianus Mamertus, *De statu animae* 2,8), zumal wenn man es in die Unterrichtssprache der beiden Sextier (Grie-

---

1) Im Allgemeinen ist der Begriff ‚Eklektizismus‘, wie er vielfach von der modernen Forschung auf die Philosophen der frühen Kaiserzeit (Mittelplatoniker und Stoiker) angewendet wurde, zu verschwommen und irreführend, als dass er künftig noch in dieser Breite Verwendung finden sollte. Wie M. Frede (Eklektizismus, *Der Neue Pauly* III [1997] 937–938) sehr richtig ausführt, verleitet dieser Begriff oft dazu, die Schulidentität der so bezeichneten Philosophen zu verwischen; vgl. auch I. Hadot, *Du bon et du mauvais usage du terme «eclectisme» dans l’histoire de la philosophie antique*, in: *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris 1990, 147–162, Wiederabdruck in: I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 2005, 483–494). Was den Mittelplatonismus und u. a. Antiochos von Askalon betrifft, hat schon J. Dillon (*The Middle Platonists*, London 1977, S. XIV–XV) die Anwendung dieses Begriffes abgelehnt: „Antiochus . . . thought he had a coherent view of how philosophy had developed, and that view may not have been quite as perverse as it now appears to us. He and his successors felt justified in appropriating from the Peripatetics and the Stoics such doctrines and formulations as seemed to them to express better what Plato had really meant to say. At most, they were ‘modernizing’ Plato. The rationale of their procedure was clear and consistent, and it does not seem to me profitable to characterize it as eclectic. Indeed, our enthusiasm for ferreting out ‘Aristotelianism’ and ‘Stoicism’ in their works, and in those of Plotinus later, tends rather to lead to a false view of the situation.“ Mutatis mutandis gilt dasselbe für die kaiserzeitlichen Stoiker und die Neuplatoniker.

chisch) zurückübersetzt, als ein Kernstück einer der mannigfaltigen mittelplatonischen doktrinalen Richtungen, das sich weiterentwickelt dann bei Porphyrios und im späteren Neuplatonismus wiederfindet. Es erscheint mir daher erforderlich, alle über die Mitglieder der Schule der Sextier bekannten doktrinären und biographischen Einzelheiten erneut zu untersuchen und vor diesem Hintergrund – Vollständigkeit wird angestrebt – die Frage nach ihrer philosophischen Einordnung wieder aufzugreifen.

### I. Antike Nachrichten zur Schule der Sextier

In den Bemerkungen Senecas über das Schicksal der Alten und der Neuen Akademie, des Pyrrhonismus und der Schule der Pythagoreer findet sich folgender Passus (Nat. quaest. 7,32,3): „Die vor kurzem gegründete Schule der Sextier, von echt römischem Kern (*Sextiorum nova et Romani roboris secta*), ist schon in ihren Anfängen erloschen, obwohl sie mit großem Aufschwung begonnen hatte.“ Dass sich diese kurze Erwähnung Senecas entweder auf zwei aufeinanderfolgende Schulleiter, Sextius Vater und Sohn, bezieht oder auf den Schulgründer und seinen Sohn als lehrendes Mitglied, erfahren wir aus Claudianus Mamertus' Traktat *De statu animae* (2,8, zitiert weiter unten S. 191). Ansonsten wird die Schule (oder Vater und Sohn zusammen: *Sextios secutus*) nur kurz von Quintilian im Zusammenhang mit ihrem Mitglied Cornelius Celsus erwähnt (siehe unten S. 188). Es muss sich um eine der zahlreichen privaten, in Rom angesiedelten Philosophenschulen gehandelt haben, die aber in diesem Falle nicht, wie meist, von Griechen, sondern von Römern geleitet wurde, und zwar, nach Seneca zu urteilen, von Männern, die Römer nicht nur von Geburt, sondern auch ihrer altrömischen Gesinnung nach waren. Biographische Angaben über die Mitglieder dieser Schule, von denen uns keine Schriften anders als dem Titel nach oder in kurzen Fragmenten oder Paraphrasen überliefert wurden, sind spärlich<sup>2</sup> und sollen als

---

2) Die modernste und ausführlichste, allerdings noch ganz unter dem Gesichtspunkt der Eklektik konzipierte Gesamtdarstellung der Schule der Sextier bietet I. Lana in seinem Artikel: La scuola dei Sestii, in: La langue latine, langue de la philosophie (Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome [Rome, 17–19 mai 1990]), Paris 1992, 109–124; ganz im selben Sinne z. B. auch G. Maurach, Geschichte der römischen Philosophie, Darmstadt<sup>2</sup> 1997, 79–82.

Einleitung zu dem Versuch einer neuen doktrinalen Einordnung dieser Schule als erstes aufgeführt werden.

## *II. Antike biographische Nachrichten zu den einzelnen Schulmitgliedern*

### *a) Quintus Sextius, der Schulgründer*

Aus kurzen biographischen Angaben Senecas des Älteren in seinen *Controversiae* (Buch 2, Praef.) in Bezug auf Papirius Fabianus, einen Schüler des Quintus Sextius des Älteren und späteres lehrendes Mitglied seiner Schule, sowie aus der Mitteilung Senecas des Jüngeren (Ep. 98,13–14; vgl. Plutarch, *Quomodo quis sent. prof. virt.* 77D–E), dass Iulius Caesar dem Quintus Sextius den „breiten Purpurstreifen“ (d. h. die Senatorenwürde) angeboten habe, auf den er aufgrund seiner Geburt Anspruch hatte, Sextius diesen aber ablehnte, hat man geschlossen, dass er seine Schule um die Mitte des ersten vorchristlichen Jhs. gegründet haben dürfte. Plinius der Ältere (Nat. Hist. 18,273) erwähnt einen Studienaufenthalt des Sextius in Athen. Seneca der Jüngere (Ep. 64,2f.) berichtet, ohne den Titel zu nennen, von einem Buch des Quintus Sextius, das er mit einigen geladenen Gästen nach Tisch gelesen hatte: „Gelesen wurde sodann eine Schrift des Quintus Sextius, des Vaters, auf griechisch, eines, wenn du mir Glauben schenkst, bedeutenden Mannes und, mag er es auch bestreiten, Stoikers. Wieviel Energie, gütige Götter, wohnt ihm inne, wieviel Geist! Das wirst du nicht bei allen Philosophen finden: Die Schriften mancher, die einen berühmten Namen haben, sind blutlos. Sie belehren, sie erörtern, sie streiten, sie wecken nicht den Geist, weil sie keinen enthalten. Wenn du den Sextius liest, wirst du sagen: ‚Er lebt, ist kraftvoll, ist frei, er erhebt sich über das menschliche Maß, er entlässt mich voller Selbstvertrauen!‘“ (leicht verändert zitiert nach M. Rosenbach<sup>3</sup>). Von der Überzeugungskraft und moralischen Stärke des Quintus Sextius handelt auch Ep. 59,7f. Die Tiefenwirkung seines Unterrichts wird auch durch die Tatsache bewiesen, dass er zwei in Rom berühmte Persönlichkeiten, den Grammatiker L. Crassicius

---

3) L. Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften III*, Darmstadt 1974, 529–531.

Pasicles alias Pansa und den Rhetor Papirius Fabianus, zur Aufgabe ihres Berufes und zum Eintritt in seine Schule bewegen konnte (siehe weiter unten). Der kurz vor der Zeitwende geborene jüngere Seneca kannte ihn nur noch durch seine Bücher, hörte aber seinen Schüler Papirius Fabianus. – Über den Vegetarismus des Quintus Sextius, seine abendliche Gewissensprüfung und eine kurze Nachricht über seine und seines Sohnes Seelenlehre wird im Abschnitt über die dogmatische Orientierung der Schule gesprochen werden.

Die Identifizierung des Quintus Sextius, die I. Lana<sup>4</sup> mit dem von dem im 4. Jh. lebenden Sophisten Himerios erwähnten Stoiker Sextos (8,21 Colonna) vornimmt, ist abzuweisen. Erstens handelt es sich dort um einen Sextos (und nicht Sextios), und zweitens hat H. Völker<sup>5</sup> eindeutig nachgewiesen, dass es sich hierbei um einen Neffen Plutarchs und Lehrer Marc Aurels handelt, mit dem Himerios durch seine Frau verwandt war.

Auch die Identifizierung unseres Quintus Sextius mit dem Pythagoreer Sextus, dem Hieronymus (gegen Rufinus) die Autorschaft einer zu seiner Zeit viel gelesenen, heute als christliche Überarbeitung heidnischer Sentenzen erwiesene und um 200 n. Chr. entstandene Sammlung von Sentenzen zuweist<sup>6</sup>, ist nicht statthaft. Von einem Pythagoreer Sextus oder Sextos ist anderweitig noch zweimal die Rede. Hieronymus erwähnt ihn kurz in seiner lateinischen Übersetzung der *Chronik* des Eusebios in den zur 195. Olympiade (1–4 n. Chr.) gehörenden Eintragungen: *Sextus Pythagoricus philosophus agnoscitur*<sup>7</sup>. Bei dem Neuplatoniker Simplicios erscheint er in seinem *Kommentar zu den Kategorien* wie auch im

4) Lana (wie Anm. 2) 114.

5) Himerios, Reden und Fragmente, Wiesbaden 2003, 9–12 (Serta Graeca. Beiträge zur Erforschung griechischer Texte 17).

6) Ep. 133,3 (C.S.E.L. LVI 246–7). Ein Echo der Polemik des Hieronymus gegen Rufinus, welcher letzterer dem christlichen Bischof und Märtyrer Xystus II die Autorschaft der Sentenzensammlung zugeschrieben hatte, findet sich bei Augustin (Retract. 2,42 [69]). Bezüglich seiner Schrift *De natura et gratia* bemerkt er: „In diesem Buch habe ich gewisse Äußerungen, die Pelagius als Worte des römischen Bischofs und Märtyrers Xystus hinstellte, verteidigt, als seien sie in Wirklichkeit seine eigenen Worte; dies glaubte ich nämlich. Später aber las ich, dass sie Sextus dem Philosophen zugehörten, und nicht dem Christen Xystus.“

7) Eusebius, Chron., Edition Helm, Berlin <sup>2</sup>1956, 169. Vgl. Synkellos, Ecloga Chronographica, Edition Mosshammer, Leipzig 1984, 383: Unter dem Titel „Weltjahr 5501“ findet sich die Bemerkung Σέξτος Πυθαγορικὸς φιλόσοφος ἤκουζεν.

*Kommentar zur Physik*, beide Male in einem wörtlichen Zitat aus Jamblichs heute verlorenem Kategorienkommentar<sup>8</sup>. Simplicios führt aus, dass Aristoteles anscheinend noch keine Lösung für die Quadratur des Kreises bekannt war, dass Jamblich jedoch behauptete, schon die alten Pythagoreer hätten sie gekannt: „wie, so sagt er (Jamblich), aus den von Sextos dem Pythagoreer angeführten Beweisen ersichtlich ist, die dieser von oben an (d. h. von den ältesten Pythagoreern) durch Schultradition übernommen hatte. Später hat Archimedes das Problem anhand der gewundenen Linie gelöst, Nikomedes mit Hilfe der speziell sogenannten quadrierenden Linie ...“. Das Jamblich-Zitat endet mit der Nennung des Mathematikers Karpos. Die Zeitangabe „später“ weist wahrscheinlich auf Aristoteles, nicht auf Sextos zurück, denn Jamblich scheint von einer schon verhältnismäßig langen pythagoreischen Schultradition zu sprechen, und ein Träger des seltenen römischen Namens Sextus dürfte wohl kaum in der unmittelbaren Nachfolge des Pythagoras zu suchen sein. Ob es sich jedoch bei dem von Jamblich erwähnten, an mathematischen Fragen interessierten Pythagoreer Sextos um denselben Pythagoreer Sextus handelt, dessen Akme laut Eusebios-Hieronymus in die ersten Jahre des ersten nachchristlichen Jahrhunderts fiel, mag dahingestellt bleiben. Es kann sich aber, von der Namensverschiedenheit Sextius-Sextos abgesehen, nicht um den Gründer der Schule der Sextier handeln, dessen Akme erstens zu spät angesetzt wäre und der zweitens nicht als Pythagoreer bezeichnet werden konnte, worauf bereits H. Chadwick hinwies<sup>9</sup> und wovon noch gesprochen werden soll.

G. Maurach<sup>10</sup> schreibt Quintus Sextius irrtümlich eine Äußerung zu, die Seneca (*De brev. vit.* 13,9) dessen Schüler Papirius Fabianus in den Mund legt.

### b) *Quintus Sextius Niger*

Nach der oben zitierten Epistel 64,2 Senecas zu urteilen („gelesen wurde ... eine Schrift des Quintus Sextius, des Vaters“), hatte der Sohn des Schulgründers Quintus Sextius das gleiche *praenomen*

8) Simplicios, In *Cat.* 192,18 Kalbfleisch; In *Phys.* 60,6 Diels.

9) H. Chadwick, *The Sentences of Sextus*, Cambridge University Press 1959, 126–129.

10) Maurach (wie Anm. 2) 79.

(Quintus) und *nomen* (Sextius), denn sonst hätte Seneca nicht zu betonen brauchen, dass es sich um den Vater handelte. Das *cognomen* ‚Niger‘ scheint jedoch nur dem Sohn gegeben worden zu sein. Claudianus Mamertus (De statu animae, 2,8, zitiert weiter unten S. 191) spricht von Sextius, dem Vater, und Sextius, dem Sohn, aber anderweitig sind uns Nachrichten nur über einen Sextius Niger erhalten, der zusammen mit einem anderen Mitglied der Schule, Papirius Fabianus, oft von Plinius dem Älteren in seiner *Naturgeschichte* zitiert wird. Soweit ich sehe, wird mit Ausnahme von J. Dingel<sup>11</sup>, der Zweifel äußert, und P. Grimal<sup>12</sup>, der dem Vater Sextius die von Plinius und anderen genannten Forschungen in der Heilkunde zuschreibt, dieser Sextius Niger heute einhellig mit dem Sohn des Schulgründers identifiziert<sup>13</sup>. Plinius der Ältere führt im Quellenverzeichnis zu seiner *Naturalis Historia* (Buch I) in der Rubrik der einheimischen Verfasser des Öfteren (zu den Büchern XII–XVI, XX–XXX u. XXXII–XXXIV) Sextius Niger an, häufig mit dem Vermerk *qui Graece de medicina scripsit*, oder *qui Graece scripsit*, und zitiert ihn auch gelegentlich im Text. Den Titel des die Arzneimittellehre behandelnden Buches, aus dem Plinius zitiert, nämlich Περὶ ὕλης, erfahren wir aus dem Glossar hippokratischer Wörter des Erotianos (s.v. λείριον, S. 94,2 ff. Klein = S. 59,1 ff. Nachmanson). Dieses Buch des Sextius Niger wurde auch von Dioskurides in seiner Arzneimittellehre (Περὶ ὕλης ἰατρικῆς) benutzt. Dioskurides war als Militärarzt unter Claudius und Nero tätig und galt als berühmtester Pharmakologe seiner Zeit. Er führt im Vorwort seiner Arzneimittellehre unter den modernen Autoren über Botanik Iulius Bassus, Nikeratos, Petronius, Niger und Diodotos auf, die er insgesamt als Anhänger des berühmten Arztes Asklepiades aus Bithynien bezeichnet und denen er Mangel an Akribie vorwirft. Sie hätten zwar die allen bekannte botanische Materie für

11) Sextius, Quintus, Der Neue Pauly XI (2001) 490f.

12) P. Grimal, Seneca – Macht und Ohnmacht des Geistes, Darmstadt 1978, 179 und 182.

13) Zu Sextius Niger heute noch grundlegend M. Wellmann, Sextius Niger, Hermes 24, 1889, 530–569, und Sextius Niger. Testimonia vitae et doctrinae, in: Pedanii Dioscuridis Anazarbei De materia medica libri quinque, III, Berlin 1914 (= 1958), 146 ff. Vor allem durch die angeführte modernere Literatur nützlich U. Capitani, I Sesti e la medicina, in: Les écoles médicales à Rome, Actes du 2<sup>me</sup> colloque international sur les textes médicaux latins antiques, Lausanne, sept. 1986, hgg. von Ph. Mudry et J. Pigeaud, Genf 1991 (Université de Lausanne, Publications de la Faculté des Lettres XXXIII, 95–123).

wert befunden, sie einigermaßen genau zu beschreiben, aber was die Heilkraft und die Erprobung der pflanzlichen Heilmittel betrifft, so hätten sie diese nur flüchtig erwähnt und ihre Wirkung nicht einer regelrechten Prüfung unterzogen. Über die Ursachen fände sich bei ihnen nur leeres Geschwätz, und sie hätten auch Fehler bei der Identifizierung der Pflanzen begangen, wofür er Beispiele aus der Feder des „als berühmt geltenden“ Niger anführt, die seiner Meinung nach Zeugnis davon ablegen, dass seine Darstellungen nicht auf Autopsie, sondern auf falsch Gehörtem (oder Geschriebenem) beruhten. Seine kritische Einstellung hindert Dioskurides jedoch nicht daran, das Buch des Niger nicht selten als Quelle zu benutzen, was Parallelen mit Plinius zu beweisen scheinen. Der Nichtfachmann Plinius der Ältere stellt Niger ein besseres Zeugnis aus (Nat. Hist. 32,26): *Sextius diligentissimus medicinae*, desgleichen der berühmte Arzt Galen (De simpl. med. temp. et fac. 6, prooem. [11, 794 K]): Nachdem er als besten Pharmakologen den Dioskurides genannt hat, fährt er fort „es sei denn, dass jemand dem Buch des Asklepiaden Niger Lob spenden wollte. Denn auch von diesem ist alles gut dargelegt worden außer der Behandlung der Ursachen“. Die Freundschaft des Sextius Niger mit dem auch im obigen Zitat aus dem Vorwort des Dioskurides genannten Iulius Bassus, der auch von Plinius dem Älteren oft in seinem Autorenverzeichnis neben Sextius Niger aufgeführt wird, erwähnt Caelius Aurelianus (Acut. 3,16, S. 233 Amman).

Aus der mehrfach bezeugten Zugehörigkeit des Sextius Niger zu der medizinischen Schule des Asklepiades hat man zumeist – etwas vorschnell, wie mir scheint – geschlossen, dass Sextius Niger selbst Arzt war, obwohl keine Quelle dies ausdrücklich erwähnt. Im Gegenteil, die Art und Weise, wie Plinius der Ältere ihn in seinem Autorenverzeichnis anführt, spricht durchaus gegen diese Annahme. So wie Plinius nämlich bezüglich der Autoren, deren Muttersprache Latein ist, jedesmal vermerkt, wenn sie ihre Bücher auf Griechisch schreiben, so kennzeichnet er auch die Ärzte durch den Vermerk ‚*medicus*‘. Diese Bezeichnung wendet Plinius aber nie, weder auf Sextius Niger noch auf seinen Freund Iulius Bassus, an. Er vermerkt nur, dass sie über Medizin geschrieben haben, und zwar auf Griechisch. Wir finden zum Beispiel im Quellenverzeichnis zum 29. Buch: *Ex auctoribus ... Celso. Sextio Nigro qui Graece scripsit. Caecilio medico*, und zum 28. Buch: *Ex auctoribus ... Sextio Nigro, qui Graece scripsit. Bitho Durracheno. Rabirio*

*medico. Ofidio medico. Granio medico.* Dies scheinen mir klare Hinweise darauf zu sein, dass Sextius Niger, wie übrigens auch Iulius Bassus, sich nicht als Arzt beruflich betätigt, sondern nur, wie auch der Enzyklopädist Cornelius Celsus (ebenfalls Mitglied der Schule der Sextier), über Medizin geschrieben hatte. Es ist daher nicht nötig, mit U. Capitani<sup>14</sup> anzunehmen, dass Sextius Niger sein pharmakologisches Werk erst nach Beendigung seiner Tätigkeit als lehrender Philosoph verfasst hätte, wobei noch bemerkt werden muss, dass er von den drei Teilen der antiken Medizin, Diätetik, Pharmakologie und Chirurgie, nur die Pharmakologie behandelt hatte, indem er noch dazu den Akzent auf die Botanik legte, wenn wir Dioskurides Glauben schenken. Es ist vielmehr anzunehmen, wie wir unten noch sehen werden, dass die Beschäftigung mit Botanik und Pharmakologie mit zu seinen philosophischen Interessengebieten gehörte. Die Identifizierung, die U. Capitani<sup>15</sup> mit dem von Hieronymus in seiner Chronik genannten Pythagoreer Sextus vornimmt<sup>16</sup>, dessen Lebenszeit mit der des Niger ungefähr übereinstimmt, erscheint mir nicht zulässig, nicht nur wegen des m.E. etwas vorschnell vorausgesetzten Wegfalls des i-Vokals im Namen des Sextius, sondern vor allem aus Gründen, die die doktrinale Einordnung der Schule der Sextier betreffen (siehe unten). Zu der Sextius Niger und seinem Vater gemeinsam zugeschriebenen Seelenlehre, siehe weiter unten (S. 191 ff.).

c) *L. Crassicius Pasicles (= L. Crassicius Pansa)*

Sueton zufolge (gramm. 18) war L. Crassicius, aus Tarent stammend, ein Freigelassener, der seinen Beinamen Pasicles später in ‚Pansa‘ umänderte. Als Grammatiker genoss er Berühmtheit, schloss aber trotz erfolgreicher Lehrtätigkeit plötzlich seine Schule, um ein Anhänger der Sextier zu werden (*dimissa repente schola, transiit ad Q. Sexti(i) philosophi sectam*). Sein Geburtsdatum wird ungefähr um 60 v. Chr. angesetzt<sup>17</sup>. Wie Crassicius seine Zu-

14) Capitani (wie Anm. 13) 103.

15) Capitani (wie Anm. 13) 102.

16) Über diesen oben S. 182.

17) Vgl. Joh. Christes, Sklaven und Freigelassene als Grammatiker und Philosophen im antiken Rom, Wiesbaden 1979 (Forschungen zur antiken Sklaverei 10), 67–72.

gehörigkeit zu dieser Schule gestaltete, ob später selbst lehrend oder durchweg in der Rolle des Schülers verharrend, wissen wir nicht. Aus dem lakonischen Bericht Suetons ist nur zu entnehmen, dass er seine Unterrichtstätigkeit als Grammatiker nicht fortsetzte und sich ganz der Philosophie zuwandte. Da keine philosophischen Schriften von ihm überliefert sind – nicht einmal dem bloßen Titel nach –, ist er in unserem Zusammenhang nur als Beispiel für den großen Einfluss und die Anziehungskraft wichtig, die die Schule der Sextier, und insbesondere wohl Quintus Sextius der Ältere, auf ihre Zeitgenossen ausübte.

#### d) *Papirius Fabianus*

Auch Papirius Fabianus gab seine Laufbahn als Rhetor auf, um sich der Schule des Quintus Sextius anzuschließen. Seneca der Ältere berichtet im Vorwort zum zweiten Buch seiner *Controversiae*, das ganz der Persönlichkeit des Fabianus gewidmet ist, dass dieser sehr jung bei Arellius Fuscus und weitaus länger bei Rubellius Blandus Rhetorik lernte, wobei er es zu Berühmtheit brachte, und dass er erheblich jünger als Seneca der Ältere war (praef. 12), dessen Geburt man um 55 v. Chr. ansetzt. Noch als Mitglied der Schule der Sextier setzte er einige Zeit seine Rhetorikstudien bei Rubellius Blandus fort, aber, sagt Seneca der Ältere (praef. 4–5), „wenn er zu dieser Zeit noch Rhetorik studierte, so tat er dies nicht mehr um der Rhetorik willen, sondern im Hinblick auf die Philosophie“, was wohl heißen soll, dass er die technische Vervollkommnung suchte, um seinem philosophischen Unterricht innerhalb der Schule der Sextier ein Höchstmaß an Überzeugungskraft zu verleihen. Seneca der Jüngere, der ihn noch selbst in seiner Qualität als lehrendes Mitglied der Schule der Sextier hörte, schätzte ihn außerordentlich, da er wie Quintus Sextius der Ältere seine Philosophie vorlebte und verkörperte (De brev. vit. 10,1; Ep. 40,12; vgl. Seneca der Ältere, Controv. 2, praef. 1–2). Anders als Quintus Sextius Vater und Sohn schrieb Fabianus, der ausgebildete lateinische Rhetor, seine Bücher auf Lateinisch, was wohl auch seine Unterrichtssprache war. Auch er muss als Lehrer auf seine Schüler mitreißend gewirkt haben. In der Epistel 100, in der Seneca sich ausführlich über den Stil des Fabianus als Philosoph äußert, sagt er von ihm (Ep. 100,3): „Wenn Fabianus sprach, hättest du keine Muße gehabt, dich mit Einzelheiten (seines Stils) zu befassen: So sehr hätte dich das Ganze in sei-

nen Bann geschlagen.“ Nach Senecas Aussage hatte Fabianus mehr Bücher philosophischen Inhalts geschrieben als Cicero (Ep. 100,9), darunter ein mehrbändiges Werk, dessen Titel er mit *libri civilium* angibt. Wenn er es für gut hielt, diese Schrift dem Adressaten seiner Briefe, Lucilius, zur Lektüre zu empfehlen, so kann man wohl voraussetzen, dass dieses Buch nichts enthielt, was den Ansichten des Stoikers Seneca zuwiderlief. Fabianus deswegen aber sogleich als Stoiker einzuordnen geht ebensowenig an wie im Falle des Vaters Sextius, von dem wir, wie oben gesagt, wissen, dass er nicht als Stoiker gelten wollte. Durch Charisius (135,19 Barwick) erfahren wir den Titel eines naturphilosophischen Werkes des Fabianus: *Causarum naturalium libri*, das mindestens drei Bände umfasste, und aus dem Seneca mit einiger Wahrscheinlichkeit viele Anregungen für seine *Naturales quaestiones* schöpfte, wenn er auch Fabianus in ihnen nur einmal namentlich zitiert, und zwar im Kapitel über die Sintfluten (Nat. quaest. 3,27,3). Charisius erwähnt auch eine mindestens zweibändige Schrift *De animalibus*. Plinius der Ältere erwähnt Fabianus ohne Werkangabe häufig in den Autorenverzeichnissen zu den einzelnen Büchern seiner *Naturalis Historia* (Buch 1), aber zitiert ihn auch stellenweise namentlich im Text zu folgenden Themen: 2,21: das Fehlen der Südwinde in Ägypten; 2,224: die größte Meerestiefe; 9,24: die Liebe eines Delphins zu einem Knaben; 12,20: die Unverbrennbarkeit des Ebenholzes; 15,4: die Empfindlichkeit der Olive gegen ganz heißes und ganz kaltes Klima; 18,276: die atmosphärisch-astrologische Ursache des Getreiderostes; 23,62: die Schädlichkeit nüchtern nach dem Bade genossenen Mostes; 28,54: die Häufigkeit der Träume im Frühjahr und Herbst, zumal bei Rückenlage (mit Aristoteles-Zitat); 36,125: das Nachwachsen des Marmors in den Steinbrüchen. Plinius nennt ihn (36,125) *naturae rerum peritissimus*.

#### e) Cornelius Celsus

Der als Verfasser eines umfangreichen enzyklopädischen Werkes in lateinischer Sprache (*De agricultura*: 5 Bücher; *De rhetorica*: 7 Bücher; *De re militari*; *De medicina*: 8 Bücher; *De iurisprudentia*; *De philosophia*) bekannte Cornelius Celsus war, Quintilian zufolge, ein Anhänger der Schule der Sextier: *Scriptis non parum multa* (scil. *de philosophia*) *Cornelius Celsus, Sextios secutus, non sine cultu ac nitore* (Cornelius Celsus schrieb als An-

hänger der Schule der Sextier ziemlich viel [scil. über Philosophie], nicht ohne Kultur und Eleganz = Quintilian, Institut. 10,1,124). Im zwölften Buch der *Institutiones* (12,11,24), wo Quintilian von der Vielseitigkeit einiger großer Männer der Vergangenheit spricht, erwähnt er auch (nach Aristoteles, Cato Censorius, Varro und Cicero) Cornelius Celsus: „Was wäre noch hinzuzufügen? Denn selbst Cornelius Celsus, ein Mann von mittelmäßiger Begabung (*mediocri ingenio*), hat nicht nur über alle diese in Rede stehenden Gegenstände (*artes*) geschrieben, sondern er hat überdies Ratschläge in Sachen Militärwesen, Landwirtschaft und Medizin hinterlassen, allein schon aufgrund dieses Projektes selbst verdienend, dass man ihm glaubt, er wisse alles.“

Man sollte wohl zwischen diesen beiden Werturteilen keinen zu großen Unterschied sehen: Im Vergleich mit herausragenden Geistesgrößen wie Aristoteles, Varro und Cicero als mittelmäßig betrachtet zu werden, ist in meinen Augen nicht ehrenrührig und sichert Cornelius Celsus einen nicht unbedeutenden Platz im Geistesleben des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Von allen seinen Schriften sind nur die acht Bücher über Medizin erhalten.

Seine philosophische Schriftstellerei scheint umfangreich gewesen zu sein (*scripsit non parum multa*). Leider ist nichts davon erhalten außer einem kurzen Zitat Augustins (Solil. 1,12,21), das weiter unten (S. 209) besprochen werden wird und das sich in die dogmatische Ausrichtung der Schule der Sextier einzufügen scheint. Nach Quintilian (10,1,124) und Augustin (Solil. 1,12,21) zu urteilen, hat Cornelius Celsus seinen persönlichen philosophischen Meinungen zumindest in einem Teil seiner philosophischen Schriften Ausdruck gegeben. Sollten auch die von Augustin (*De haeres.*, prol., PL 42, col. 23) einem Celsus zugeschriebenen sechs Bücher rein philosophisch-doxographischen Zuschnitts ohne persönliche Stellungnahme unseren Cornelius Celsus (und nicht Celsinos von Castabala, wie häufig vermutet) zum Autor haben, dann dürften diese mit den von Quintilian und Augustin in den *Soliloquien* gemeinten philosophischen Schriften nicht identisch sein.

Die doktrinale Ausrichtung seiner Schrift *De medicina* ist von Ph. Mudry<sup>18</sup> eingehend untersucht worden. Nach der Feststellung,

---

18) Ph. Mudry, L'orientation doctrinale du «De medicina» de Celse, ANRW II, 37,1, 1993, 800–818.

dass Celsus den Arzt Asklepiades aus Bithynien als herausragende Autorität betrachtete, kommt Mudry zu folgendem Urteil (S. 814): „Es erscheint uns in Hinsicht auf die doktrinale Ausrichtung der Schrift ‚*De medicina*‘ als legitim, eher von einem markanten Einfluss des Asklepiades als von einer strikten Zugehörigkeit zu dieser Schule zu sprechen. Es handelt sich um einen Einfluss, der die kritische Distanz nicht ausschließt, der aber Asklepiades zur gängigen, wenn auch nicht exklusiven, Autorität erhebt“. Celsus be ruft sich häufig auf ihn. Auf Seite 818 kommt Mudry auf die Schule der Sextier, der Celsus ja angehörte, zu sprechen, deren Tendenz auch er noch, der *communis opinio* folgend, als eklektisch ansieht, von deren Mitgliedern (Sextius Niger, Papirius Fabianus und Cornelius Celsus) er jedoch mit Recht sagen zu können glaubt, dass sie „ein lebhaftes Interesse für die Naturwissenschaften, Kosmologie, Landwirtschaft, Zoologie, Botanik, Mineralogie und die Medizin hatten“. Und er kommt zu dem Schluss (S. 818), dass man berechtigt ist zu denken, „dass, wenn Celsus sich der Schule der Sextier im philosophischen Teil seiner Enzyklopädie angeschlossen hatte, es dann auch in diesem Kreise geschah, dass der Autor der Schrift *De medicina*, wenn auch nicht die Quelle seiner Information gefunden hatte (wir glauben nicht, dass für Celsus eine einzige Quelle in Frage kommt), so doch zumindest die Kriterien, die seinen Blick orientierten, den er auf die Medizin warf.“

### III. Dogmatische Orientierung

#### a) Das Fragment zur Seelenlehre

Wichtig für die dogmatische Orientierung der Schule der Sextier ist ein bisher in seiner Tragweite unterbewertetes Zitat<sup>19</sup>,

---

19) Der einzige, der, soweit ich sehe, versucht hat, dieses Zitat etwas genauer zu untersuchen, ist F. Bömer, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus*, Leipzig 1936 (Klassisch-philologische Studien 7), 132–137. Seine Erklärungen beziehen sich jedoch nur auf *inlocalis* und *sine spatio capax* und werden durch eine Rückübersetzung ins Griechische (von *incorporalis* an) gekrönt, die jedoch mit der meinen nicht übereinstimmt. Auf diesen Erklärungsversuch, der in der modernen Literatur meines Wissens keine Beachtung gefunden hat, werde ich im Laufe meiner eigenen Interpretation jeweils an gebotener Stelle zurückkommen.

das deshalb genauer interpretiert werden muss. Es handelt sich um folgende Stelle aus Claudianus Mamertus' Traktat *De statu animae* (2,8)<sup>20</sup>:

... Romanos etiam eosdemque philosophos testes citemus, apud quos Sextius pater Sextiusque filius propenso in exercitium sapientiae studio adprime philosophati sunt atque hanc super omni anima tulere sententiam: incorporalis, inquit, omnis est anima et inlocalis atque indeprehensa vis quaedam, quae sine spatio capax corpus haurit et continet ...

... Wir zitieren als Zeugen auch römische Philosophen, unter denen Sextius Vater und Sohn, aufgrund ihres auf die Ausübung der Weisheit gerichteten Bemühens, vorzüglich philosophiert und folgende Meinung über jede Seele geäußert haben: „Jede Seele (im Sinne von ‚alles, was Seele ist‘) ist unkörperlich und nicht an einen Ort gebunden, sowie eine gewisse, nicht wahrnehmbare Kraft, die den zu ihrer Aufnahme befähigten Körper lückenlos durchdringt und ihn zusammenhält ...“

Die Quelle für dieses Zitat ist sicher ein doxographisches Handbuch; dafür spricht, dass das Zitat Sextius Vater und Sohn zusammen namhaft macht und es nicht wahrscheinlich ist, dass beide gemeinsam ein Buch verfasst hatten<sup>21</sup>, aus dem Claudianus hätte zitieren können. Es handelt sich offensichtlich um eine der Schule insgesamt zugeschriebene Lehre und wohl kaum um ein wörtliches Zitat aus einer bestimmten Schrift der Sextier. Überdies ist das Zitat in lateinischer Sprache abgefasst. Wir wissen aber aus sicherer Quelle<sup>22</sup>, dass Vater und Sohn ihre Bücher in griechischer Sprache schrieben, woraus zu schließen ist, dass diese – wie auch in Rom vorwiegend in der philosophischen Unterrichtspraxis üblich – ebenfalls ihre Unterrichtssprache war. I. Lana<sup>23</sup> erkennt in diesem Zitat, auf das er nicht näher eingeht, „vage platonische Elemente“. F. Bömer sieht bei aller Anerkennung der eklektischen Grundtendenz der Schule der Sextier in diesem Fragment neupythagoreischen Einfluss, worin er durch die, wie wir sehen werden, fälschliche Annahme bestätigt wurde, Sextius der Vater habe neben anderen Lehren dieser Schule auch der pythago-

20) Claudianus Mamertus schreibt in der zweiten Hälfte des 5. Jhs.

21) Anders Capitani (wie Anm. 13) 102, der an eine gemeinsame Verfasserschaft glaubt.

22) Aus Seneca, Ep. 59,7 über Sextius den Älteren, und aus den Autorenverzeichnissen des Plinius des Älteren im ersten Buch seiner *Naturalis Historia* über Sextius Niger: Vgl. oben S. 184.

23) Lana (wie Anm. 2) 124.

reichen Seelenwanderungslehre angehangen<sup>24</sup>. Bei näherem Hinsehen jedoch, zumal wenn man die griechischen Entsprechungen sucht, die der lateinischen, für sich genommen unklaren Übersetzung zugrunde liegen, wird deutlich, dass es sich hier um ein Kernstück einer der mannigfaltigen mittelplatonischen Lehren handeln muss.

Der Satz, der summarisch einen Teil der Seelenlehre der Sextier enthält, antwortet offensichtlich auf die Doppelfrage: „Wie ist die Seele beschaffen und wie gestaltet sich ihre Verbindung mit dem Körper?“ Zu diesem Thema besitzen wir neben einigen mittelplatonischen Fragmenten drei mehr oder minder ausführliche neuplatonische Abhandlungen: das dritte Kapitel der Schrift des Nemesios *De natura hominis* mit dem Titel Περὶ ἐνώσεως ψυχῆς καὶ σώματος (*Über die Vereinigung der Seele mit dem Körper*) und einige Kapitel der nur in lateinischer Übersetzung erhaltenen *Solutiones eorum quibus dubitavit Chosroes Persarum rex* des Neuplatonikers Priscianus. Beide Schriften sind spät: Die des Nemesios ist um 400 entstanden, die des Priscianus in der ersten Hälfte des 6. Jhs, aber beide gehen in den Partien, die uns interessieren, auf die verlorenen Συμμίκτα ζητήματα des Neuplatonikers Porphyrios zurück<sup>25</sup>. Auch die Abhandlung des Porphyrios *An Gauros über*

24) Bömer (wie Anm. 19) 132–133. Bömer verstand unter dem Begriff ‚Neupythagoreismus‘ offensichtlich noch eine von den Mittelplatonikern deutlich abge sonderte Schule. Heute setzt sich jedoch mehr und mehr die Überzeugung durch, dass es sich wohl in etwa von der Lebensführung, nicht aber von der philosophischen Lehre her gesehen im eigentlichen Sinne um eine Schule handelte, die eine Sonderstellung gegenüber den verschiedenen mittelplatonischen Richtungen eingenommen hätte, die, soweit wir sie kennen, großenteils ebenfalls mehr oder minder ‚pythagorisierten‘. B. Centrone hat dieses Thema in seinem Artikel „Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo“ (in: A. Brancacci [Hrsg.], *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Neapel 2000, 139–168) gründlich behandelt und ist zu dem m. E. richtigen Ergebnis gekommen, dass die Bezeichnung ‚Neupythagoreer‘ ganz allgemein und zumal auf Autoren wie Moderatus, Numenius und Nicomachos nicht mehr angewandt werden sollte (S. 168). In unserem Zusammenhang kann diese Frage jedoch beiseite gelassen werden, da sich herausstellen wird, dass die den Sextiern zugesprochenen pythagoreischen doktrinalen Elemente auch unter früheren Gesichtspunkten im Grunde nicht als solche anzusehen sind.

25) Nemesios nennt und zitiert in dem genannten Kapitel (*De nat. hom.* 3,139, S. 42,23–43,2 Morani) seine Quelle Porphyrios nebst dem Titel der Schrift, während Priscianus nur im Vorwort seiner *Solutiones* die *Commixtae quæstiones* des Porphyrios in seinem Gesamtverzeichnis der Quellen erwähnt (*Solutiones* 42,16–17 Bywater). Die auf Porphyrios zurückgehenden Passagen können

die Weise der Beseelung der Embryonen weist mehrere Stellen auf, die zur Erklärung der Lehre der Sextier beitragen können.

Wenden wir uns nun der Interpretation des Sextierfragmentes zu, der F. Bömers und mein eigener Rückübersetzungsversuch vorangestellt sein sollen:

Claudianus Mamertus: *incorporalis ... omnis est anima et inlocalis atque indeprehensa uis quaedam, quae sine spatio capax corpus haurit et continet.*

F. Bömer (S. 134): Ἀσώματος πᾶσα ψυχή ἐστὶ καὶ ἀδιάστατος καὶ ἀκατάληπτος δύνამίς τις, ἣ ἄνευ διαστάσεως δεκτικὴ τὸ σῶμα δέχεται καὶ συνέχει.

Meinerseits schlage ich folgende Übertragung vor: Ψυχή πᾶσα ἀσώματος ἐστὶ καὶ οὐκ ἐν τόπῳ (oder τόπῳ οὐ περιγραφομένη) καὶ ἀνάισθητος δύνამίς τις, ἣ ἄνευ διαστάσεως (oder ἀδιαστάτως) τὸ ἐπιτήδειον σῶμα (oder τὸ δυνάμενον αὐτὴν δέξασθαι σῶμα) συμπληροῖ καὶ συνέχει.

*Omnis ... anima* = ψυχή πᾶσα ist wie Platon, Phaidr. 246b6f. zu verstehen, eine Stelle, die u. a. auch Attikos<sup>26</sup> in dieser Weise zitiert: Ψυχή πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου<sup>27</sup> („Alles, was Seele ist, trägt Sorge für jegliches Unbeseelte.“ Dieser Satz leitet bei Platon Darlegungen über die Verbindungen der Seelen mit den Körpern ein). Die Angabe, dass die Seele unkörperlich (ἀσώματος) ist, wird, wenn sie auch wörtlich bei Platon nicht vorkommt, von den späteren Platonikern allgemein Platon zugeschrieben<sup>28</sup>.

Das Adjektiv *inlocalis* findet sich erstmalig bei Claudianus. Die Bedeutung dieses Begriffs bei diesem Schriftsteller hat

---

jedoch durch weitgehende Übereinstimmung in beiden Schriften eindeutig bestimmt werden. Ausführliche Interpretation in: H. Dörrie, Porphyrios' „Symmiktá Zetemata“. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten, München 1959. In dieser wichtigen Arbeit weist Dörrie an vielen Stellen auch auf die im Mittelplatonismus schon vorhanden gewesenen Vorläufer der porphyrianischen Doktrin hin, die besonders bei Philon von Alexandria (1. Hälfte 1. Jh. n. Chr.) sichtbar werden. Zum Thema der Beziehungen des Porphyrios zum Mittelplatonismus ausführlich: M. Zambon, Porphyre et le moyen-platonisme, Paris 2002.

26) Attikos, Frgm. 7,9,4 des Places.

27) Vgl. zur Textgestaltung: ψυχή πᾶσα und nicht πᾶσα ἢ ψυχή oder ἡ ψυχή πᾶσα, Platon, Phèdre, in der Ausgabe von Cl. Moreschini / P. Vicaire, Paris 1985, 34 Anm. 3.

28) Vgl. z. B. Apuleius (2. Jh. n. Chr.), De Platone et eius dogmate 1,9; Alkinoos (2. Jh. n. Chr. oder früher), Didaskalos 25 (177,22), S. 48 Whittaker.

F. Bömer untersucht<sup>29</sup> und in ihm eine Übersetzung von ἀδιάστατος (= ohne Dimension, d. h. ohne räumliche Ausdehnung) gesehen, worin ich ihm nicht folgen kann: *inlocalis* als Verneinung von *localis* weist einen deutlichen Bezug zu *locus* = Ort (griech. τόπος) auf, der auch in der griechischen Vorlage vorhanden gewesen sein muss<sup>30</sup>. Deshalb würde ich als griechische Vorlage eher die Wendungen οὐκ ἐν τόπῳ (oder οὐ περιγραφομένη τόπῳ) = ‚nicht an einem Ort‘ (oder ‚räumlich nicht begrenzt‘)<sup>31</sup> vermuten, wie sie sich bei Nemesios als Prädikate der Seele dort finden, wo ausgedrückt werden soll, dass die Seele, da unkörperlich, auch nicht an einen bestimmten Ort gebunden, sondern überall ist, wobei ‚überall‘ nicht im örtlichen Sinne zu verstehen ist<sup>32</sup>. Dem Zusammenhang, wenn auch m. E. nicht dem Wortlaut nach, wäre jedoch die Aussage, dass die Seele keine räumliche Ausdehnung besitzt, ebenfalls möglich. Das Adjektiv ἀδιάστατος findet sich bei Nemesios laut eigener Angabe in einer Ammonios, dem Lehrer Plotins, und Numenius, also Mittelplatonikern, entlehnten Widerlegung derjenigen Philoso-

29) Bömer (wie Anm. 19) 111–126.

30) Bömer (wie Anm. 19) 112 lehnt den Vorschlag W. Theilers (Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin/Zürich <sup>2</sup>1964, 157) ab, an den Stellen, wo Claudianus *inlocalis* verwendet, eine Übersetzung von ἄτοπος zu sehen, da dieses Adjektiv gewöhnlich die Bedeutung von ‚unpassend‘ hat. Bömer weist zu Recht darauf hin, dass an den seltenen Stellen, wo Plotin (Enn. 6,5,8,32 und 6,8,11,28) und Porphyrios (Sent. 33, S. 37,2 Lamberz) diesen Ausdruck im Sinne von ‚unräumlich‘ gebrauchten, dies nur in direkter Beziehung und in unmittelbarer Nähe zu dem Begriff τόπος geschieht. Später ist diese unübliche Verwendung m. E. nicht mehr nachzuweisen.

31) Erstere Gleichsetzung wurde ebenfalls vorgenommen von M. Chase in: Porphyre, Sentences, II (Hrsg. L. Brisson), Paris 2005, 644 Anm. 8.

32) Vgl. das Sonnengleichnis bei Nemesios, De nat. hom. 3, S. 40,22–41,16 Morani: Wie die Sonne durch ihre bloße Anwesenheit die Luft erhellt, wobei das Licht mit der Luft gleichzeitig unvermischt und gemischt vereint wird (ἐνοῦται ... ἀσυγχύτως ἅμα καὶ αὐτῷ κεχυμένον), so verfährt auch die Seele mit dem Körper, nur mit dem Unterschied, dass die Sonne ein Körper und örtlich festgelegt ist (ὁ μὲν ἥλιος σῶμα ὄν καὶ τόπῳ περιγραφόμενος), während die Seele unkörperlich (ἀσώματος) und örtlich nicht festgelegt ist (μὴ περιγραφομένη τόπῳ). Die Sonne, so wie alle Lichtquellen, ist räumlich und daher nicht allgegenwärtig; die Seele hingegen ist überall und nirgends. Sie wirkt auf den Körper durch ihre bloße Anwesenheit, ohne eines der drei von der Stoa her bekannten Mischungsverhältnisse einzugehen. Sie ist nicht im Körper wie in einem Ort (οὐχ ὡς ἐν τόπῳ τῷ σώματι λέγεται εἶναι), sondern wohnt ihm wie in einem In-Beziehung-Treten und durch Gegenwärtig-Sein (ἀλλ' ὡς ἐν σχέσει καὶ τῷ παρῆναι) bei. Zum polemischen Bezug dieser Stelle zur Stoa wie für eine eingehende Interpretation vgl. Dörrie (wie Anm. 25) 75–93 u. 49–53 und H. Dörrie / M. Baltes, Der Platonismus in der Antike, VI,2, Stuttgart/Bad Cannstadt 2002, 235–251.

phen, die, anders als Platon, in der Seele einen Körper oder ein stoffliches Element sahen<sup>33</sup>: Nach der Feststellung, dass jeder Körper dreidimensional ist, wird von der Seele ausgesagt, dass ihr dagegen τὸ ἀδιάστατον zukomme, das heißt, dass sie keine räumliche Ausdehnung besitze<sup>34</sup>.

Das dritte Glied der Aussagen über die Seele, *indeprehensa uis quaedam*, scheint sich auf Timaios 52a zu beziehen, wo u. a. vom Seienden, zu dem die Seele ja von den meisten Platonikern gerechnet wurde, ausgeführt wird, dass es nicht von den Sinnen wahrgenommen (ἀόρατον ... καὶ ἄλλως ἀναίσθητον), sondern nur vom Intellekt betrachtet werden kann<sup>35</sup>. Ich schlage daher die Rückübersetzung (ἀναίσθητος δύναμις τις) vor im Gegensatz zu Bömer, der ἀκατάληπτος δύναμις τις vorschlägt: Die Seele ist ja nicht „unbegreiflich“, sondern kann mit dem Verstand erfasst werden, sie ist, wie u. a. Nemesios sich ausdrückt, nicht sinnlich, sondern nur geistig wahrnehmbar: ἡ δὲ ψυχή οὐκ αἰσθητή, ἀλλὰ νοητή<sup>36</sup>. Kann die Tatsache, dass das Sextierfragment die Seele in etwas unbestimmter Weise als eine Art Kraft oder Vermögen (δύναμις τις), nicht aber als eine Wesenheit (οὐσία, lat. *essentia* oder *substantia*) im Sinne des wahrhaft Seienden bezeichnet, wie dies später allgemein der Fall war<sup>37</sup>, als Zeichen doktrinaler Unsicherheit und Indiz für seine

33) Nemesios, De nat. hom. 2, S. 17,16–18 Morani. Zu Porphyrios als Quelle der Ammonius Sakkas und Numenius zugeschriebenen Lehren vgl. Dörrie (wie Anm. 25) 129–131.

34) Nemesios, De nat. hom. 2, S. 18,20–21 Morani. Vgl. Porphyrios, Sent. 33, S. 35, 9–11 Lamberz, wo die Prädikate ‚nicht Gebundensein an einen Ort‘ und ‚keine räumliche Ausdehnung besitzen‘ nebeneinander gebraucht werden: „Dem intelligiblen Kosmos dagegen, kurz, dem von Materie Freien und Unkörperlichen (τῷ ἄυλῳ καὶ καθ' αὐτὸ ἀσωμάτῳ), das keinen Rauminhalt besitzt und keine Ausdehnung (ἀόγκῳ ὄντι καὶ ἀδιαστάτῳ), kann das ‚In-einem-Ort-Sein‘ unmöglich zugehören (οὐδ' ὅλως τὸ ἐν τόπῳ πρόσεστιν).“

35) Vgl. Platon, Phaidon 78e–79a. Vgl. zur Unsichtbarkeit der Seele Attikos, Frgm. 7,9,10, S. 63 des Places: ὅτι μὲν γὰρ ἀόρατόν τι καὶ ἀφανές ἐστὶν ἡ ψυχή δῆλον ...

36) Nemesios, De nat. hom. 2, S. 25,10 Morani. Vgl. Apuleius, De Platone et eius dogmate 1,6 (193,5ff.) mit klarem Bezug auf Timaios 52a: Οὐσίας, *quas essentias dicimus, duas esse ait, per quas cuncta gignantur mundusque ipse; quarum una cogitatione sola concipitur, altera sensibus subici potest.*

37) Vgl. Alkinoos, Didaskalikos 25 (177,22), S. 48 Whittaker: ἡ ψυχή ... ἀσώματος ... ἐστὶν οὐσία; vgl. Apuleius, De Platone et eius dogmate 6 (193,15–17): *Et primae quidem substantiae uel essentiae primum esse et mentem formansque rerum et animam.* Nemesios, De nat. hom. 2, S. 17,3 Morani: Πλάτων δὲ (τὴν ψυχὴν ἔφησεν) οὐσίαν νοητὴν ...

frühe Entstehung angesehen werden? Bei unserer fast gänzlichen Unwissenheit hinsichtlich des frühen Mittelplatonismus wäre eine solche Schlussfolgerung zu gewagt.

... *quae sine spatio capax corpus haurit et continet*: Bezüglich dieses Relativsatzes weicht die Interpretation F. Bömers von der meinen erheblich ab: Wie aus seiner Rückübersetzung ersichtlich, bringt er *capax* mit *quae*, also mit der Seele, in Verbindung, während ich *capax* auf *corpus* beziehe. Außerdem sieht Bömer, wie aus seinen Darlegungen zu entnehmen ist, in *sine spatio* nur eine nähere Erklärung von *inlocalis* im Hauptsatz, das er, wie wir gesehen haben, als die Übersetzung von ἀδιάστατος = ‚ohne räumliche Ausdehnung‘, auffasst, und bezieht diese Wendung im Sinne einer adverbialen Bestimmung auf *capax*, während ich sie mit den Verben *haurit* und *continet* in Verbindung bringe. Bömer hat keine deutsche Fassung seiner Rückübersetzung ins Griechische beigegeben, die ungefähr so lauten müsste: „... die, ohne räumliche Ausdehnung zum Aufnehmen geeignet, den Körper aufnimmt und umfaßt.“ Sowohl der lateinische Nebensatz als auch seine vermutete griechische Vorlage wären in diesem Falle stilistisch sehr ungelent. Bömer stützt seine Auslegung auf Texte, die die sogenannte pythagoreische Zahlenmystik zum Gegenstand haben, die zwar allgemein bei den Platonikern eine große Rolle spielte, aber im Falle unseres Fragmentes m. E. nichts zur Erklärung beitragen kann. Der von Bömer zuerst angeführte Text Philons (De decalogo 23), der von der Dekade handelt, lautet folgendermaßen: „Diese Überlegungen machen mich glauben, dass die ersten Menschen, die den Dingen ihre Namen gaben – es waren Weise –, sie (d. h. die Dekade) zu Recht ‚Dekade‘ nannten, als sei sie ein Behälter (δεκάδα), da sie alle Arten von Zahlen, Zahlenverhältnissen, Proportionen, Harmonien und Intervallen in sich aufnimmt (δέχασθαι) und umfasst.“ Von dieser Stelle, in der, wie auch in allen ähnlichen die Dekade behandelnden antiken Texten, von der Seele nirgends die Rede ist, geht Bömer zu der bekannten Tatsache über, dass auch die Eins oder die Monade in der Zahlenmystik eine vergleichbare, wenngleich höhere Rolle spielt, da auch von ihr, und sogar in erster Linie von ihr, ausgesagt wird, dass aus ihr alles hervorgeht, da sie keimhaft alles in sich enthalte. Ein Zitat aus Pseudo-Archytas<sup>38</sup>, in dem gesagt wird, dass die Seele nach dem Modell der Eins zusammen-

38) Bei Claudianus Mamertus, De statu animae 2,7.

gestellt sei, denn sie sei auf unräumliche Weise im Körper wie die Eins in den Zahlen, erbringt für Bömer den Beweis für die „größtmögliche Gleichheit“ zwischen dem Zahlenbegriff Eins und der Auffassung der Neupythagoreer von der Seele. Wie dem auch sei, fest steht jedenfalls, dass wir es in dem zweiten Teil des Sextierfragmentes nicht mit Zahlenmystik zu tun haben, die es sich angelegen sein lässt, den Hervorgang alles Seienden, sei es intelligibel, sei es materiell, aus einem Ur-Einen durch Vermittlung von zehn Ideenzahlen zu versinnbildlichen, sondern schlicht mit der Frage, wie sich die Verbindung der unkörperlichen und unlokalisierbaren Seele mit dem ortsverhafteten Körper gestaltet. Mögliche Erklärungen des Fragmentes müssen also in Textzusammenhängen gesucht werden, die die Beantwortung dieser Frage zum Gegenstand haben. Hierfür bieten sich die schon oben genannten Schriften an.

Beginnen wir mit der Schrift des Neuplatonikers Porphyrios *An Gaurus über die Art der Beseelung der Embryonen*. Das Ziel dieser Schrift ist es zu beweisen, dass die sich selbst bewegende Seele von außen in das Neugeborene eintritt, das aus einem mit der vegetativen Seele ausgestatteten Körper besteht, und dass die Bedingung einer solchen Verbindung die Fähigkeit (*ἐπιτηδειότης*) eines bestimmten individuellen Körpers ist, eine bestimmte individuelle Seele in sich aufzunehmen, die ihrerseits fähig ist, in diesen bestimmten Körper einzutreten. „Die selbstbewegte Seele“, sagt Porphyrios (Ad Gaur. 11,2–3, S. 48,17–49,11 Kalbfleisch), „dringt in die Körper nicht durch Zwang ein, und noch weniger, indem sie die Öffnungen des Mundes oder der Nase ausfindig macht – das sind Lächerlichkeiten, die man sich schämen würde auszusprechen, wenn auch gewisse Platoniker sich ihrer rühmen. Die Beseelung ist ein natürlicher Vorgang, wie im Allgemeinen jede Verbindung, die gemäß der Übereinstimmung zwischen dem, was angepasst ist, und dem, was fähig ist sich anzupassen, zustande kommt. ... (Es folgen Beispiele hinsichtlich der Rolle der *ἐπιτηδειότης* für die Sinneswahrnehmung, veranschaulicht anhand des Aufeinander-abgestimmt-Seins von Roherdöl [Naphtha] und Feuer für die Entstehung des Brandes.) Aufgrund natürlicher Affinität zieht der Magnetstein Eisenspäne und Stroh an sich, und der auf die Leitung durch eine Seele abgestimmte Körper zieht diejenige Seele an sich, die zu diesem auf sie abgestimmten Körper passt. ... Auf diese Weise, wenn der Körper dazu fähig geworden ist, die Seele aufzunehmen, gesellt sich ihm die Seele zu, die ihn zu gebrauchen bestimmt

ist, und sie hat dafür keinen schrittweisen Beseelungsprozess nötig noch, um einzudringen, einen bestimmten Körperteil ... (οὕτως ἐπιτηδείου γεγονότος πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ σώματος πάρεστιν ἢ χρησομένη [scil. ψυχῇ] οὐδὲν δεηθεῖσα τοῦ κατ' ὀλίγον ἐμφύεσθαι ἢ ἀπὸ τινος μέρους εἰσκρίνεσθαι).<sup>39</sup> Im späteren Neuplatonismus, aber wohl auch schon in gewissen Richtungen des Mittelplatonismus, bereitet die Heimarmene für jede, eine neue Einkörperung an tretende menschliche vernünftige Seele einen ihren Verdiensten im vorangegangenen Leben entsprechenden Körper vor<sup>40</sup>. Wie wir gleich noch sehen werden, lehnte Quintus Sextius der Vater die pythagoreische Seelenwanderungslehre von Mensch zu Tier und umgekehrt als Begründung seines Vegetarismus ab, was aber nicht ausschließt, dass er eine gemilderte Form dieser Lehre, wie sie später im Neuplatonismus allgemein üblich wurde, hätte vertreten können, wonach nämlich die menschliche vernünftige Seele eine Reihe von Wiedereinkörperungen ausschließlich in menschlichen Körpern durchmachen muss.

Weiter unten (Ad Gaur. 13,7 Kalbfleisch) macht Porphyrios seinen Gegnern den Vorwurf, dass sie nicht begreifen könnten, auf welche Weise die Seele im Körper anwesend oder abwesend sei, und dass diese Anwesenheit oder Abwesenheit nicht räumlich sei, sondern auf Geeignetheit und harmonischer Verbindung beruhe (ὅτι οὐ τοπικὴ ἢ παρουσία τε καὶ ἀπουσία, κατὰ δὲ τὴν ἐπιτηδείότητα καὶ συναρμοσίαν ἤτοι ἔνεστιν ἢ πάρεστι ...).

Dass Debatten über die Art und Weise der Einkörperung der Seele schon im Mittelplatonismus im Gange waren, geht aus einer Stelle des *Didaskalikos* des Alkinoos deutlich hervor. Dort<sup>41</sup> heißt es, es sei eine Konsequenz der Unsterblichkeit der Seelen, dass sie in die Körper eindringen, wo sie sich mit den in der Entwicklung begriffenen Embryonen verbinden, und dass sie mehrmals hintereinander die Körper, menschliche oder tierische, wechseln, sei es, dass sie abwarten, bis sie zahlenmäßig geregelt an die Reihe kommen<sup>42</sup>, sei es, dass sie den Willen der Götter erfüllen, sei es aus

39) Vgl. Porphyrios, Sent. 38, S. 46,8–10 Lamberz; De abst. 2,48,1; Plotin, Enn. 4,3,17,5–6.

40) Vgl. I. Hadot, Simplicius, Commentaire sur le *Manuel* d'Épictète, I, Chapitres I à XXIX, Paris 2001, p. CLX.

41) Didasc. 25,178,33–39, S. 50–51 Whittaker.

42) Vgl. die Erklärungen zu dieser schwierigen Stelle von J. Whittaker, Alkinoos, Enseignement des doctrines de Platon, Paris 1990, 132 Anm. 409, und

Zügellosigkeit oder aus Liebe zu den Körpern: „Zwischen Körper und Seele besteht nämlich irgendwie eine gegenseitige Affinität (οικειότης), wie zwischen Teer (ἄσφαλτος) und Feuer“. Alkinoos, dessen Lebenszeit schon in die erste Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts fallen könnte<sup>43</sup>, setzt zwar, anders als Porphyrios, den Zeitpunkt der Beseelung schon im Mutterleib an, aber die οικειότης des Alkinoos ist als eine Art Variante zur ebenfalls wechselseitigen ἐπιτηδειότης des Porphyrios<sup>44</sup> anzusehen. Auffallend ist auch die Gleichheit des Beispiels: Teer (bzw. Roherdöl) – Feuer (im ersten Zitat aus *Ad Gaurum*). Trotzdem glaube ich nicht, dass die griechische Vorlage von *capax corpus* im Sextierfragment οικειῶν σώμα gewesen sein könnte, denn *capax* = ‚für etwas tauglich, zur Aufnahme fähig‘, scheint mir eher eine treffende Übersetzung für das Adjektiv ἐπιτήδειος zu sein, das somit schon vor Porphyrios in diesem Zusammenhang gebraucht worden zu sein scheint. Ich bin daher im Gegensatz zu H. Dörrie der Meinung, dass der bei Porphyrios angetroffenen Lehre schon eine längere Schultradition vorherging<sup>45</sup>.

Auch Nemesios und Priscianus, deren Ausführungen, wie schon oben gesagt<sup>46</sup>, in den entsprechenden Kapiteln nachweislich auf den Συμμίκτα ζητήματα des Porphyrios beruhen, bezeugen, dass *capax* mit *corpus* in Verbindung gebracht werden muss, wenn sie auch nicht das Adjektiv ἐπιτήδειος verwenden. Nemesios legt Ammonios, dem Lehrer Plotins, folgende Lehre in den Mund<sup>47</sup>: „Er sagte, die Natur des Intelligiblen<sup>48</sup> sei so beschaffen, dass es sich sowohl mit demjenigen vereinen kann, das geeignet ist, es auf-

A.-J. Festugière, *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, III, Paris 1953, 7 Anm. 1 (für ihn ist Albinus noch der Verfasser des *Didaskalikos*).

43) Vgl. hierzu Whittaker (wie Anm. 42) XII–XIII.

44) Vgl. *Ad Gaurum* 11,2, S. 49,1–2 Kalbfleisch: Der auf die Leitung durch eine Seele abgestimmte Körper zieht diejenige Seele an sich, die zu diesem auf sie abgestimmten Körper passt (τὴν ἐπιτηδεῖαν ψυχὴν): zitiert oben S. 197.

45) Dörrie (wie Anm. 25) 14–15. Auf eine schon bestehende Tradition weisen auch Whittaker (wie Anm. 42) 132 Anm. 9 und Festugière (wie Anm. 42) hin. Beide ziehen aber das Sextierfragment nicht in Betracht.

46) Vgl. oben S. 192.

47) Nemesios, *De nat. hom.* 3,129, S. 39,16–20 Morani; vgl. 3,136, S. 41,19–42,4 Morani. Vgl. hierzu den Kommentar von Dörrie (wie Anm. 25) 54–56.

48) Wie Dörrie (wie Anm. 25) 55 richtig bemerkt, „meint der Ausdruck tatsächlich alle ἄσώματα καθ’ αὐτὰ und schließt die Seele mit ein ...“. Dies wird auch aus dem oben folgenden Zitat aus Priscianus deutlich, das auf demselben porphyrianischen Text beruht: *natura enim ista incorporalium* ...

zunehmen (ὥς καὶ ἐνοῦσθαι τοῖς δυναμένοις αὐτὰ δέξασθαι), wie beim miteinander Zugrundegehenden (καθάπερ τὰ συνεφθαρμένα), als auch im Zustand der Vereinigung unvermischt und unversehrt zu bleiben, wie beim Nebeneinanderliegenden.“ Der lateinische Übersetzer des Priscianus drückt diesen Tatbestand folgendermaßen aus<sup>49</sup>: *tale igitur mirabile in anima, quomodo id ipsum et miscetur alteri, sicut ea quae sunt concorrupta, et manet sui saluans essentiam, sicut ea quae sunt apposita. natura enim ista incorporalium: etenim eorum quae sunt immaterialia mixtura non efficitur cum corruptione, sed improhibite per omnia implent se habentia oportune recipiendo, et per totum perueniunt sicut incorrupta sibi inuicem, et manent incommixta et incorrupta.*

... *quae sine spatio ... haurit: sine spatio* scheint mir – und hierin stimme ich mit F. Bömer überein – die Übersetzung von ἄνευ διαστάσεως oder dem Adverb ἀδιαστάτως zu sein, aber verstanden nicht so sehr im Sinne von ‚ohne räumliche Ausdehnung‘, wie zu meist bei Porphyrios, sondern von ‚ohne Intervall‘, d. h. ‚lückenlos‘. Gemeint ist ja doch wohl hier, dass die Seele den Körper durchdringt, ohne irgendwo eine Lücke zu lassen: *per omnia implent se habentia oportune recipiendo* („sie füllen vollständig aus, was sie aufzunehmen geeignet ist“), sagt der Übersetzer des Priscianus von den unkörperlichen Wesenheiten im soeben angeführten Zitat, und an anderer Stelle (S. 52,2 Bywater) beschreibt er die Aktion der unkörperlichen Wesenheiten folgendermaßen: *implens facile ad totum quae se oportune recipiunt* („sie füllt mit Leichtigkeit diejenigen vollständig aus, die sie in geeigneter Weise aufnehmen“)<sup>50</sup>.

... *et continet*: Das Verbum *continere* kann sowohl ‚zusammenhalten‘ wie auch ‚umfassen‘ bedeuten, und beide Sinngehalte sind hier möglich, wenngleich der erstere hier sicher vorzuziehen ist. Die Idee, dass die Seele den Körper zusammenhält (ψυχή σώμα ... συνέχει), d. h. seine Kohäsion garantiert, ist bereits bei Aristoteles, De an. I 5, 411b6–14 zu finden und fand sowohl bei Stoikern wie bei Platonikern weite Verbreitung<sup>51</sup>, nur mit dem Unterschied,

49) Priscianus, Solut. de quibus dubit. Chosroes Persarum rex, S. 51,9–15 Bywater (Suppl. Aristot. I,2). Vgl. daselbst S. 52,2–4.

50) Bei Nemesios (134, S. 41,6 Morani) findet sich folgende sinngleiche Wendung: ἡ ψυχή ... ὅλη δι' ὅλου χωρεῖ ... τοῦ σώματος („Die Seele, die in ihrer Gesamtheit durch den ganzen Körper hindurchdringt“).

51) Vgl. hierzu St. V.F. II, 439; Poseidonios, Fr. 149,9–10 Edelstein-Kidd; Alkinoos, Didask. 14,170,7–8, S. 33 Whittaker; Maximus Tyros, Diss. 9,5; Nemesios,

dass bei den Stoikern die Seele ebenfalls ein Körper war. Die zweite, nur bei Platonikern nachweisbare Bedeutung von ‚umfassen‘ lehnt sich an Platon, Timaios 34b an, wo von der Weltseele ausgesagt wird, dass der Gott sie der Mitte des Weltkörpers einpflanzte und sie von dort aus sowohl das Ganze durchdringen als auch von außen umgeben ließ. So lässt z. B. Plutarchos von Chaironeia die Einzelseele den Körper von allen Seiten umschließen<sup>52</sup>, und Nemesios bemerkt, dass die Seele sich nicht in einem Körper wie in einem Gefäß oder Schlauch befindet, sondern eher der Körper in ihr<sup>53</sup>.

Der platonische Charakter dieses Fragmentes scheint mir somit in allen Einzelheiten erwiesen zu sein.

### *b) Die abendliche Gewissensprüfung*

Wie verhält sich nun diese vereinzelte Nachricht über die durchaus platonische Seelenlehre der Sextier zu den spärlichen anderen Nachrichten bezüglich ihrer Doktrin? I. Lana<sup>54</sup> sieht, wie viele andere, in der Praxis der abendlichen Gewissensprüfung, die Seneca (De ira 3,36,1) für Sextius den Älteren bezeugt, ein pythagoreisches Element. Es mag sein, dass diese Übung am frühesten für die Pythagoreer bezeugt ist<sup>55</sup>, doch schließt dies nicht aus, dass die Gewissenserforschung in den Philosophenschulen der Antike allgemein gebräuchlich geworden war<sup>56</sup>. Sie muss schon früh bei den Epikureern als Bedingung für die Erkenntnis der eigenen Fehler und als Vorbereitung auf ihre Beichtpraxis dieselbe Bedeutung gehabt haben, wie dies später für die Neuplatoniker und Stoiker der Kaiserzeit bezeugt ist. W. Schmid<sup>57</sup> hat mit Recht betont, dass der

---

De nat. hom. 70, S. 18,1 Morani, in einem Abschnitt, der die Lehren des Ammonios Sakkas und des Numenios referiert (Quelle: Porphyrios).

52) De facie 30, 944f.

53) Nemesios, De nat. hom. 135, S. 41,9–10 Morani, in einem Abschnitt, der, wie er sagt, die Lehren des Ammonios Sakkas referiert (vgl. S. 39,16–17).

54) Lana (wie Anm. 2) 124.

55) W. Burkert, *Love and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge 1972, 213 ist jedoch der Meinung, dass die als eigentlich pythagoreisch anzusehenden Übungen eher der Gedächtnisübung dienen.

56) In diesem Sinne auch M.T. Griffin, *Seneca – A philosopher in politics*, Oxford 1976, 39.

57) W. Schmid, *Constitutio und ‚ultima linea rerum‘ in neuen epikureischen Texten*, RhM 100, 1957, 308f. und Artikel „Epikur“, RAC 5, Sp. 742.

Gewissensbegriff *συνείδησις* (*conscientia*) bei Epikur eine große Rolle gespielt hat, und besonders interessant sind in diesem Zusammenhang seine Bemerkungen über den Terminus *συντριβή* (*contritio animi* = Zerknirschung), der in einem Brieffragment aus dem Kreise Epikurs auftaucht. Was die Platoniker betrifft, so hat die Einbeziehung pythagoreischer Lehren oder dessen, was man dafür hielt, teilweise schon bei den Mittelplatonikern stattgefunden, und diese Tradition wurde im Neuplatonismus verstärkt fortgesetzt. So schreibt z. B. Porphyrios über Pythagoras (Vit. Pythag. 40), der nunmehr als Lehrer Platons angesehen wird, er habe vorzüglich zwei günstige Zeitpunkte der Aufmerksamkeit empfohlen, den des Zubettgehens und den des Aufstehens. Zu beiden Zeiten solle man prüfen, was man getan habe und was zu tun sei, und bei sich selbst für das Getane Rechenschaft ablegen und sorgfältig seine zukünftigen Handlungen überdenken. Vor dem Zubettgehen solle man sich daher folgende Verse vorsingen: „Nicht soll sich dir auf die weichen Lider der Schlaf senken, ehe du nicht jedes einzelne deiner Tagewerke auf dreifache Weise bedacht hast: Worin fehlte ich? Was führte ich aus? Welche Pflicht unterließ ich?“ (= *Carmen aureum* 40–42), vor dem Aufstehen jene: „Als erstes, wenn du aus süßem Schlaf erwachst, bedenke sorgfältig dein künftiges Tagewerk.“ Der Stoiker Epiktet (Diatr. 3,10,3) zitiert dieselben drei Verse aus dem *Carmen aureum* und fügt noch zwei weitere hinzu (Vers 43–44): „Beginnend mit dem ersten, gehe sie einzeln durch, und dann schilt dich wegen deiner schlechten Taten, freue dich über die guten.“ Eine Anweisung zur morgendlichen Selbstprüfung gibt Epiktet in Diatr. 4,6,33, nachdem er vorher den ersten oben zitierten Vers des *Carmen aureum* erwähnt und die abendliche Selbstprüfung behandelt hat. Auch Seneca erwähnt seine Gewohnheit, abendliche Gewissensprüfungen vorzunehmen (De ira 3,36,1–3). Die Praxis der abendlichen oder der morgendlichen Gewissensprüfung ist folglich ein Element, das zum Zeitpunkt der Zeitenwende seines allgemeinen Charakters wegen keiner speziellen philosophischen Richtung der Antike allein zugeschrieben werden kann.

### c) Die ethischen Lehren

Als typisch stoisches Element wurden bisher die ethischen Lehren der Sextier angesehen. Die Grundlage für dieses Urteil bietet Seneca, Ep. 64,2: „Gelesen wurde sodann eine Schrift des Quin-

tus Sextius, des Vaters, auf griechisch, eines, wenn du mir Glauben schenkst, bedeutenden Mannes und, mag er es auch bestreiten, Stoikers.“ Und in der Tat mutet das nachfolgende Zitat durchaus stoisch an, wie auch die kurze Paraphrase Ep. 59,7–8 (vgl. auch Ep. 73,12 und 15). Sextius verwendet folgenden Vergleich: Wie ein Heer, wenn ein feindlicher Angriff von allen Seiten erwartet wird, *quadrato agmine* marschiert, d. h. bereit, sofort nach allen Seiten hin sich in Schlachtordnung zu formieren und Front zu machen, so hält auch der Weise alle seine Tugenden ständig bereit, damit, wo auch immer eine Bedrohung auftritt, der Schutz sofort zur Hand sein möge. „Was wir bei den Armeen, die bedeutende Feldherren kommandieren, gesehen haben, dass den Befehl des Generals zugleich alle Truppenteile wahrnehmen, so aufgestellt, dass das Signal, von einem einzelnen gegeben, Infanterie und Reiterei zugleich durchläuft – das, sagt er (Sextius), ist gelegentlich mehr noch nötig für uns. Jene nämlich haben oft den Feind gefürchtet ohne Grund, und am sichersten war für sie der Weg, der am verdächtigsten war: Keinen Frieden hat die Torheit. Oben hat sie Furcht wie unten; rechts und links zittert sie. Es folgen Gefahren und kommen Gefahren entgegen: Bei allem schaudert sie, ist unvorbereitet und lässt sich selbst von Hilfen erschrecken. Der Weise aber ist gegen jeden Angriff gerüstet, innerlich eingestellt; nicht wenn Armut, nicht wenn Trauer, nicht wenn Entehrung, nicht wenn Schmerz einen Angriff unternimmt, wird er zurückweichen: Unerschrocken wird er gegen diese Bedrohungen vorgehen und mitten unter sie.“<sup>58</sup> Das sind unzweifelhaft Worte, die eines Stoikers würdig sind und die für einen Stoiker typische ständige Anspannung und Wachsamkeit verdeutlichen. Aber man darf nicht außer Acht lassen, dass, wie wir gesehen haben (S. 181), Sextius der Ältere selbst nicht für einen Stoiker gehalten werden wollte, was uns nicht wundert, wenn man das oben erwähnte Fragment seiner Seelenlehre in Betracht zieht. Zudem wissen wir, dass schon Antiochos von Askalon nicht nur die Übereinstimmung platonischer und peripatetischer Lehren propagierte, sondern auch Kernstücke der stoischen Ethik seinem philosophischen System einverlebte, was sich auch auf den Mittelplatonismus auswirkte. Bezeichnenderweise sagt Cicero von ihm in Bezug auf seine Lehre vom höchsten Gut (Ac. 2 [Lucullus],132): „... Antiochus wurde als Akademiker

---

58) Übers. Rosenbach (wie Anm. 3) 497–499.

bezeichnet, aber, wenn er nur ein wenig geändert hätte, wäre er unstreitig ein echter Stoiker gewesen (*erat quidem si perpauca mutavisset germanissimus Stoicus*).“ Und mit Plotin, und vor allem mit Porphyrios, erleben wir die systematische Einarbeitung sowohl der peripatetischen Metriopathie als auch der stoischen Apathie in die neuplatonische Ethik, die nunmehr die Basis zweier verschiedener Tugendgrade darstellen, nämlich der Stufe der bürgerlichen und der der kathartischen Tugenden<sup>59</sup>. Vorläufer dieses Tugendsystems finden sich schon bei Philon von Alexandria in den *Legum allegoriae* (3, §129ff.), in denen Aaron als der moralisch im Fortschreiten Begriffene, der sich in der Mäßigung der Affekte übt (μετριοπαθεῖν ἀσκεῖ), charakterisiert wird, während Moses, der Weise, die übergeordnete Stufe der Apatheia erreicht hat. Diese Stellen legen Zeugnis ab von dem Vorhandensein entsprechender Lehren in zumindest einigen der mittelplatonischen Philosophenschulen Alexandrias bereits zur Zeit Philons, d. h. in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. J. Whittaker hat in seinem Artikel „Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire“ dem Einfluss stoischer und aristotelischer Lehren je ein Kapitel gewidmet<sup>60</sup>, ohne jedoch die soeben erwähnten stoischen Elemente mittelplatonischer Tugendlehre zu berücksichtigen. Nichts spricht dagegen, die kurzen Zitate und Paraphrasen Senecas aus Schriften des Sextius einem nicht unbedingt in direkter Nachfolge des Antiochos von Askalon stehenden Mittelplatoniker zuzusprechen. Dasselbe gilt für die von Seneca zitierten Äußerungen des Sextiers Fabianus Papirius zur Ethik (vgl. z. B. Seneca, *De brev. vit.* 10,1).

---

59) Vgl. I. Hadot, das Kapitel „La place du commentaire sur le *Manuel* d’Épictète dans l’enseignement néoplatonicien“, in: *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978, 147–165 = Simplicius, *Commentaire sur le Manuel* d’Épictète, Paris 2001, S. LXXIII–C. Demgegenüber bringt der Artikel von R. Thiel, *Stoische Ethik und neuplatonische Tugendlehre. Zur Verortung der stoischen Ethik im neuplatonischen System in Simplicios’ Kommentar zu Epiktets Enchiridion*, in: Th. Fuhrer und M. Erler (Hrsg.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, Stuttgart 1999, 93–103, nichts Neues, da der Verfasser sich, ohne sie zu erwähnen, im Gesamtentwurf wie in den Einzelheiten auf meine soeben genannte Arbeit stützt.

60) ANRW II, 36,1, 1987, 110–117.

*d) Der Vegetarismus des Quintus Sextius des Älteren*

I. Lana<sup>61</sup> rechnet auch wie viele andere<sup>62</sup> den Vegetarismus des Vaters Sextius zu den pythagoreischen Elementen seiner Lehre. Diese Annahme ist jedoch nicht korrekt, wie wir dem 108. Brief Senecas an Lucilius entnehmen können. Seneca lässt dort (17–18) Sotion, einen allem Anschein nach pythagorisierenden Mittelplatoniker – den wir keinen Grund haben, der Schule der Sextier zuzurechnen, wie dies häufig geschehen ist<sup>63</sup> – die Verschiedenheit der Begründung des Vegetarismus des Sextius im Vergleich zu der seines eigenen erklären: „Sextius glaubte, für den Menschen gebe es genug Nahrungsmittel ohne Blut, und Grausamkeit werde zur Gewohnheit, wenn das Zerstückeln dem Genuss dienen solle. Er fügte hinzu, einschränken müsse man die Voraussetzungen zur Völlerei. Er zog den Schluss, mit guter Gesundheit nicht vereinbar seien verschiedenartige und unseren Körpern fremde Nahrungsmittel. Pythagoras hingegen legte dar, es bestehe Verwandtschaft aller Lebewesen mit allen und ein Austausch der Seelen, weil sie bald in diese, bald in jene Körper eingingen.“<sup>64</sup>

Wir sehen, dass sich der Vegetarismus des Sextius keineswegs auf die pythagoreische, zwischen Menschen und Tieren stattfindende Seelenwanderungslehre gründete, die übrigens später vom Neuplatonismus endgültig abgelehnt wurde. Die Haltung des Sextius dürfte vielmehr das Resultat der Suche nach einer gesunden, dem philosophischen Leben förderlichen Diät unter eher medizinischen, nicht metaphysischen Gesichtspunkten gewesen sein. Und in der Tat wissen wir, dass Sextius Niger, der Sohn des Quintus Sextius, wenn auch wohl nicht selbst Arzt war (siehe oben S. 185f.), so doch zumindest medizinisch stark interessiert und, wie Cornelius Celsus, der ebenfalls als Schüler der Sextier galt (vgl. Quintilianus 10,1,123–124), ein Anhänger der medizinischen Schule des Asklepiades aus Bithynien war. Diese war bekannt für das Schwergewicht, das sie im Hinblick auf den Heilungsprozess

61) Lana (wie Anm. 2) 124.

62) U. a. Maurach (wie Anm. 2) 81.

63) Vgl. u. a. H. Dörrie, Sotion 3 a, *KlPauly* V, 1979, Sp. 291, u. Griffin (wie Anm. 56) 37; Maurach (wie Anm. 2) 80; I. Lana dagegen führt ihn zu Recht nicht unter den Mitgliedern der Schule auf.

64) Zitiert nach M. Rosenbach, Seneca, *Philosophische Schriften* IV, Darmstadt 1984, 645f.

auf die Diät legte<sup>65</sup>. Tatsächlich finden sich bei Anhängern des Asklepiades, wie wir noch sehen werden, ähnliche Passagen, die die Schädlichkeit der Verschiedenartigkeit und den Wert der Einförmigkeit der Nahrungsmittel für die Gesundheit betonen, wenn auch die Forderung gänzlichen Fleischenthalts fehlt, der eine extreme Konsequenz der geschilderten Haltung darstellt. Es ist auch nicht ohne weiteres als sicher anzunehmen, wenn auch durchaus möglich, dass der Vegetarismus von den anderen Mitgliedern der Schule der Sextier befolgt wurde. Er ist jedenfalls nur für Sextius den Älteren ausdrücklich bezeugt und kann für Celsus ausgeschlossen werden, in dessen in seinen Büchern *De medicina* erhaltenen Diätvorschriften von Vegetarismus meines Wissens nie die Rede ist. W.Deuse, der in seinem Artikel „Celsus im Prooemium von ‚De medicina‘. Römische Aneignung griechischer Wissenschaft“<sup>66</sup> u. a. die Abhängigkeit des medizinisch-ethischen Abschnittes in Celsus’ Prooemium von griechischen medizinischen, letztlich schon auf Platon (Politeia III, 404a–408b) zurückgehenden und nicht, wie oft angenommen, varronischen Quellen nachgewiesen hat, führt in diesem Zusammenhang (S. 828) einige Stellen aus Plutarchs *Quaestiones Conviviales* an, die ähnliche Aussagen zur Diät eines Mitstreiters des Plutarch in diesem Gespräch, nämlich des Arztes Philon, zum Gegenstand haben, der ebenfalls ein Anhänger des Asklepiades war: Quaest. Conv. 4,1,1, 661B: „... so sagte uns Philon jedesmal, dass ... die Tiere, da sie einförmige (d. h. derselben Gattung angehörige Speisen = τροφαὶ μοβοειδεῖς καὶ ἀπλαί) und einfache Nahrung zu sich nehmen [Philon hat wohl vor allem im Sinn, dass die meisten Tiere entweder ausschließlich Fleisch- oder Pflanzenfresser sind], gesünder als die Menschen sind“, denn einförmige Speisen lassen sich besser verdauen, die bunte Mischung (πολυμυγία) ist schädlich (vgl. Quaest. Conv. 4,1,1, 661E und 661A). Andererseits beweisen die Schriften des Plutarch *De esu carniūm*, *De tuenda sanitate praecepta*<sup>67</sup>, *De*

65) Vgl. Mudry (wie Anm. 18). Auf S. 818 kommt er zu folgendem Schluss in Bezug auf die Sextier: „On peut donc raisonnablement supposer que dans le domaine de la médecine la secte des Sextii, en particulier à l’époque de Nîmes, s’inscrivait dans la ligne doctrinale d’Asclépiade.“

66) ANRW II, 37,1, 1993, 819–841.

67) Laut G. Boehm, Plutarchs Ὑγιεινὰ παραγγέλματα analysiert und auf seine Quellen untersucht, Diss. Gießen 1935, ist der Arzt Asklepiades von Bithynien die Quelle dieser Schrift.

*sollertia animalium, Bruta animalia ratione uti*, dass sich zur Verteidigung des Vegetarismus neben der sich auf medizinische Ansichten gründenden Argumentation im Mittelplatonismus auch eine aus den Schriften Platons in Verbindung mit peripatetischen Lehren (vgl. Straton, Frgm. 109f. Wehrli) herausinterpretierte Beweisführung herausgebildet hatte, die, wie D. Tsekourakis<sup>68</sup> dargelegt hat, unabhängig von der pythagoreischen Seelenwanderungslehre war. Dieser Beweis gründete sich auf die Annahme, dass die Tiere, da sie über Sinneswahrnehmung verfügen, notwendigerweise auch an der Vernunft teilhaben (vgl. den Titel der letztgenannten Schrift des Plutarch) und es deswegen grausam wäre, sie zu töten. Eine ähnliche Verbindung medizinischer und platonischer Argumente könnte möglicherweise auch bei Sextius dem Älteren stattgefunden haben.

Eine weitere Parallele lässt sich von der Äußerung des Quintus Sextius sowohl zu der platonischen Verteidigung des Vegetarismus ziehen als auch zu der Einleitung, die ein anderer Anhänger des Asklepiades und Mitglied der Schule der Sextier, Cornelius Celsus, seiner Schrift *De medicina* voranstellt. Quintus Sextius der Ältere warnte, wie wir oben gesehen haben, vor der Grausamkeit, die die Gewohnheit des Tötens und Zerstückelns der Tiere zwecks Nahrungsaufnahme zur Folge haben kann. Im Prooemium des Celsus<sup>69</sup> finden sich folgende Aussagen: §44: Die Vivisektion ist grausam und nutzlos und kommt einem Verbrechen nahe. §43: Der Arzt hat sich bei seinen anatomischen Studien auf die Untersuchung zufälliger Verletzungen zu beschränken, die beispielsweise die Gladiatoren erleiden. §74: Auf diese Weise lernt der gute Arzt, indem er seine Humanität bewahrt, das, was andere unter Anwendung von schrecklicher Grausamkeit erlernen. Das Motiv der Grausamkeit erscheint auch in der platonischen Verteidigung des Vegetarismus, wie wir sie bei Plutarch vorfinden.

Die Anhängerschaft der Sextier in ihrer Eigenschaft als Philosophen braucht sich nicht auf alle Einzelheiten des medizinischen Systems des Asklepiades erstreckt zu haben. Es dürfte sich, wie Ph. Mudry<sup>70</sup> sich in Bezug auf die medizinische doktrinale Aus-

68) D. Tsekourakis, Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reasons for Vegetarism in Plutarch's 'Moralia', ANRW II, 36,1, 1987, 366–393.

69) Ph. Mudry, La préface du *De medicina* de Celse; texte, traduction et commentaire, 1982, Bibliotheca Helvetica Romana XIX.

70) Mudry (wie Anm. 18) 814.

richtung des Cornelius Celsus ausdrückt, eher um einen markanten Einfluss des Asklepiades als um eine strikte Zugehörigkeit zu seiner Schule gehandelt haben.

e) *Die naturwissenschaftlichen und medizinischen Interessen des Quintus Sextius Niger, des Papirius Fabianus und des Cornelius Celsus*

Das bezeugte medizinische und naturwissenschaftliche Interesse des Sextius Niger, des Papirius Fabianus und des Cornelius Celsus (vgl. ihre oben genannten Schriften) erklärt sich insgesamt am besten, wenn man annimmt, dass ihre Schule sich ihrer doktrinalen Tendenz nach an der philosophischen Richtung des Antiochos von Askalon orientierte. Wie bekannt, sah Antiochos zwischen den Lehren der Alten Akademie und der Schule des Aristoteles keine sachlichen Unterschiede (vgl. Cicero, Acad. post. 15 ff.; De fin. 5,14.22) und bemühte sich folglich, in seinem eigenen Unterrichtsprogramm die Forschungsgebiete beider Schulen zu vereinen. Cicero lässt im fünften Buch von *De finibus* Piso die philosophischen Ansichten des Antiochos darstellen, wovon ich folgende, in diesem Zusammenhang interessante Stellen zitiere: 5,58: „Wir sind geschaffen, um tätig zu sein. Nun gibt es aber mehrere Arten von Betätigungen, so dass die weniger bedeutenden von den wertvolleren in den Schatten gestellt werden. Die wichtigsten davon sind ... Betrachtung und Erkenntnis der Himmelserscheinungen und der Dinge, welche die Natur zwar geheim gehalten und verborgen hat, die aber von der Vernunft erforscht werden können; dann die Staatsverwaltung und Staatswissenschaft; ferner die einsichtige, tapfere und gerechte Vernunft und die übrigen Tugenden ...“; 5,74: „So bleibt unser Lehrsystem als einziges übrig, ein würdiges Werkzeug für die Forscher in den freien Wissenschaften (*digna studiosis ingenuarum artium*), für hochgebildete (*digna eruditibus*) und berühmte Männer, für politische Führer und Könige.“<sup>71</sup>

---

71) Zitiert nach der leicht abgeänderten Übersetzung von A. Kabza, *De finibus bonorum et malorum*, lat. u. deutsch, Tusculum-Bücherei, 1960.

f) *Fragment zur Ethik des Celsus*

Diesem Versuch einer dogmatischen Einordnung der Sextier widerspricht auch die Celsus-Paraphrase des Augustin im ersten Buch der *Soliloquien* (1,12,21) nicht. Augustin berichtet von heftigen Zahnschmerzen, die ihn daran gehindert hatten, seine Studien fortzusetzen. „Es schien mir jedoch“, schreibt er, „dass, wenn das Licht der Wahrheit meinen Gedanken sichtbar geworden wäre, ich dann entweder den Schmerz überhaupt nicht gefühlt oder ihn zumindest für nichts erachtet hätte. Aber da ich niemals zuvor einen größeren Schmerz ertragen hatte, aber dennoch oft daran dachte, ein wie viel schlimmerer auftreten könnte, sah ich mich bisweilen gezwungen, Cornelius Celsus zuzustimmen, der sagte, das höchste Gut sei die Weisheit und das höchste Übel der Schmerz. Und seine Begründung scheint mir nicht absurd zu sein. Denn, so sagte er, da wir aus zwei Teilen bestehen, nämlich aus Seele und Körper, wovon der erste, die Seele, der bessere ist, und der Körper der schlechtere, ist das höchste Gut das Gut des besten Teils, das höchste Übel aber das schlimmste des schlechteren: Das Beste in der Seele aber ist die Weisheit, das Schlimmste im Körper der Schmerz. Zu Recht wird m. E. daraus der Schluss gezogen, dass es das höchste Gut des Menschen ist, weise zu sein, und das höchste Übel, Schmerz zu erleiden.“ Im fünften Buch der Schrift *De finibus*, wo Cicero Piso das philosophische System des Antiochos von Askalon darlegen lässt, findet sich die gleiche Zweiteilung (5,34): „Ohne weiteres ist einleuchtend, dass der Mensch aus Leib und Seele besteht, wobei die seelischen Bestandteile an erster, die körperlichen an zweiter Stelle stehen. ... Alles, was zum Körper gehört, ist nicht so wertvoll, dass es einen Vergleich mit den Bestandteilen der Seele aushalten könnte.“ Folgerichtig wird im Folgenden (vgl. u. a. 5,71–72) dargelegt, dass der körperliche Schmerz wie alle körperlichen Behinderungen ein Übel ist, wenn Antiochos es auch nicht zuließe, dass dieser ein Hindernis für ein glückliches Leben (*vita beata*) hätte sein können, wohl aber für ein sehr glückliches Leben (*vita beatissima*). Da uns der Kontext der paraphrasierten Celsus-Stelle fehlt, können wir nicht wissen, ob Celsus dem Schmerz genau denselben Stellenwert zumaß wie Antiochos und Quintus Sextius (vgl. zum Bild des Weisen bei Sextius oben, Seneca, Ep. 59,8), aber eine Abwertung des Körpers im Vergleich zur Seele fand jedenfalls statt; wir wissen nur nicht, wie weit diese ging,

müssen aber im Auge behalten, dass Cornelius Celsus in seinen philosophischen Schriften laut Quintilian (10,1,123–124) den Sextiern gefolgt ist.

Zusammenfassend glaube ich sagen zu können, dass die Schule der Sextier unter den vielen Spielarten mittelplatonischer Philosophie einer Richtung angehört zu haben scheint, die der philosophischen Ausrichtung des Antiochos nahestand und demgemäß auch den naturwissenschaftlichen wie medizinischen Studien großen Wert beimaß. Diese hohe Einschätzung der Naturwissenschaften wurde im Neuplatonismus, wahrscheinlich unter dem Einfluss der siegreichen pythagorischer Richtung des Mittelplatonismus, zugunsten der mathematischen Studien nicht beibehalten<sup>72</sup>.

Limours

Ilsetraud Hadot

---

72) Vgl. I.Hadot, La division néoplatonicienne des écrits d'Aristote, in: J. Wiesner (Hrsg.), Aristoteles – Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet, II, Berlin / New York 1987, 249–285 = I.Hadot et alii, Simplicius – Commentaire sur les Catégories, Leiden / New York / København / Köln 1990, Kapitel III: „La division néoplatonicienne des écrits d'Aristote“, 63–93.