

# **Seneca, De Providentia**

## **Ein Kommentar**

Vom Fachbereich Sprach- und Literaturwissenschaft  
der Universität Osnabrück  
zur Erlangung des akademischen Grades  
eines Doktors der Philosophie  
genehmigte  
Dissertation

von  
Annrose Niem  
aus Quakenbrück

*Prosperae res et in plebem ac vilia ingenia  
deveniunt; at calamitates terroresque  
mortalium sub iugum mittere proprium  
magni viri est.*

Sen. prov. 4,1

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist unter dem Titel „Seneca, De Providentia. Interpolierende Paraphrase und Kommentar“ im SS 2002 vom Fachbereich Sprach- und Literaturwissenschaft der Universität Osnabrück als Dissertation angenommen worden. Vor der Drucklegung habe ich einige Änderungen vorgenommen.

Gutachter waren Herr Professor Dr. Bernd Schneider und Frau Professorin Christina Meckelnborg.

Angeregt wurde die Arbeit von Herrn Professor Dr. Gregor Maurach, bei dem ich im WS 1995/6 an der Universität Osnabrück an einem Seminar über Senecas De Providentia teilgenommen hatte. Auch wenn er die Betreuung nach seiner Emeritierung wegen Krankheit nicht weiterführen konnte, bin ich ihm zu Dank verpflichtet.

Dank schulde ich auch Herrn Prof. Dr. Bernd Schneider, der trotz grundsätzlicher Bedenken gegen Thema und Zielsetzung die weitere Betreuung meiner Arbeit übernahm und mir mit vielen Ratschlägen hilfreich zur Seite gestanden hat.

Quakenbrück, im September 2002

Annrose Niem



## **Inhaltsverzeichnis**

<b>Vorwort</b> .....	<b>III</b>
<b>Vorbemerkung</b> .....	<b>VII</b>
<b>Paraphrase</b> .....	<b>1</b>
Einleitung .....	1
Kapitel 1 .....	15
Kapitel 2 .....	30
Kapitel 3,1 .....	44
Kapitel 3,2–3,14 .....	48
Kapitel 4 .....	60
Kapitel 5 .....	73
Kapitel 6 .....	93
Ergebnis.....	108
<b>Einzelkommentar</b> .....	<b>119</b>
Kapitel 1 .....	119
Kapitel 2 .....	140
Kapitel 3,1 .....	159
Kapitel 3,2–3,14 .....	164
Kapitel 4 .....	180
Kapitel 5 .....	194
Kapitel 6 .....	211
<b>Literaturverzeichnis</b> .....	<b>227</b>



## Vorbemerkung

Der größeren Übersichtlichkeit halber gliedere ich meinen Kommentar in einen fortlaufenden Kommentar (Paraphrase) und einen die einzelnen Lemmata erklärenden Einzelkommentar (EK).

Obwohl mir bewusst ist, dass Seneca in seinen Werken nicht nur seinen Vorgängern in der griechischen und römischen Philosophie, sondern auch allgemein dem griechischen und römischen literarischen Umfeld stark verpflichtet ist, werde ich *De Providentia* in erster Linie Senecas eigene Schriften gegenüberstellen; denn ein lückenloses Eingehen auf die Quellen hätte von meinem eigentlichen Ziel weggeführt, der Gestaltung durch Seneca selbst nachzugehen, zumal auch die philosophischen Quellen auf Grund der desolaten Überlieferungslage und des daraus resultierenden Streitens um ihre Auslegung nicht befriedigend zur Klärung herangezogen werden könnten.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Seneca selbst macht in seinem 84. Brief an Lucilius deutlich, wie er sich die Verschmelzung von Quelle („*lectio*“) und Ausarbeitung („*stilus*“) vorstellt (epist. 84,2: *invicem hoc et illo commeandum est et alterum altero temperandum, ut quidquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus*). In eindringlichen Bildern (84,3 ff.: Arbeit der Bienen; 6: menschliche Verdauung; 7: Zusammenfließen von Einzelposten in eine Gesamtsumme; 10: Chorgesang) unterstreicht er dabei das Gemeinte, nämlich das bei anderen Vorgefundene möglichst so zu integrieren und mit dem Eigenen zu einer neuen Einheit zu verschweißen, dass die einzelne Quelle nicht mehr kenntlich ist: (84,7) *Hoc faciat animus noster: omnia, quibus est adiutus, abscondat, ipsum tantum ostendat, quod effecit*. (84,8) *Puto aliquando ne intellegi quidem posse, si magni vir ingenii omnibus, quae ex quo velut exemplari traxit, formam suam inpressit, ut in unitatem illa competant*. (84,10) *Talem animum esse nostrum volo: multae in illo artes, multa praecepta sint, multarum aetatum exempla, sed in unum conspirata*. Vgl. auch epist. 79,6 und 80,1. Mehr zu epist. 84 und zu Senecas Art, seine Quellen zu benutzen, bei Trillitzsch (114), S. 31 f.; S. 45 mit A. 2; Cancik (41), S. 83 ff.; Rozelaar, S. 405 ff.

## VIII

In diesem Sinne erhebt auch der Einzelkommentar nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. In ihm sind lediglich alle die Einzelbeobachtungen gesammelt, die ich zur Erklärung der Strukturanalyse für notwendig erachtet habe.

Beim Zitieren lateinischer Autoren und ihrer Werke benutze ich die Abkürzungen des ThLL; allerdings werde ich Senecas Dialoge nicht wie dort angegeben (dial.1, 2, 3, ...), sondern wie folgt abkürzen:

dial. 1:	prov. ( <i>De Providentia</i> )
dial. 2:	const. ( <i>De Constantia Sapientis</i> )
dial. 3-5:	ira ( <i>De Ira</i> )
dial. 6:	Marc. ( <i>Ad Marciam De Consolatione</i> )
dial. 7:	v.b. ( <i>De Vita Beata</i> )
dial. 8:	ot. ( <i>De Otio</i> )
dial. 9:	tranq. ( <i>De Tranquillitate Animi</i> )
dial. 10:	brev. ( <i>De Brevitate Vitae</i> )
dial. 11:	Helv. ( <i>Ad Matrem Helviam De Consolatione</i> )
dial. 12:	Pol. ( <i>Ad Polybium De Consolatione</i> ) <sup>2</sup>

Bei Stellenzitatzen verweise ich im Text nur auf Autor und Seite, bei Autoren mit mehreren Veröffentlichungen zusätzlich auf die entsprechende Nummer im Literaturverzeichnis (LV).

---

<sup>2</sup> Nach dem neuesten Indexband des ThLL sind die Dialoge 11 und 12 wie hier angegeben zugeordnet, während in der Textausgabe von Reynolds und anderen *Ad Polybium De Consolatione* Dialog 11 und *Ad Matrem Helviam De Consolatione* Dialog 12 entspricht.



# Paraphrase

## Einleitung

Diese Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt, *De Providentia*, den ersten von zwölf überlieferten so genannten Dialogen<sup>1</sup> Senecas, zu kommentieren. Bei diesen Dialogen handelt es sich um zehn<sup>2</sup> philosophische Abhandlungen, die in den Handschriften ohne sichtliches Ordnungsprinzip<sup>3</sup> aufeinander folgen. Sie enthalten jeweils am Anfang die Widmung an eine Person<sup>4</sup> und sind verschiedenen Situationen<sup>5</sup> und Themen zuzuordnen. Die dialogische Struktur beschränkt sich dabei auf die indirekte Einbeziehung des jeweiligen Adressaten<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Die Bezeichnung „Dialog“ geht auf Quintilian zurück, der in seinem 30 Jahre nach Senecas Tod erschienenen Rhetorikhandbuch von Seneca sagt (inst. 10,1,129): *Tractavit etiam omnem fere studiorum materiam: nam et orationes eius et poemata et epistulae et dialogi feruntur*. Cancik (41, S. 46 ff.) vertritt die Meinung, dass Senecas Briefe und Dialoge nicht als „Kümmerformen“ des platonischen oder des aristotelisch-ciceronischen Dialogs aufzufassen, andererseits aber auch nicht allein von der Diatribe her zu erklären seien (so z. B. Norden, I S. 129 f.), da deren Deutung unsicher sei (ähnlich auch Maurach 85, S. 188). Vgl. auch Trillitzsch (114), S. 21 mit A. 2; Grimal (63), S. 18 ff.; zur Diatribe siehe auch S. 38, A. 80.

<sup>2</sup> Der Dialog *De Ira* ist dreiteilig und umfasst den 3. bis 5. Dialog.

<sup>3</sup> Man hat sich allerdings Gedanken gemacht über mögliche Anordnungsprinzipien der zu ganz verschiedenen Lebenszeiten verfassten Dialoge. Siehe dazu E. G. Schmidt, *Die Anordnung der Dialoge Senecas*; Abel (29), S. 752 ff.

<sup>4</sup> Mit Ausnahme von *De Otio* und *Ad Polybium De Consolatione*, bei denen der Anfang verstümmelt ist.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Maurach (91), S. 183 ff.; Cancik (41), S. 72 ff. (A. 119).

<sup>6</sup> Eine Ausnahme bildet der Dialog *De Tranquillitate Animi*, in dem das erste Kapitel aus einer Vorrede des Adressaten besteht.

Sowohl die Datierung<sup>7</sup> von *De Providentia* als auch der Ursprung des Titels<sup>8</sup> sind unklar. Auf Grund einiger Indizien, z. B. der Widmung an Lucilius, aber auch seines Gehaltes wegen, wird jedoch heute weitgehend angenommen, dass es sich hier um ein Spätwerk Senecas handelt.

Es gibt zu *De Providentia* bereits drei italienische Kommentare: Der des Italieners Viansino<sup>9</sup> begnügt sich weitestgehend mit einer Anhäufung von Parallelstellen zu einzelnen Wendungen und geht auch in seinem zusammenhängenden Teil nicht eigentlich auf

---

<sup>7</sup> Die Frage der Datierung von *De Providentia* wird noch immer kontrovers diskutiert: Zwei Epochen für die Abfassung werden im Wesentlichen für möglich gehalten, die Zeit des Exils (41-49) und die Zeit nach Senecas Rückzug vom Hofe Neros (62-65), bezieht man doch die Frage des Lucilius auf den „*vir bonus*“ Seneca, dem so viele „*mala*“ zugestoßen sind. Der Chronologie von Senecas Werk ist in Grimals umfassender Schrift *Seneca, Macht und Ohnmacht des Geistes* (63) ein eigenes Kapitel gewidmet (S. 185 ff.; speziell zu *De Providentia* S. 211 ff); vgl. auch Maurach (91), S. 81; 139; 143. Zur Datierung der Dialoge allgemein: F. Giancotti, *Cronologia dei „dialoghi“ di Seneca* (59); speziell zu *De Providentia* S. 244 ff.; vgl. auch Bourgery, S. 62, A. 1, S. 148 f.; Abel (27), S. 155 ff. und (29), S. 703 ff.; A. Fontán, *De providentia y la cronologia de las ultimas obras de Seneca* (52); Andreoni, S. 21 ff.; Dionigi (48), S. 5400 ff.; Traina (11), S. 21.

<sup>8</sup> Siehe dazu die Praefatio und den kritischen Apparat von Reynolds und den EK zu 1,1.

<sup>9</sup> L. Annaei Senecae *De Providentia, De Constantia Sapientis* (Dialogi I – II), testo, commento, traduzione a cura di Giovanni Viansino, Rom 1968 (3). Viansino hat diese beiden Dialoge zwanzig Jahre später noch einmal zusammen mit den drei Dialogen *De Ira* mit Übersetzung und Kommentar herausgegeben (L.A.S., *I dialoghi, volume primo*, a cura di Giovanni Viansino, Milano 1988). In der letztgenannten Ausgabe (6) ist die Kommentierung zwar umfangreicher, sie bezieht sich aber auf die italienische Übersetzung und nicht auf das lateinische Original, dessen Formulierungen allerdings in Klammern hinzugefügt werden.

die Struktur des Werkes ein.<sup>10</sup> Auch Emanuela Andreoni<sup>11</sup> behandelt in ihrer Einleitung nur oberflächlich die Struktur des Werkes. Der eigentliche Kommentar beschränkt sich auf Noten zu den einzelnen Textstellen. Der Kommentar von Traina<sup>12</sup> enthält viele gute sprachliche Beobachtungen zu *De Providentia*, die z. T. auf seiner Untersuchung über den Stil Senecas<sup>13</sup> fußen, und eine ausführliche Einleitung, in der u. a. die Geschichte des Theodizee-gedankens in der antiken Literatur behandelt wird.

Mein Kommentar, dem ich die kritische Ausgabe von Reynolds<sup>14</sup> zu Grunde lege, soll in erster Linie in einer interpolierenden Paraphrase des Textes bestehen; d. h. die logischen Verknüpfungen innerhalb des Textes, die oft – und das ist ja eine Eigenheit der sog. Silbernen Latinität – auf Grund des seltenen Gebrauchs von Konnektoren unklar erscheinen, sollen aufgespürt werden. Dort, wo eine Klärung des Zusammenhangs aus anderen Werken Senecas zu erhoffen ist, soll diese versucht werden. Im Ganzen werde ich mich möglichst nah an den Wortlaut des Textes halten und auf diese Weise seiner Struktur nachspüren.

---

<sup>10</sup> Vgl. dazu auch die Rezension von L. D. Reynolds in: *Gnomon* 42, 1970, S. 198–201 (3a). Auch der von Reynolds angeregte Kommentar des Amerikaners E.G. Delarue (Diss. Cornell Univ. Ithaca NY, 1974 [5]) besteht mehr aus unzusammenhängenden Einzelerklärungen und befasst sich nicht genügend mit der Struktur des Werkes.

<sup>11</sup> L. Annaeo Seneca, *La Provvidenza*, introduzione, testo, traduzione e note a cura di Emanuela Andreoni, Roma 1971 (4).

<sup>12</sup> Seneca, *La Provvidenza* a cura di Alfonso Traina (11), Milano <sup>3</sup>2000; dieser Kommentar ist erschienen, als meine Arbeit schon weiter fortgeschritten und teilweise zu gleichen Ergebnissen gekommen war. Leider sind bei Traina viele Stellenangaben fehlerhaft.

<sup>13</sup> A. Traina, *Lo stile „drammatico“ del filosofo Seneca* (113).

<sup>14</sup> L. Annaei Senecae dialogorum libri duodecim. *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit* L.D. Reynolds, Oxford 1977 (1).

Am Anfang des Dialogs steht die Frage des Lucilius, wieso eigentlich guten Menschen viel Unheil zustoße, wenn die Welt von der göttlichen *providentia* regiert werde. Seneca macht sogleich klar, dass es sich bei dieser Frage nur um ein Teilthema innerhalb des großen Komplexes der Weltregierung der göttlichen *providentia* handle, das er aber auf Wunsch des Freundes aus seinem Zusammenhang herausreißen werde. Es werde ihm ein Leichtes sein, mit der Beantwortung dieser Teilfrage die Partei der Götter zu ergreifen: ... *faciam rem non difficilem, causam deorum agam*.<sup>15</sup>

Der juristische Terminus *causam alicuius agere* legt nahe, dass Seneca seinen Dialog *De Providentia* als eine Art Gerichtsrede verstanden wissen will: Er selbst wird dabei die Verteidigung des Angeklagten – in diesem Fall der *providentia* oder einfach der Gottheit – übernehmen. Die Rolle des Anklägers fällt dem Gesprächspartner Lucilius zu, der ja durch seine Frage die Vorsehung bzw. den Gott der Ungerechtigkeit bezichtigt. Dass Seneca das so verstanden wissen will, geht daraus hervor, dass er die Frage des Lucilius als eine Teilfrage innerhalb des Gesamtkonzepts der Weltregierung durch die Gottheit versteht: Der Gott, der alles nach einem umfassenden Plan gemacht hat und dementsprechend verwaltet, der nichts dem Zufall überlässt und dessen Aufmerksamkeit bei der Regierung der Welt keine Einzelheit entgeht (1,2-4), wird beschuldigt, es hinzunehmen, dass dem *vir bonus/sapiens* großes Leid (*multa mala*) widerfährt.

Diese Beschuldigung, die sich aus der Frage des Lucilius herauslesen lässt, bekommt dadurch einen besonderen Hintergrund,

---

<sup>15</sup> Mit diesem Terminus wird also eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes hinsichtlich des von ihm in der Welt zugelassenen Übels und Bösen, in Aussicht gestellt.

dass dem *malum*, das der Gott hinnimmt, eine tiefere philosophische Bedeutung zukommt: Es ist ein Phänomen, über dessen Ursprung in der Welt und über dessen Verträglichkeit besonders mit der monistischen stoischen Lehre schon oft Denker verschiedener Schulen nachgedacht haben.<sup>16</sup> Woher kommt das *malum* (das Schlechte, das Übel, das Schlimme, das Unheil, das Böse) in eine Welt, die doch von der Stoa als ganz von göttlicher Vernunft beseelt gedacht wird? Seine Existenz kann nicht geleugnet werden; das zeigt sich auch an der Frage des Lucilius, „dieser uralten Rätselfrage“<sup>17</sup> nach dem Grund des Übels.

Dabei bezeichnet Seneca den Frager als einen Menschen, der die Weltregierung der Gottheit nicht in Abrede stellt (... *tu non dubitas de providentia, sed quereris*). Und Seneca unterstreicht gleich am Anfang, dass er es für eine einfache Aufgabe halte, den Kläger am Ende mit dem Beklagten wieder auszusöhnen (1,1: ... *rem non difficilem*; 1,5: *In gratiam te reducam cum dis adversus optimos optimis*). Er will dabei die These unter Beweis stellen, dass die gute Gottheit dem *vir bonus/sapiens* – und auch dieser Begriff hat ja seinen besonderen philosophischen Hintergrund – nur Gutes zuteil werden lassen kann.<sup>18</sup>

Seneca bringt also in *De Providentia* das philosophische Problem des Guten und Bösen durch die Frage des Lucilius in eine allgemein verständliche Form. Dadurch, dass er sie seinem Freund Lucilius in den Mund legt, erfährt sie eine praktische

---

<sup>16</sup> Vgl. hierzu Billicsich, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes; Traina (11), S. 10 ff.

<sup>17</sup> So Billicsich am Anfang seiner Einleitung (S. 9).

<sup>18</sup> Dionigi (48, S. 5409 o.) macht darauf aufmerksam, dass Seneca sich hier auf die Aufmerksamkeit der Gottheit gegenüber den *virī boni* beschränkt, während die alten stoischen Quellen (SVF II 1116, 1118, 1184A) sich generell auf die Menschen bzw. die Sterblichen bezögen.

Wendung. Senecas Funktion liegt nun einerseits in der schrittweisen überlegenen Führung des jüngeren Freundes, andererseits in der Offenlegung seiner eigenen persönlichen Betroffenheit.<sup>19</sup>

Diese Art, ein Thema einzuführen, ist typisch für Seneca: Er begibt sich zunächst auf das Reflexionsniveau seines Gesprächspartners, um von dort aus den Dialog mit ihm aufzunehmen. Dieser „Dialog“ ist jedoch – im Unterschied etwa zum platonischen oder aristotelisch-ciceronischen – nur ein fiktiver; denn der am Anfang angesprochene „Gesprächspartner“ kommt nur indirekt zu Wort. Doch dadurch, dass gerade der in *De Providentia* angesprochene Lucilius als Adressat der *Epistulae Morales* und Widmungsempfänger der *Naturales Quaestiones* dem Leser als jüngerer Freund und Schüler Senecas bekannt ist, erhält diese Fiktion eine gewisse Lebendigkeit, in der sich letztlich die oft von

---

<sup>19</sup> Seneca bezieht sich selbst in seine Argumentation mit ein. Er spricht in den *Epistulae Morales* an mehreren Stellen über seine eigene Unzulänglichkeit: So sagt er z. B. in epist. 27,1, dass Lucilius ihn nicht als ihm überlegen empfinden solle, sondern als einen, der mit ihm zusammen im selben Krankenhaus liege und von derselben Medizin nehme (ähnlich auch in epist. 68,9). In nat.1 praef. 5 f. heißt es: *quid est, cur suscipiamus nosmet ipsos, quia dissimiles deterrimis sumus? non video, quare sibi placeat, qui robustior est, in valetudinario: multum interest inter vires et bonam valetudinem.* In epist. 87 schildert Seneca, wie er – gezwungen, einen alten, schäbigen Reisewagen zu nehmen – sich schwer tut, den Blicken der Entgegenkommenden standzuhalten; er zieht daraus den Schluss: (5) *Parum adhuc profeci: nondum audeo frugalitatem palam ferre; etiamnunc curo opiniones viatorum.* Vgl. dazu auch Cancik (41), S. 75 ff. und Maurach (91), S. 183 ff., der Senecas Vorgehensweise als therapeutische Gesprächsführung charakterisiert. Von Albrecht (31, S. 147) sagt in Bezug auf epist. 1: „Es gehört zum Gepräge der *epistulae morales*, daß der Philosoph aus seiner eigenen Unvollkommenheit kein Hehl macht und gerade durch diese Aufrichtigkeit (...) um den Zuhörer wirbt. Die Einbeziehung des Gegenübers durch eine fiktive Frage am Anfang (...) gehört auch in diesen Zusammenhang.“ Siehe auch S. 144 und S. 149.

Seneca vertretene Meinung spiegelt, anschauliche *exempla* den abstrakten *praecepta* vorzuziehen.

Die Frage des Lucilius entspricht der allgemein verbreiteten Meinung über *mala* und *bona*, die nach Seneca ja eigentlich ἁδιόφορα, *externa, sarcinae* sind. Er hebt sich jedoch dadurch von der Volksmeinung ab, dass er die Existenz der Gottheit in ihrer Ausprägung als *providentia*<sup>20</sup> bejaht. So bleibt Seneca nur noch übrig, dem Freund den Beweis dafür zu erbringen, dass das von ihm so genannte *malum* in Wirklichkeit keines ist. Und das kündigt er auch am Anfang seiner *divisio* als Hauptziel des Dialogs an (3,1: *Sed iam procedente oratione ostendam, quam non sint quae videntur mala*).

Doch zunächst soll ein Blick auf die bisherige Forschung an diesem Dialog geworfen werden: In erster Linie sind hier Grimal<sup>21</sup> und Abel<sup>22</sup> zu nennen, die beide eine Strukturanalyse von *De Providentia* erstellt haben.

Grimal geht im ersten Teil seiner Untersuchung auf die rhetorische Struktur von *De Providentia* ein. Er glaubt, gestützt auf Quintilians *Institutio Oratoria* und auf Senecas eigene Ankündigung (1,1: *causam deorum agam*), in dem Werk die rhetorischen Formen einer Gerichtsrede zu erkennen. Demzufolge sieht er im ersten Kapitel das *exordium* und im zweiten die *narratio*.<sup>23</sup> Auf

---

<sup>20</sup> Siehe EK zu 1,1: *providentia*.

<sup>21</sup> P. Grimal, *Le De Providentia* in: REA 52, 1950, S. 238 ff.

<sup>22</sup> K. Abel, *Bauformen in Senecas Dialogen*, Heidelberg 1967.

<sup>23</sup> Grimal sagt (62, S. 243 f.), dass in der *narratio* bereits fast alle Punkte der später folgenden Argumentation enthalten seien und dass – wie auch von Quintilian (inst. 4,2,79) betont – die *narratio* die einzelnen Punkte der Beweisführung (*probatio/confirmatio*) in einer zusammenhängenden Darlegung (*propositio*) enthalte. Durch die *narratio* werde hier außerdem klargestellt, dass Seneca nicht als Ankläger, sondern als Verteidiger fungiere. Dar-

die *divisio* in 3,1, der nach seiner Meinung die eigentliche *propositio* (*ostendam, quam non sint quae videntur mala*) vorausgeschickt ist, folgt dann in den Kapiteln 3 bis 6 die *argumentatio/confirmatio*, die sich nach ihm streng an die vorher gegebene *divisio* hält.

Die *divisio* sieht er als dreigliedrig an und nicht, wie man auf den ersten Blick denken könnte, als fünfgliedrig; denn er sieht in den von Seneca an dritter und vierter Stelle genannten Gliederungspunkten Ausführungen zum zweiten Punkt, unter dem Seneca zeigen will, dass das Unterworfensein unter die *mala* zum Nutzen der Allgemeinheit/Welt sei. Auf diese Weise ordnet Grimal der Abhandlung des ersten Punktes die Kapitel 3 und 4 zu (wie auch ausdrücklich von Seneca in 3,2 und 4,16 gesagt), dem zweiten Punkt das Kapitel 5 und dem dritten das Kapitel 6. So fehlt nach Grimal eine eigentliche<sup>24</sup> *peroratio*, was er jedoch in Kauf nimmt, ohne deshalb die Vollständigkeit der Schrift in Zweifel zu ziehen.

Der Übersichtlichkeit halber fasse ich die von Grimal erstellte Gliederung in einer tabellarischen Übersicht zusammen:

<i>exordium</i>	„ <i>captatio benevolentiae</i> “	c. 1
<i>narratio</i>	Der vom <i>malum</i> heimgesuchte Cato erweckt Bewunderung, kein Mitleid.	c. 2

---

aus erklärt sich wiederum, dass Grimal statt von der allgemeineren *argumentatio* von *confirmatio* spricht. Vgl. auch S. 41.

<sup>24</sup> Obwohl Grimal (62, S. 255) dem letzten Argumentationspunkt das gesamte sechste Kapitel zuweist und somit keine *peroratio* ansetzt, ist er nicht der Ansicht, dass die Schrift abrupt endet: Für ihn ist die Prosopopoiie des Gottes und damit des Klienten Abschluss genug; vgl. Quint. inst. 6,1,25: *his praecipue locis utiles sunt prosopopoeiae, id est fictae alienarum personarum orationes, quales litigatorum ore dicit patronus*. Andere Forscher hatten auf Grund des nach ihrer Meinung abrupten Schlusses Unvollständigkeit des Dialogs angenommen; z. B. Albertini, S. 102; vgl. Abel (27), S. 171.



<i>propositio</i>	Die vermeintlichen <i>mala</i> sind keine wahren <i>mala</i> .	3,1 a
<i>divisio</i>	Gliederung des in drei Hauptpunkten zu Behandelnden	3,1 b
<i>confirmatio</i>	Ausführung der in der <i>divisio</i> genannten Punkte: 1. Das „ <i>malum</i> “ ist nützlich für das Individuum 2. Das „ <i>malum</i> “ ist nützlich für die Welt a) Die Heimsuchung des <i>vir sapiens</i> durch das „ <i>malum</i> “ zeigt, dass die Güter der Welt nicht die wahren Güter sind. b) Das Einverständnis des <i>vir sapiens</i> mit dem „ <i>malum</i> “ zeigt seine Einsicht in die Ordnung der Welt. c) Das „ <i>malum</i> “ ist von Gott gewollt und ermöglicht dem <i>vir sapiens</i> die <i>virtus</i> . 3. Der <i>vir sapiens</i> kann nicht unglücklich sein.	3,2-6,9 3,2-4,16 c. 5 5,1-5,3 5,4-5,6 5,7-5,11 c. 6
<i>peroratio</i>	parallel zum dritten Punkt der <i>confirmatio</i>	6,3 b-6,9

Im zweiten Teil seiner Arbeit legt Grimal – meines Erachtens überzeugend – dar, dass die von ihm vorgeschlagene, sich nach rhetorischen Gesetzen richtende Einteilung auch im Inhalt ihre Entsprechung findet. Nach ihm ist die Argumentation Senecas spiralförmig angeordnet, so dass das Thema aus jeweils unterschiedlicher Höhe aus einem anderen Blickwinkel betrachtet wird. Die so entstandenen unterschiedlichen Darstellungshöhen sind ihrerseits jeweils wieder einer anderen Gesetzmäßigkeit verpflichtet: Danach vollzieht sich die Argumentation in ihrem ersten Teil mit Hilfe der *communis opinio (communia)*, in ihrem zweiten mit Hilfe stoischer Gesetzmäßigkeiten (*propria*<sup>25</sup>), um dann im dritten

---

<sup>25</sup> Diese Bezeichnungen benutzt Seneca selbst in const. 10,1: *Quoniam priorem partem percucurrimus, ad alteram transeamus, qua quibusdam propriis, plerisque vero communibus contumeliam refutabimus.*

eine totale Internalisierung zu zeigen (*interna*). Grimal führt das an Hand der Beispiele *libertas* und *gloria* näher aus.

So kann man Grimal keineswegs den Vorwurf machen, er sei durch die Fixierung auf die rhetorische Form nur von außen an den Dialog herangegangen.<sup>26</sup> Er hat vielmehr zeigen können, wie sich Seneca in seinem Bestreben, den Gesprächspartner – und mit ihm natürlich auch jeden weiteren möglichen Leser – affektiv und somit seelsorgerisch zu überzeugen, der damals weit verbreiteten rhetorischen Lehren als eines legitimen Mittels bedient hat.

Auch Abel vertritt die Meinung, dass es sich bei *De Providentia* nicht um eine theoretische Erörterung<sup>27</sup>, sondern eher um ein seelsorgerisches Bemühen Senecas um Lucilius handle: Aus der Vorgabe, dass Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit die Existenz der Gottheit überhaupt in Frage stelle, folgert er, dass Lucilius an einem Abgrund stehe, ohne es zu wissen, und dass sein Gottesglaube in Gefahr sei.<sup>28</sup> So sieht er auch in dem Versprechen Senecas, Lucilius wieder mit der Gottheit auszusöhnen (1,5), das Hauptthema der Schrift und nicht im Theodizeeproblem der Eingangsfrage, u. a. auch deswegen, weil dieses Problem in *De Providentia* nicht erschöpfend behandelt werde.<sup>29</sup> In der ständigen, aber unregelmäßigen Wiederkehr der Eingangsfrage sieht er ein

---

<sup>26</sup> So Abel (27, S. 13); vgl. dazu v. Albrecht, (31, S. 149, A. 36): „Daher ist es verfehlt, wenn in der Rhetorik bei Seneca etwas Äußerliches gesehen wird, vgl. K.Abel, Bauformen in Senecas Dialogen, Heidelberg 1967, 13: „Indem Grimal dem Einfluß der zeitgenössischen Rhetorik auf den Aufbau des senecanischen Dialogs nachgeht, tritt er gleichsam von außen an das Werk heran.“ Das ist modern gedacht.“

<sup>27</sup> S. 100.

<sup>28</sup> S. 108.

<sup>29</sup> S. 98 u. S. 100 f. (bes. S. 101, A17).

Zeichen für die hartnäckige Weigerung des Lucilius, die von Seneca ins Feld geführten Argumente anzunehmen.

Abel sieht in dem Dialog nur eine Dreiteilung in Vorspann (Proömium), Hauptteil (Mittelstück) und Schluss (Epilog), wobei er in den Kapiteln 1 und 2 das Proömium, von 3,2 bis 6,5 den Hauptteil und von 6,6 bis 6,9 den Epilog sieht.<sup>30</sup> Die von Seneca in 3,1 gegebene Binnengliederung betrachtet er als fünfteilig und nicht – wie Grimal – als dreiteilig. Er sieht die eigentliche *propositio* in den in 1,6 genannten Erziehungsschritten des Gottes: *experitur, indurat, sibi illum parat*. Sie bildet für ihn den Gipfel des Proömiums<sup>31</sup>. Darauf fußt für ihn die dreiteilige Argumentation (3,2–4,8; 4,9–4,16; 5,1–6,5), wobei er die von Seneca in 3,1 gegebene *partitio* weitgehend unbeachtet lässt.<sup>32</sup>

Auch Abels Gliederung soll in einer tabellarischen Übersicht verdeutlicht werden:

Vorspann ( <i>prooemium</i> )	„Eröffnungspartie, die sich durch eine auffallend breite Anlage auszeichnet“ (S. 106); enthalten ist die <i>propositio</i> , die in dem dreigliedrigen Leitgedanken <i>experitur, indurat, sibi illum parat</i> gipfelt (S. 110).	c. 1-2  1,5–1,6
Hauptteil (Mittelstück)	Auffällig ist „die ungleichmäßige Entwicklung der Teile, die den klassischen Kompositionsprinzipien widerstreitet“ (S. 112).	3,1–6,5

<sup>30</sup> S. 106; teilweise modifiziert in 29, S. 744 f. Danach sieht Abel nun das Proömium nur in 1,1, während er 1,2–2,12 als eine den Hauptteil eröffnende, „atypische“ *propositio* ansieht. Den Schlussteil lässt er nun mit 6,4 beginnen.

<sup>31</sup> S. 110.

<sup>32</sup> So auch Maurach in der Rezension von Abels Analyse (27 b, S. 550): „In A.s Analyse figuriert der wichtige Punkt ‚Pro omnibus‘ aus 3,1 nicht ...“

	Enthalten ist die <i>partitio</i> , die fünf Punkte aufweist:	3,1
	Behandlung des ersten Punktes	3,2–4,16
	Behandlung der vier übrigen Punkte	5,1–6,5
	Zugrunde liegen die Leitideen der <i>propositio</i> aus 1,6:	
	a) <i>experitur</i>	3,2–4,8
	b) <i>indurat</i>	4,9–4,16
	c) <i>sibi illum parat</i>	5,1–6,5
Schluss (Epilog)	Er ist „mit der letzten Bewegungsphase des Hauptteils (6,1–5) ... zu einer festen Einheit zusammengefügt; äußerliches Zeichen hierfür ist die Prosopopöie des stoischen Weltgottes (6,3–9) ...“ (S. 118)	6,6–6,9

Abel nimmt drei Gliederungssysteme an, die sich gegenseitig durchdringen:

1. ein logisches: Das von Gott über den *vir bonus* verhängte Leid wird aus Liebe über ihn verhängt (Proömium); es ist zum Vorteil des *vir bonus* und der Welt (Hauptteil); es folgt ein Aufruf, das Leiden gering zu achten (Epilog).
2. ein affektives: Weckung von Begeisterung für den sinnlichen und sittlichen Kosmos (Proömium); Verstärkung des Wunsches, sich zur Höhe des geschauten Leitbildes emporzuschwingen (Hauptteil); Bekämpfung der Angst vor Leid und Tod (Epilog),
3. Gliederung in *exempla* (3,2–3,14) und *praecepta* (4,1–6,5).

Nach Abel offenbart sich in diesem Neben- und Übereinander die Vielschichtigkeit des Werkes, die darin ihren Grund habe, „daß der Mensch in der ganzen Tiefe seines Wesens getroffen werden soll.“<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> S. 107.

Abel bezeichnet die Werkanalyse Grimals zwar als „wertvolle Vorarbeit für eine gerechtere Gesamtwürdigung“<sup>34</sup>, hat sie seinerseits jedoch nicht als eine solche benutzt; vielmehr kritisiert er Grimal überall dort, wo dessen Ergebnisse nicht mit den eigenen übereinstimmen.<sup>35</sup>

Ich halte die Arbeit von Grimal für grundlegender und will mich in meinem Kommentar darum bemühen, mich meinerseits auf seine „wertvolle Vorarbeit“ zu stützen, um *De Providentia* eine „gerechtere Gesamtwürdigung“ zukommen zu lassen.

Dass Senecas Gesamtwerk diese gerechtere Gesamtwürdigung noch nicht zuteil geworden wäre, kann man heute nicht mehr behaupten, sind doch in zahlreichen auf Grimals und Abels Untersuchungen folgenden Arbeiten<sup>36</sup> Senecas früher oft so abfällig

---

<sup>34</sup> S. 123.

<sup>35</sup> So schreibt er z. B. S. 123: „Bei der Konstruktion der Spirale nimmt Grimal seine dreiteilige Gliederung zu Hilfe, die, wie dargetan (S. 121), den Intentionen des Autors keine Gerechtigkeit widerfahren läßt.“ S. 121 wirft er Grimal die Dreigliederung seiner Einteilung vor und behauptet, dass Grimal die ersten drei Punkte zu einem Gesamtkomplex zusammenfasse, wobei er die ausdrückliche Abgrenzung des ersten Dispositionspunktes durch Seneca selbst übersehen habe. Das trifft aber nicht zu: Diese Abgrenzung wird von Grimal sehr wohl gesehen (S. 245 u. S. 247 f.), und er fasst auch nicht die ersten drei, sondern den zweiten bis vierten Dispositionspunkt zusammen. Auf S. 123 heißt es außerdem: „c.2 ist in den Augen Grimals narratio. Das ist unangemessen; es geht dem Schriftsteller nicht darum, einen Geschehenszusammenhang zu entfalten, um auf der Tatsachengrundlage das Gebäude seines Beweises zu errichten, sondern drei Grundaspekte der *dura educatio* der Weltgottheit herauszustellen ...“ Ich meine, dass auf der Basis der auch von Abel festgestellten Vielschichtigkeit des Werkes (S. 107) beide Anschauungen sinnvoll sein können.

<sup>36</sup> z. B. Hildegard Cancik, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae morales* (41); I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* (68), G. Maurach, *Der Bau von Senecas Epistulae morales* (85); G. Stahl, *Aufbau, Darstellungsform und philosophischer Gehalt der *Naturales Quaestiones* des L. A. Seneca*; M. Rozelaar, *Seneca. Eine Gesamtdarstellung*

beurteilte Werke<sup>37</sup> in einfühlsamer Weise näher untersucht worden, wobei besonders der Vorwurf, er sei ein unphilosophischer Dilettant<sup>38</sup>, entkräftet werden konnte.

Es wäre mein großer Wunsch, mit diesem Kommentar zu Senecas *De Providentia* einen Beitrag dazu zu leisten, dass sich Lateinlehrer mit seiner Hilfe dazu ermutigt fühlten, diesen Dialog mit ihren Schülern als Ganzschrift zu lesen. Die Lesenden könnten sich – das wäre das Ziel – in die große Zahl der von Seneca Angesprochenen und somit in das „Gerichtspublikum“ mit einreihen.

---

(103), E. Hachmann, Die Führung des Lesers in Senecas *Epistulae morales* (65).

<sup>37</sup> Eine Zusammenstellung der Beurteilungen, die Seneca bereits in der Antike erfahren hat, bietet Trillitzsch (115).

<sup>38</sup> So O.Rieth, Grundbegriffe der stoischen Ethik, S. 1, zitiert nach Cancik 41, S. 13, A. 33. Dort finden sich auch weitere Belege für ungerechte Beurteilungen Senecas. Vgl. auch Hadot, S. 2 ff., Maurach (85), S. 20 ff.

## Kapitel 1

Wieso eigentlich guten Menschen viel Unheil zustoße, wenn die Welt von der göttlichen Vorsehung gelenkt werde, lässt Seneca am Anfang seines Dialoges *De Providentia* seinen Freund Lucilius empört fragen, eine Frage, die ja im Laufe der Jahrhunderte weiterhin ein brennendes Problem nicht nur für Philosophen<sup>39</sup>, Theologen und Dichter, sondern auch für den Mann auf der Straße geblieben ist.

An Lucilius, den jüngeren Freund, sind auch Senecas *Epistulae Morales* und die *Naturales Quaestiones* gerichtet; und es ist sicher wichtig, die Art des Verhältnisses, das diese beiden Männer zueinander hatten, bei der Untersuchung dieses Dialogs zu berücksichtigen.

Aus den Arbeiten zum Bau der *Epistulae Morales* von Cancik<sup>40</sup> und Maurach<sup>41</sup> geht hervor, dass diese eine Einführung in die Philosophie darstellen, die vom Einfachen zum Komplexen führt und aus zunächst nur Angedeutetem einen komplizierten Zusammenhang entwickelt, um den Freund ein- und weiterzuführen.

---

<sup>39</sup> G.W.Leibniz hat für dieses Problem im Jahre 1697 den Begriff der Theodizee geprägt, den er in die Formel fasste: *Si deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?* (Th., B.20) Er besagt, dass „der Glaube an einen allmächtigen, allweisen und allgütigen Gott angesichts der Übel verteidigt wird.“ So F. Billicsich, S. 10. Dort befindet sich ein Durchgang durch die verschiedenen philosophischen Systeme unter diesem Aspekt. In Kapitel III (S. 61-91) werden die Beiträge der Stoiker zur Lösung dieses Problems besprochen.

<sup>40</sup> Hildegard Cancik, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae morales*, Spudasmata 18, Hildesheim 1967, S. 42 und 138 ff.

<sup>41</sup> Gregor Maurach, *Der Bau von Senecas epistulae morales*, Heidelberg 1970, S. 17 ff. und 177 ff.

Und wie Seneca in diesen Briefen seinen Freund Lucilius tadelt und lobt, ihm aber immer wieder Mut macht auf dem – wenn offenbar auch nur durch Briefe möglichen<sup>42</sup> – gemeinsamen Weg, so erweist er sich auch in dieser Schrift als erfahrener Freund<sup>43</sup>,

---

<sup>42</sup> Seneca betont in vielen Briefen, dass die Korrespondenz mit Lucilius für ihn so viel wie ein reales Zusammensein mit dem Freund bedeute, z. B. in epist. 18,2; 34; 38; 40,1; 55,11; 67,2; 78,28; vgl. Cancik (41), S. 58 ff.; Maurach (85), S. 43 f. mit A. 62.

<sup>43</sup> Aus den *Epistulae Morales* ist vieles über diese Freundschaft zu erfahren. So zeigt Seneca z. B. in epist. 35,1, wie er sich seine Freundschaft zu Lucilius vorstellt: *Cum te tam valde rogo, ut studeas, meum negotium ago: habere amicum volo, quod contingere mihi, nisi pergis, ut coepisti excolere te, non potest. Nunc enim amas me, amicus non es ... (2) Festina ergo, dum mihi proficis.* Auch in epist. 7,8 und 6,4 ist von dieser Gegenseitigkeit die Rede: 7,8: *Recede in te ipse, quantum potes; cum his versare, qui te meliorem facturi sunt, illos admitte, quos tu potes facere meliores. Mutuo ista fiunt, et homines, dum docent, discunt.* 6,4: *Ego vero omnia in te cupio transfundere, et in hoc aliquod gaudeo discere, ut doceam; nec me ulla res delectabit, licet sit eximia et salutaris, quam mihi uni sciturus sum. Si cum hac exceptione detur sapientia, ut illam inclusam teneam nec enuntiem, reiciam: nullius boni sine socio iucunda possessio est.* Welche Nähe auch Briefe zwischen Freunden schaffen können, geht aus epist. 55,11 hervor: *Amicus animo possidendus est; hic autem numquam abest; quemcumque vult cotidie videt. Itaque tecum stude, tecum cena, tecum ambula: in angusto vivebamus, si quicquam esset cogitationibus clusum. Video te, mi Lucili; cum maxime audio; adeo tecum sum, ut dubitem, an incipiam non epistulas, sed codicillos tibi scribere.* Vgl. auch epist. 67,2; 78,28. Den Charakter der Freundschaft zwischen Seneca und Lucilius hat Knoche in seinem Aufsatz „Der Gedanke der Freundschaft in Senecas Briefen“ (71) eingehend ausgeleuchtet. Auf S. 158 ff. heißt es: „So wäre dann der Freund der Begleiter und Hüter auf diesem Weg der aktiv-schöpferischen Selbstvollendung; er bewahrt den anderen vor dem Stillstand, und sein Wort wäre die Ermahnung zur eigenen selbstgewollten und selbstvollzogenen Willensverfestigung des Freundes; er wäre sozusagen sein Gewissen, das seinen moralischen Willen wach und lebendig erhält ... Durch eine große packende Abhandlung über das Gute ließe sich Senecas Ziel gar nicht erreichen; die Einwirkung muß vielmehr *guttatim*, sorgfältig und ununterbrochen, sie muß täglich erfolgen ... Seneca hat gewußt, daß man nicht irgendeinen gleichgül-



der seinen Schützling auf der Stufe abholt, auf der er sich gerade befindet. Andererseits sieht Seneca sich selbst auch als Lernenden und sich Weiterentwickelnden.<sup>44</sup> Das kommt besonders an den Stellen zum Ausdruck, an denen er sich über den *vir bonus* äußert, den er – auch in dieser Schrift (5,1) – mit dem *vir sapiens* gleichsetzt. Dabei unterscheidet er jedoch zwischen dem wahren *vir bonus/sapiens* und dem, der anstrebt, ein *vir bonus/sapiens* zu sein, einem *progrediens*.<sup>45</sup> Ganz deutlich wird das zum Beispiel in epist. 42,1: *Atqui vir bonus tam cito nec fieri potest nec intellegi. Scis quem nunc virum bonum dicam? hunc secundae notae; nam ille alter fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur.* So begegnet uns auch in Senecas Schriften der *vir bonus* nur selten als wahrer *vir sapiens* (z. B. Cato und Sokrates), während Seneca sich selber und Lucilius nur für *viri boni secundae notae* hält. Das wiederum geht deutlich aus dem Dialog *De Vita Beata* hervor, wo Seneca wiederholt bekräftigt, kein *sapiens*, sondern nur ein *studiosus sapientiae* zu sein (17,3: *non sum sapiens et ... nec ero. Exige itaque a me, non ut optimis par sim, sed ut malis melior ...* ; 24,4: *aliud est studiosus sapientiae, aliud iam adeptus sapientiam ... Non est, quod me ad formulam meam exigas: cum maxime facio me et formo et ad exemplar ingens*

---

tigen Menschen bilden kann, sondern nur einen, mit dem eine gegenseitige Herzensverbundenheit besteht. Die tiefe Zuneigung des Älteren zu dem jüngeren Freunde gibt dem ganzen Corpus der Luciliusbrieve die eigentümliche Farbe.“ Was Knoche hier im Blick auf die *Epistulae Morales* sagt, hat sicher auch für Senecas Spätdialoge Geltung. Vgl. dazu auch Cancik (41), S. 61 ff., Maurach (85), S. 34 f.; S. 44; (91), S. 183 ff., Hadot, S. 165 ff.; siehe auch EK zu 1,5: *amicitia*.

<sup>44</sup> Vgl.S. 6, A. 19.

<sup>45</sup> Siehe EK zu 1,1: *bonis viris*.

*attollo, si processero, quantumque proposui, exige, ut dictis facta respondeant).*<sup>46</sup>

Die Frage des Freundes ist im Kern eine Auflehnung gegen die Gottheit,<sup>47</sup> die nur hier am Anfang der Schrift *providentia* genannt wird. Im weiteren Verlauf spricht Seneca von *deus/di, ratio, fatum, natura, mundus* u. a. Diesen Wechsel der Bezeichnungen erklärt er an anderer Stelle (nat. 2,45,1ff.) so: *Ne hoc quidem crediderunt* (sc. *antiquitas*<sup>49</sup> = *antiqui*) *Iovem, qualem in Capitolio et in ceteris aedibus colimus, mittere manu sua fulmina, sed eundem, quem nos Iovem intellegunt, rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis huius dominum et artificem, cui nomen omne convenit; vis illum fatum vocare, non errabis. hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum; vis illum providentiam dicere, recte dices. est enim, cuius consilio huic mundo providetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet; vis illum naturam vocare, non peccabis. hic est, ex quo nata sunt omnia, cuius spiritu vivimus; vis illum vocare mundum, non falleris. ipse enim est hoc, quod vides totum, partibus suis inditus, et se sustinens et sua.*<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> Siehe dazu auch EK zu 1,1: *bonis viris*.

<sup>47</sup> Das wird besonders aus nat. 3, praef. 12 deutlich: *quid est praecipuum? posse laeto animo adversa tolerare; quicquid acciderit, sic ferre, quasi tibi volueris accidere (debuisses enim velle, si scisses omnia ex decreto fieri; flere, queri et gemere desciscere est).*

<sup>48</sup> 1,1 (2x); 1,4. Siehe auch EK zu 1,1: *providentia* und zu 1,4: *de providentia*.

<sup>49</sup> So in 2,42,1.

<sup>50</sup> Vgl. auch benef. 4,7,1 f.: „*Natura*“ *inquit „haec mihi praestat.“ Non intellegis te, cum hoc dicis, mutare nomen deo? Quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta? Quotiens voles, tibi licet aliter hunc auctorem rerum nostrarum compellare; ... Hunc eundem et fatum si dixeris, non mentieris; nam quom fatum nihil aliud sit quam series inplexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua ceterae*

Um sichtbar zu machen, dass es sich hier um eine Auflehnung gegen die Gottheit handelt, rückt Seneca die Frage des Freundes zunächst in den großen Zusammenhang, in dem es insgesamt um die Schaffung und Verwaltung des Kosmos durch eine göttliche Macht und die Beziehung dieser göttlichen Macht zum Menschen geht (*hoc commodius in contextu operis redderetur, cum praeesse universis providentiam probaremus et interesse nobis deum*). Doch da Seneca hier nur einen kleinen Teil aus dem Gesamtzusammenhang herausreißen und nur einen Widerspruch innerhalb des Gesamtproblems lösen will, werde es nicht schwer für ihn sein, als Anwalt die Verteidigung der Götter zu übernehmen und ein Plädoyer für sie zu halten (*sed quoniam a toto particulam revelli placet et unam contradictionem manente lite integra solvere, faciam rem non difficilem, causam deorum agam*).

Auch an anderen Stellen betont Seneca die Notwendigkeit, schwierige Zusammenhänge zunächst über eine Beschäftigung mit einzelnen ihrer Teile in den Griff zu bekommen. So entringt sich ihm in epist. 89,1 f. der Stoßseufzer: *Utinam quidem quemadmodum universa mundi facies in conspectum venit, ita philosophia tota nobis posset occurrere, simillimum mundo spectaculum! ... nobis autem, quibus perrumpenda caligo est et quorum visus in proximo deficit, singula quaeque ostendi facilius possunt, universi nondum capaces*.<sup>51</sup> Andererseits betont er immer wieder, dass

---

*pendent. Quaecumque voles, illi nomina proprie aptabis vim aliquam effectumque caelestium rerum continentia: tot appellationes eius possunt esse quot munera.* Diese Stelle wird bei von Arnim als SVF II 1024 zitiert. Vgl. auch Rozelaar, S. 459: „Die mannigfachen Bezeichnungen des All-Gottes, denen Seneca eine gleiche Richtigkeit und Berechtigung zuerkennt, sind nichts anderes als die Attribute, mit deren Hilfe der Stoiker nach bestem Vermögen versucht, das Wesen des Unfassbaren zu bestimmen.“ Siehe auch EK zu 1,1: *providentia*.

<sup>51</sup> Vgl. auch epist. 108,2 und S. 6, A. 19.

die Einzelergebnisse einem festen Lebensziel unterzuordnen seien.<sup>52</sup>

Da aber für ihn die Frage des Lucilius augenscheinlich die richtige Einsicht in den Zusammenhang zwischen Gott, Kosmos und Mensch vermissen lässt, will Seneca aus seinem diesbezüglichen Wissen heraus die Partei der Götter ergreifen, was unter dieser Voraussetzung für ihn eine einfache Sache sein werde (... *faciam rem non difficilem, causam deorum agam*).

Einen Einblick in die durch Gesetz geregelte und wunderbare Ordnung des Kosmos gibt er in den folgenden drei Paragraphen, in denen er – in einer *praeteritio* – die Gründe für seine Meinung darlegt, dass der Kosmos – und zwar nicht nur in seinen geordneten Teilen, sondern auch in den ungeordnet scheinenden – nicht zufällig, sondern durch das göttliche Werk der *providentia* entstanden sei.

Die *praeteritio* umfasst die Paragraphen 1,2 bis 1,4; sie wird in 1,2 eingeleitet durch *supervacuum est in praesentia ostendere ...*; von *ostendere* sind dann sechs ACI-Konstruktionen abhängig, von denen jeweils zwei verneinte zwei positiv formulierte einschließen. Der ganze Paragraph 2 wird also – wie dann auch die beiden folgenden – durch eine lange Satzperiode gebildet. Und so wie Seneca in nat. 2,1<sup>53</sup> eine Einteilung des Kosmos in *caelestia*, *sublimia* und *terrena* vornimmt, behandelt er auch hier die *caelestia* in 1,2, die *sublimia* in 1,3 und die *terrena* in 1,4.

Die zu den *caelestia* getroffenen Aussagen kann man folgendermaßen logisch verbinden:

---

<sup>52</sup> Vgl. epist. 71,2; mit diesem umfassenden Problem setzen sich besonders die Briefe 94 und 95 auseinander, in denen es um die Notwendigkeit von *praecepta* und *decreta* geht. Vgl. besonders 94,1.21; 95,12.

<sup>53</sup> Siehe EK zu 1,2: *supervacuum est*.

Das große Werk des Kosmos kann nicht ohne Wächter (*non sine aliquo custode*) bestehen. Die Bewegung der Sterne kann nämlich nicht durch einen zufälligen Anstoß zustande gekommen sein (*fortuiti impetus esse*). Denn vom Zufall Bewegtes (*quae casus incitat*) gerät oft aus der Bahn und stößt mit anderem zusammen. Also ist nur auf Grund eines ewigen Gesetzes (*aeternae legis imperio*) die schnelle Bewegung des Alls, die so vieles mit sich führt, ungehindert möglich. Eine so vollkommene Ordnung (*hunc ordinem*) kann aber nicht die Folge von umherirrender Materie sein (*esse materiae errantis*). Denn nicht zufälliges Zusammenfügen (*quae temere coierunt*) könnte ein solches Gleichgewicht gewährleisten (*tanta arte pendere*), wie es sich

- im unbewegten Verharren der Erde,
- im Schauspiel des sich rasend schnell bewegenden Himmels,
- in der Überspülung der Erde durch das Meer, die ohne Anschwellen der Flüsse einhergeht,
- im Entstehen gewaltiger Dinge aus kleinstem Samen zeigt.

Hier wird also auf mannigfaltige Weise und sehr kunstvoll ausgedrückt, dass die Bewegung des Weltalls nicht vom Zufall, sondern von einer göttlichen Macht (*custos, aeterna lex*) abhängt:

Aussagen über Schöpfung und zufällige Entstehung alternieren zuerst in chiasmischer Anordnung und dann in paralleler. Andererseits besteht die ganze Satzperiode aus einem Trikolon, das dem Gesetz der wachsenden Glieder gehorcht.<sup>54</sup>

In 1,3 geht es dann um das, was zwischen Himmel und Erde vor sich geht, die *sublimia*: Seneca macht deutlich, dass man Erscheinungen wie Regengüsse, Wolken, Gewitter, Vulkanausbrü-

---

<sup>54</sup> Vgl. auch EK zu 1,2: *ostendere*.

che, Erdbeben<sup>55</sup> und anderes für völlig unregelmäßig (*confusa et incerta*) halten könnte, sie sich aber dennoch nicht ohne Methode (*sine ratione*) zufällig ereigneten (*quamvis subita sint, accidunt*), sondern auch ihrerseits ihre Ursachen hätten (*suas et illa causas habent*). Er vergleicht diese Erscheinungen mit solchen, die sich an ungewohnter Stelle (*alienis locis*) ereignen wie heiße Quellen im Meer und plötzlich an der Meeresoberfläche auftauchende Inseln.

In 1,4 geht Seneca dann zu den *terrena* über: In diesem Bereich wird der Beobachter (*si quis observaverit*) zunächst bestimmt annehmen, dass regellose Kräfte am Werk seien (*caeca quadam volutione modo contrahi undas et introrsum agi, modo erumpere et ... repetere sedem suam*), während doch auch hier eine Gesetzmäßigkeit anzutreffen ist.

Seneca beschränkt sich im Bereich der *terrena* auf die Gezeiten des Meeres; auch diese vollzögen sich nicht willkürlich (*caeca quadam volutione*), sondern richteten sich in großer Regelmäßigkeit (*portionibus*) nach dem Mond (*prout illas lunare sidus elicuit, ad cuius arbitrium Oceanus exundat*).

Die drei Satzperioden in 1,2-1,4 bilden einerseits eine Antiklimax, die von den *caelestia*, die man ganz klar für das Werk einer Gottheit halten muss, über die *sublimia*, in denen eher schädliche Einwirkungen angenommen werden müssen, zu den *terrena* hinabführt, bei denen das Wirken der Gottheit am wenigsten sinnfällig ist. Andererseits nimmt das Erstaunen darüber, dass selbst an den unwahrscheinlichsten Orten die Gottheit ihre Hand im

---

<sup>55</sup> Man könnte sich wundern, dass Seneca auch Erdbeben zu den Erscheinungen der *sublimia* rechnet. Das ist sicher darauf zurückzuführen, dass er – wie Poseidonios (Pohlenz 101, S. 221) – die Luft (*spiritus*; zu *spiritus* siehe nat. 6,16,1) für die Ursache von Erdbeben hält, wie er in nat. 6,24,1 sagt. Siehe auch EK zu 1,3: *tumultuosa pars rerum*.

Spiel hat, von Stufe zu Stufe zu, so dass man in diesem Zusammenhang von einer Klimax sprechen könnte.<sup>56</sup>

Im letzten Satz von 1,4 leitet Seneca dann zum engeren Thema zurück: *Suo ista temporibus reserventur, eo quidem magis, quod tu non dubitas de providentia, sed quereris*. Damit ist zugleich auch gesagt, dass die in 1,2–1,4 auf verschiedene Art umschriebene Gottheit eben diese *providentia* ist, von der in der Eingangsfrage des Lucilius die Rede war. Wenn man ihr sinngebendes Walten im Kosmos anerkennt, müsste man auch bereit sein, ihren Einfluss auf das Leben des Menschen zu akzeptieren.

In der *praeteritio* setzt sich Seneca deutlich vom epikureischen Standpunkt ab, der ja die Entstehung der Welt durch eine zufällige Anordnung von Atomen annimmt und die Einwirkung der Götter auf den menschlichen Bereich leugnet.<sup>57</sup> Auf diese Weise gelingt es ihm, der gegenteiligen Auffassung der Stoa vom fürsorglichen Walten der Gottheit in einer mit den Menschen gemeinsamen Welt, der Kosmopolis<sup>58</sup>, besonderen Glanz zu verleihen. Die Kompetenz Senecas wird somit vertrauenerweckend unterstrichen. Und doch werden hier Aussagen getroffen, die auch dem Partner im Großen und Ganzen klar sind (*tu non dubitas*).

So weist Seneca darauf hin, dass er die größeren Zusammenhänge später einmal ausführlich darstellen wolle (*suo ista temporibus reserventur*)<sup>59</sup>. Das könne er auch unbeschadet aufschieben; denn

---

<sup>56</sup> Der kunstvolle Aufbau dieser langen Satzperioden zeigt, dass Seneca nicht nur *minutissimae sententiae* (so Quint. inst. 10,1,130) zu bilden im Stande war, wie sie durch den Stil seiner Zeit gegeben waren (Norden S. 295 ff.), sondern durchaus auch Perioden bilden konnte und gebildet hat (vgl. auch Currie S. 203, Anmerkung des Herausgebers Maurach).

<sup>57</sup> Vgl. EK zu 1,2: *supervacuum est*.

<sup>58</sup> Vgl. zu 5,4: *idem in hac magna re publica fit*.

<sup>59</sup> Vgl. hierzu den EK.

sie seien Lucilius im Grunde ja klar, während jedoch aus seiner Frage Zweifel an der Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung herauszuhören seien (*sed quereris*).

Man könnte sagen, dass das Ende des Abschnitts 1,4 durch ein Paradox markiert wird,<sup>60</sup> das als solches vom Adressaten aber noch erkannt werden muss: Lucilius zweifelt zwar das Walten der *providentia* im Kosmos nicht an, beklagt sich aber dennoch über ihre Ungerechtigkeit gegenüber den Menschen. Doch dadurch, dass Seneca in der vorausgegangenen *praeteritio* die ordnende Kraft der *providentia* – sogar in unregelmäßig scheinenden Vorgängen – betont, legt er Lucilius nahe, auch im Verhältnis von Gott zum Menschen Regelmäßigkeit und Ordnung zu erkennen.<sup>61</sup> Denn wie diese wunderbare Ordnung des Kosmos nicht ohne göttliche Einflussnahme entstanden sein kann (1,2: ... *non sine aliquo custode tantum opus stare ...*), so kann auch der wahre *vir bonus* nur durch göttliche Unterstützung bestehen (epist. 41,5: *non potest res tanta sine adminiculo numinis stare*<sup>62</sup>).

---

<sup>60</sup> Maurach hat festgestellt, dass Seneca selbst „Gliederungsmarkierungen“ setzt, indem er am Ende eines Abschnittes bestimmte Schlussformeln benutzt. Das können paradoxe Formulierungen, Pointen, Antithesen, Sentenzen u. a.m. sein (85, S. 12 f.; S. 32 f.). Näher ausgeführt in Seneca, Epistulae Morales, Textauswahl und Erläuterungen von Maurach (18, S. 22 f.); vgl. auch Norden, 1,310.

<sup>61</sup> Der Zusammenhang zwischen der Klage über das Schicksal und dem Verhältnis zur *providentia* geht aus epist. 74,10 f deutlich hervor: *Quicumque beatus esse constituet, unum esse bonum putet, quod honestum est; nam si ullum aliud existimat, primum male de providentia iudicat, quia multa incommoda iustis viris accidunt, et quia quidquid nobis dedit breve est et exiguum, si compares mundi totius aevo. Ex hac deploratione nascitur, ut ingrati divinorum interpretes simus: querimur quod non semper, quod et pauca nobis et incerta et abitura contingant.*

<sup>62</sup> Vgl. auch epist. 41,2: *Bonus vero vir sine deo nemo est.*



Und so zeigt sich Seneca in 1,5 überzeugt davon, den „Kläger“ wieder mit den „Beklagten“, den Göttern, versöhnen zu können (*In gratiam te reducam cum dis adversus optimos optimis*). Denn die Götter erwiesen sich gegenüber den sehr Guten als sehr gut; die *rerum natura* (= *deus/di*) lasse es nämlich nicht zu, dass Gutes Guten schade (*neque enim rerum natura patitur, ut umquam bona bonis noceant*). Damit wird die Frage, die ja in Variationen über den ganzen Dialog verteilt und dann noch einmal in ähnlicher Form in 6,1 gestellt werden wird (*quare tamen bonis viris patitur aliquid mali deus fieri?*), schon hier eindeutig beantwortet. Die Begründung folgt auf dem Fuß: Gute Menschen und Götter sind in Freundschaft verbunden, wobei die *virtus* als Bindeglied fungiert (*inter bonos viros ac deos amicitia est conciliante virtute*).

Doch Freundschaft ist nicht genug: 1,5 endet mit einem Korrekturschluss: Freundschaft nenne ich es? Nein, ich muss es eher Verwandtschaft und Wesensgleichheit nennen (*amicitiam dico? Immo etiam necessitudo et similitudo*); denn der Gott unterscheide sich ja vom *vir bonus* nur dadurch, dass er ewig sei (*quoniam quidem bonus tempore tantum a deo differt*). Der *vir bonus* sei sein Schüler und Nacheiferer und wahrer Nachkomme<sup>63</sup>, der von jenem großartigen Vater streng erzogen werde, weil dieser nachdrücklich darauf achte, dass sein Zögling nach *virtus* strebe, der *virtus*, die gerade das Bindeglied zwischen Gott und Mensch genannt worden ist (*discipulus eius aemulatorque et vera progenies, quam parens ille magnificus, virtutum non lenis exactor...*). *Virtus* wiederum kann nur mit Hilfe des *animus* errungen werden; denn der ist ja ein Teilchen des Weltlogos<sup>64</sup>, das den

---

<sup>63</sup> Siehe EK zu 1,5: *vera progenies*.

<sup>64</sup> Seneca sagt an verschiedenen Stellen, dass der *animus* aus der göttlichen Sphäre auf den Menschen gekommen sei: epist. 41,5; 65,16; 66,12; vgl. nat. 1 praef. 6: *virtus enim ista, quam affectamus, magnifica est, non quia*

*vir bonus* mit ihm, dem Gott, verwandt sein lässt. So ist es auch zu verstehen, dass die Gottheit den *vir bonus* besonders streng erzieht (*sicut severi patres, durius educat*), vergleichbar einem römischen Familienvater, der einen Unterschied in der Erziehung seiner eigenen Kinder und der in seinem Hause geborenen Sklavenkinder macht, indem er die eigenen durch ein strenges Regiment zur *modestia* erzieht, während er die anderen möglichst schlagfertig und draufgängerisch haben möchte (... *delectari vernularum licentia ... horum ali audaciam*). Ebenso sei es zu verstehen, wenn der *vir bonus* als Sohn im Schweiß seines Angesichts arbeiten muss, während es sich die *mali* in Reichtum, als dessen Sklaven sie sich erwiesen, gut gehen ließen.

Mit dem Satzsatz des Kapitels kehrt Seneca zum Verhältnis von Gott und *vir bonus* zurück (*idem tibi de deo liqueat*) und hält als Ergebnis fest: *bonum virum in deliciis non habet, experitur, indurat, sibi illum parat*.<sup>65</sup>

Hierbei handelt es sich wieder um einen Korrekturschluss am Ende des ersten Kapitels. Er endet in einer asyndetischen Klimax: Gott verzärtelt den *vir bonus* nicht, er erprobt ihn, er härtet ihn ab, er macht ihn sich verfügbar, zu seinem Werkzeug.

Was heißt das im Einzelnen? Die Wendung *in deliciis habere* benutzt Seneca auch in epist. 67 und epist. 96, in Briefen, die auch sonst in Thema und Wortwahl eng mit *De Providentia* verwandt sind. Sie bedeutet so viel wie „jemanden zu seinen Lieblingen zählen“. Dabei kann es sich um Menschen oder auch Tiere

---

*per se beatum est malo caruisse, sed quia animum laxat et praeparat ad cognitionem caelestium dignumque efficit, qui in consortium deo veniat.*  
Siehe auch EK zu 1,5: *vera progenies*.

<sup>65</sup> Hierin sieht Abel (27), S. 110 die eigentliche *propositio* der Schrift. Vgl. dazu S. 11 f.

handeln.<sup>66</sup> Man denkt dabei sogleich an den von Seneca in 2,5 getroffenen Vergleich der Erziehungsweise von Vätern und Müttern, nach dem die Mütter versuchen, ihrem Kinde alle Steine aus dem Weg zu räumen. Nein, Gott erzieht wie ein Vater: Er erprobt (*experitur*) seinen Sohn, er härtet ihn ab (*indurat*), und er macht ihn für sich verfügbar (*sibi illum parat*).

Die Bedeutung der letzten Wendung geht aus dem Anfang des fünften Kapitels hervor. Dort schreibt Seneca der Gottheit und dem *vir bonus* (hier in *De Providentia* das einzige Mal *vir sapiens*) denselben Vorsatz zu, nämlich zu zeigen, dass die Vorlieben und Ängste des Mannes auf der Straße nicht auch die des *vir bonus/sapiens* sein dürften. Das heißt: Der Gott macht den *vir bonus/sapiens* zu seinem Werkzeug. Er soll ihm dabei helfen, Gut und Böse zu unterscheiden und damit die Werke des Gottes richtig zu würdigen und vor den Menschen ins rechte Licht zu rücken. In epist. 102,29 heißt es: ... *illis (sc. deis) nos adprobari, illis in futurum parari iubet et aeternitatem proponere*. Apelt<sup>67</sup> übersetzt so: „Er (sc. der Gedanke an die Schönheit des Kosmos) gibt uns die Weisung, uns ihr Wohlgefallen zu erwerben, zu ihrem Dienste bereit zu machen und die Ewigkeit uns vor Augen zu halten.“<sup>68</sup>

Seneca hat also in diesem ersten Kapitel gezeigt, dass man bei der Beantwortung der Frage des Lucilius nicht den großen Zusammenhang, nämlich das Walten der Götter über den gesamten Kosmos und ihr Interesse an den Menschen, aus dem Auge verlieren

---

<sup>66</sup> ThLL 5,448,22 f. Das erinnert an Catull, 2,1: *passer, deliciae meae puellae*.

<sup>67</sup> Apelt (9), IV, S. 213.

<sup>68</sup> Dazu passt gut das in 5,8 einhellig überlieferte *parati (quid itaque indignamur? quid querimur? ad hoc parati sumus)*, das Reynolds zwar in seinem Text belassen, in seinem Apparat aber als *suspectum* bezeichnet hat.

dürfe; er hält es bei Einbeziehung dieses Zusammenhangs für eine leichte Aufgabe, das Verhältnis der Gottheit zum *vir bonus* ins rechte Licht zu rücken und damit die Götter gegen den Anwurf seines Freundes und Schülers zu verteidigen und Lucilius mit den Göttern zu versöhnen.

Und nachdem er schon in diesem ersten Kapitel das besondere Verhältnis der Gottheit zum *vir bonus* beschrieben hat, ist klar geworden, dass die hinter der Frage des Lucilius liegende Behauptung nicht stimmen kann; denn die auf jeden Fall „gut“ zu nennenden Götter können Guten nichts Schlechtes zufügen.

So sind im ersten Kapitel die Anforderungen an ein *exordium* erfüllt:

Kläger (Lucilius), Beklagter (*deus*) und ihr Verhältnis zueinander werden ins Blickfeld gerückt. Das Hauptziel der Rede wird dadurch sichtbar, dass der Verteidiger (Seneca) die vom Freund eingebrachte Anklage in ihren großen Zusammenhang einordnet. Diesen bringt er auf die knappe Formel: *praeesse universis providentiam ... et interesse nobis deum*. Auf den zweiten Teil dieser Formel wird zwar das Hauptaugenmerk in dieser Schrift gelenkt, doch wird hier auch deutlich gemacht, dass der erste Teil, die Herrschaft der *providentia* über die Welt, eine notwendige Voraussetzung für den zweiten ist: Nur wer die Herrschaft der *providentia* anerkennt, kann auch von ihrem Interesse am Menschen überzeugt werden.

Und so stellt Seneca zwar klar, dass der erste Teil einer vertiefenden Behandlung bedarf (*suo ista temporis reserventur ...*), begnügt sich aber hier mit einer andeutenden Darstellung in Form einer *praeteritio* (*supervacuum est ... ostendere...*), zumal dem „Kläger“ Lucilius diese stoische Grundvoraussetzung theoretisch klar sein muss (*eo quidem magis, quod tu non dubitas, sed queres*).

Das „Publikum“, d. h. der Leser des Dialogs, wird positiv auf die Argumentation eingestimmt, indem Seneca die Leichtigkeit seiner Aufgabe unterstreicht und dem „Kläger“ eine Aussöhnung mit dem „Beklagten“ in Aussicht stellt. Voraussetzung ist jedoch die Zustimmung zu der wichtigsten Grundaussage der stoischen Lehre, der Existenz der göttlichen *providentia*. Das Herausstellen der Güte der Gottheit und ihrer Freundschaft und Verwandtschaft mit dem Kläger (und Publikum?) wirft ein Schlaglicht auf die Anfangsfrage, die ja das Gegenteil behauptet, und führt sie damit schon fast ad absurdum.

## Kapitel 2

Am Anfang des zweiten Kapitels steht noch einmal die Eingangsfrage, doch diesmal – auf Grund der vorausgegangenen Betrachtungen – neu formuliert: *Quare multa bonis viris adversa eveniunt?*

An dieser Neuformulierung kann man erkennen, was Seneca im Einzelnen an der ursprünglichen Frage auszusetzen hatte: Das emphatische *quid ita* ist nun durch das sachliche *quare* ersetzt worden. An die Stelle des Wortes *mala*, das den eigentlichen Zündstoff enthielt, tritt *adversa*, was Seneca dann auch in 3,1, seiner *propositio*, noch einmal erklären wird, und das harsche, den Zufall betonende *accidere* ist durch das allgemeinere *evenire* ersetzt.

Die Begründung für die neue Fragestellung folgt auf dem Fuße: *Nihil accidere bono viro mali potest*. In dieser Formulierung wird der Wortlaut der Anfangsfrage wieder aufgenommen; und es wird deutlich, dass Seneca die so formulierte Frage verneint. Als Erklärung führt er eine allgemeinere Fassung des schon am Anfang von 1,5 Gesagten an: *non miscentur contraria*, ein unumstößlicher Lehrsatz, der durch den dann folgenden Vergleich untermauert wird:

Wie der salzige Geschmack des Meeres in keiner Weise durch die Zufuhr von Süßwasser der verschiedensten Art beeinflusst wird, so lässt sich auch der *vir bonus/fortis* von keinem auf ihn einstürmenden Unglück beeinträchtigen: Er hält an seinem Standpunkt fest und passt alles Geschehende an sich an; denn er ist stärker als alles, was von außen auf ihn eindringt (... *est enim omnibus externis potentior*).

Es sei zwar nicht so, dass er das, was auf ihn einstürme, nicht fühle, aber er siege. Auch wenn er normalerweise ruhig und sanft sei, erhebe er sich gegen alles, was von außen auf ihn einstürmt (2,2). Hier wird also klar, wie sich Seneca den wahren *vir bonus* vorstellt; unterstrichen wird das durch die Neuformulierung „*vir fortis*“.

Der Vergleich hat eine Doppelfunktion: Einerseits unterstreicht er den vorangegangenen Lehrsatz, andererseits bereitet er die Charakterisierung des *vir bonus* vor. Es ist nur einer von mehreren aufeinander folgenden Vergleichen, mit deren Hilfe einerseits der *vir bonus* selbst und anschließend sein Verhältnis zu den Göttern charakterisiert wird: Wie das Meer trotz zahlreicher Zuströme von Süßwasser seinen salzigen Charakter nicht einbüßt, so nimmt auch der *animus* des *vir bonus* durch zahlreiche Schicksalsschläge keinen Schaden. Ja, im Gegenteil! Der *vir fortis* sieht seine Heimsuchungen als Training an (*omnia adversa exercitationes putat*) und wünscht sie somit geradezu herbei. Das wird in den folgenden rhetorischen Fragen ausgesagt: Jeder aber, der ein Mann und auf das *honestum* (= *summum bonum*)<sup>69</sup> ausgerichtet ist, möchte angemessene Mühen auf sich nehmen, auch wenn sie mit Gefahren verbunden sein sollten; denn jedem Tatkräftigen ist Muße eine Strafe.

Es folgt ein zweiter Vergleich (2,3-4), der an den in 2,2 vorausgegangenen Gedanken anschließt: Ringkämpfer, denen an der Sorge um ihren Körper gelegen ist, sorgen mit allen Mitteln dafür, ihre Kräfte zu trainieren, und scheuen nicht davor zurück, ggf. auch gegen mehrere Sparringspartner anzutreten. Denn ohne Gegner erschlafft die Tapferkeit:

---

<sup>69</sup> Vgl. EK zu 2,2: *erectus ad honesta*.

*Marcet sine adversario virtus*: Diese Sentenz und der folgende Satz, der aussagt, dass die *virtus* erst richtig sichtbar wird, wenn sie ihre Leidensfähigkeit unter Beweis stellt (*tunc apparet quanta sit quantumque polleat, cum quid possit patientia ostendit*), treffen einerseits noch auf die Ringkämpfer zu, während sie andererseits schon auf den mit ihnen verglichenen *vir bonus/fortis* weisen; denn *virtus* bezeichnet ja sowohl die Stärke eines in körperlicher Blüte stehenden Mannes als auch die „Tugend“ des *vir sapiens*<sup>70</sup>. Dasselbe gilt für *patientia*.<sup>71</sup> Doch erst im nächsten Satz wird ausdrücklich auf den *vir bonus* Bezug genommen: *scias licet idem viris bonis esse faciendum, ut ...* Was *virtus*, die ja den *vir bonus* ausmacht, in diesem neuen Zusammenhang bedeutet, steht *expressis verbis* im letzten Satz von 2,4: *ut dura ac difficilia non reformident nec de fato querantur, quidquid accidit boni consulant, in bonum vertant*.<sup>72</sup> Damit ist klar ausgesagt: Jemand, der sich über sein Schicksal beklagt (*qui de fato sc. de providentia queritur*), ist kein *vir bonus*; denn er strebt nicht in erster Linie die *virtus* an, die doch für sein Verhältnis zur Gottheit so wichtig ist (vgl. 1,5). In der Formulierung ist eine Klimax sichtbar: Der *vir bonus* darf Härten nicht scheuen und sich schon gar nicht ihretwegen über sein Schicksal beklagen, sondern er soll sie als etwas Gutes auffassen und sie selbst zum Guten wenden; denn – so die Folge-

---

<sup>70</sup> Vgl. OLD 2073. Siehe auch EK zu 1,1: *bonis viris*.

<sup>71</sup> Vgl. epist. 67,10: *Cum aliquis tormenta fortiter patitur, omnibus virtutibus utitur. Fortasse una in promptu sit et maxime appareat, patientia; ceterum illic est fortitudo, cuius patientia et perpessio et tolerantia rami sunt*; vgl. auch EK zu 2,4: *patientia*.

<sup>72</sup> Dass das möglich ist, macht Seneca in nat. 2,37,2 deutlich: *... quod nos quoque existimamus vota proficere salva vi ac potestate fatorum. quaedam enim a diis immortalibus ita suspensa relicta sunt, ut in bonum vertant, si admotae diis preces fuerint, si vota suscepta. ita non est hoc contra fatum, sed ipsum quoque in fato est*.



rung – es komme nicht darauf an, was man zu ertragen habe, sondern wie man es ertrage (*non quid sed quemadmodum feras interest*).

Damit ist der entscheidende Schritt getan, das vorher als *malum* Erkannte sogar zum *bonum* werden zu lassen: Aber nicht das *incommodum* als solches, das ja als *malum* empfunden wird, ist ein *bonum*, sondern sein tapferes Ertragen. Seneca erklärt das in den Briefen 66 und 67: Dort (epist. 66,4 ff.) zeigt er, dass die nach stoischer Lehre dreigeteilten Güter untereinander gleich seien und somit auch die zweiten Güter *tormentorum patientia* und *in morbo gravi temperantia* den ersten Gütern *gaudium*, *pax* und *salus patriae* gleichen. In epist. 67, 3 trifft das auf den Widerspruch des Lucilius (*Quaeris, an omne bonum optabile sit. „Si bonum est“ inquis „fortiter torqueri et magno animo uri et patienter aegrotare, sequitur, ut ista optabilia sint; nihil autem video ex istis voto dignum. Neminem certe adhuc scio eo nomine votum solvisse, quod flagellis caesus esset aut podagra distortus aut eculeo longior factus“*). Darauf eingehend macht Seneca in epist. 67,4 deutlich, dass nicht die *incommoda* an sich, sondern die *virtus*, durch die sie besiegt würden, wünschenswert sei (*Tormenta abesse a me velim; sed si sustinenda fuerint, ut me in illis fortiter, honeste, animose geram, optabo ... Ita non incommoda optabilia sunt, sed virtus, qua perferuntur incommoda*).<sup>73</sup>

Im dritten Vergleich wird die strenge Erziehungsmethode eines Vaters in Kontrast gesetzt zu der verweichlichenden Liebe einer Mutter (2,5) und anschließend (2,6) auf die väterliche Gesinnung des Gottes bezogen (*patrium deus habet adversus bonos animum*),

---

<sup>73</sup> Zur Belegung dieser These sind in den Briefen 66 und 67 dieselben *exempla* angeführt wie in prov. 3,3 ff. (epist. 66,51: Mucius; 67,7: Regulus, Cato, Rutilius, Sokrates; 67,12: Regulus; 67,13: Cato; 67,14: Demetrius).

dessen Liebe sich darin äußert, dass er dem *vir bonus* Mühen, Schmerzen und Entbehrungen zumutet, damit er daraus wahre Kraft gewinne (*ut verum colligant robur*).

Hier wird also den *vires (corporis)*, denen die Sorge der Ringkämpfer gilt (2,3), das *robur (animi)* des *vir bonus* entgegengesetzt.<sup>74</sup>

Was von Verweichlichung zu halten ist – und man kann diese unschwer mit der vorher charakterisierten mütterlichen Erziehung in Beziehung setzen –, geht aus dem anschließenden Text hervor: Verweichlichte werden – wie in Untätigkeit gemästete Tiere – auch ohne Belastung schon allein von ihrem Körpergewicht niedergedrückt, von einer weiteren Belastung ganz zu schweigen:

---

<sup>74</sup> Seneca thematisiert an verschiedenen Stellen das Verhältnis von *animus* und *corpus*. Er sagt, dass man sich zwar um den Körper kümmern, ihm aber nicht sklavisch dienen solle (z. B. epist. 14,1 ff.; 15,1 ff.; 80,92). Er sei es, der altere (epist. 26,2) und sterbe (epist. 102,24), während der *animus* – obwohl auch körperlich (epist. 106,4) – aus so feinem Stoff sei, dass er den Körper ungehindert verlassen könne (epist. 57,8 f.). Dem *animus* müsse deshalb die Hauptsorge gelten (epist. 80,3: *Illud maxime revolvo mecum: si corpus perduci exercitatione ad hanc patientiam potest, qua et pugnoscipariter et calces non unius hominis ferat, ... quanto facilius animus corroborari possit, ut fortunae ictus invictus excipiat, ut proiectus, ut conculcatus exsurgat. Corpus enim multis eget rebus, ut valeat: animus ex se crescit, se ipse alit, se exercet*); denn er sei der beste Teil des Menschen, der mit Hilfe der Philosophie über das Irdische hinauszuschauen lerne (epist. 65,16 ff.: *Nam corpus hoc animi pondus ac poena est; premente illo urguetur, in vinculis est, nisi accessit philosophia et illum respirare rerum naturae spectaculo iussit et a terris ad divina dimisit ...* (18) *Sapiens adsectatorque sapientiae adhaeret quidem in corpore suo, sed optima sui parte abest et cogitationes suas ad sublimia intendit ...* (21) *Maior sum et ad maiora genitus, quam ut mancipium sim mei corporis, quod equidem non aliter aspicio quam vinculum aliquod libertati meae circumdatum ...*); und in dieser Schau begriffen, muss ihm klar werden: (24) *Quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus; quod est illic materia, id in nobis corpus est*. Vgl. auch epist. 102,22.

*Languent per inertiam saginata nec labore tantum sed motu et ipso suo onere deficiunt.* Und Seneca verallgemeinert das im Folgenden: *Non fert ullum ictum inlaesa felicitas.*

An dieser Stelle wird zum ersten Mal in dieser Schrift auf *felicitas* in ihrem landläufigen Sinn verwiesen. Und schon hier wird deutlich, dass *felicitas* an dieser Stelle nicht für *beatitudo/vita beata* stehen kann und somit auch nicht in philosophischer Bedeutung zu verstehen ist.

Was Seneca unter der landläufig so genannten *felicitas* versteht, geht aus *De Vita Beata* hervor, wo er seinem Bruder Gallio darlegt, dass zum Erlangen des *summum bonum* nur die *virtus* gefordert sei und dass sie nicht mit der *voluptas*, dem höchsten Gut der Epikureer, verquickt werden dürfe. In 13,2 heißt es dort von der *felicitas*: *Ille, quisquis desidiosum otium et gulae ac libidinis vices felicitatem vocat, bonum malae rei quaerit auctorem et, cum illo venit blando nomine inductus, sequitur voluptatem ...*; 14,2: *... eo ille minor ac plurium servus est, quem felicem vulgus appellat.*

Dass *felicitas* auch hier in diesem landläufigen Sinne zu verstehen ist, wird am Ende von 6,5 (*non egere felicitate felicitas vestra est*) deutlich.<sup>75</sup> So kann dann zum Abschluss des Vergleiches auch der *vir bonus* in Antithese zu denen charakterisiert werden, die ständig im so verstandenen Glück leben: *At cui adsidua fuit cum incommodis suis rixa, callum per iniurias duxit nec ulli malo cedit, sed etiam si cecidit, de genu pugnata.* Jemand, der Anstrengungen gewöhnt ist, kämpft auch noch in aussichtslos scheinender Lage weiter.

Nach diesen drei Vergleichen, in denen herausgestellt worden ist, dass sich der *vir bonus* von Äußerlichem nicht beugen lässt (1)

---

<sup>75</sup> Siehe auch EK zu 2,6: *inlaesa felicitas* und S. 69, A. 136.

und dass er seine *virtus* ständig unter Beweis stellt, indem er sich auch in schwierigen Lebenslagen geduldig bewährt (2), und diese Bewährungsproben als von einem fürsorglichen Gott aufgegeben denkt (3), wird nun in 2,7 ein Einschnitt sichtbar:

Seneca wendet sich wieder deutlich Lucilius zu (*miraris tu, si ...*) und münzt dessen Frage, die ja einen Vorwurf gegen die Gottheit enthielt, als seine eigene Verwunderung über die Strenge der Götter gegen die *virī boni* um. Dabei wiederholt er noch einmal die in Kapitel 1 genannten Voraussetzungen, dass der Gott die Guten liebt und sie möglichst gut sehen möchte.

Er knüpft daran einen weiteren Gedanken: Der Gott teilt den *virī boni/fortes* eine *fortuna* zu, an der sie sich üben können. Die deutlich adversative Antwort (*ego vero non miror ...*) leitet dann über zu einem konkreten Bild, einem *exemplum*<sup>76</sup>, an dem gezeigt

---

<sup>76</sup> Seneca äußert sich häufiger über den Nutzen von *exempla*: So z. B. in epist. 6,5: ... *longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla*. In Marc. 2,1 begründet er seine Umstellung von *praecepta* und *exempla*, die augenscheinlich normalerweise in dieser Abfolge gebracht wurden, so: *Scio a praeceptis incipere omnes, qui monere aliquem volunt, in exemplis desinere. Mutari hunc interim morem expedit. Aliter enim cum alio agendum est: quosdam ratio ducit; quibusdam nomina clara opponenda sunt et auctoritas, quae liberum non relinquat animum*. In epist. 24,6 unterstellt er Lucilius, er könnte diese Geschichten abgedroschen finden: „*Decantatae*“ inquis, „*in omnibus scholis fabulae istae sunt; iam mihi, cum ad contemnendam mortem ventum fuerit, Catonem narrabis*.“ In epist. 24,9 sagt er etwas über den Zweck der *exempla*: *Non in hoc exempla nunc congero, ut ingenium exerceam, sed ut te adversus id, quod maxime terribile videtur, exhorter*. Vgl. epist. 95, wo es in erster Linie um die *praecepta* geht (95,72): *Proderit non tantum, quales esse soleant boni viri dicere formamque eorum et lineamenta deducere, sed quales fuerint narrare et exponere, Catonis illud ultimum ac fortissimum vulnus, per quod libertas emisit animam ...* Auch in diesem Brief geht es um die mutige Tat Catos, und die Formulierungen sind mit denen in *De Providentia* vergleichbar. So z. B. epist. 95,71: *inter publicas ruinas non labantis* und prov. 2,9: *stantem ... inter ruinas publicas rectum*. Vgl. auch Cancik (41), S. 22 ff.; Trillitzsch (114), S. 95 ff.

werden soll, welche Freude der Gott empfindet, wenn er große Männer mit einem widrigen Schicksal kämpfen sieht (*magnos<sup>77</sup> viros conluctantis cum aliqua calamitate*).

Eingebaut ist dieses *exemplum* in einen weiteren Vergleich: Auf der einen Seite steht das menschliche Vergnügen (2,8: *nobis ... voluptati est ...*), auf der anderen das göttliche (*non sunt ista, quae possint deorum in se vultum convertere ...*).

Seneca knüpft zunächst an die Erfahrungen der Römer an, denen der Schaukampf eines Tierkämpfers dann am besten gefällt, wenn der Kämpfer seine Aufgabe besonders tapfer angeht. Um solche *puerilia et humanae oblectamenta levitatis* kümmern sich die Götter nicht. Das sie interessierende Schauspiel ist die Gegenüberstellung eines *vir fortis* und einer *fortuna mala*. Mit diesen beiden Begriffen wird die Argumentation Senecas also konsequent weitergeführt. Doch es muss klargestellt werden, dass von den Göttern kein *malum* und somit auch keine *mala fortuna* kommen kann; und so ist es wichtig, vorher (2,9) noch einmal einerseits die Fürsorge des Gottes (*intentus operi suo deus*) und andererseits die Freiwilligkeit des Tuns und Leidens des *vir bonus* zu betonen (*utique si et provocavit<sup>78</sup>*).

Und nun folgt nach mehr oder weniger theoretischen *praecepta* das eindrucksvoll vor Augen geführte *exemplum*. Zu seiner

---

<sup>77</sup> Hier hat das Epitheton wieder gewechselt. Zum Verhältnis von *vir bonus* und *vir magnus* vgl. ira 1,20,6: (Livius:) „*vir ingenii magni magis quam boni.*“ *Non potest istud separari: aut et bonum erit aut nec magnum, quia magnitudinem animi inconcussam intellego et introrsus solidam et ab imo parem firmanque, qualis inesse malis ingeniis non potest.*

<sup>78</sup> Das bereitet schon den in 3,1 genannten und ab 5,5 b ausgeführten Punkt ... *volentibus accidere ...* vor. Vgl. auch epist. 24,5: *Mucius ignibus manum inposuit. Acerbum est uri: quanto acerbius, si id te faciente patiaris!* Vgl. auch epist. 66,16 ff.

Ankündigung werden noch einmal wiederholend (*inquam*) die Freude des Gottes an seiner sich bewährenden Kreatur (*non video, ... quid habeat in terris Iuppiter pulchrius ...*) und seine „Gnade“ (*si <eo> convertere animum velit*), sich dieses Schauspiel anzusehen, hervorgehoben (2,9).

Auf der „Bühne“<sup>79</sup> erscheint nun der *vir fortis* Cato, und wie im antiken Drama dem Zuschauer Personen und Stoff des Stückes bekannt sind, so muss auch hier (am Ende von 2,9) die allseits bekannte Situation des allseits Bekannten nur kurz skizziert werden: *... iam partibus non semel fractis stantem nihilo minus inter ruinas publicas rectum*. Was ihn im Einzelnen zu seinem Schritt, aus dem Leben zu scheiden, bewegt, wird Cato dann selbst in den Mund gelegt<sup>80</sup> (2,10: ‚*Licet ... omnia in unius dicionem concesserint, custodiantur legionibus terrae, classibus maria, Caesarianus portas miles obsideat ...*‘), gefolgt von der praktischen und theoretischen Schlussfolgerung: *Cato qua exeat habet: una manu latam libertati viam faciet*. Seneca gibt hier also inmitten einer dramatischen Darstellung dem Leser bzw. dem Zuschauer eine Erläuterung des stoischen Begriffes der *libertas*: Freiheit bedeutet also,

---

<sup>79</sup> Maisonobe hat dagegen beschrieben, dass hier, wie auch an vielen anderen Stellen in Senecas Werk, viele Metaphern aus der Gladiatorensprache verwandt werden. Er hält folglich Catos „Auftritt“ nicht wie ich für ein Theaterstück, sondern für den Kampf des Gladiators Cato gegen den Gladiator *mala fortuna*.

<sup>80</sup> Es fällt auf, dass sich Seneca in *De Providentia* sehr häufig der wörtlichen Rede bedient, die er verschiedenen Personen oder Gottheiten in den Mund legt. Auch das macht den „Dialog“ lebendiger. Man kann hierin, wie auch in der Anführung vieler *exempla* (S. 36, A. 76) und der Vermeidung der Fachsprache (S. 47, A. 97) einen Einfluss der im 3. Jh. v. Chr. entstandenen kynisch-stoischen Diatribe erkennen. Zur Benutzung der Diatribe durch Seneca siehe auch Trillitzsch (114), S. 18 ff.; Rozelaar, S. 412 ff. Dazu, dass man ihren Einfluss auf Seneca nicht überschätzen dürfe, vgl. S. 1, A. 1 und v. Albrecht (31), S. 150; (32), S. 934.

„sich“ dem menschlichen Bereich zu entreißen, „sich“, d. h. seinen *animus*, den Teil des Menschen, der ihn mit der Gottheit verwandt sein lässt.<sup>81</sup> Seiner Tat ist lange Überlegung vorausgegangen (2,10: ... *diu meditatatum opus*). Ohne diese Erklärung durch Cato und die nachfolgende Kommentierung durch Seneca (2,11-12) hätte wohl der Zuschauer bzw. der Leser lediglich ganz vordergründig gesehen, wie ein tapferer Mann gegen ein schlimmes Schicksal ankämpft (*virum fortem cum fortuna mala compositum*) bzw. wie große Männer mit einem Unglück ringen (*magnos viros conluctantes cum aliqua calamitate*). Doch der zuschauende Gott sieht zu seiner Freude mehr: Er sieht, dass Catos Freitod ein Akt der Selbstbefreiung ist (2,11: *acerrimus sui vindex*)<sup>82</sup>.

Dass das so verstanden werden soll, wird durch die letzten Worte der Prosopopöie (2,10) unterstrichen: Dort sagt Cato, auf die gegenseitige Tötung von Iuba und Petreius bezogen: *fortis et egregia fati conventio, sed quae non deceat magnitudinem nostram: tam turpe est Catoni mortem ab ullo petere quam vitam*.

Doch der Gott sieht auch, dass Cato vorher die Fürsorgepflicht gegenüber seinen Soldaten erfüllt hat (*alienae salutis consulit et instruit discedentium fugam* ...) und dass er die mutige Tat nach reiflicher Überlegung und angestrenigten philosophischen Studien (... *studia etiam nocte ultima tractat*) begangen hat.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Vgl. epist. 41,8: *lauda in illo (sc. homine) quod nec eripi potest nec dari, quod proprium hominis est. Quaeris, quid sit? animus et ratio in animo perfecta*. Siehe auch S. 34, A. 74.

<sup>82</sup> Dazu siehe den EK.

<sup>83</sup> Vgl. hierzu EK zu 2,10: *libertatem Catoni dabit*.

Dann zelebriert Seneca ein Menschen und Götter bewegendes Schauspiel,<sup>84</sup> das diesen so gefällt, dass sie den Hauptdarsteller Cato in einer noch schwierigeren „Rolle“ (2,12: *in difficiliore parte*) zu sehen wünschen; deshalb sorgen sie sozusagen für ein retardierendes Moment: Sie lassen seine *virtus* erneut erstarken, so dass er quasi unter Schmerzen einen neuen Akt vollführen muss (*retenta ac revocata virtus est, ut in difficiliore parte se ostendet*).

Am Ende des Kapitels (2,12) wird der Rahmen, der in 2,9 mit der Ankündigung geöffnet worden ist: *Non video, ... quid habeat in terris Iuppiter pulchrius, ... quam ut spectet Catonem ...* mit einer rhetorischen Frage geschlossen: *Quidni libenter spectarent alumnum suum tam claro ac memorabili exitu evadentem?* Hier wird also das fürsorgende Moment im Verhältnis Gottes zum *vir bonus/fortis/magnus* wieder in den Mittelpunkt gestellt. Der erziehende Vater hat Freude an der tapferen Haltung seines Zöglings (*claro et memorabili exitu*), den sogar die rühmen und damit unsterblich machen müssen, die für sich selbst den Tod fürchten (2,12: *mors illos consecrat, quorum exitum et qui timent laudant*). Das heißt: Schon an dieser Stelle wird herausgestellt, dass selbst der Tod, dieses am meisten gefürchtete „Übel“, kein *malum* ist.

---

<sup>84</sup> Der Freitod Catos wird hier sozusagen auf offener Bühne dargestellt, wie Seneca es auch in seinen Tragödien hält, im Unterschied etwa zu Sophokles, der z. B. im *Ödipus* die Blendung des Ödipus und den Tod Jokastes in einem Botenbericht, also nur indirekt bietet; Seneca lässt den Tod Jokastes auf der Bühne erfolgen und den Bericht von der Blendung des Ödipus bis in alle Einzelheiten ausmalen. Vgl. dazu Hor. ars 179 ff.:  
*aut agitur res in scaenis aut acta refertur.*  
*segnius inritant animos demissa per aurem*  
*quam quae sunt oculis subiecta fidelibus et quae*  
*ipse sibi tradit spectator;*



Die *narratio* hat einerseits die Funktion, die Fakten vor dem Gericht auszubreiten, und andererseits, die Einschätzung des Falles durch den Redner, die er ja auch zu der des Richters machen will, zu verdeutlichen<sup>85</sup>:

In *De Providentia* wird am Anfang des zweiten Kapitels die inzwischen berichtigte Eingangsfrage als Thema der Rede hingestellt. Darauf folgt die eindeutige Aussage des Verteidigers *nihil accidere bono viro mali potest* mit einer ersten, im Folgenden noch auszuführenden Begründung: *non miscentur contraria*. Es wird nun gezeigt, dass *vir bonus* und *deus* keine *contraria* sind, indem beide noch einmal charakterisiert werden:

- der *vir bonus* als unbeugsamer Besieger jeglichen Unheils, das er zwar nicht fühllos hinnimmt, doch in geduldigem Ertragen besiegt (2,1-2,4),
- der Gott als liebender Vater, dessen höchstes Glück es ist, seinen Zögling siegreich mit dem ihm von ihm zgedachten Schicksal kämpfen zu sehen (2,5-2,6).

Zur Verdeutlichung folgt zum Abschluss des Kapitels die eindrucksvolle Darstellung des Kampfes eines *vir sapiens* mit dem ihm von Gott gesandten Unheil: Cato kämpft im Angesicht Jupiters mit dem Tode. Und dieser Kampf wird nicht als eine schreckliche Heimsuchung des Opfers, sondern als siegreiche Begegnung zwischen *vir bonus* und (*mala*) *fortuna* geschildert.

So enthält das zweite Kapitel – als eine Art *narratio* – schon all das in nuce, was in den folgenden Kapiteln, der *argumentatio*, ausführlicher dargelegt werden wird. Es enthält fast nur Verglei-

---

<sup>85</sup> Quint. inst. 4,2,28: *neque enim narratio in hoc reperta est, ut tantum cognoscat iudex, sed aliquando magis ut consentiat*; siehe auch Grimal (62), S. 243 f.

che und Bilder<sup>86</sup>, die als sprechende Darstellung den später angeführten Argumenten zur Grundlage dienen. Trillitzsch<sup>87</sup> sagt dazu: „Zahlreiche Vergleiche und Bilder, die Seneca gebraucht, waren längst feste Topoi der Popularphilosophie; aber unter seiner Hand werden sie neu geformt und erhalten frische, durch die zugespitzte Formulierung mitunter überraschende Wirkungskraft. Bisweilen kann sich ein Bild oder Vergleich zu einer umfangreichen *Schilderung* ausweiten, die vor allem protreptisch oder apotreptisch wirken soll und dabei vielfach den Beweis ersetzt, auf den man dann verzichtet, da er eher den erzielten Eindruck verwischt als verstärkt. Dabei kann natürlich die Schilderung eine bestimmte Tendenz erhalten, nach der sich der Tonfall (*color*) richtet; gewisse Einzelheiten werden darin zweckentsprechend in einem besonderen Lichte dargestellt. Dieses versteckt arbeitende Mittel wurde von den Rednern vor allem in der Erzählung (*narratio*) angewandt. Cicero selbst hat es oft mit Erfolg benutzt (...). Er weist auch selbst auf die Wichtigkeit der Darstellung für einen Rechtsfall hin: *nam ad summam totius causae pertinet, caute an contra demonstrata res sit, quod omnis orationis reliquae fons est narratio* (De or. II 330<sup>88</sup>). Erzählung und Beweisführung hängen eng miteinander zusammen und gehen ineinander über: *aut quid inter probationem et narrationem interest, nisi quod narratio est probationis continua propositio, rursus probatio narrationi congruens confirmatio* (Quint. IV,2,79)?“

Ich meine, dass man Trillitzschs allgemeine Ausführungen zu Senecas Beweisführung auch auf *De Providentia* übertragen kann.

---

<sup>86</sup> Das sind Bestandteile einer präskriptiven Sprache, die Cancik (43, S. 16 ff.) der paränetischen Argumentationsform zuordnet, die sie für „die eigenwertige Form eines bestimmten Philosophierens“ hält.

<sup>87</sup> (114), S. 41.

<sup>88</sup> Stellenangabe von mir berichtigt.

Sie passen gut zur Auffassung Grimals, das zweite Kapitel als *narratio* aufzufassen:<sup>89</sup> So ließen sich auch manche Wiederholungen befriedigend erklären. Zwar halte ich diese Einschätzung nicht für zwingend, gibt es doch auch Sinn, die beiden ersten Kapitel als Proömium vor der in 3,1 erfolgenden Gliederung aufzufassen; dann könnte man die Wiederholungen als variierende Wiederholungen interpretieren, die ja bei Seneca ein wichtiges Strukturprinzip bilden.<sup>90</sup> Andererseits ist es reizvoll, dem „Plädoyer“ Senecas die für eine Gerichtsrede typische rhetorische Struktur zu unterlegen. Außerdem würde das *exordium* mit den am Ende von Kapitel 1 genannten göttlichen Erziehungsweisen einen eindrucksvollen Abschluss finden, was wiederum auch der Annahme Abels entspräche, diesen Teil als eigentliche *propositio* anzusehen.

---

<sup>89</sup> Vgl. S. 7, A. 23.

<sup>90</sup> Seneca hat sich selbst über die Notwendigkeit von Wiederholungen geäußert: So sagt er in epist. 27,9 nach einem Zitat Epikurs, das dieser immer wieder in anderer Form angeführt habe: ... *sed numquam nimis dicitur, quod numquam satis discitur; quibusdam remedia monstranda, quibusdam inculcanda sunt*. Vgl. auch epist. 89,18, wo von den immer wieder gleichen Forderungen der Philosophen die Rede ist: ... *et istis dicentibus „quousque eadem“ responde: ...* Vgl. auch epist. 30,7; 82,8; 94,26.32. Hadot, S. 126, Maurach (85), S. 18 und Mutschler in seinem Nachwort zu *De Vita Beata*, (19), S. 109.

## Kapitel 3,1

Seneca hat also im ersten Kapitel, dem *exordium* seiner Schrift, das von Lucilius vorgeschlagene Problem in seinen Zusammenhang eingeordnet. Er hat seiner Zuversicht Ausdruck verliehen, es in einem Plädoyer für die Götter zufriedenstellend lösen zu können, und die ersten Schritte unternommen, es im Sinne der stoischen Lehre umzuformulieren.

Im zweiten Kapitel hat er auf der Grundlage dieser Neuformulierung klargestellt, dass der wahre *vir bonus*, den er in diesem Kapitel durch *praecepta* und *exempla* charakterisiert, das ihm von der Gottheit gesandte Unheil nicht als *malum* auffasst; denn seine Art, dem Unheil zu begegnen, ist ausschlaggebend für dessen Einschätzung.

Nun folgt am Anfang des dritten Kapitels die Gliederung für die folgende Argumentation:

Seneca setzt dazu neu ein (*sed*): Im Folgenden (*iam procedente oratione*) wolle er zeigen, inwiefern nicht schlecht sei, was schlecht zu sein scheine (*ostendam, quam non sint quae videntur mala*). Doch fürs Erste spreche er nur (*nunc illud dico*) von dem, was Lucilius *aspera, ... adversa et abominanda* nenne; so will Seneca also vorerst die von Lucilius vorher so genannten *mala*, also die physischen Übel, bezeichnen.

- Sie seien im Sinne derer, denen sie zustießen (*primum pro ipsis esse, quibus accidunt*).
- Sie seien ferner im Sinne der Allgemeinheit/der Welt, die den Göttern mehr am Herzen liege als der Einzelne (*deinde pro universis, quorum maior dis cura quam singulorum est*).

- Sie widerführen denen, die es wollten, und diese hätten, wenn sie die *mala* nicht wollten, Schlimmes (*malum*) verdient (*post hoc volentibus accidere et dignos malo esse, si nolint*).
- Er wolle außerdem hinzufügen (*his adiciam*), dass das dem *fatum* gemäß geschehe (*fato ista sic ire ...*) und zwar nach demselben Gesetz, nach dem die *viri boni boni* seien (... *et eadem lege bonis evenit, qua sunt boni*).
- Seneca will ferner zeigen (*persuadebo de inde tibi*), dass man einen *vir bonus* nie für unglücklich halten (bemitleiden) solle; denn man könne ihn zwar unglücklich (*miser*) nennen, doch er könne es im eigentlichen Sinne nicht sein.

Gleich im Anschluss (3,2) an diese *divisio* unterstreicht Seneca die besondere Schwierigkeit des ersten Punktes (*difficillimum ex omnibus, quae proposui, videtur quod primum dixi ...*).

Dabei fällt auf, dass die eingangs genannte Ankündigung, *iam procedente oratione* zu zeigen, wie wenig das, was ein *malum* zu sein scheine, es tatsächlich sei, nicht noch einmal *expressis verbis* aufgenommen wird. Grimal<sup>91</sup> glaubt deshalb, dass diese Ankündigung allein die eigentliche *propositio* sei, während die folgende Aufzählung der einzelnen Gliederungspunkte die *divisio* darstelle. Er sieht sich in seiner Interpretation durch Quintilian bestätigt, der in seiner *Institutio Oratoria*<sup>92</sup> die Funktion der *propositio* und in ihr der *divisio* genau beschreibt. Denn Grimal ist der Ansicht<sup>93</sup>, dass Seneca in einem Werk, in dem er ein Plädoyer für die Götter ankündige, gewiss auch die Regeln der Rhetorik einhalten werde. Alles auf 3,1 Folgende bezeichnet er als *argumentatio/confirma-*

---

<sup>91</sup> (62), S. 241.

<sup>92</sup> 4,4,1 ff.

<sup>93</sup> (62), S. 239.

*tio*<sup>94</sup>. Dabei legt er überzeugend dar, dass sich die Argumentation in drei – und nicht, wie man auf den ersten Blick denken könnte, in fünf – Schritten vollzieht:<sup>95</sup>

Bestätigt sieht er sich in dieser Auffassung dadurch, dass der zuletzt genannte Punkt noch einmal durch *deinde* angeknüpft wird, so wie vorher der zweite. Außerdem sei auf diese Weise die Ausgewogenheit in der Behandlung der einzelnen Punkte gegeben:

- c.3/4: die Nützlichkeit des Widrigen für den *vir bonus* selbst,
- c.5: die Nützlichkeit des Widrigen für die Allgemeinheit/den Kosmos (hier bilden die Freiwilligkeit, das Widrige auf sich zu nehmen, und die Gebundenheit an das *fatum* zwei Unterpunkte),
- c.6: Der *vir bonus* kann nicht unglücklich sein.

Neben dieser Ausgewogenheit sollte m. E. auch beachtet werden, dass bei Annahme von fünf gleichberechtigten Gliederungspunkten der zweite Punkt inhaltlich nicht zufriedenstellend zu Ende geführt würde, wenn er in 5,4 a schon seinen Abschluss hätte; denn erst durch die vollständige Charakterisierung des *vir sapiens* als eines Menschen, der sich freiwillig dem Schicksal unterwirft, kann dessen Nützlichkeit für die Welt gezeigt werden. Dann erfüllt er nämlich erst die stoischen Kriterien eines *vir vere sapiens*; und der ist es ja, dem durch sein Sosein der Beweis der Übereinstimmung von sittlichem Leben und der vollkommenen Natur des Kosmos gelingt, wodurch er zum Ruhme der Gottheit dient.

So ergibt sich auch zwangsläufig, dass Seneca hier auf eine Argumentation angewiesen ist, die die stoische Lehre zum Maß-

---

<sup>94</sup> (62), S. 244 f.

<sup>95</sup> (62), S. 245 ff.

stab nimmt, während in den Kapiteln 3 und 4, in denen in erster Linie der *vir bonus/fortis/magnus*, d. h. der *vir sapiens secundae notae*, im Mittelpunkt stand, Beispiele aus dem täglichen Leben und der Geschichte, die der *communis opinio* als Grundlage dienen, ausreichen.

Die völlige Internalisierung, mit der – nach Grimal – die Abhandlung des dritten Gliederungspunktes einhergeht, wird zunächst dadurch verschleiert, dass Seneca – ausgehend von der didaktischen Situation – nur negativ formuliert (*vir bonus miser non est*), was positiv gewendet bedeutet: Der wahre *vir sapiens* – und von dem ist nun offensichtlich in der Eingangsfrage des Lucilius nicht die Rede – ist der, dem allein unter Einsatz der *virtus* eine *vita beata* gelingt. Diese verschleiernde Ausdrucksweise hat sicherlich etwas damit zu tun, dass Seneca, an die *proficientes* (προκόπτοντες)<sup>96</sup> gewandt, in der Regel nicht die strenge stoische Terminologie anwendet, sondern seine Sprache immer dem Zweck anpasst.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> Vgl. S. 17 und EK zu 1,1: *bonis viris*

<sup>97</sup> In nat. 2,2,4 sagt Seneca anlässlich der Erklärung naturwissenschaftlicher Phänomene direkt, dass er Lucilius zuliebe den Gebrauch der philosophischen Terminologie einschränke: *Vide, quomodo auribus tuis parcam; expedire me poteram, si philosophorum lingua uti voluissem, ut dicerem unita corpora; hoc cum tibi remittam, tu invicem mihi refer gratiam. „quare istud?“ si quando dixero unum, memineris me non ad numerum referre sed ad naturam corporis nulla ope externa, sed unitate sua cohaerentis.* Dazu passt die These, dass sich Seneca, wie schon Panaitios (Cic. off. 2,35), einer Sprache bedient habe, die den προκόπτοντες entgegenkomme. Vgl. Setaioli (109), S. 799; Abel (27), S. 101 und 148; Grimal (63), S. 243 ff.

## Kapitel 3,2–3,14

Die Schwierigkeit, den ersten Gliederungspunkt zu behandeln, unterstreicht Seneca dadurch, dass er sich selbst auf die Seite derer stellt, die zittern und zagen (*pro ipsis esse, quibus eveniunt ista, quae horremus ac tremimus*). Damit unterstreicht er zugleich, dass er sich die Frage des Freundes zu eigen gemacht hat und sie ernst nimmt.<sup>98</sup>

In 3,2 lässt er Lucilius als fiktiven Gesprächspartner wieder eine Frage stellen („*pro ipsis est*“ *inquis* ... ?), in der ausgeführt wird, was man unter den *mala* bzw. den *aspera* verstehen könnte: *in exilium proici, in egestatem deduci, liberos coniugem efferre, ignominia adfici, debilitari*. Die in 1,1 und 2,1 genannten *incommoda* werden hier konkretisiert.<sup>99</sup>

Wenn man die hier aufgezählten Beispiele für das Unangenehme mit dem in Beziehung setzt, was in 2,4 als *virtus* umschrieben wurde (*ut dura ac difficilia non reformident nec de fato querantur, quidquid accidit boni consulant, in bonum vertant*), so ist die Antwort, die Seneca auf die gestellte Frage geben wird, schon klar: All dies sind Situationen, physische *mala*, in denen sich *virtus* bewähren kann. Was hier so verschleiert ausgesagt wird, wird dann im Folgenden mit Hilfe von Vergleichen verdeutlicht:

Seneca sagt: Wenn du dich wunderst, dass diese *mala* zu jemandes Vorteil sein sollten (*si miraris haec pro aliquo esse*),

---

<sup>98</sup> Vgl. S. 6, A. 19.

<sup>99</sup> Auch diese Frage halte ich für eine Abwandlung der Eingangsfrage; denn man kann voraussetzen, dass Lucilius besonders dieser erste – von Seneca selbst als besonders schwierig bezeichnete – Punkt interessiert. Abel führt sie nicht in seiner Zusammenstellung der leitmotivischen Fragen (27, S. 98 f.) auf.



dann müsstest du dich ebenso darüber wundern, dass sich Menschen unter Schmerzen und durch Fastenkuren ärztlich behandeln lassen: Hier geht es also wieder um den Vergleich von *animus* und *corpus*, und dieser Vergleich wird im Folgenden weitergeführt: Wenn sich *Lucilius* klar mache, dass gewisse schmerzhaftere Behandlungen als Heilmittel und zur Erhaltung der Gesundheit des ganzen Körpers nötig seien, so werde er sich sicher auch davon überzeugen lassen, dass gewisse unglückliche Ereignisse zum Vorteil dessen sind, den sie ereilen; genauso, wie es doch, weiß Gott (*mehercules*), auch Dinge gebe, die allgemein angestrebt und gelobt würden, obwohl sie eindeutig gegen Gesundheit und Wohlbefinden gerichtet seien, wie etwa ein das Natürlichkeits überschreitendes Luxusleben.<sup>100</sup> (... *tam mehercules quam quaedam, quae laudantur atque adpetuntur contra eos esse, quos delectaverunt* ...).<sup>101</sup>

Durch diesen Analogieschluss ist erst einmal festgehalten: Unglückliche Ereignisse können zum Vorteil dessen sein, den sie ereilen.

In 3,3 folgt – asyndetisch angereicht – nun ein Wort des Kynikers Demetrius, nach dem es keinen Unglücklicheren gebe als den, der niemals von einem Unglück betroffen worden sei („*nihil*“ *inquit*, „*mihi videtur infelicior eo, cui nihil unquam evenit adversi*“).

---

<sup>100</sup> Seneca vergleicht häufig den Philosophen als Seelenarzt mit dem Arzt, der sich der körperlichen Krankheiten annimmt (z. B. *epist.* 22,1; 78; 109,17). So auch häufiger bei Platon (z. B. *Prot.* 354 a). In *epist.* 95,15-29 führt er die rasante Weiterentwicklung der Medizin seiner Zeit auf die Vermehrung der Krankheiten zurück, die durch das unnatürliche Luxusleben bedingt sind; vgl. auch *nat.* 3,17-19 und Hadot, S. 13 ff.

<sup>101</sup> Vgl. v.b.6,1: *Nec sine sanitate quisquam beatus est nec sanus, cui obfutura pro optimis adpetuntur.*

War vorher die Rede davon, dass es zum Vorteil sein könne, von einem unglücklichen Ereignis betroffen zu sein, wird dieses unglückliche Ereignis nun zur Notwendigkeit erhoben: Ohne je in misslicher Lage zu sein, könne man sich nicht selbst erproben (*non licuit enim illi se experiri*). Diese Feststellung wird durch die Behauptung verstärkt, bei den Göttern sei der schlecht angesehen, der in ungetrübtem Glück zu sein scheine (*ut ex voto illi fluxerint omnia, ut ante votum*).

So käme am Ende heraus, dass es für den *vir bonus* nicht nur nicht zum Nachteil ist, von Unangenehmem betroffen zu sein, sondern dass es für ihn sogar ein Vorteil ist, durch den er sich von den nur scheinbar Glücklichen unterscheidet: Er wird von *fortuna* bevorzugt; denn die fände es unter ihrer Würde, mit jemandem zu kämpfen, der sich willig besiegen lasse (*pu det con gredi cum ho mine vinci parato*), wie Seneca sie selbst in einer Prosopopöie sagen lässt.<sup>102</sup> Mit dieser die Rede Fortunas abschließenden Sentenz endet 3,3.

Nach einem kurzen Vergleich mit einem Gladiator (3,4), für den es eine Schande ist, mit einem schwächeren Gegner kämpfen zu müssen, folgt noch einmal eine Zusammenfassung des eben von *fortuna* Gesagten: Sie wähle sich nur die Tapfersten zum Kampf, manche übergehe sie mit Abscheu. Ihre Gegner seien die Unbeugsamsten und Aufrechtsten.

Seneca widerlegt also – dies ist die Quintessenz aus 3,2-4 a – die Behauptung des Lucilius, dass Unglück zum Nachteil sei, folgendermaßen:

1. Nachteilig Scheinendes kann Rettung sein, während vorteilhaft Scheinendes Verderben sein kann (3,2).

---

<sup>102</sup> Vgl. S. 38, A. 80 und EK zu 2,10: *aggredere, anime*.

2. Nachteilig Scheinendes bringt die Möglichkeit zur Bewährung und trägt somit zum Glück des Betroffenen bei (3,3).
3. Vorteilhaft Scheinendes bringt Nachteile mit sich; nachteilig Scheinendes bringt den entscheidenden Vorteil mit sich (3,4 a).

In 3.4 b folgt dann eine Aufzählung berühmter Persönlichkeiten (*exempla*), die *fortuna* erprobt hat. Sie endet mit der Sentenz: *magnum exemplum nisi mala fortuna non invenit*. Das heißt: Die Aussage wird noch einmal verstärkt: Also:

4. Nur ein schlimmes Schicksal bringt einen großen Menschen (*magnum exemplum*) hervor.

Nach den *praecepta*<sup>103</sup> folgen die *exempla*:

In der Reihenfolge der Aufzählung in 3,4 geht Seneca nun die Beispiele im Einzelnen durch. Dabei beginnt er bei den ersten drei Beispielen jeweils mit der Frage *Infelix est, ... quod ...?*<sup>104</sup> und fährt im weiteren Verlauf mit *Quid ergo? Felicior esset, si ...?*<sup>105</sup> fort. Das heißt: Er geht von der landläufigen Meinung aus, dass der Betreffende *infelix*<sup>106</sup> sein könnte, und setzt dem die landläufi-

---

<sup>103</sup> Diese *praecepta* sind sehr lebendig gestaltet, so dass sie schon dicht an die nun folgende *exempla*-Reihe heranrücken: Es wird suggeriert, dass Seneca unlängst Demetrius getroffen habe (... *haec vox est, a qua recens sum – sonat adhuc et vibrat in auribus meis*), und sein Ausspruch wird in direkter Rede wiedergegeben. Dann führt Seneca *fortuna* sprechend ein, deren Worte darauf in 3,4 noch einmal im Vergleich mit einem Gladiator wiederholt werden. (*Idem facit fortuna: ...*); zum Abschluss folgt dann die Aufzählung der im Folgenden näher ausgeführten *exempla*, an denen sie ihre Kraft beweist; siehe auch S. 36, A. 76. Zum Verhältnis von *praecepta* und *exempla* vgl. auch Cancik (41), S. 26.

<sup>104</sup> 3,5; 3,6; 3,7.

<sup>105</sup> 3,5; 3,6; 3,7 abgewandelt in: *Quid ergo? felix est L.Sulla ... quod ...?*

<sup>106</sup> Man könnte *infelix* auch gegen *miser* austauschen (vgl. den dritten Gliederungshauptpunkt in 3,1). Vgl. S. 62 f.

ge Auffassung von *felicitas* entgegen (Ist irgendwer unglücklich, weil ... ? Wäre er glücklicher, wenn ... ?).

3,5: Über Mucius kann man daraus folgende Aussage entnehmen: Er sei nicht deshalb unglücklich zu nennen, weil er anstatt – wie geplant – mit bewaffneter mit „verbrannter“ Hand den Belagerer der Stadt vertrieben habe. Ganz bestimmt wäre er nicht glücklicher gewesen, wenn er seine Hand am Busen einer Geliebten gewärmt hätte. An seinem Beispiel wird also die Tapferkeit in den Mittelpunkt gerückt, die im Dienste an der Allgemeinheit auch vor einer Selbstverstümmelung nicht zurückschreckt. Seneca formuliert den Gedanken folgendermaßen: Ist Mucius unglücklich, weil er sich die Hand verbrannt hat? Wäre er glücklicher, wenn er sie bei einer Geliebten gewärmt hätte?

3,6: Bei Fabricius werden drei Gründe aneinander gereiht, aus denen man ihn für *infelix* halten könnte: Er grub – in den Pausen, die ihm der Dienst am Staat ließ – seinen Acker mit eigener Hand um, führte ebenso Krieg gegen den Reichtum wie gegen Pyrrhus und aß – trotz höchster ihm zuteil gewordener Ehrungen (*triumphalis senex*) – die von ihm selbst geernteten Früchte in höchster Einfachheit. Hier wird also der Blick auf die Selbstgenügsamkeit (*paupertas/frugalitas*) des Fabricius gerichtet, zu der sich dieser trotz seiner erfolgreichen politischen Tätigkeit bekannte.<sup>107</sup> Desto mehr fällt die Gegensätzlichkeit des Folgenden ins Auge: In drei irrationalen Konditionalsätzen wird die Aufwendigkeit und Maßlosigkeit der zeitgenössischen, krankmachenden Esssitten beleuchtet, indem Seneca die von Fabricius auf eigenem Land selbst geerntete

---

<sup>107</sup> Vgl. epist. 17,5: *Si vis vacare animo, aut pauper sis oportet aut pauperi similis. Non potest studium salutare fieri sine frugalitatis cura; frugalitas autem paupertas voluntaria est.*

ten Feldfrüchte mit den aus entfernten Gegenden herbeizuholenden Genussmitteln kontrastiert.<sup>108</sup>

3,7: Waren in den ersten beiden Fällen die Gegenbeispiele nur allgemeiner Art, wird im dritten Beispiel Rutilius ein historischer Gegenspieler entgegengesetzt, nämlich Sulla, der sich selbst den Beinamen *Felix* gegeben hatte. Zunächst auch hier drei Begründungen, die Rutilius nicht unglücklich erscheinen lassen könnten, in Form rhetorischer Fragen:

1. Die Richter, die ihn trotz seiner Unschuld verurteilt haben, werden sich zu allen Zeiten dafür rechtfertigen müssen (... *quod qui illi damnaverunt causam dicunt omnibus saeculis?*).
2. Er hat die Verurteilung zum Exil mit großem Gleichmut hingenommen (*quod aequiore animo passus est se patriae eripi quam sibi exilium?*).
3. Er hat dem Diktator Sulla als Einziger etwas versagt (*quod Sullae dictatori solus aliquid negavit ...?*).

Mit all dem hat sich Rutilius also unsterblichen Ruhm<sup>109</sup> errungen.

Die dritte Begründung leitet zum Gegenbeispiel Sulla über; es schließen sich in wörtlicher Rede Vorwürfe des Rutilius gegen Sulla an, aus denen hervorgeht, dass die dem Diktator nachgesagte *felicitas* nicht die wahre *felicitas* sein kann. Er wirft ihm die Proskription und damit die Tötung vieler Senatoren durch mordende

---

<sup>108</sup> Das ist wieder ein Seitenhieb auf die krankmachenden Esssitten der Zeit. Vgl. auch S. 49, A. 100 und den EK zur Stelle. Zu allen *exempla* dieser Reihe – mit Ausnahme des Beispiels Cato – gehören Gegenbeispiele, teils anonym (Mucius, Fabricius, Sokrates), teils mit Namensnennung (Rutilius, Regulus). Auf diesem Hintergrund treten die gepriesenen Eigenschaften der *virī boni* noch stärker ins Licht.

<sup>109</sup> Zu Ruhm als positivem Wert für Seneca vgl. epist. 21,3 ff. und Rozelaar, S. 151 mit A. 30.

Banden sowie die heimtückische (*post fidem, immo per ipsam fidem*) Abschlachtung römischer Bürger vor. Zum Schluss der Ausruf: *videant ista, qui exulare non possunt*. Damit will Rutilius offenbar sein Einverständnis mit dem Exil ausdrücken, weil er dort das schlimme Wüten des Diktators gegen römische Bürger nicht mit ansehen muss.<sup>110</sup>

In 3,8 folgt die Gegenfrage<sup>111</sup>: *Felix est Sulla, quod illi descendentibus ad forum gladio summovetur, quod ...?* Damit wird gleichzeitig der für ihn geläufige Beiname hinterfragt: Kann er etwa deshalb *Felix* genannt werden, weil man ihm für seine Amtsgeschäfte mit dem Schwert Platz schafft? Weil er sich die abgeschlagenen Köpfe der ermordeten Senatoren zeigen und offiziell (*pretium caedis per quaestorem ac tabulas publicas numerat*) Kopfgelder auszahlen lässt? Der Abschnitt endet mit einem Ausruf der Entrüstung über das Auseinanderklaffen von Worten und Taten<sup>112</sup>: *Et haec omnia facit ille, ille qui legem Corneliam tulit*.

3,9: Auch das nächste Beispiel ist mit einem Gegenbeispiel verwoben: Doch während Rutilius und Sulla direkte Gegenspieler waren, werden in diesem Fall zwei Personen einander gegenübergestellt, die zu ganz verschiedenen Zeiten gelebt haben: Regulus, der römische Unterhändler im Ersten Punischen Krieg, und Mae-

---

<sup>110</sup> Auch Rutilius verkörpert die Tugend der *fortitudo*, und zwar in einem weiter gefassten Sinne als Mucius.

<sup>111</sup> Nach dem üblichen *quid ergo?* folgt diesmal in 3,8 statt *felicior esset, si ... felix est Sulla*, fortgeführt mit zweimaligem *quod*.

<sup>112</sup> Bei Seneca besteht die Philosophie nicht in Worten, sondern in Taten, und darauf weist er unermüdlich hin (z. B. epist. 16,2; 20,1 ff.; 24,15; 94,32.47 ff.; 108,6.35 f.). So kann hier auch der *Felix* genannte Sulla nicht als wahrer *felix* gelten wie der, der durch Beherzigen philosophischer Regeln zur *vita beata* (hier: *felicitas*) gelangt ist. Dazu, wie sich Seneca selbst der Vorwürfe erwehrte, nicht seinen Worten nach zu leben, vgl. v.b. 17 ff. und Rozelaar, S. 102 ff.

cenas, Förderer der Künste zur Zeit des Augustus, und von diesem mit wichtigen Ämtern betraut. Tertium comparationis sind *patientia* und *fides*. Bei Regulus und Maecenas verweilt Seneca am längsten. Das äußere Schema unterscheidet sich von dem der vorausgehenden Vergleiche: Mit den Worten *veniamus ad Regulum* unterstreicht Seneca zunächst, dass er die Reihenfolge der in 3,4 aufgezählten Namen in seinen Ausführungen zu den einzelnen Fällen beibehält. Die Eingangsfrage beginnt in veränderter Formulierung: *quid illi fortuna nocuit ...*, und der auch hier abhängige *quod*-Satz enthält diesmal nicht die konkreten Taten des Regulus, sondern das pointiert formulierte Ergebnis seiner Heldentat: ... *quod illum documentum fidei, documentum patientiae fecit*. Dann folgt eine kurze Aufzählung seiner Qualen in grausamer Akribie, die in der Feststellung mündet: *quanto plus tormenti, tanto plus erit gloriae*<sup>113</sup>. Um den Preis dieser Martern habe sich Regulus die *virtus* erworben. Seneca glaubt, dass es Regulus nicht gereut habe, diesen hohen Preis für die *virtus* gezahlt zu haben, und zeigt sich

---

<sup>113</sup> An verschiedenen Stellen können wir erfahren, was Seneca unter *gloria* versteht; so in epist. 82,10 ff.: *mors non est gloriosa, sed fortiter mori gloriosum est ...* (11) *Nihil horum* (sc. *indifferentia* wie *morbus, dolor ... mors*) *per se gloriosum est, nihil tamen sine his ...* (12) *Omnia ista per se non sunt honesta nec gloriosa, sed quidquid ex illis virtus adiit tractavitque, honestum et gloriosum facit: illa in medio posita sunt*. In epist. 102,17 unterscheidet Seneca zwischen *gloria* und *claritas*: *gloria multorum iudiciis constat, claritas bonorum*; und es ist klar, welchem von beiden Seneca den Vorzug gibt (siehe epist. 113,32: *Qui virtutem suam publicari vult, non virtuti laborat, sed gloriae*; und epist. 123,16: *Gloria vanum et volubile quiddam est auraque mobilis*). Und doch benutzt Seneca hier im Zusammenhang mit dem *vir bonus/fortis* Regulus die Bezeichnung *gloria*, offenbar, um Lucilius hier nicht mit stoischer Terminologie zu verwirren, sondern mit ihm geläufigen Begriffen zu operieren. So auch in epist. 13,14: *Cicuta magnum Socratem fecit. Catoni gladium adsertorem libertatis extorque: magnam partem detraxeris gloriae*. Dazu vgl. auch S. 53, A. 109 und S. 47, A. 97.

dann davon überzeugt, dass Regulus seine mutige Tat ein zweites Mal – auch in Kenntnis der bevorstehenden Martern – begangen hätte (*refige illum et mitte in senatum: eandem sententiam dicet*).

In 3,10 wird das Gegenbeispiel mit der Frage eingeführt: *Feliciorum ergo tu Maecenatem putas, cui ... ?* In dieser Frage wird ausgesagt, dass Maecenas wegen der abweisenden Haltung seiner Frau – also aus seelischen Nöten – nur schwer Schlaf finde; er könne allerlei – nur in einem Luxusleben mögliche – Tricks anwenden und werde doch wach liegen, so wie es Regulus auch ergehe – allerdings auf Grund körperlicher Schmerzen, der Folgen seiner Folterungen; doch für Regulus sei es ein Trost, auf Grund einer ehrenvollen Handlung bzw. Haltung Hartes ertragen zu müssen, und er blicke mit Stolz von seinem Leiden auf dessen Ursache zurück (*illi solacium est pro honesto dura tolerare et ad causam a patientia respicit*), während für Maecenas, der vom ständigen Wohlleben kraftlos geworden sei, die Ursache seines Leidens die Hauptqual bedeute (*hunc voluptatibus marcidum<sup>114</sup> et felicitate nimia laborantem magis iis, quae patitur, vexat causa patiendi*).

3,11: Im Anschluss an diese Gegenüberstellung erfolgt dann eine Wertung durch Seneca: Er hält das Menschengeschlecht noch nicht für so verdorben (*non usque eo in possessionem generis humani vitia venerunt*), dass nicht jeder – unter der Voraussetzung, dass man sich sein *fatum*<sup>115</sup> auswählen könnte (*electione fati data*) – lieber dem Schicksal eines Regulus als dem eines Maecenas den Vorzug gäbe. Doch – so fährt er fort – wer es wagt, das Leben eines Maecenas vorzuziehen, der solle gleich zugeben, dass er eigentlich das Leben der *Terentia*<sup>116</sup> gewollt habe.

---

<sup>114</sup> Rückgriff auf 2,4: *Marcet sine adversario virtus*.

<sup>115</sup> Vgl. zu 5,9: S. 88.

<sup>116</sup> Siehe EK zu 3,11: *nasci se Terentiam maluit*.



Ohne Übergang folgt in 3,12 das Beispiel des Sokrates: Sein Schicksal wird dem Leser in zwei relativ kurzen Fragen vor Augen geführt: Sie beginnen beide mit dem Wort *male*: *Male tractatum Socratem iudicas, quod...?* und *Male cum illo actum est, quod ...?* In der ersten Frage wird die positive Haltung des Sokrates zu seinem Tod in den Mittelpunkt gestellt (... *quod illam potionem ... non aliter quam medicamentum immortalitatis obduxit et de morte disputavit usque ad ipsam?*); in der zweiten wird das Wirken des Giftes akribisch beschrieben (...*quod gelatus est sanguis ac paulatim frigore inducto venarum vigor constitit?*).

In 3,13 folgt auch hier ein – anonymes – Gegenbeispiel,<sup>117</sup> das diesmal aber nicht mit einer rhetorischen Frage, sondern mit dem Ausruf eingeleitet wird: *Quanto magis huic invidendum est quam illis, quibus ...!* Hier lässt Seneca also an der Wertung von Sokrates, dem *vir sapiens*, und dem in düsteren Farben gemalten Gegenpart keinen Zweifel aufkommen. Gegenübergestellt werden Menschen, die bei Trinkgelagen raffiniert zubereitete und auf perverse Weise gereichte Getränke konsumieren und sie übel gelaunt wieder von sich geben,<sup>118</sup> während Sokrates – und das wird im Satzsatz wiederholt – das Gift fröhlich und gern trinkt (*at ille venenum laetus<sup>119</sup> et libens hauriet*).

Durch den Hinweis darauf, dass Sokrates bis zu seiner letzten Stunde Gespräche über den Tod führte, wird eine Verbindung zum nächsten und letzten *exemplum* dieser Reihe geschaffen;

---

<sup>117</sup> Tertium comparationis ist das „Getränk“.

<sup>118</sup> Vgl. S. 53, A. 108.

<sup>119</sup> Fröhlichkeit im Angesicht des Todes gelingt nur dem Weisen; z. B. epist. 59,16: *Talis est sapientis animus, qualis mundus super lunam: semper illic serenum est ... Gaudium hoc non nascitur nisi ex virtutum conscientia: non potest gaudere nisi fortis, nisi iustus, nisi temperans*. Vgl. auch epist. 23; 80,6 f.

denn das hier Angesprochene hat Platon in seinem Dialog „Phaidon“, Catos letzter Lektüre, dargestellt. So rückt schon hier Cato ganz in die Nähe des Sokrates, dem anerkanntermaßen das Attribut des *sapiens* zugesprochen wird.

Sein Beispiel folgt – wie in 3,4 angekündigt – am Ende der Reihe (3,14): Das Aufbauschema ist hier völlig abgewandelt: Zunächst ein Verweis auf das in 2,9–2,12 bereits Gesagte (*Quod ad Catonem pertinet, satis dictum est*). Dann folgt eine deutliche Wertung: *summamque illi felicitatem contigisse consensus hominum fatebitur, quem sibi rerum natura delegit, cum quo metuenda conlideret*. Alle (*consensus hominum*<sup>120</sup>) stimmten darin überein, dass Cato das höchste Glück zuteil geworden sei, ihm, den die *rerum natura* erwählt habe, mit ihr, der zu fürchtenden, zu kämpfen. Hier wird – wie schon bei den anderen *exempla* –

---

<sup>120</sup> Der Begriff des *consensus hominum* bestätigt Grimals These, dass Seneca sich im ersten Teil seiner Argumentation insbesondere auf *communia* berufe (62, S. 5). Was der *consensus hominum* für Seneca bedeutet, geht aus epist. 117,6 hervor: *Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri; tamquam deos esse inter alia hoc colligimus, quod omnibus insita de dis opinio est nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta, ut non aliquos deos credat. Cum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos aut colentium. Utor hac publica persuasione ...* Auch in 2,10 spielt Seneca schon in Verbindung mit Cato auf den *consensus hominum* an, indem er sagt: *mors illos consecrat, quorum exitum et qui timent, laudant*; denn Todesfurcht muss man bei allen Menschen voraussetzen.

Hadot, die in Senecas Werken einen dogmatischen und einen präzeptiven (d. h. paränetischen) Teil erkennt, stellt fest (S. 21 [vgl. auch S. 83]), dass „der erwähnte paränetische Teil ziemlich unabhängig von den philosophischen Schuldogmen bzw. dem so genannten dogmatischen Teil ist und sich größtenteils auf den *consensus omnium* stützt.“ Vgl. auch Cancik (41), S. 16 ff.

deutlich, dass sich wahres Glück und Leiden nicht ausschließen, sondern einander bedingen.

So schließt sich hier der Kreis mit dem Mann, der die in 3,3 f. von der *fortuna* genannten Kriterien aufs Beste erfüllt. Auch die Prosopopoiie aus 3,3 wird wieder aufgenommen, diesmal sind es Worte der *rerum natura*<sup>121</sup>, direkt auf Cato zugeschnitten: Vier *adversa* werden jeweils genannt, und gleich anschließend wird der Entschluss verkündet, das jeweilige *adversum* auf Cato anzuwenden. Am Ende dieser Prosopopoiie erklärt die *natura rerum* deutlich das Ziel ihres Vorgehens: Alle sollen wissen, dass das, dessen sie Cato für würdig erachtet habe, kein *malum* sei (*ut omnes sciant non esse haec mala, quibus ego dignum Catonem putavi*).

Hier wird das vorher dem *consensus hominum* Zugeschriebene noch einmal durch die Gottheit selbst bestätigt: Cato ist trotz seines schweren Schicksals der Glückliche zu nennen.

So hat Seneca im dritten Kapitel zunächst argumentativ (*praeceptis*) und dann anhand von Beispielen (*exemplis*) herausgearbeitet, dass der *vir bonus* notwendigerweise ein schweres Schicksal braucht, um seine *virtus* unter Beweis zu stellen und damit das höchste Glück zu erringen.

---

<sup>121</sup> Siehe EK zu 3,14: *quem sibi rerum natura delegit*.

## Kapitel 4

Die in 4,1 aufgestellte These, dass Glück<sup>122</sup> auch einfacheren Naturen zuteil werde (*prosperae res et in plebem ac vilia ingenia deveniunt*), es aber das Charakteristikum eines *vir magnus* sei, das Unglück, das Menschen treffen könne, zu besiegen (*at calamitates terroresque mortalium sub iugum mittere proprium magni viri est*), stellt einerseits eine Zusammenfassung des dritten Kapitels dar und verlegt die Diskussion andererseits auf eine höhere Stufe: Es wird nicht mehr nur davon gesprochen, dass den *vir bonus/magnus* Schweres trifft, sondern dass es sein Spezifikum (*proprium*) ist, das Unglück und die Schrecken, die die „Sterblichen“ treffen können, zu besiegen und auch „die andere Seite der Welt“ kennen zu lernen.

Damit der *vir bonus/fortis/magnus/sapiens* aber als solcher zu erkennen ist, bedarf es schwieriger Situationen, in denen er sich bewähren und von seiner Qualität Zeugnis ablegen kann; nur so ist es ihm möglich, alle Facetten der Welt zu überschauen, was bei ständigem Wohlergehen nicht möglich ist; denn jemand, der nie Erschütterungen ausgesetzt ist, verliert damit eine wichtige Lebenserfahrung, ihm bleibt eine wichtige Seite des Lebens verschlossen (*Semper vero esse felicem et sine morsu animi transire vitam ignorare est rerum naturae alteram partem*).

So ist auch hier wieder wahres und falsches Glück in Antithese gegenübergestellt, wobei die Wortwahl (*plebs; vilia ingenia/prosperae res* und *vir magnus/calamitates terroresque mortalium*) nahelegt, die Verkehrung der Begriffe zu bemerken.

---

<sup>122</sup> Hier ausgedrückt mit *prosperae res*, um das „falsche“ Glück deutlicher von der *vera felicitas* oder *vita beata* zu unterscheiden.

Das gilt auch für das folgende Beispiel: Es beginnt mit der Voraussetzung: *magnus vir es*; doch aus dem Folgenden (*sed unde scio, si tibi fortuna non dat facultatem exhibendae virtutis?*) geht hervor, dass es sich hier nicht um einen wahren *vir magnus* handeln kann; der hier so Genannte ist vergleichbar einem Olympiasieger, der nur deshalb die Siegespalme bekommen hat, weil er als Einziger zum Wettkampf angetreten ist. Dann hat er sich nicht als *vir fortis* erwiesen, sondern ist lediglich geehrt worden, wie es etwa durch die Wahl in ein politisches Amt geschieht (*non gratulator tamquam viro forti, sed tamquam consulatum praeturamve adeptus; honore auctus es*<sup>123</sup>).

In 4,3 folgt wieder die Übertragung auf den *vir bonus*: Er braucht eine Gelegenheit, seine Charakterstärke unter Beweis zu stellen, und Seneca spricht ihn in wörtlicher Rede an: *Miserum te iudico, quod numquam fuisti miser. Transisti sine adversario*<sup>124</sup> *vitam; das Folgende (nemo sciet, quid potueris, ne tu quidem ipse)* führt den Gedanken weiter: Ohne Zeugen für die Bewährung zu haben – und besonders auch ohne sich selbst zu kennen – ist der *vir magnus* kein wahrer *vir magnus*. Hier bahnt sich schon die Einbeziehung des Ruhmesgedanken in Senecas Argumentation an.<sup>125</sup>

Senecas – auf Grund der direkten Rede und der paradoxen Fügung<sup>126</sup> besonders anschauliche – Worte stellen einen deutlichen Rückgriff auf die Demetriussentenz in 3,3 dar (*nihil mihi videtur infelicius eo, cui nihil umquam evenit adversi*). Auch dadurch erhält die Aussage ein besonderes Gewicht. Das Wort

---

<sup>123</sup> Vgl. EK.

<sup>124</sup> Wiederaufnahme aus 2,4: *Marcet sine adversario virtus*.

<sup>125</sup> Vgl. S. 53, A. 109 und S. 55, A. 113.

<sup>126</sup> Vgl. S. 69, A. 136.

*miser*, das hier anstelle von *infelix* in 3,3 gebraucht wird, weist auf die Gliederung (3,1) zurück; dadurch wird auch verdeutlicht, dass diese beiden Wörter synonym verwendet sind.<sup>127</sup>

Somit wird auch die Reihe der *exempla* (3,4-3,14) mit ihrer ständigen Gegenüberstellung von *felix* und *infelix* in die Betrachtung mit einbezogen. Zugleich ist ein deutlicher Rückgriff auf 4,1 zu erkennen:

- *transisti sine adversario vitam* (4,3) – *sine morsu animi vitam transire* (4,1)
- *nemo sciet, quid potueris* (4,3) – *ignorare rerum naturae alteram partem* (4,1)

Diese Übereinstimmung legt nahe, die in 4,3 angesprochene Selbsteinschätzung und Selbsterkenntnis mit dem Kennenlernen der „anderen Seite der Welt“ in Beziehung zu setzen: Wenn man selbst weiß und die anderen wissen, was man leisten kann, folgt daraus Ruhm, der wiederum eine Art der Teilhabe an der Unsterblichkeit ist. Hierzu bedarf es der Erprobung (*opus est enim ad notitiam sui experimento; quid quisque posset nisi temptando non didicit*).

Auch diese Aussage hat in 3,3 nach der Demetriussentenz ihre Entsprechung (*non licuit enim illi se experiri*); in 4,3 wird durch den Ausdruck *ad notitiam sui* ein Gedankenfortschritt sichtbar.

Der in Aussicht gestellte Ruhm legt nahe, dass manche, auch wenn sich die Gelegenheit nicht von selbst ergibt, sich aus freien Stücken schwierigen Situationen aussetzen, um ihre *virtus* unter Beweis zu stellen (*Itaque quidam ipsi ultro*<sup>128</sup> *se cessantibus*

---

<sup>127</sup> Vgl. S. 50 ff. mit A. 106.

<sup>128</sup> Auch hier wird also schon auf die Freiwilligkeit des Tuns (3,1: ... *volentibus accidere*) vorausgewiesen.

*malis optulerunt et virtuti iturae in obscurum occasionem, per quam enitesceret, quaesierunt).*

In 4,4 schließen sich Beispiele von Gladiatoren und Soldaten an, und es wird festgestellt, dass besonders das Leiden zum Ruhm – der hier nun beim Namen genannt wird – beitragen kann (*quoniam etiam quod passura est [sc. virtus] gloriae pars est*).

Nach dieser Sentenz hebt Seneca wieder neu an, das schon Gesagte in immer wieder anderen Wendungen zu betonen. Es wird hier besonders deutlich, wie er von ihm als richtig Erkanntes seinem Freund geradezu einhämmern will: In drei kunstvoll gestaffelten Fragen<sup>129</sup> hebt er nochmals drei *adversa* (*paupertas, infamia, orbitas*) hervor, in denen man sich bewähren müsse.

In 4,6 fasst er dann alles noch einmal in einem aufrüttelnden Appell an die Allgemeinheit zusammen: *Nolite, obsecro vos, expavescere ista, quae di immortales velut stimulos admovent animis: calamitas virtutis occasio est.*

Somit wird das Ergebnis der bisherigen Argumentation allen ans Herz gelegt: Habt keine Angst vor dem, was euch die unsterblichen Götter als *stimulus* zudedacht haben: Das Unglück ist nur eine Bewährungsprobe für eure *virtus* und verhilft euch zu Ruhm!

Und seiner Vorgabe aus 3,1 folgend, dass ein *vir bonus* niemals unglücklich (*miser*) sein könne, verweist er wieder auf die nach seiner Meinung wirklich Unglücklichen, nämlich die in ungetrübtem Glück Lebenden: *Illos merito quis dixerit miseros, qui nimia felicitate<sup>130</sup> torpescunt, quos velut in mari lento tranquillitas iners detinet.*

---

<sup>129</sup> Siehe EK zu 4,5: *unde possum scire – vetuisses.*

<sup>130</sup> Siehe EK zu 2,6: *inlaesa felicitas.*

Zum Abschluss von 4,6 folgt dann ein neuer, weiterführender Gedanke: *quidquid illis inciderit, novum veniet*. Auch diese Behauptung wird in 4,7 durch ein antithetisch gestaltetes Beispiel illustriert, das auf eine allgemeine Aussage (*magis urgent saeva inexpertos, tenerae cervici iugum grave est*) folgt. Schlaglichtartig wird der Blick auf die ängstliche Haltung eines *tiro* (*palescit*) und auf den erfahrenen Gleichmut (*qui scit se saepe vicisse*) eines *veteranus* gelenkt. Gleich darauf folgt wieder ein Schwenk auf den Gott (*hos itaque deus, quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet; eos autem, quibus indulgere videtur...*). Das erinnert an den Vergleich von mütterlicher und väterlicher Erziehung in 2,5. Auch hier geht es um väterliche Erziehung: Gott härtet die ab, die er achtet und liebt; die aber, gegenüber denen er milde gestimmt scheint, spart er für Übel auf, denen sie dann auf Grund ihrer Unerfahrenheit nur schlecht begegnen können (*molles venturis malis servat*).

Das ist die Überleitung zu etwas Neuem: Man solle nicht glauben, es sei jemand ausgenommen (*Erratis enim, si quem iudicatis exceptum*); auch er, der so lange glücklich schien, wird sein Teil (*sua portio*) bekommen; denn wer ausgenommen zu sein scheint, hat nur Aufschub bekommen. Das Wort *portio* erinnert an 1,4: Wie im Bereich der *terrena* die scheinbar regellosen Gezeiten sich nach göttlichen Gesetzen (*portionibus*) vollziehen, so wirkt der Gott auch auf das Leben der Menschen ein: *quisquis videtur dimissus esse, dilatus est*.

Doch trotz aller Gedankenfortschritte in der vorangegangenen Argumentation scheint Lucilius wieder am Anfang zu stehen: So lässt ihn Seneca erneut fragen: *Quare deus optimum quemque aut mala valetudine aut luctu aut aliis incommodis adficit?* Die Frage lässt zunächst bei ihm keinen Fortschritt erkennen. Doch es fallen wieder Unterschiede in der Formulierung auf: Der bisher unper-



sönlichen Beschuldigung (*accidit/evenit*) steht hier eine direkte (*deus ... adficit*) entgegen, und anstelle des stoischen Terminus *vir bonus/sapiens* ist das allgemeine *optimus quisque* getreten, so wie vorher der Begriff *malum* durch Ausdrücke ohne philosophischen Hintergrund ersetzt worden ist.

Als Antwort folgt ein Analogon: Wie ein Feldherr besonders tapfere Soldaten (*fortissimi/lectissimi*) zu besonders schwierigen Einsätzen abkommandiert, so trägt der Gott den *viri boni* Aufgaben auf, die feigen Naturen Angst einflößten (*timidis ignavisque flebilis*). Und wie der durch einen schwierigen Auftrag ausgezeichnete Soldat nicht sagt: „*male de me imperator meruit*“, sondern „*bene iudicavit*“, so sagen die *viri boni*: „*digni visi sumus deo, in quibus experiretur, quantum humana natura posset pati*“.

Damit wird auch klar, dass der *vir bonus/sapiens* mehr ist als nur ein *optimus quisque*: Er ist der von Gott herausgeforderte Mensch, dessen Ziel Gottgleichheit (1,5) ist. Dadurch, dass er immer mehr an seine Grenzen geführt wird und so seine *virtus* bis aufs Äußerste fordert, wird er dem Gott immer ähnlicher.

In 4,9 folgt wieder ein mahnender Appell an die Mitwelt (*fugite delicias, fugite enervantem felicitatem, qua animi perma-descunt ...*), in dem die verweichlichenden Sitten der Zeit verantwortlich gemacht werden für die Anfälligkeit des Menschen gegen die geringste Erschütterung: Das Leben in Luxus (*enervans felicitas*) mit seinem Komfort (*specularia; fomenta; subditus et parietibus circumfusus calor*) lässt die Menschen wie in einem ständigen Rausch leben (<marcent> *velut perpetua ebrietate sopiti*<sup>131</sup>) und lässt sie unfähig werden, Falsches von Wahrem zu

---

<sup>131</sup> Hier wie auch im Folgenden eine Anspielung auf das in 3,10 über Maecenas Gesagte (*mero sopiat; mentem anxiam fallat; voluptatibus marcidum et felicitate nimia laborantem*).

unterscheiden (*cum omnia quae excesserunt modum noceant, periculosissima felicitatis intemperantia est. movet cerebrum, in vanas mentem imagines evocat, multum inter falsum ac verum mediae caliginis fundit*).

Wäre es dann nicht wirklich besser, ständig im Unglück zu sein und die *virtus* zu Hilfe zu rufen (*quidni satius sit perpetuam infelicitatem advocata virtute sustinere*), anstatt durch ein Unmaß von Glücksgütern zu Grunde zu gehen (*quam inmodicis bonis rumpi*)? Denn, so endet 4,10 in einer drastischen Sentenz, angenehmer ist es zu verhungern als bei übervollem Bauch zu platzen (*lenior ieiunio mors est, cruditate dissiliunt*).

Nach dieser beziehungsreichen und lebendigen Ermahnung kommt in 4,11 wieder ein neuer Gedanke dazu: Eingehüllt ist er in einen Vergleich zwischen dem Gott und einem strengen Lehrer. Wie dieser fordert der Gott von denen mehr, auf die er größere Hoffnungen setzen kann (... *qui plus laboris ab iis exigunt in quibus certior spes est*). Auch damit wird wieder auf die Besonderheit des *vir bonus* abgehoben. Es folgt das Beispiel der spartanischen Väter, die ihre Söhne einer besonders harten Erziehung unterwarfen, ohne sie deshalb weniger zu lieben, und die sogar von ihnen zur Fortsetzung der Züchtigung angehalten wurden (*et laceros ac semianimes rogant, perseverent vulnera praebere vulneribus*).

Die Übertragung auf den *vir bonus* (hier: *generosos spiritus*) folgt in 4,12: Es sei nicht verwunderlich, wenn der Gott Menschen von edler Gesinnung besonders hart auf die Probe stelle; denn der Erweis der *virtus* sei niemals durch Schlappeheit zu liefern (*numquam virtutis molle documentum est*). Das Wort *documentum* weist auf 3,9 (*quid illi [sc. Regulo] fortuna nocuit, quod illum documentum fidei, documentum patientiae fecit?*) und somit auf das schmerzreiche Leiden des Regulus zurück.

Seneca fährt dann in der 1. Person Plural fort, bezieht sich also auch hier wieder selbst mit ein: Das Schicksal züchtigt und verstümmelt uns; nehmen wir es hin (*verberat nos et lacerat*<sup>132</sup> *fortuna: patiamur*)!

*Fortuna* ist nicht grausam, sondern bietet nur einen Wettkampf an, der uns die Chance gibt, immer tapferer zu werden (*Non est saevitia, certamen est, quod <quo> saepius adierimus, fortiores erimus*). Sie stiehlt den *animus* in der Weise, wie auch die Teile des Körpers gestählt werden, die durch häufige Benutzung und Übung am kräftigsten sind. Deshalb müssen wir uns *fortuna* stellen, um von ihr gegen sie selbst abgehärtet zu werden (*Praebendi fortunae sumus, ut contra illam ab ipsa duremur*). Allmählich werden wir ihr gewachsen sein; denn wer sich häufig in Gefahr begibt, lernt es, Gefahren zu verachten (*paulatim nos sibi pares faciet, contemptum periculorum adsiduitas periclitandi dabit*).

Und nun folgen in 4,13 Beispiele dafür, wie die Beanspruchung des Körpers und bestimmter seiner Teile zu besonderen körperlichen Leistungen führt: Seeleute sind auf Grund dessen, dass sie ständig der rauhen See ausgesetzt sind, widerstandsfähig; die Hände der Bauern sind abgehärtet; Soldaten haben stärkere Arme, Läufer beweglichere Beine: Jeweils der Körperteil, der trainiert wird, ist der leistungsfähigste. Damit verglichen werden die Leistungen des *animus*, die sich niederschlagen in der Geduld, in der Abhärtung gegen das Unglück (*ad contemnendam patientiam malorum animus patientia*<sup>133</sup> *pervenit*). Diese Leistungen werden besonders augenfällig unter den Naturvölkern.

Zu diesen Völkern – das zeigt Seneca in 4,14 und 4,15 – ist die verfeinerte und damit verweichelnde Lebensart der Römer

---

<sup>132</sup> Rückverweis auf 4,11: *et laceros ...*

<sup>133</sup> Vgl. 2,4: (*virtus*) *quid possit, patientia ostendit*.

noch nicht vorgedrungen. Sie leben unter harten klimatischen Bedingungen, derer sie sich nur mit dem Nötigsten erwehren. *Miseri tibi videntur?* fragt Seneca in 4,15 und antwortet selbst darauf: Nichts ist unglücklich, was die Gewohnheit hat zur Natur werden lassen; denn das, was aus der Not geboren ist, bereitet mit der Zeit Vergnügen (*nihil miserum est, quod in naturam consuetudo perduxit; paulatim enim voluptati<sup>134</sup> sunt, quae necessitate coeperunt*). Das ist wieder ein Gedankenfortschritt: Aus Not wird Freude, aus einem *malum* ein *bonum*. Anschließend zählt Seneca noch einige Beispiele für die harte und genügsame Lebensweise dieser Völker auf, um dann zu schließen: *hoc, quod tibi calamitas videtur, tot gentium vita est.*

Mit 4,16 endet das vierte Kapitel: Noch einmal bringt Seneca ein Beispiel, aus dem man erkennen kann, dass es für den *vir bonus* nur gut sei, wenn er vom Schicksal gebeutelt werde: Denn nur der Baum ist kräftig und widerstandsfähig, in den der Wind häufiger hineinfährt; der stets im sonnigen Tal stehende ist anfällig.

Darauf folgt dann das Fazit aus den Kapiteln 3 und 4: Seneca nimmt die Themenstellung aus 3,1 (*pro ipsis esse, quibus accidunt*) wörtlich auf und fasst das Ergebnis der Kapitel 3 und 4 so zusammen: *Pro ipsis ergo bonis viris est, ut esse interriti possint, multum inter formidolosa versari et aequo animo ferre, quae non sunt mala nisi male sustinenti*: Dabei macht er noch einmal deutlich, dass es auf die Art ankommt, in der man Furchterregendes (*formidolosa*) erträgt; denn das Furchterregende sei an sich kein *malum*; das sei es nur für einen, der es schlecht (*male*) bewältige.<sup>135</sup>

---

<sup>134</sup> *voluptas* ist hier (und auch in 2,8: *nobis voluptati est*) anders zu verstehen als in 3,2: ... *qui necant per voluptatem*. Vgl. auch S. 69, A. 136.

<sup>135</sup> Vgl. zu 2,4: *non quid, sed quemadmodum feras, interest*.

Damit ist einerseits der in 3,1 zuerst genannte Punkt (*pro ipsis esse quibus accidunt*) abgehandelt. Gleichzeitig hat Seneca in den Kapiteln 3 und 4 auch schon häufiger auf das in 3,1 zuletzt Genannte angespielt (*persuadebo deinde tibi, ne umquam boni viri miserearis; potest enim miser dici, non potest esse*): So hat er – besonders deutlich in den *exempla* in 3,5-3,14 – gezeigt, dass die Bezeichnungen *felix*, *infelix/miser* landläufig falsch zugeordnet werden.<sup>136</sup> Ein überzeugendes Beispiel ist die paradoxe Aussage *miserum te iudico, quod numquam fuisti miser* (4,3). Andererseits

---

<sup>136</sup> Am Gebrauch der Wörter für Glück und Unglück kann man deutlich sehen, dass Seneca einige Termini teils in landläufigem und teils in philosophischem Sinn anwendet. Diese Unterscheidung stellt er selbst an einigen Briefstellen klar, wenn er etwa in epist. 3,1 Lucilius darauf hinweist, dass man einen wahren Freund nicht so behandelt, wie es Lucilius tut, wenn er Seneca bittet, dem Freund gegenüber etwas zu verschweigen. In epist. 45,5 ff. weist er auf die *ambigua significatio verborum* hin: (7) *vitia nobis sub virtutum nomine obrepunt: temeritas sub titulo fortitudinis latet, moderatio vocatur ignavia, pro cauto timidus accipitur ...* (9) *Si utique vis verborum ambiguitates diducere, hoc nos doce: beatum non eum esse, quem vulgus appellat ..., sed illum ...* Da der Wortgebrauch jedoch auf Grund der unterschiedlichen Bedeutung oft unklar bleiben muss, setzt Seneca manchmal der Deutlichkeit halber Epitheta wie *verus*, *solidus*, *introrsus* dazu (z. B. in 2,6: *ut verum colligant robur*). Um eigentliche und uneigentliche Bedeutungen, die Seneca auch in *res* und *verba* scheidet (z. B. epist. 52,8 ff.), geht es u. a. auch in epist. 18 und 59 (*voluptas*), epist. 21 (*dives/locuples*), epist. 23 (*gaudium*), epist. 36 und epist. 80 (*felicitas*). Schließlich sind Polypota wie in 6,5: *non egere felicitate felicitas vestra est* nur auf Grund der unterschiedlichen Bedeutung desselben Wortes möglich. Durch dieses scheinbare Paradox lenkt Seneca die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Sache. Ihm soll der Unterschied zwischen landläufig so genanntem Wert und wahren Wert damit plastisch vor Augen geführt werden. Ich halte es deshalb für verfehlt, wenn Dionigi Seneca unterstellt (49, S. 56), er lege damit selbst übertriebenen Wert auf Worte, wo er doch andererseits stets den Vorrang der *res* gegenüber den *verba* predige („Strano destino quello di Seneca, il quale da un lato non perde occasione per subordinare i *verba* alle *res* [vd. epistula 45], dall' altro si affida totalmente ad essi, con esiti talvolta più tautologici che logici.“).

hat er gezeigt, dass nicht der Schicksalsschlag an sich ein *malum* ist, sondern nur falsch (*male*) ertragen werden kann. Wie Unglück zu ertragen sei, wird in 4,10 gesagt: *quidni satius sit perpetuam infelicitatem advocata virtute sustinere ...* Denn wenn dem Schicksalsschlag mit *virtus* begegnet wird, lernt der Mensch sich erst selbst und damit „die andere Seite der Welt“ (4,1) kennen (*opus est enim ad notitiam sui experimento ...*) und erlangt dadurch Ruhm (... *quod passura est gloriae pars est*).

Somit hat Seneca den ersten Teil seiner in 3,1 in Aussicht gestellten Argumentation zu Ende gebracht, wobei er auch schon den dort zuletzt genannten Punkt vorbereitet hat, dass ein *vir bonus* nicht unglücklich sein kann.

Grimal hat beobachtet (62, S. 251), dass bei der Behandlung dieses ersten Argumentationspunktes die Präsentation äußerlicher, d. h. auf der *communis opinio*<sup>137</sup> fußender Beweise überwiegt. Überprüfen wir das:

Da ist zunächst in 3,2 der Analogieschluss aus der Medizin zu nennen. In 3,3 kommt dann zwar mit dem Kyniker Demetrius ein *vir sapiens* zu Wort; doch sein theoretischer Ausspruch findet bei Seneca eine lebhaftere und bildhafte Erklärung besonders dadurch, dass er eine Prosopopöie der *fortuna* einführt, die schließlich in 3,4 mit einem Gladiator verglichen wird, der es ablehnt, gegen einen Schwächeren aufgestellt zu werden. Also werden auch hier wieder Beispiele aus dem römischen Alltag verwandt. Danach folgt die Aufzählung der im übrigen Kapitel auszuführenden *exempla*: Bedeutende Gestalten aus der – meist – römischen Vergangenheit werden in Kontrast zu ihren Gegenpolen charakterisiert. Maßstab ist dabei jedesmal die *felicitas*. Diese Reihe findet ihren Abschluss – wie schon in Kapitel 2 vorbereitet – mit Cato.

---

<sup>137</sup> Siehe S. 58, A. 120.

Seneca lässt hier sein Beispiel durch den *consensus hominum* billigen (... *summamque illi felicitatem contigisse consensus hominum fatebitur*), ohne Cato mit einem Gegenspieler zu kontrastieren, und unterstreicht die Gottgewolltheit seines Leidens durch eine Prosopopöie der *natura rerum*, also der Gottheit selbst.

Gleich zu Anfang des vierten Kapitels ändert sich der Schwerpunkt der Betrachtung: Es geht nicht mehr um die Heimsuchung schlechthin, sondern um ihre Meisterung durch den *vir bonus*. Gelegentliche theoretische Betrachtungen wechseln sich mit Beispielen allgemeiner Art ab, so dass die Darstellung auch hier sehr lebendig ist. Zum Teil mündet sie in aufrüttelnde Appelle, die an die Allgemeinheit gerichtet sind (4,6: *nolite, obsecro vos, ...*; 4,8: *fugite delicias, fugite ...*) und so die Dringlichkeit des Gesagten unterstreichen.

Dass auch hier Beweise aus dem Bereich der *communis opinio* angeführt werden, zeigt z. B. Senecas Absicht, die Überzeugung zu wecken, dass *virtus* mit der Häufigkeit ihrer Erprobung zunimmt. Dieses Wachsen der *virtus* kann zwar auf den *optimus quisque*, nicht aber auf den *vir bonus/sapiens* zutreffen; denn es würde der stoischen Lehre widersprechen, die eine Steigerungsfähigkeit der *virtus* bestreitet.<sup>138</sup> Auch diese Argumentationsweise zeigt also, dass Seneca sich von Lucilius zunächst Zustimmung erhofft zu allgemeinverständlichen Thesen, die ja auf derselben Ebene liegen wie die Frage des Adressaten.

So erweist sich die anfangs genannte These Grimals als richtig. Mit *communia* zu argumentieren ist auch sicher bei einem *vir sapiens secundae notae* angebracht, nicht aber bei einem *vir vere*

---

<sup>138</sup> Vgl. epist. 66,9 ff.; 71,8.16.20; 74,26 und Abel (27), S. 114; Forschner (53), S. 166.

*sapiens*, der den Ansprüchen der stoischen Lehre bereits genügt.<sup>139</sup>

Aber auch die von Abel vorgenommene Einteilung hat ihre Berechtigung: Dieser sieht in 3,2–4,8 die Ausführung dessen, was Seneca in 1,6 mit *experitur*, und in 4,9–4,16, was er in 1,6 mit *in-durat* angekündigt hat. Aus seiner Sicht folgt dann in 5,1–6,5 die höchste Stufe, die in 1,6 mit *sibi illum parat* in Aussicht gestellt worden ist. Auch dadurch wird meines Erachtens die von Abel (S. 107) festgestellte Vielschichtigkeit der Schrift bestätigt.<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> Vgl. S. 47, A. 97.

<sup>140</sup> Vgl. S. 12.



## Kapitel 5

Nach Abhandlung seines ersten Gliederungspunktes in den Kapiteln 3 und 4 geht Seneca im Kapitel 5 zum zweiten Gliederungspunkt über, den er in 3,1 wie folgt angekündigt hatte: (*ista, quae tu vocas aspera ...*) *pro universis* (sc. *esse*), *quorum maior dis cura quam singulorum est*. Diese Ankündigung wird in 5,1 wieder aufgenommen: *Adice nunc, quod pro omnibus est optimum quemque*<sup>141</sup>, *ut ita dicam, militare et edere operas*.

Dass hier aber vom wahren *vir sapiens* die Rede ist, geht aus der veränderten Formulierung hervor: Nicht mehr von Unheil und Leid, das ihm widerfährt (3,1), ist hier die Rede, sondern davon, dass er einem Soldaten zu vergleichen ist, der mutig Taten vollbringt (... *ut ita dicam, militare et edere operas*), zumal ja vorher (4,1) schon gesagt worden war, dass es sein Charakteristikum sei, Unheil zu besiegen. Dazu passt, dass hier der bis dahin als *vir bonus/fortis/magnus* Bezeichnete zum ersten und einzigen Mal in dieser Schrift *vir sapiens* genannt wird.<sup>142</sup> Er wird mit dem Gott gleichgesetzt, indem ihm derselbe Vorsatz zugeschrieben wird wie diesem, nämlich zu zeigen, dass das, was landläufig *bonum* und *malum* genannt wird, in Wahrheit nicht ein *bonum* bzw. *malum* ist (*Hoc est propositum deo quod sapienti viro, ostendere haec, quae vulgus adpetit, quae reformidat, nec bona esse nec mala*).<sup>143</sup> Damit wird zugleich auch ausgesagt, dass die Fragestellung vom Anfang überwunden ist: Der *vir bonus* weiß, dass das,

---

<sup>141</sup> Der Gebrauch von *optimus quisque* und die militärische Metapher lassen an das militärische Beispiel in 4,8 zurückdenken.

<sup>142</sup> Vgl. EK zu 1,1: *bonis viris*.

<sup>143</sup> Die Aussage entspricht dem Wortlaut der *propositio* (3,1): *Sed iam procedente oratione ostendam, quam non sint quae videntur mala*.

was ggf. auf ihn einstürmt, kein *malum* ist. Es bleibt nur noch, diese Erkenntnis auch dem *vir sapiens secundae notae*, d. h. Lucilius, dem Leser und auch sich selbst<sup>144</sup>, so einleuchtend zu machen, dass sie zur Richtschnur allen Handelns wird und somit in eine Haltung übergeht.

Zunächst (5,1b–5,2) scheint Seneca wieder mit Hilfe der *communis opinio* zu argumentieren: Dahinter verbirgt sich jedoch die stoische Adiaphoralehre:<sup>145</sup> Fußend auf dem in 1,5 genannten

---

<sup>144</sup> Auch Seneca selbst muss für sich darüber Klarheit gewinnen, indem er dies niederschreibt; sieht er sich doch auch selbst – wie schon an verschiedenen Stellen dargelegt – als *vir sapiens secundae notae*. Gut dazu passen würde die Hypothese Fontáns (S. 375), der annimmt, dass *De Providentia* unmittelbar nach Senecas erzwungenem Rückzug aus dem politischen Leben verfasst worden ist, so dass die Frage seines Schülers darauf gemünzt sein könnte. Das hieße, dass Seneca die Schrift auch aus diesem Grund sich selbst zum Trost geschrieben haben könnte und nicht aus Anlass seiner Verbannung, wie diejenigen annehmen, die *De Providentia* früh datieren. Siehe auch S. 2, A. 7 und S. 6, A. 19.

<sup>145</sup> Sie wird bei Forschner (53, S. 165) eingehend dargestellt. Danach versteht man zwar unter ἄδι ἀφορα alles, was ganz allgemein belanglos ist für das sittliche Leben, sie weisen aber doch graduelle Unterschiede auf: Danach ist ein ἄδι ἀποπον etwas,

1. das sowohl für das sittliche als auch für das natürliche Leben ohne Relevanz ist,
2. das zwar Begehren oder Abneigung wecken kann, dessen Auswahl aber gleichgültig ist,
3. das zur Tugend und zum geglückten Leben nichts beiträgt, dessen Vorhandensein aber für das natürliche Leben bedeutsam ist.

„Die Adiaphora in diesem letzten Sinn werden nun nicht nur nach ihrem relativen Wert und Unwert in Gegensatzpaare gegliedert, sondern auch im positiven wie im negativen Sektor graduell gestuft und regional differenziert.“ (Forschner, S. 169). Es folgt bei Forschner die Aufteilung in προημι ενα bzw. ἀποπροημι ενα, die wiederum dreigeteilt sind in seelische, leibliche und äußerliche. Danach gehören von den beiden hier genannten Vorzügen „Gesundheit“ zu den leiblichen und „Reichtum“ zu den äußerlichen. Bei

Lehrsatz, dass Gutes Gutem nicht schade, heißt es hier, es werde sich das als gut erweisen, was der Gott nur den Guten, und das als schlecht, was er nur den Schlechten zumesse (*apparebit autem bona esse, si illa non nisi bonis viris tribuerit, et mala esse, si tantum malis inrogaverit*). Bei Überprüfung dieser These in 5,2 ergibt sich nun, dass *caecitas* kein *malum* und *divitiae* kein *bonum* sein kann; denn Blindheit wie Reichtum – und das wird an Beispielen erhärtet – wird sowohl Guten als auch Schlechten zugeteilt: Blindheit trifft in gleicher Weise den Frevler (*Appius*) wie den Guten (*Metellus*). Reichtum kann man sowohl im Tempel als auch im Bordell antreffen.

So endet 5,2 mit der Sentenz: *Nulla modo magis potest deus concupita traducere, quam si illa ad turpissimos defert, ab optimis abigit*. Der Gott könnte das Begehrte (*concupita*) auf keine bessere Weise der Lächerlichkeit preisgeben (*traducere*)<sup>146</sup>, als dass er es den *turpissimi* zukommen ließe, den *optimi* aber nicht. Das ist in seiner verschleiernenden Ausdrucksweise schwer zu verstehen. Also lässt Seneca Lucilius wieder seine Frage stellen, diesmal als Ausruf formuliert: *At iniquum est virum bonum debilitari aut configi aut alligari, malos integris corporibus solutos ac delicatos incedere!* Das *at* am Anfang lässt den Vorwurf deutlich hervortreten. Für Lucilius sind die nun aufgezählten *adversa* nichts Begehrenswertes. Seneca hat also Lucilius noch nicht klar machen können, dass er nicht die *adversa* als solche, sondern ihr tapferes

---

Seneca wird das griechische Wort mit *indifferentia* oder *media* wiedergegeben: Vgl. epist. 82,10: ... *quod mortem inter indifferentia ponimus, quae ἁδι ἄφορα Graeci vocant ... tamquam indifferentia esse dico (id est nec mala nec bona) morbum, dolorem, paupertatem, exilium, mortem*. Und epist. 117,9: *Id autem medium atque indifferens vocamus, quod tam malo contingere quam bono possit, tamquam pecunia, forma, nobilitas*. Bisweilen verwendet Seneca auch *fortuita*, in *De Providentia externa*.

<sup>146</sup> OLD 1957.

Überwinden für das erwünschte *bonum* hält.<sup>147</sup> Daran hat auch die Illustration durch die *exempla*-Reihe (3,5-3,14) nichts geändert, in der es auch einerseits um tapferes und ruhmreiches Ertragen von Verstümmelungen, Qualen und Fesseln und auf der anderen Seite um Wohlleben und Müßiggang ging; ebenso wenig hat sich Lucilius durch die gesamte Argumentation in Kapitel 4 überzeugen lassen. Für ihn bleibt es nach wie vor ungerecht, dass den *boni* Schlimmes widerfährt, die *mali* aber ungeschoren davonkommen.

Seneca weist den erneuten Vorwurf zurück, indem er als Beispiele Soldaten und Vestalinnen<sup>148</sup> anführt, die auch unter Entbehnungen Tag und Nacht ihre Pflicht tun, während die anderen in Ruhe ihren Vergnügungen nachgehen könnten, ohne dass man das ungerecht nennen würde. Das sind wieder Beispiele aus dem römischen Alltagsleben. Sie werden durch die nachfolgende Sentenz *labor optimos citat*<sup>149</sup> von einem weiteren, ähnlich gestalteten Beispiel unterbrochen: Der Senat berät den ganzen Tag über, während sich das einfache Volk auf dem Marsfeld oder in einer Kneipe seinem Vergnügen hingibt oder in privatem Kreise die Zeit tots schlägt.

---

<sup>147</sup> Ähnlich in epist. 66 und 67. Dazu siehe S. 33.

<sup>148</sup> Damit wird deutlich, dass alles, was bisher vom *vir bonus* gesagt ist, auch für die Frau gilt. Vgl. dazu Kassel, S. 59, der darauf aufmerksam macht, dass weder Senecas Mutter Helvia noch Marcia ein typisch weibliches Trauern zugesprochen wird. Seneca zitiert in diesem Zusammenhang das „altstoische Lehrstück“: ὅτι ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς („Kleanthes SVF I p. 107,26, vgl. III p.59“). [Bei der zuerst genannten Stelle handelt es sich offenbar um einen Irrtum des Autors; der Fundort der zweiten ist SVF III 254.]

<sup>149</sup> Diese Sentenz, mit der nach der üblichen Paragrapheneinteilung 5,4 beginnt, sollte besser als Abschluss von 5,3 fungieren; sie gehört inhaltlich zu 5,3 wie zu 5,4. Vgl. S. 24, A. 60

Am Ende von 5,4 folgt die Übertragung auf den wahren *vir bonus*, dessen Einsatz nicht nur der Tagespolitik, sondern dem Weltganzen dient: *Idem in hac magna re publica fit*.

Was das bedeutet, hat Seneca des Öfteren in seinen Schriften erklärt. So spricht er etwa in *De Otio*<sup>150</sup> von zwei Staaten: Neben dem politischen Staat solle man sich einen größeren und wahrhaft öffentlichen Staat vorstellen, der Götter und Menschen umfasse, die Kosmopolis (4,1: *Duas res publicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua di atque homines continentur*). Seneca führt dort näher aus, wie man sich den Dienst an dieser *magna res publica* vorzustellen hat: Diesem umfassenderen Staat könne man am besten in seiner Mußezeit dienen, indem man philosophische Betrachtungen über ihn anstelle; denn damit stelle man sicher, dass die Werke Gottes nicht ohne Zeugen blieben (4,2: *Huic maiori rei publicae et in otio deservire possumus, immo vero nescio an in otio melius, ut quaeramus, quid sit virtus, ... quae sit dei sedes, opus suum spectet an tractet*<sup>151</sup>, ... *immortalis sit mundus an inter caduca et ad tempus nata numerandus. Haec qui contemplatur, quid deo praestat? Ne tanta eius opera sine teste sint*).

Und so erfolgt hier gleichzeitig indirekt ein Rückblick auf die Beschreibung des Kosmos in der *praeteritio* des ersten Kapitels:

---

<sup>150</sup> In diesem Werk empfiehlt Seneca – wie es scheint, ganz gegen stoische Regel – den Rückzug ins Privatleben. Wie das zu verstehen ist, macht er – außer in ot.3,5; 5; 6,4 und brev.18,2 – in epist. 8 deutlich, in der er zeigt, dass diese Art *otium* nicht mit *inertia* gleichzusetzen sei, sondern im Gegenteil vielen Menschen Nutzen bringe: ... (8,2) *posterorum negotium ago*. In epist. 73,11 sagt Seneca geradezu, dass eine solche Muße zu Göttern erhebe: ... *quanti aestimamus hoc otium, quod inter deos agitur, quod deos facit?* Vgl. auch epist. 82,3: *otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura*.

<sup>151</sup> Vgl. auch 1,1: *interesse nobis deum*.

Dort ist die Welt des Weisen zu suchen: Erst wenn er erkannt hat, dass der Kosmos von Gott beseelt und somit vollkommen ist, kann er den Nachweis auch dafür erbringen, dass der menschliche *animus* ein Teil des alles durchdringenden Weltlogos ist. So kann er auch die dort waltenden Gesetze durchschauen, nach denen auch das, was dem Menschen wie ein *malum* erscheint, seinen Grund und seinen Sinn hat,<sup>152</sup> so dass klar wird, dass kein *malum* ist, was eines zu sein scheint. Die Erkenntnis, dass die Gesetze des Kosmos dieselben sind wie die der menschlichen Gemeinschaft, macht ihn zum *vir sapiens*, dessen Einsatz aus dieser Erkenntnis heraus folgerichtig freiwillig erfolgen muss (*boni viri laborant, inpendunt, inpenduntur, et volentes quidem*).

Folgte man der fünfteiligen Gliederung Abels, müsste mit dieser Aussage schon der dritte Gliederungspunkt beginnen. Doch an dieser Stelle wäre der zweite Punkt noch lange nicht zufrieden stellend beantwortet: Warum ist das Leiden des *vir bonus* nützlich für die Welt? Der immer wieder mit seiner Frage nachsetzende Lucilius, dem augenscheinlich auch das in den Kapiteln 3 und 4 und das in 5,1-5,2 Zusammengetragene nicht zur Klärung verhelfen konnte, hätte sich sicher nicht mit dem in 5,4 Angedeuteten zufrieden gegeben! Nein, für eine Klärung im Sinne Senecas ist das im gesamten fünften Kapitel Vorgetragene notwendig:

Zunächst wird in 5,4 b erklärt, was es mit der Formulierung (3,1) *post hoc volentibus ac dignos malo esse, si nolint* auf sich hat:<sup>153</sup> Seneca sagt hier von den *viri boni*: *non trahuntur a fortuna*<sup>154</sup>, *sequuntur illam et aequant gradus; si scissent, antecessissent*. Hier finden sich deutliche Anklänge an epist. 107, in der

---

<sup>152</sup> Siehe EK zu 1,3: *sine ratione* und *sed suas et illa causas habent*.

<sup>153</sup> Vgl. auch den EK zu 3,1: *dignos malo esse, si nolint*.

<sup>154</sup> Siehe EK zu 2,7: *fortunam illis adsignat*.

Seneca den Adressaten über ein erlittenes Missgeschick hinwegtrösten will.

Um den Bezug dieser Stelle zu prov. 5,4 deutlicher zu machen, soll der weitere Zusammenhang aus diesem Brief herangezogen werden: Seneca kommt auch hier zu dem Schluss: *Non est delicata res vivere* und zieht die Konsequenz: (107,3 ff.) *Effugere ista non potes, contemnere potes, contemnes autem, si saepe cogitaveris et futura praesumpseris. ... Hanc rerum condicionem mutare non possumus: illud possumus, magnum sumere animum et viro bono dignum, quo fortiter fortuita patiamur et naturae consentiamus.* In 107,9 folgt die Aufforderung: *Ad hanc legem animus noster aptandus est; hanc sequatur, huic pareat; et quaecumque fiunt, debuisse fieri putet nec velit obiurgare naturam. Optimum est pati, quod emendare non possis, et deum, quo auctore cuncta proveniunt, sine murmuratione comitari: malus miles est, qui imperatorem gemens sequitur.*<sup>155</sup>

Zum Abschluss des Briefes fügt Seneca eine Übersetzung<sup>156</sup> des Zeusgebetes des Kleantes<sup>157</sup> an:

*ducunt volentem fata, nolentem trahunt,*

nachdem es zuvor für den Fall des Nichtwollens (*fac nolle*) geheißen hatte:

---

<sup>155</sup> Auch hier bedient sich Seneca – wie so häufig – einer militärischen Metapher, wie er es ja auch in 5,1 zur Charakterisierung des wahren Weisen tut: *... optimum quemque, ut ita dicam, militare et edere operas.*

<sup>156</sup> Zu dieser Übersetzung siehe Dahlmann: Nochmals ‚ducunt volentem fata, nolentem trahunt‘ (45), S. 342-351.

<sup>157</sup> Epictet. Man. c. 53 = SVF I 527:  
 ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἢ Πεπρωμένῃ,  
 ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένως  
 ὡς ἔψομαι γ' ἄοκνος; ἦν δέ γε μὴ θέλῳ,  
 κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἤττον ἔψομαι.

*comitabor gemens  
malusque patiar facere, quod licuit bono.*

Hier ist also Wollen und Nichtwollen mit den Epitheta *bonus* und *malus* eng verknüpft: Wenn sich der *vir bonus* willig in sein Schicksal fügt, ist er wahrhaft *bonus* zu nennen; derjenige aber, der dazu gezwungen werden muss, ist ein *malus*, dem dann auch Schlechtes widerfährt.

Auf diese Übersetzung lässt Seneca in epist. 107,12 noch schlussfolgernd eine Paränese folgen, sich willig dem *fatum* zu überantworten: *Sic vivamus, sic loquamur; paratos nos inveniat atque inpigros fatum. Hic est magnus animus, qui se ei tradidit: at contra ille pusillus et degener, qui obluctatur et de ordine mundi male existimat et emendare mavult deos quam se.*

So wird hier der freiwillige Einsatz des *vir sapiens* gleichgesetzt mit seiner Unterwerfung unter das *fatum*, wie es auch in prov. 5,6 b geschieht. Doch vorher erläutert Seneca die geforderte Freiwilligkeit des Tuns am bekannten Beispiel des Kynikers Demetrius<sup>158</sup>, den er in 5,5 wieder selbst zu Wort kommen lässt: An seinem Beispiel wird deutlich, wie das *si scissent, antecessissent* in 5,4 zu verstehen ist: Er sagt, dass er nur eins an den Göttern zu beklagen habe (*hoc unum ... de vobis, di immortales, queri possum*; und hier wird das Wort *queri* bewusst aus 1,4 und 2,4 aufgenommen), dass sie ihn nicht schon vorher mit ihrem Willen vertraut gemacht hätten; denn dann hätte er unaufgefordert handeln können. Er bietet den Göttern an, die ihm von ihnen geschenkten Kinder, Teile seines Körpers und sogar sein Leben zurückzunehmen: Doch auch so nähmen die Götter ihm nichts weg; denn von „Wegnehmen“ könne man ja nur sprechen, wenn jemand etwas

---

<sup>158</sup> Siehe EK zu 3,3.



unbedingt behalten wolle (*Quid ergo est? maluisssem offerre quam tradere. quid opus fuit auferre? accipere potuistis; sed ne nunc quidem auferetis, quia nihil eripitur nisi retinenti*<sup>159</sup>).

Und wie Seneca die Worte des Demetrius aus 3,3 in 4,3 noch einmal mit eigenen Worten aufgenommen hat, so werden auch hier die gerade zitierten Worte in 5,6 von ihm selbst noch einmal resumiert: Ich lasse mich zu nichts zwingen, nichts nehme ich gegen meinen Willen auf mich; auch diene ich dem Gott nicht wie ein Sklave<sup>160</sup>, sondern stimme ihm zu (*Nihil cogor, nihil patior invitus, nec servio deo, sed assentior, eo quidem magis, quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere*).

Folgte man der Gliederung Abels, läge der Übergang zum vierten Gliederungspunkt (3,1 *His adiciam fato ista subire et eadem lege bonis evenire, qua sunt boni*:<sup>161</sup>) mitten im Satz: Es wird einem leichter, der Gottheit aus eigenem Willen zuzustimmen und zu folgen, wenn man weiß, dass alles nach einem für alle Zeiten festgelegten Gesetz abläuft.

Die nähere Ausführung dazu folgt in 5,7: *Fata nos ducunt et quantum cuique temporis restat prima nascentium hora disposuit. Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit*: Die von der Gottheit festgesetzten Schicksalsprüche sind

---

<sup>159</sup> Das ist in Inhalt und Form ein Rückverweis auf das Ende von Kapitel 4, wo es in 4,16 heißt: ... *et aequo animo ferre quae non sint mala nisi male sustinenti*.

<sup>160</sup> Seneca wird nicht müde zu betonen, dass nicht derjenige im eigentlichen Sinne Sklave sei, der es von seinem Stand her ist, sondern der, der seinen Leidenschaften und Affekten frönt. So sagt er z. B. in epist. 47,17: „*Servus est.*“ *Hoc illi nocebit? Ostende, quis non sit: alius libidini servit, alius avaritiae, alius ambitioni, <omnes spei>, omnes timori ... nulla servitus turpior est quam voluntaria*. Vgl. auch epist. 66,16; 77,15; 92,33; siehe auch zu 1,5 auf S. 26.

<sup>161</sup> Siehe EK zu 3,1.

ausschlaggebend für unseren ganzen Lebensweg. Durch sie ist von der ersten Geburtsstunde an die Dauer eines jeden Menschenlebens festgesetzt. So ist alles ursächlich miteinander verknüpft, und allem – sei es persönlich oder öffentlich – wird sein Platz im Ganzen zugeteilt. Seneca zieht daraus das Fazit, dass man alles tapfer ertragen müsse (*ideo fortiter omne patiendum est*), denn nichts stürze auf den Menschen planlos ein, sondern es komme im vorher festgelegten Fluss der Dinge (*quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed veniunt*). Hier wird also endgültig klar, warum Seneca das *accidit* in 2,1 in der ungeduldigen Anfangsfrage des Lucilius in *evenit* abgeändert hat: Nichts stößt dem Menschen unvorbereitet zu, alles läuft nach einem vorher festgelegten Plan ab, auf den er sich hätte einstellen können.<sup>162</sup> Und so verwundert es auch nicht, dass Seneca nicht nur von der Festgelegtheit der Lebensdauer spricht, sondern auch all dessen, was im Leben eines Menschen vorkommen kann: *Olim constitutum est, quid gaudeas, quid fleas* ... Doch wenn es auch so aussehe, als ob sich die verschiedenen Lebensläufe sehr voneinander unterscheiden, so komme es doch im Grunde auf dasselbe hinaus: Uns vergänglichen Menschen wird allen gleichermaßen Vergängliches zuteil (*accipimus peritura perituri*).<sup>163</sup>

Seneca bezieht sich dann (5,8) in die Klage mit ein, wenn er fragt: „*Quid itaque indignamur? quid querimur?*“ Die Antwort für ihn lautet: „*Ad hoc parati sumus.*“ Dadurch ist der Zusammenhang mit 1,6 (*sibi illum parat*) hergestellt und damit darauf hingewiesen, dass der Gott den *vir bonus* in seinen Dienst stellt, zum Nutzen der Welt.

---

<sup>162</sup> Vgl. epist. 107,3 (S. 78)

<sup>163</sup> Dazu siehe EK.

Deshalb kommt es nicht auf körperliche Einbußen an, die der Gott fordern könnte (*utatur ut vult suis natura corporibus*), denn wir wissen, dass das Wesentliche an uns, der *animus*, keinen Schaden nimmt; und dieses Wissen sollte zum freudigen Einsatz im Dienst des Gottes ermutigen (*nos laeti*<sup>164</sup> *ad omnia et fortes cogitemus nihil perire de nostro*<sup>165</sup>).

Doch was ist dann – wenn schon alles von Anfang an festgelegt ist – Aufgabe des *vir bonus*, und woran kann man ihn erken-

---

<sup>164</sup> Besonders durch das Wort *laetus* wird eine Verbindung zu 3,13 geschaffen, wo von Sokrates gesagt wird: *at ille venenum laetus et libens hauriet*. Mit diesem Rückverweis wird noch einmal die Haltung eines wahren Weisen vor Augen geführt: Dass man von ihm noch viele Jahre später sprechen wird, ist ein Beleg dafür, dass mit dem Tode das Wesentliche am Menschen, der *animus*, nicht mitstirbt. Auch hier schimmert also wieder ein *exemplum* durch, wie es Seneca, wo immer möglich, klärend einzusetzen versucht. Siehe auch EK zu 6,5: *sic mundus ... laetus*.

<sup>165</sup> Was das bedeutet, kann man bei Seneca an den verschiedensten Stellen seines Werkes finden. Ganz deutlich wird es in der Trostschrift für seine Mutter Helvia, wo er in 8,4 davon spricht, dass die Welt und ihr Betrachter, der *animus*, der großartigste und ewige Teil des Menschen, solange wir sind, bleiben werden (*Quicquid optimum homini est, id extra humanam potentiam iacet, nec dari eripi potest. mundus hic, quo nihil neque maius neque ornatius rerum natura genuit, <et> animus contemplator admiratorque mundi, pars eius magnificentissima, propria nobis et perpetua et tam diu nobiscum mansura sunt, quam diu ipsi manebimus*). In Helv. 11,7 ist dann die Rede davon, dass der *animus* des Menschen im Gegensatz zum *corpusculeum* heilig, ewig und unberührbar sei: *nam cogitatio eius (sc. animi) circa omne caelum it in omne praeteritum futurumque tempus inmittitur. corpusculeum hoc, custodia et vinculum animi, huc atque illuc iactatur. in hoc supplicia, in hoc latrocinia, in hoc morbi exercentur: animus quidem ipse sacer et aeternus est et cui non possit iniri manus*. Vgl. nat. 1 praef. 17: *haec* (die Betrachtung der Natur) *inspicere, haec discere, his incubare nonne transsilire est mortalitatem suam et in meliorem transcribi sortem? „quid tibi“, inquis, „ista proderunt?“ si nil aliud, hoc certe: sciam omnia angusta esse mensus deum; vgl. auch epist. 93, 4.10; ot. 5,5 f.; Pol. 2,6. Vgl. auch S. 34, A. 74.*

nen? Er gibt sich dem Schicksal willig hin (*Quid est viri boni? Praebere se fato*). Dabei ist es ein großer Trost, mit dem gesamten Universum verbunden zu sein und mit ihm gemeinsam unterzugehen; denn – und das ist ein ganz neuer Gedanke – auch die Gottheit ist an dieselbe Notwendigkeit gebunden, die das Leben und das Sterben des Menschen bestimmt (*grande solacium est cum universo rapi; quidquid est, quod nos sic vivere, sic mori iussit, eadem necessitate et deos alligat*). So wird der Trost, der in 5,7 darin zu sehen war, dass alle vergänglichen Menschen dasselbe Schicksal ereile (*accipimus peritura perituri*), hier dadurch verstärkt, dass sogar die Götter einmal zusammen mit dem Universum zugrunde gehen werden.

Es wird hier auf die ἐκπύρωσις, den großen Weltenbrand, angespielt, der sich nach stoischer Lehre in bestimmten Abständen immer wieder ereignet, eine Lehre, die auf Heraklit zurückgeführt wird.<sup>166</sup> Danach kehrt die Welt am Ende einer Weltperiode wieder in ihren feurigen Urzustand zurück. Das bedeutet zugleich die Wiederherstellung der Einheit aus der Vielfalt und eine Reinigung

---

<sup>166</sup> Man führt diese Lehre u. a. auf folgende Heraklitfragmente zurück: frgg. Diels A 5, A 8, A 10 und frgg. 31 und 63 ff. Schadewaldt hat sich in seiner Vorlesung „Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen“ (S. 412 ff.) auf die Seite der Forscher (Burnet, Reinhardt, Kirk) gestellt, die meinen, dass bei Heraklit die ἐκπύρωσις noch nicht „im Sinne einer kosmischen Periodik“ zu verstehen sei. Diese Deutung, die er ursprünglich auch selbst verfochten hatte, hält er für eine „retrospektive Verformung“ durch spätere Interpreten. Deutlich könne man das an den Fragmenten 63 ff. sehen, in die ganz offensichtlich Christliches hineingedeutet werde. Möglicherweise sei diese Fehldeutung bereits auf Aristoteles zurückzuführen (vgl. Phys.3.5, 205 a 3 = Diels A 10). Von einem periodischen Weltgeschehen dieser Art sei aber erst seit Empedokles die Rede, wie schon Platon (Soph. 242 d = Diels A 10) bezeuge. Ich habe die Problematik der Heraklitfragmente als ein Beispiel für die desolante Überlieferungslage dargestellt. Vgl. die Vorbemerkung.

(κᾶθαρσις) der Welt von allen Unvollkommenheiten.<sup>167</sup> Nach Plutarch war es die These Chrysipps, dass der Kosmos beim periodischen Weltenbrand ganz und gar zur Seele werde und die ὕλη (*materia*) in sich aufzehre.<sup>168</sup>

Seneca tröstet mit dieser stoischen These auch an anderen Stellen die Adressaten über den Tod naher Angehöriger hinweg, so besonders in seinen Trostschriften.<sup>169</sup>

Auch die Gottheit wird von der ἐκπύρωσις betroffen: *Inrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit: ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit.*<sup>170</sup> Das heißt: Der Gott ist nicht die direkte Ursache

<sup>167</sup> SVF II 598: (Stoici, Chrysippus et Zeno:) προσδέχονται δὲ ἐκπύρωσιν ἔσεσθαι καὶ κᾶθαρσιν τοῦ κόσμου τούτου οἱ μὲν παντός, οἱ δὲ μέρους· καὶ κατὰ μέρος δὲ αὐτὸν καθαίρεσθαι λέγουσιν· καὶ σχεδὸν τὴν φθορὰν καὶ τὴν ἐτέρου ἐξ αὐτῆς γένεσιν κᾶθαρσιν ὄνομαζουσιν. Vgl. auch Pohlenz, (104) I, S. 79.

<sup>168</sup> Stoic. rep. 39, 1052 C = SVF II 604 a. Ἐν δὲ τῷ πρώτῳ περὶ Προνοίας τὸν Δία φησὶν αἰξέσθαι μέχρις ἂν εἰς αὐτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ. „Ἐπεὶ γὰρ ὁ θάνατος μὲν ἐστὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ τοῦ κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται μὲν, αἰξεται δὲ συνεχῶς, μέχρις ἂν εἰς αὐτὴν καταναλώσῃ τὴν ὕλην, οὐ ῥητέον ἀποθνήσκειν τὸν κόσμον.“

<sup>169</sup> Marc. 26,6 f.; Pol. 1,2 ff; ob auch Helv. 6,8 darauf anspielt, ist unklar. Vgl. dazu Loretto (17), S. 108, A. 19.

<sup>170</sup> Das Verhältnis der Gottheit zum *fatum* ist u. a. auch Gegenstand der *praefatio* zum ersten Buch der *Naturales Quaestiones*. Seneca führt dieses Thema als eine der Grundfragen an, die sich für das die Welt betrachtende Individuum ergeben. In 1 praef. 3 sagt er: *Equidem tunc rerum naturae gratias ago, cum illam non ab hac parte video, qua publica est, sed cum secretiora eius intravi, cum disco, quae universi materia sit, quis auctor aut custos, quid sit deus, totus in se tendat an et ad nos aliquando respiciat, faciat cottidie aliquid an semel fecerit, pars mundi sit an mundus, liceat illi hodieque decernere et ex lege fatorum aliquid derogare, an maiestatis deminutio sit et confessio erroris mutanda fecisse (<sed> necesse est eadem placere ei, cui nisi optima placere non possunt; nec ob hoc minus liber est et potens, ipse est enim necessitas sua).*

für das, was den Menschen widerfährt. Er reiht sich mit ein in die Menge derer, die dem *fatum* folgen, das er vorher selbst eingesetzt hat.

Daraufhin lässt Seneca seinen Dialogpartner in 5,9 wieder den Wortlaut seiner Frage ändern: Und trotzdem: Warum war der Gott so ungerecht bei der Zuteilung des Schicksals, dass er den *virī boni* Armut, Wunden und schwer hinzunehmende Todesfälle zuwies (*Quare tamen deus tam iniquus in distributione fati fuit, ut bonis viris paupertatem et vulnera et acerba funera adscriberet*)? Nun liegt die Ungerechtigkeit des Gottes in der Zuteilung des *Fatum*s an die einzelnen Menschen:

Die Antwort Senecas ist kurz und bündig, aber neu: *Non potest artifex mutare materiam*. Diese Aussage verwundert nicht, schreibt doch die altstoische Prinzipienlehre einen strikten Monismus vor,<sup>171</sup> nach dem Materie und gestaltendes Prinzip eins sind.<sup>172</sup> So sind beide, Gott und Materie, zwei Aspekte des einen Seienden, und dem einen ist es nicht gegeben, das andere grundlegend zu verändern.

Doch was verbirgt sich hinter dem folgenden *hoc passa est*, das zwar einhellig überliefert, aber von Reynolds für verderbt erklärt

---

<sup>171</sup> SVF II 316; 317.

<sup>172</sup> Dazu Forschner (53, S. 26): „... im Anschluß an die naturphilosophische Spekulation der Vorsokratik betrachtet die Stoa Hyle und Logos als die beiden Grundmomente des einen, einzigen, unvergänglichen Seins ... (S. 27) ... Allerdings enthält die stoische Rede von der Zweiheit in der Einheit von vornherein eine unterschiedliche Wertung der Momente. Das tätig-formende Prinzip wird mit dem Prädikat des Göttlichen und Vernünftigen charakterisiert, während dem Stoff die ‚Qualität‘ des Leblosen, Unbestimmten, Nichtvernünftigen anhaftet. Diese der Prinzipienlehre immanente Wertung birgt eine Vorentscheidung, die für die Ethik und die ihr immanente axiologische Auslegung der Tätigkeiten und Widerfahrnisse des menschlichen Lebens von weitreichender Bedeutung ist.“

worden ist, weil es sich den gängigen Erklärungsversuchen widersetzt? Der überaus knappe Satz lässt sich schwer in den Zusammenhang einordnen: Der Bezug von *hoc* ist unklar, ebenso das Perfekt *passa est*; der bekannte philosophische Hintergrund, die Materie im Bezug auf das  $\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\nu$  des Gottes als  $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omicron\nu$  zu verstehen<sup>173</sup>, ist an diesem Kurzsatz schlecht nachzuvollziehen. Doch meiner Ansicht nach wird hier mit *pateo* das griechische  $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$  wiedergegeben: Die Materie hat ihr Sosein hinnehmen müssen (ähnlich Krüger [10] in seiner Übersetzung); sie ist so, wie sie ist. Insofern wäre der Satz *hoc passa est* im Grunde entbehrlich. So hat es u. a. auch Vorschläge gegeben, ihn zu athetieren.

Was damit gemeint ist, dass der Schöpfer die Materie nicht ändern könne, ergibt sich aus dem Folgenden: Die Materie besteht aus zusammenhängenden, untrennbaren Teilen (*quaedam separari a quibusdam non possunt, cohaerent, individua sunt*<sup>174</sup>), aus denen auch die Menschen gemacht werden: Aus den trägen Grundstof-

---

<sup>173</sup> Vgl. EK zur Stelle.

<sup>174</sup> Traina (11, S. 119) verweist in diesem Zusammenhang auf SVF II 1170 (= Gellius N.A. VII 1,7), einem von Gellius ins Lateinische übersetzten Auszug aus Chrysipps viertem Buch  $\Pi\epsilon\rho\iota$   $\Pi\rho\omicron\nu\nu\omicron\iota\acute{\alpha}\varsigma$ . Dort vertritt Chrysipp die Auffassung, dass Gott (*naturae auctor parensque omnium rerum bonarum*) sicher nicht vorsätzlich das Übel in die Welt gebracht habe. *Sed cum multa atque magna gigneret pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul adgnata sunt incommoda his ipsis quae faciebat cohaerentia*. Diese *incommoda* sehe er als notwendige Folgeerscheinungen an, die er als  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\eta\sigma\iota\nu$  bezeichne.

So wird also hier der Gott zwar nicht als direkter, aber doch als indirekter Verursacher des Übels angesehen, was dem in 2,1 Behaupteten (*non miscentur contraria*) widerspricht. Dieser Widerspruch wird jedoch dadurch gemildert, dass hier die *incommoda* als notwendige Folge der *bona* angesehen werden. Siehe auch EK zu 3,1: *quorum maior dis cura quam singulorum est*.

fen werden träge Naturen (*languida*<sup>175</sup> *ingenia et in somnum itura aut in vigiliam somno simillimam inertibus nectuntur elementis*), wohingegen ein kräftiges *fatum* der Grundstoff für einen *vir bonus* ist (*ut efficiatur vir cum cura dicendus, fortiore fato opus est*). *fatum* ist hier nicht im umfassenden Sinne als Gott zu verstehen, sondern als das dem Einzelnen zugemessene Schicksal. So wird es hier auch im Plural gebraucht (5,8: ... *omnium conditor et rector scripsit ... fata*); dadurch wird deutlich, dass das jeweilige Einzelschicksal gemeint ist. Auch mit der *electio fati* (3,11) und der *distributio fati* (5,9) kann nur die Wahl bzw. die Zuteilung des individuellen Schicksals an den Einzelnen gemeint sein: Hat der Gott es nun ungerechterweise so zugeteilt?

Dadurch, dass nun die Materie und ihre Unveränderlichkeit ins Spiel gebracht wird, lässt sich die Frage auf umfassendere Art beantworten und damit erneut der Zusammenhang zwischen Kosmos und Individuum herstellen: Nur wenn der Mensch diese Zusammenhänge durchschaut, kann er sich aus den Fesseln des Körpers lösen, indem er dem *animus* die herrschende Rolle zuweist, damit *virtus* erringt und so zum *vir bonus/sapiens* wird. In epist. 65,24 drückt Seneca das so aus: *Quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus: quod est illic materia, id in nobis corpus est. Serviant ergo deteriora melioribus; fortes simus adversus fortuita; non contremescamus iniurias, non vulnera, non vincula, non egestatem.*

In der Materie also sind die Menschen aus verschiedenen Grundstoffen angelegt, die *bona* und *mala* vermischt enthalten: Die einen entstehen aus *inertibus elementis*, die anderen, die *viri boni*, brauchen ein *fortius fatum*. Nur so können sie das von ihnen

---

<sup>175</sup> Vgl. 2,6: *Languent per inertiam saginata*. Siehe auch EK zu 5,9: *inertibus nectuntur elementis*.



Geforderte leisten. Denn der *vir bonus* muss viel Hartes und Widriges durchstehen, um Gelegenheit zu haben, sich seinen Weg selbst zu bahnen und zu ebnen (*contra fortunam illi tenendus est cursus; multa accident dura, aspera, sed quae molliat et conplanet ipse*)<sup>176</sup>; denn so wie Gold im Feuer geprüft wird, erweist das Unglück tapfere Menschen, *viros fortes/bonos/magnos/sapientes*, als solche: *ignis aurum probat, miseria fortes viros*. Mit dieser sprichwörtlichen Sentenz endet 5,9. Damit ist gleichzeitig noch einmal der Inhalt der Kapitel 3 und 4 auf den Punkt gebracht.

Im Folgenden (5,10) wird die gewonnene Erkenntnis durch ein weiteres *exemplum*, diesmal aus der Mythologie, verdeutlicht: Um noch einmal zu zeigen, wie hoch die *virtus* emporsteigt, für die es keine sicheren Wege geben darf (*vide quam alte escendere debeat virtus: scies illi non per secreta vadendum*), führt Seneca Verse aus den Metamorphosen Ovids<sup>177</sup> an: Es sind die Worte, die der Sonnengott Phöbus an seinen Sohn richtet, als dieser den Wunsch geäußert hatte, den Sonnenwagen des Vaters lenken zu dürfen. Phöbus beschreibt seine tägliche Sonnenbahn, die zu bewältigen selbst für ihn immer wieder mit Furcht und Schrecken verbunden sei. Doch es gelingt ihm nicht, seinen Sohn einzuschüchtern; vielmehr fordert er ihn nur noch mehr heraus, seinem Begehren nachzugeben. Denn seine Reaktion ist folgende (5,11): „*Placet*“ *inquit „via, escendo; est tanti per ista ire casuro.“* Er will also

---

<sup>176</sup> Auch hier wieder das Zusammengehen von anstürmendem Unheil und aktivem Tun: vgl. z. B. 2,4: *dura ac difficilia – in bonum vertant*.

<sup>177</sup> Ov. met. 2,63-69. Seneca war mit der römischen Poesie, besonders mit den Werken von Lukrez, Vergil, Horaz und Ovid, vertraut (Ovid nennt er in nat. 3,27,13 *poetarum ingeniosissimus*). Diese Vertrautheit äußert sich nicht nur in Zitaten, sondern auch allgemein in seinem Vokabular und seiner Ausdrucksweise. Vgl. Currie, S. 213 mit A. 23 und Rozelaar, S. 373 ff.

seinen Fall, hier gleichbedeutend mit Tod<sup>178</sup>, in Kauf nehmen. Das ist ihm das Unternehmen wert. Doch der Vater versucht, den Sohn durch das Ausmalen weiterer Schrecken von seinem Begehren abzuhalten (*Non desinit acrem animum metu territare*). Seneca führt drei weitere Ovidverse<sup>179</sup> an, in denen der Sonnengott versucht, seinem Sohn Angst einzuflößen. Das Ende ist dennoch, dass Phaeton die feurigen Rosse des Vaters anschirren lässt; er werde durch die Worte des Vaters, die ihn abschrecken sollten, noch mehr dazu ermuntert, einmal dort zu stehen, wo selbst der Sonnengott Angst verspüre.

Seneca fügt nur noch einen Satz hinzu: *Humilis et inertis est tuta sectari: per alta virtus it*. Dadurch – besonders durch das Wort *iners* – ist der Zusammenhang zum Vorigen hergestellt: Von Menschen, die *inertibus nectuntur elementis* (5,9), ist die Haltung eines Phaeton, des *generosus adulescens*<sup>180</sup> (5,11), nicht zu erwarten.

So ist in Kapitel 5 der zweite Teil der *argumentatio* abgehandelt worden, in dem dargestellt werden sollte, dass der *vir bonus* vielem Leid unterworfen wird, um damit der Welt/der Allgemeinheit zu nützen. Dazu muss Seneca einen *vir vere sapiens* voraussetzen, der sich aus freiem Willen dem von ihm als richtig akzeptierten *fatum* unterwirft.

---

<sup>178</sup> Dass es das *fatum* Phaetons ist abzustürzen, geht aus der Dichtung Ovids deutlich hervor: In 2,156 heißt es von Tethys *fatorum ignara nepotis* und in 2,189 f.: *quos* (gemeint sind die Himmelsräume vor und hinter ihm) *illi fatum contingere non est ...* Vgl. zu 2,10: *fortis et egregia fati conventio*.

<sup>179</sup> Ov,met. 2,79-81

<sup>180</sup> Vgl. 4,12: *Quid mirum, si dure generosos spiritus deus temptat?* epist. 44,5: *quis est generosus? ad virtutem a natura bene compositus*. Siehe auch EK zu 5,9: *inertibus nectuntur elementis*.

Neben dieser hier als wichtigsten stoischen Lehre dargestellten These geht es in Kapitel 5 auch um die stoische Güterlehre (5,1-5,4 a) und die Lehre von der Kosmopolis als wahrem Betätigungsfeld des Weisen (5,4 b). Damit eng verbunden ist die Lehre vom *animus* als dem überdauernden Teil des Menschen, durch den die Verbindung zum Göttlichen und damit zu dieser Kosmopolis gewährleistet wird (5,8). Im Zusammenhang mit der Überordnung des *fatum* auch über das Göttliche (5,8) verweist Seneca außerdem auf die Lehre vom Weltenbrand (5,8). Das wiederum hat die Charakterisierung der Materie und ihres Verhältnisses zum Göttlichen zur Folge (5,9). Am Ende (5,9-5,11) wird dann – aufbauend auf diesen Erkenntnissen – noch einmal an einem mythischen Beispiel gezeigt, dass die *virtus* das alleinige Ziel des wahren Weisen sein muss und nur unter Einsatz aller Kräfte errungen werden kann.

Es wird also an das, was schon in den Kapiteln 2-4 an Hand von *exempla* gezeigt worden ist, der Maßstab der stoischen Lehre (*praecepta* bzw. *decreta*) angelegt.

Im Bild Grimals<sup>181</sup> befinden wir uns damit also in einer zweiten Windung der Spirale, von der aus der Blick auf die stoische Lehre, die *propria*, freigegeben ist.

Nach Abel<sup>182</sup> würde in diesem Kapitel der dritte Punkt seiner *propositio* (1,6: *sibi illum parat*) erarbeitet, dessen Behandlung sich für ihn noch bis 6,5 hinzieht, ein Zeichen dafür, dass er Senecas in 3,1 vorgegebene Gliederung nicht weiter beachtet hat.<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> Vgl. S. 9.

<sup>182</sup> S. 10 f.

<sup>183</sup> Vgl. S. 10 f. mit A. 32. Andererseits zeigt sich auch hier die von Abel konstatierte „Vielschichtigkeit“ des Werkes: Nur dann, wenn der *vir bonus* zum wirklichen *vir sapiens* geworden ist, kann er der Welt dienen.

Ich halte es – mit Grimal – für sinnvoller, in Kapitel 6 eine weitere „Spiralenwindung“ zu sehen, von der aus der Blick auf die völlige Internalisierung der eben dargestellten philosophischen Lehren durch den *vir sapiens* fällt:

Ein Mensch, dem diese Denkungsart zum *habitus* geworden ist, kann niemals unglücklich sein, auch wenn es Außenstehenden, der breiten Masse (*vulgus*), so scheinen sollte: (3,1) *persuadeo deinde tibi, ne umquam boni viri miserearis; potest enim miser dici, non potest esse*. Von einem solchen Menschen könnte dann mit Recht gesagt werden: *deo paratus est*, so dass auch in der Aufteilung Grimals die von Abel gesehene Hinführung des Lucilius zum *amor fati*<sup>184</sup> und zum *deo parere*<sup>185</sup> ihren Platz hätte.

Seneca hat in Kapitel 5 seinem Freund und Schüler Lucilius auf dessen Eingangsfrage eine Antwort auf dem Hintergrund der stoischen Philosophie gegeben, nachdem er ihm in den vorangegangenen Kapiteln schon vorläufig mit Hilfe von allgemeinen Grundsätzen und Beispielen geantwortet hatte. Obwohl vieles davon Lucilius theoretisch nicht fremd gewesen sein wird, hat er trotzdem diese Frage stellen und darauf insistieren müssen, weil ihm die Theorie noch nicht zur eigenen Haltung geworden ist.

Und so folgt nun in Kapitel 6 ein weiterer, abschließender Versuch Senecas, bei seinem Freund das theoretisch Gewusste zu einer eigenständigen Grundhaltung werden zu lassen.

---

<sup>184</sup> (27), S. 102.

<sup>185</sup> (27), S. 107.

## Kapitel 6

Am Anfang des sechsten Kapitels steht wieder die nun deutlich gemilderte Anfangsfrage, die aber auch hier mit dem aufbegehrenden *tamen* beginnt: Und trotzdem: Warum nimmt der Gott es dulgend hin, dass den *viri boni* etwas Übles geschieht (*Quare tamen bonis viris patitur aliquid mali deus fieri*)? Abgemildert ist die Frage dadurch, dass der Gott hier nicht mehr als jemand dargestellt wird, der das *malum* verursacht, sondern es nur noch dulgend hinnimmt. Andererseits enthält die Frage wieder den Begriff *malum*<sup>186</sup>, wenn auch als von *aliquid* abhängigen Genitiv etwas entschärft. Es bleibt: Auch wenn die Materie als Ausgangspunkt allen Übels angenommen wird, müsste der Gott für den *vir bonus* das Übel trotzdem nicht dulgend hinnehmen.

Seneca antwortet zunächst kurz, aber deutlich: Aber er nimmt es ja nicht hin (*Ille vero non patitur!*). Es schließt sich eine längere Satzperiode an, in der nun erstmalig expressis verbis erklärt wird, was man unter den wahren *mala* zu verstehen habe, nämlich: *scelera et flagitia et cogitationes improbae et avida consilia et libido caeca et alieno imminens avaritia*, kurz alles das, was die Stoa *turpia* und *vitiosa*<sup>187</sup> oder *vitia* nennt, die moralischen Übel also.

Doch es ist nicht genug, dass der Gott sie nicht hinnimmt; er wendet auch alle moralischen Übel vom *vir bonus* ab und schützt ihn in besonderem Maße (*ipsos tuetur ac vindicat*<sup>188</sup>). Doch dieser

---

<sup>186</sup> Er bereitet hier die deutlich verneinende Antwort vor, in der die wahren *mala* aufgezählt werden.

<sup>187</sup> Cic. Tusc. 2,29 = SVF I 185. Siehe auch EK zu 6,1: *omnia mala ab illis removit*.

<sup>188</sup> Vgl. EK zu 2,11: *acerrimus sui vindex*.

Schutz betrifft nicht die *sarcinae* – ein bildhafter Ausdruck für *externa, fortuita, media, indifferentia* oder ἄδιάφορα<sup>189</sup>. Die *virī boni* selbst unterstützen den Gott dabei, indem sie von sich aus alle *externa* geringschätzen (*remittunt ipsi hanc deo curam: externa contemnunt*).

Auch das wird wieder an einem – nur kurz angedeuteten – *exemplum* verdeutlicht: Demokrit warf allen Reichtum von sich, weil er glaubte, dass dieser ihn an der rechten Haltung hindere (*Democritus divitias proiecit, onus illas bonae mentis*<sup>190</sup> *existimans*). In vier rhetorischen Fragen folgen weitere Beispiele für Menschen, die Schlimmes selbst herbeigewünscht haben und es somit freiwillig auf sich nahmen: Aufgezählt werden Eltern, die ihre eigenen Kinder töteten, Verbannte, die freiwillig weiter im Exil blieben, und Menschen, die selbst Hand an sich legten. So wird hier in mehrfacher Hinsicht vorher Erklärtes wieder aufgenommen: Wieder geht es um den Nutzen, den das geduldige und willige Ertragen des Leids durch den *vir bonus* der Allgemeinheit bringt, wobei im zweiten und dritten Beispiel die *exempla* Rutilius und Cato wieder durchscheinen.

In 6,3 erscheint die Frage wieder, diesmal auf das Nötigste verkürzt: *Quare quaedam dura patiuntur?* Warum nehmen sie manches Harte auf sich? Selbst das Subjekt muss aus dem Vorhergehenden erschlossen werden. Genauso kurz ist die lapidare Antwort: *ut alios pati doceant; nati sunt in exemplar*. Hier wird also noch einmal *expressis verbis* eine kurze Antwort auf den

---

<sup>189</sup> Vgl. auch S. 74, A. 145.

<sup>190</sup> Dies ist ein kurzer Seitenblick auf das, was Seneca immer wieder als *bona mens* bezeichnet; das ist nach Abel (27, S. 101) ein „urrömischer“ Terminus, mit dem Seneca hier die *ratio perfecta* umschreibt, wie er auch sonst *termini technici* in dem Adressaten geläufigere Ausdrücke kleidet. Vgl. S. 47 mit A. 97 und EK zu 6,2: *bonae mentis*.

zweiten Gliederungspunkt (*deinde pro universis, quorum maior dis cura quam singulorum est*) gegeben, der schon in Kapitel 5 besprochen worden war. Dort war die gemeinsame Absicht des *vir sapiens* und des Gottes zur Sprache gekommen, das wahre *bonum* und das wahre *malum* kenntlich zu machen. Dass der *vir sapiens* diese Absicht nur durch eine Haltung, die durch seinen Schicksalsglauben bestimmt ist, zum Ausdruck bringen kann, ist im Folgenden dann mehrfach herausgestellt worden. Nun hier das – so einfach klingende – Ergebnis: Der *vir sapiens/bonus* gibt für andere ein Signal, ihrerseits auch klaglos Leid auf sich zu nehmen. Er ist schon dazu geboren, d. h. sein *fatum* sieht seine spätere Haltung schon vor<sup>191</sup>.

Und nun hält der Gott selbst eine Verteidigungsrede, nachdem in 6,1-6,2 die Gedanken, die in Kapitel 5 auf der Grundlage der stoischen Philosophie erörtert worden waren, noch einmal in anderer Form wiederholt und auf die Eingangsfrage bezogen worden sind: Er spricht alle *viri boni* an (*vos, quibus recta placuerunt*), also auch die *viri boni secundae notae*<sup>192</sup>; denn wären sie schon

---

<sup>191</sup> Vgl. 5,9: *ut efficiatur vir cum cura dicendus, fortiore fato opus est.*

<sup>192</sup> Die ganze Rede über wendet sich der Gott an mehrere Zuhörer (2. Person Plural), zu denen nach dem bisherigen Verlauf des Frage- und Antwortspiels auch Lucilius gehört. Abel (27, S. 105) meint dagegen, Lucilius sei hier „nicht im selben Sinne angesprochen wie die Zuhörergemeinde“. Er billigt Lucilius nämlich eine höhere Einsicht zu als den anderen; doch habe auch er (S. 104) sich „das Grunddogma der stoischen Ethik, den Autarkiegedanken, nicht zu eigen gemacht.“ Und so habe für Lucilius der Schlussappell des Gottes, „der in einer Verhöhnung der Angeredeten wegen Feigheit gipfelt (6,9: *ecquid erubescitis? quod tam cito fit timetis diu!*), allenfalls abgeschwächte Bedeutung“; denn Seneca habe ja auch in den *Naturales Quaestiones* (4 praef. 15) – diese setzt Abel zeitlich vor *De Providentia* an – dem Freund bestätigt, „daß (er) zu jenen starken Charakteren gehört, die selbst durch drohende Todesgefahr sich nicht davon abhalten lassen, dem Ruf der Pflicht zu folgen.“ Meines Erachtens hat Abel hier nicht bedacht, dass Zugehörigkeit zu einer philosophischen oder religiösen Richtung nicht

*virī vere sapientes*, spräche er Selbstverständliches aus. Der *vir sapiens* bedarf dessen nicht mehr. Er sähe keinen Grund, sich bei dem Gott zu beklagen, so wie es Lucilius tut (*quid habetis, quod de me queri possitis, vos, quibus recta placuerunt?*). Dabei wird mit *queri* deutlich auf den Anfang zurückverwiesen.

Auf dem Hintergrund der Beispiele von wahren Weisen wird hier den *virī boni secundae notae* Mut gemacht, diesen zu folgen. Das kann nur dann geschehen, wenn theoretisch Erkanntes in Tat und Haltung umgesetzt wird:

So wird zunächst noch einmal in äußerst bildhafter Sprache der Unterschied zwischen denen, die man landläufig als glücklich ansieht (*isti, quos pro felicibus aspicias*), und denen, die sich um das wahre *bonum* bemühen (*vos, quibus recta placuerunt*), herausgestellt: Da stehen *bona falsa* (6,3) gegen *bona certa mansura* (6,5), *animi inanes* (6,3) gegen *virtus* (6,5: *permisi vobis metueda contemnere, cupiditates fastidire*), äußerlicher Glanz (6,4: *ad similitudinem parietum suorum extrinsecus culti*) gegen innere Güter (6,5: *bona vestra introrsus obversa sunt*), Unglück (6,4: *miseri sunt, sordides, turpes*) gegen Glück (6,5: *Sic mundus exteriora contempsit spectaculo sui laetus; non egere felicitate felicitas vestra est*<sup>193</sup>).

Damit werden also sowohl (*virī*) *mali* und *virī boni* als auch *mala* und *bona* anschaulich in Zusammenhang gebracht: Den *mali* – und das sind die, denen Lucilius vorher Glück zugestanden hat (*quos pro felicibus aspicias*) – teilt der Gott *bona falsa* zu, den *virī*

---

die Umsetzung in Tat und Haltung zwingend zur Folge hat (vgl. hierzu epist. 16,1,6; 94,25 f.; 110,8; 120,10 f.); das heißt: Er hat hier den Unterschied zwischen *vir vere sapiens* und *vir sapiens secundae notae* nicht richtig gesehen. Von diesem Irrtum ist seine ganze Arbeit durchsetzt.

<sup>193</sup> Vgl. S. 69, A. 136.



*boni* aber *bona certa mansura*. Während die *bona falsa* Äußerlichkeiten betreffen, sind die *vera bona* im Inneren zu suchen.<sup>194</sup>

Doch der „Kläger“ Lucilius hat offenbar seinen Widerstand auch gegenüber dem Gott selbst nicht aufgegeben; denn dass auch das Leiden zu den *bona certa mansura* gehören soll, hat er noch nicht eingesehen: Aber es passiert viel Trauriges, Schreckliches und schwer zu Ertragendes (*At multa incidunt tristia, horrenda, dura toleratu*). Diesen Einwurf weist der Gott nicht zurück, er bestätigt ihn vielmehr durch seine Antwort: Weil er den Menschen dies Leid nicht ersparen könne, habe er sie gegen alles gewappnet (*quia non poteram vos istis subducere, animos vestros adversus omnia armavi*). Und so ergeht noch einmal die Aufforderung, alles tapfer zu ertragen (*ferre fortiter*); denn das sei die Waffe im Kampf gegen die physischen Übel; dadurch habe der Mensch sogar die Möglichkeit, die Gottheit zu übertreffen (*hoc est, quo deum anteceditis*); denn diese habe nicht die Chance, sich durch Erdulden von Leid bewähren zu müssen, die dem *vir bonus* gegeben sei (*ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam*). Um diese Chance zu verdeutlichen, folgt noch einmal der dringliche Aufruf, bestimmte *adversa* tapfer auf sich zu nehmen. Die vierstufige Klimax führt von *paupertas* über *dolor* zu *mors* und

---

<sup>194</sup> Cancik (41, S. 131) zieht diese Stelle heran, um den von ihr an die Lehre Senecas herangetragenen Begriff der „Innerlichkeit“ zu erläutern. In ihr sieht sie die gedankliche Konzeption Senecas (S. 114 f.), mit der er dem sog. stoischen Rigorismus begegne und ihn abschwäche, so dass letztendlich eine Lehre daraus entstehe, nach der man sein Leben einrichten könne. Sie ist sich der Missverständlichkeit dieses Begriffes jedoch bewusst (S. 131 ff.). Im Grunde sagt sie damit dasselbe wie Grimal, der ja auch im Zusammenhang mit Kapitel 6 von Verinnerlichung spricht; siehe Einleitung.

von dort zu *fortuna*, die ja alle vorher genannten *adversa* ihrerseits enthalten kann.<sup>195</sup>

Doch auch sie könne den Menschen nicht gegen seinen Willen festhalten (6,7: *ante omnia cavi, ne quis vos teneret invitos*); wenn er nicht kämpfen wolle, habe er die Möglichkeit zu fliehen (*patet exitus: si pugnare non vultis, licet fugere*). Damit erhält die Freiwilligkeit eine andere Dimension: Der Mensch kann fliehen. Doch auch diese Flucht setzt Furchtlosigkeit vor dem Tod, dem bis dahin als höchstem geltenden Übel, voraus. Denn der Ausweg, und damit der Weg in die Freiheit, bestehe im freiwilligen Tod.

Diesen Ausweg habe der Gott besonders leicht gemacht (*ideo ex omnibus rebus, quas esse vobis necessarias volui, nihil feci facilius quam mori*), indem er der Seele eine Stelle zugewiesen habe, die für ein Entweichen günstig sei<sup>196</sup> (*Prono animam loco posui: trahitur*<sup>197</sup>); man solle nur genau hinsehen; dann würde man feststellen, dass ein kurzer und bequemer Weg in die Freiheit führe (*adrendite modo et videbitis quam brevis ad libertatem et quam expedita ducat via*).

So fällt hier zum dritten Mal der Blick auf *libertas*: Nach Grimal<sup>198</sup> wird hier die Freiheit beschrieben, die die Loslösung

<sup>195</sup> Für alle vier genannten *adversa* steht dem Hörer/Leser ein vorher beschriebenes *exemplum* vor Augen: für *paupertas* Fabricius (3,6), für *dolor* Mucius und Regulus (3,9), für *mors* Sokrates (3,12.13) und für *fortuna* Cato (2,9 ff.; 3,14).

<sup>196</sup> Ich folge hier der Übersetzung Apelts (9, S. 26): „Ich habe der Seele eine dem Wunsch entgegenkommende Stellung angewiesen: sie läßt sich ziehen.“ Vgl. auch epist. 30,14: *Non dubitare autem se* (sc. *Aufidius Bassus*), *quin senilis anima in primis labris esset nec magna vi distraheretur a corpore*.

<sup>197</sup> Siehe EK zu 6,6.

<sup>198</sup> (62), S. 253 f.

von allen *externa* und somit das Erringen der persönlichen Autonomie bedeutet, nachdem sie vorher in 2,10 konkret die Flucht Catos vor dem Tyrannen und in 5,6 die freiwillige Unterwerfung unter das *fatum* bedeutet hatte. Diese Interpretation Grimalts passt gut zu seiner These, dass in *De Providentia* auf eine Darlegung mit Hilfe der *communia* die auf den *propria* fußende Darlegung folge und auf diese schließlich eine solche, die der Verinnerlichung diene (*interna*).

Was die von Cato errungene Freiheit betrifft, würde ich Grimal nur so weit folgen, als hier die Freiheit an einem *exemplum*, also an Hand von *communia* demonstriert wird. Ich glaube aber, dass auch das Sterben Catos als Loslösung von allen *externa* im Sinne des stoischen Autarkiegedankens aufgefasst werden muss; denn im sechsten Kapitel weist vieles auf sein Beispiel zurück, so dass er als wahrer *vir sapiens*<sup>199</sup> hier Seneca<sup>200</sup>, Lucilius und damit dem Heer der *virī boni secundae notae* als leuchtendes Vorbild vor Augen geführt wird:

Man denkt dabei an epist. 71,30: *Sapiens quidem vincit virtute fortunam, at multi professi sapientiam levissimis nonnumquam minis exterriti sunt. Hoc loco nostrum vitium est, qui idem a*

---

<sup>199</sup> Dass der Freitod Catos nicht nur eine Flucht vor dem Tyrannen war (Grimal 62, S. 253: ... á propos de Caton, il décrit la liberté du héros devant la tyrannie victorieuse; ... und S. 254: ... non plus désormais l'évasion matérielle d'un Caton qui „échappe“ au tyran par le suicide ...), geht aus 2,10 hervor: *Aggredere, anime, diu meditatam opus, eripe te rebus humanis*. Catos Schritt war lange im Voraus überlegt und philosophisch untermauert worden, wie auch der letzte Teil des Satzes: *eripe te rebus humanis* bestätigt. Siehe auch 2,12: *mors illos consecrat, quorum exitum et qui timent laudant*.

<sup>200</sup> Sicher hat sich Seneca hier auch selbst Mut gemacht, dem eigenen Tod ins Auge zu sehen; wie furchtlos er den vom Kaiser angeordneten Selbstmord vollführt hat, geht aus den Annalen des Tacitus hervor (15,64); siehe auch S. 106 f., A. 222.

*sapiente exigimus et a proficiente*. Hier soll also – wie an so vielen anderen Stellen auch<sup>201</sup> – den *proficientes*<sup>202</sup> demonstriert werden, wie leicht und schnell der Weg in die Freiheit zu beschreiten ist: *Non tam longas in exitu vobis quam intransibus moras posui*, sagt der Gott, *alioqui magnum in vos regnum fortuna tenuisset*<sup>203</sup>, *si homo tam tarde moreretur quam nascitur*.

Im Folgenden (6,8-6,9) wird nun dargestellt, wie leicht es immer und überall ist, der Natur das Geschenk des Lebens<sup>204</sup> zurückzugeben (6,8: *Omne tempus, omnis vos locus doceat, quam facile sit renuntiare naturae et munus illi suum impingere*). Sogar dort, wo man vor dem Opferaltar das Leben erbitte, solle der Ort sein, sich auf den Tod einzustimmen (*inter ipsa altaria et solemnes sacrificantium ritus, dum optatur vita, mortem condiscite*<sup>205</sup>). Denn eben vor diesem Altar werden die Opfertiere durch einen einfachen Handgriff getötet. Seneca malt förmlich den Gegensatz zwischen den kräftigen Opfertieren – denn geopfert wurden ja nur die makellosen Tiere – und der kleinen Wunde, durch die sie den Tod finden, aus (*Corpora opima taurorum exiguo concidunt vulnere et magnarum virium animalia humanae manus ictus inpellit, tenui ferro commissura cervicis abrumpitur ...*).

---

<sup>201</sup> epist. 70,14; 77,15; 92,33; ira 3,15,3; Marc. 20,3; 23,1 f.

<sup>202</sup> Vgl. EK zu 1,1: *viris bonis*.

<sup>203</sup> Rückverweis auf den Anfang von 6,7: ... *ne quis vos teneret invitos*: Was dort nur angedeutet ist, wird hier zur Gewissheit: Gemeint ist *fortuna*, die den Menschen beherrscht.

<sup>204</sup> Rückgriff auf 5,5, wo die Bereitschaft des Kynikers *Demetrius* geschildert wird, der Natur das von ihr Geschenkte klaglos und unaufgefordert zurückzugeben.

<sup>205</sup> Seneca wird nicht müde zu betonen, wie wichtig es sei, sich das ganze Leben lang auf den Tod einzustellen, ihn regelrecht einzuüben; vgl. auch S. 106 f., A. 222.

In 6,9 wird der Suizid von dem Freitod Catos (2,11), der ja – zur Freude des zuschauenden Gottes – erst beim zweiten Mal gelang und beim ersten Mal grausam und pathetisch von *Seneca* beschrieben worden ist (... *dum gladium sacro pectori infigit, dum viscera spargit et illam sanctissimam animam indignamque quae ferro contaminaretur manu educit*), deutlich abgesetzt. Es wird betont, dass es keiner tieferen, mit einem Schwert herbeizuführenden Wunde bedürfe (*non in alto latet spiritus nec utique ferro eruendus est; non sunt vulnere penitus inpresso scrutanda praecordia*); denn der Tod sei ganz nahe (*in proximo mors est*). Der Vorgang, den man Sterben nenne, d. h. das Entweichen der Seele aus dem Körper, gehe so schnell vonstatten, dass er zu kurz sei, um ihn zu spüren (*ipsum illud, quod vocatur mori, quo anima discedit a corpore, brevius est quam ut sentiri tanta velocitas possit*).

Wie auch immer der Tod herbeigeführt werde – und *Seneca* nennt vier Möglichkeiten, den vier Elementen zugeordnet<sup>206</sup> –, es gehe sehr schnell (*sive fauces nodus elisit, sive spiramentum aqua praecclusit, sive in caput lapsos subiacentis soli duritia comminuit, sive haustus ignis cursum animae remeantis interscidit, quidquid est, properat*).

In Anbetracht all dessen solle man sich schämen, Angst vor diesem kurzen Augenblick zu haben (*Ecquid erubescitis? Quod tam cito fit, timetis diu*). Auch dieser letzte Satz zeigt den Unterschied zwischen den hier von dem Gott Angeredeten und dem wahren *vir sapiens*. In 2,12 hatte es geheißt, dass derjenige im Gedächtnis der Menschen weiterlebe, dessen Tod auch bei denen Anerkennung finde, die ihn selbst fürchteten (*mors illos consecrat, quorum exitum et qui timent, laudant*). An sie, also

---

<sup>206</sup> Vgl. Theron, S. 72; Maltese, S. 300 f.; Traina, (11), S. 129.

auch an Lucilius und Seneca, ergeht nun hier, am Ende der Rede, die Aufforderung, keine Angst mehr zu haben; denn der Tod trete normalerweise ganz schnell ein.

Hier endet die Prosopopöie des Gottes und damit auch der gesamte Dialog: Der letzte Satz ist kurz<sup>207</sup> und zugleich aufrüttelnd. Durch ihn wird wieder auf den Unterschied zwischen dem *vir sapiens* und dem *vir bonus secundae notae*, dem *progrediens*, hingewiesen. Doch ich glaube nicht, dass man so weit gehen darf wie Abel<sup>208</sup>, der in diesem kurzen Schlusssatz „eine Verhöhnung der Angeredeten wegen Feigheit“ gesehen hat.

Es wäre nun zu überlegen, wie dieses letzte Kapitel sich in den Gesamtverlauf der Schrift einfügt, welche Funktion ihm zufällt: Nach Grimal<sup>209</sup> wird das ganze sechste Kapitel von der Erörterung des letzten Gliederungspunktes (3,1: *Persuadebo deinde tibi, ne umquam boni viri miserearis; potest enim miser dici, non potest esse*<sup>210</sup>) eingenommen. Dabei sieht er jedoch in der Prosopopöie des Gottes zugleich einen Abschluss, der auch mit den von Quintilian für eine *peroratio* gegebenen Regeln in Einklang stehe.<sup>211</sup> Trotzdem spricht Grimal dieser Prosopopöie nicht die Funktion einer *peroratio* zu, sondern sieht in ihr den letzten Teil der

---

<sup>207</sup> So kurz, dass man u. a. deshalb die Unvollständigkeit von *De Providentia* vermutet hat (Albertini, S. 102). Vgl. S. 8, A. 24.

<sup>208</sup> (27), S. 105 oben.

<sup>209</sup> (62), S. 255 f.

<sup>210</sup> Vgl. dazu SVF I 216; III 582-588, wo dem Weisen Glück zugestanden wird, und III 572, wo ausdrücklich gesagt wird, dass er nicht unglücklich sein könne.

<sup>211</sup> inst. 6,1,25: *His praecipue locis (sc. in perorationibus) utiles sunt prosopoeiiae, id est fictae alienarum personarum orationes, quales litigatorum ore dicit patronus. Nudae tantum res movent: et cum ipsos loqui fingimus, ex personis quoque trahitur adfectus*. Vgl. auch S. 8, A. 24.

dreiteiligen *argumentatio*, in dem der vollkommenen Internalisierung das Wort geredet wird. Für ihn gehört die Ermutigung zum Suizid noch zum dritten Gliederungspunkt.<sup>212</sup>

Abel dagegen lässt die Argumentation in 6,5 enden und setzt von 6,6-6,9 den Epilog an.<sup>213</sup> Er wirft Grimal vor, dass dieser den Epilog nicht auch in 6,6-6,9 gesehen habe.<sup>214</sup>

Meine Auffassung dazu ist folgende:

Der dritte Teil der *argumentatio* reicht inhaltlich zwar bis einschließlich 6,5; er findet aber formal in 6,3a – also vor der Prosopopöie – schon seinen Abschluss. Abel hatte diesen Gedanken

<sup>212</sup> Vielleicht hat er ja dabei an folgenden Ausspruch Senecas gedacht: Marc. 19,5: *Non potest id fortuna tenere, quod natura dimisit, nec potest miser esse, qui nullus est.* Dass der Freitod der *beatitudo* des *vir sapiens* nicht widerspricht, sondern im Gegenteil mit ihr sehr gut vereinbar ist, geht aus Cic. fin. 3,60 = SVF I 763 deutlich hervor.

<sup>213</sup> (27), S. 118: „Mit der letzten Bewegungsphase des Hauptteils (6,1–5) ist der Epilog (6,6–6,9) zu einer festen Einheit zusammengefügt. Äußerliches Zeichen hierfür ist die Prosopopöie des stoischen Weltgottes (6,3–9). Sie beginnt nicht entsprechend den Anweisungen der Schulrhetorik (Quint., inst. 6,1,25) in der *peroratio*, sondern reicht in den letzten Sinnesabschnitt des Mittelstückes hinein (6,3). Namentlich aber erweist die Analyse des Gedankenganges das sechste Kapitel als ein in sich zusammenhängendes Ganzes.“

<sup>214</sup> (27), S. 122: „Bei der Zuordnung von Ankündigung (in der *distributio* 3,1) und Ausführung geht Grimal insofern in die Irre, als er den fünften Dispositionspunkt (nach Albertinis und unserer Anschauung) auf das gesamte sechste Kapitel bezieht und demgemäß das Fehlen eines Epilogs behauptet. Schuld an dem Mißverständnis ist in gewisser Weise Seneca; seiner Gepflogenheit entsprechend hat er den Zusammenhang zwischen Themenaufstellung und -durchführung nicht klar herausgestellt, sondern absichtsvoll verdunkelt, indem er den entscheidenden Gedanken, die Autarkie des *summum bonum* zur Glückseligkeit, in Ankündigung wie Ausführung nur umkreist, nicht ausspricht; er rechnet damit, daß der eingeweihte, geistig wache Leser den nur leicht angerührten Gedanken in passender Weise abrundet und ergänzt.“

verworfen, weil er in 6,3–6,5 einen notwendigen Bestandteil der Ausführungen zum dritten Leitgedanken (1,6: *sibi illum parat*) sah.<sup>215</sup> Ich halte es nicht für legitim, das von Seneca so deutlich gesetzte Signal einer Schlussrede der Gottheit selbst zu übersehen. Ich meine, dass sich hier der letzte Teil der *argumentatio* mit dem Anfang der *peroratio* überlappt<sup>216</sup>: Die in chiasmischer Anordnung erfolgte Aufklärung über *vera mala/veri mali, falsa mala/falsi mali, falsa bona/falsi mali* und *vera bona/veri boni* bildet dann gleichsam ein Scharnier zwischen *argumentatio* und *peroratio*. Im Ganzen bringt sie die Ausführung zum dritten Gliederungspunkt.<sup>217</sup>

Eine *peroratio* hat zum Ziel, alles vor Gericht Vorgebrachte zusammenzufassen und gleichzeitig die Affekte der Zuhörer und Richter noch einmal besonders zu mobilisieren.<sup>218</sup> Und eben das ist m. E. in der Rede des angeklagten Gottes der Fall: Seneca lässt ihn auf alle Argumentationspunkte noch einmal eingehen: Dabei beginnt er diesmal mit dem letzten, indem er jetzt den *vir bonus* als denjenigen vorstellt, der die wahren Güter und damit das *summum bonum* besitzt. Damit wäre erwiesen, dass er nicht unglücklich sein kann, was noch dadurch betont wird, dass – ins Positive gewendet – sein Glück hier in den höchsten Tönen gepriesen

---

<sup>215</sup> (26), S. 119: „Die aufgedeckte Steigerungsbewegung erweist sich unter dem Gesichtspunkt ihrer seelenformenden Kraft als Fortführung und Überbietung des Crescendos, das den letzten Teil der Mittelpartie (5,1-6,5) umgreift ...“

<sup>216</sup> So auch Theron, S. 69 f.

<sup>217</sup> In Anbetracht dessen, dass der letzte Punkt (*vir bonus miser esse non potest*) im Verlauf der übrigen Argumentation immer wieder mit beleuchtet worden ist, wäre deshalb auch kein Ungleichgewicht in der Darstellung anzunehmen.

<sup>218</sup> Vgl. Quint. inst. 6,1,1.



wird: (6,5) *Sic mundus (= deus!) exteriora contempsit spectaculo sui laetus ... non egere felicitate felicitas vestra est.*

Die zu Anfang von 6,3 wieder gestellte Grundfrage trennt den Schluss der *argumentatio* von der *peroratio*. Hier folgt auf die Frage zum ersten Mal eine kurze und bündige Antwort: *Ut alios pati doceant; nati sunt in exemplar*. In dieser Antwort wird alles bisher Dargelegte noch einmal kurz zusammengefasst. Somit bildet sie den überzeugenden Abschluss der eigentlichen Argumentation. Es folgt – in der 2. Person Singular, also an Lucilius gewandt – die Ankündigung der Rede des angeklagten Gottes. Die Rede selbst wendet sich an die Allgemeinheit, macht allerdings die Einschränkung: *vos, quibus recta placuerunt*; es sind also alle *virī boni*, auch die *progredientes*, angesprochen.<sup>219</sup>

Da der erste Teil der Rede (6,3b–6,5) nur auf den *vir vere sapiens* zugeschnitten zu sein scheint und Lucilius unter den *bona certa mansura* nicht auch das dem Weisen zugedachte Leid versteht, wiederholt er am Anfang von 6,6 noch einmal die hier wieder als Einwand formulierte Frage: *At multa incidunt tristia, horrenda, dura toleratu*. Es folgt eine bestätigende Antwort, die wieder in der Aufforderung gipfelt: *ferte fortiter!* Und der Gott lässt sogar die Möglichkeit zu, ihm selbst nicht nur zu gleichen, sondern ihn sogar zu übertreffen: *Hoc est, quo deum anteceditis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam*. Es folgt zunächst noch einmal die Aufzählung der Gegebenheiten, die bis dahin als widrige Ereignisse (*mala*) angesehen worden waren: *paupertas, dolor, mors, fortuna*.

Jedem dieser so genannten *mala* weiß der Gott etwas Positives abzugewinnen; und dadurch, dass er die sich steigernde Reihe mit *fortuna* enden lässt, bewirkt er als Nebeneffekt, dass der Tod,

---

<sup>219</sup> Vgl. S. 95, A. 192.

bisher als das schlimmste der Übel erkannt, in der Schreckensskala nicht mehr die höchste Stelle einnimmt, sondern im Gegenteil zur Waffe gegen *fortuna* wird.<sup>220</sup> In ihm wird nun die beste Möglichkeit gesehen, sich unerträglichen Schicksalsschlägen zu entziehen und sich somit zum wahren Leben zu befreien.

Es folgt in 6,7-6,9 – immer wieder von einer anderen Seite beleuchtet – die Bekräftigung, wie leicht es sei, sich durch den Tod zu befreien, übertrieben ausgemalt und pathetisch beschrieben, so dass der Schluss zunächst sehr abrupt wirkt: *Ecquid erubescitis? quod tam cito fit, timetis diu*. Abel hat darin „eine Verhöhnung der Angeredeten wegen Feigheit“ gesehen.<sup>221</sup> Dem kann ich nicht beipflichten. Hier wird dem Frager Lucilius, dem *vir bonus secundae notae*, – und mit ihm auch Seneca selbst<sup>222</sup> – Mut gemacht, dem

---

<sup>220</sup> Vgl. epist. 70,7: *ego cogitem in eo, qui vivit, omnia posse fortunam, potius quam cogitem in eo, qui scit mori, nil posse fortunam?*

<sup>221</sup> Vgl. (27), S. 68.

<sup>222</sup> Vgl. hierzu Loretto in seinem Nachwort zu Buch 3 der *Epistulae Morales*, (13), S. 84 f.: „Der Selbstmord ist auch für den Stoiker eben nur als *ultima ratio* vertretbar. Hingegen drängt sich bei Senecas unablässigen Reflexionen über den Tod sowie bei seiner leidenschaftlichen Suche nach Argumenten gegen die Todesangst, die, einmal gefunden, immer neu variiert werden, die Vermutung auf, daß der Autor nicht nur für den Leser schreibt, um ihm in seiner Todesangst beizustehen, sondern daß vor allem auch er selbst von dieser Angst ständig gepeinigt wird und mit allen Mitteln gegen sie ankämpfen will ... Dabei verstärkt eben die bisweilen ermüdende Beharrlichkeit und Eindringlichkeit seiner Auseinandersetzungen mit dem Todesproblem (die übrigens nicht selten mit virtuoser Rhetorik vorgetragen werden) den Eindruck von einigermaßen krampfhaften Bemühungen, der eigenen Angst Herr zu werden, und läßt die angestrebte heitere Gelassenheit angesichts des Todes – die wir etwa an der Person des Sokrates bei Platon bewundern – vermissen. Auch auf diesem Gebiet sehen wir also in Seneca einen *proficiens*, als der er auch selbst gelten will, der mit beachtlichem Ideenreichtum auch um die innere Zustimmung zu dem in so überaus beeindruckende Worte gefassten Gedanken ringt: *Caram te, vita, beneficio mortis habeo!* (Marc. 20,3).“ Vgl. auch Rozelaar, S. 116 ff. und den EK zu 6,6: *aut*

Beispiel des *vir vere sapiens* Cato zu folgen, den Tod nicht mehr zu fürchten. Seneca unterstreicht seine Aussage mit der Wiederholung des Wortes *timere* (2,12: *mors illos consecrat, quorum exitum et qui timent laudant*; 6,9: *quod tam cito fit, timetis diu*).<sup>223</sup>

So werden in der Verteidigungsrede des Gottes die Affekte angesprochen und mobilisiert; zugleich bietet sie eine Zusammenfassung des bisherigen Gedankenganges: Gefordert ist ein *vir bonus*, den selbst der Tod nicht schreckt; ihn kann *fortuna* nicht mehr einschüchtern. Und das ist sowohl für ihn persönlich als auch für den gesamten Ablauf der von Gott beseelten Welt zum Vorteil.

---

*finit aut transfert*. Diese ständige Todesfurcht ist vielleicht auch eine Erklärung dafür, dass sich bei Seneca einerseits wiederholt Aufforderungen zum Durchhalten (*patientia*) und andererseits Aufforderungen zum Selbstmord zu widersprechen scheinen, wie Elsässer in seinem Aufsatz (S. 108 ff.) festgestellt hat. Seneca scheint mir darauf in epist. 82 selbst eine Antwort gegeben zu haben (16): *Itaque etiam si indifferens mors est, non tamen ea est, quae facile neglegi possit: magna exercitatione durandus est animus, ut conspectum eius accessumque patiat. Mors contemni debet magis quam solet; ...* (17): *His adversantibus, quae nobis offundit longa persuasio, fortiter pati mortem quidni gloriosum sit et inter maxima opera mentis humanae? Quae numquam ad virtutem exsurget, si mortem malum esse crediderit: exsurget, si putabit indifferens esse.*

<sup>223</sup> *timere* kommt in *De Providentia* nur an diesen beiden Stellen vor.

## Ergebnis

Bei diesem Durchgang hat sich Folgendes ergeben:

Die Frage nach dem Übel, das gerade den Besten widerfährt, ist eine Frage, die sich Menschen, die an einen Gott glauben, in aller Welt und zu allen Zeiten immer wieder gestellt hat und stellt.

So muss in Senecas Dialog *De Providentia* die Frage des Lucilius für ein echtes Anliegen gehalten werden; das gilt auch für Seneca selbst, zeigen doch zahlreiche seiner Äußerungen, dass er sich nicht für einen wahren *vir sapiens*, sondern nur für einen *progre-diens* hält, der sich immer wieder an die Einhaltung des theoretisch Gewussten gemahnen muss. Er nimmt zwar für sich einen gewissen Vorsprung vor seinem Freund Lucilius in Anspruch, zeigt aber immer wieder, dass er sich selbst in seine Überlegungen und Mahnungen mit einschließt.

So kommt es auch, dass man *De Providentia* nicht als theoretische Erörterung des Theodizeeproblems auffassen darf, aber auch nicht als „programmatische Erklärung“, den Freund aus dem „Zustand großer religiöser Not“ zu retten.<sup>224</sup> Es handelt sich vielmehr um den Versuch, ein Problem anzugehen, das den Angesprochenen und den Sprechenden in gleicher Weise betrifft.<sup>225</sup>

Dabei fällt Seneca aber die führende Rolle zu: Er führt den Freund umsichtig und schrittweise vom allgemein Bekannten über schwierige philosophische Zusammenhänge bis zu der Möglichkeit, das Gelernte und Gewusste zur Haltung werden zu lassen.

---

<sup>224</sup> So Abel (27), S. 101.

<sup>225</sup> Insofern würde auch die Bezeichnung „Dialog“ zutreffen.

Man kann diese Art des Vorgehens als „Seelenleitung“ bezeichnen.<sup>226</sup>

Äußerlich greift er dabei zu den Mitteln der Rhetorik, die zu seiner Zeit zwar im öffentlichen Leben keine Rolle mehr spielte, aber als Element der Bildung und des Zeitgeschmackes<sup>227</sup> in besonders hoher Blüte stand: Er gießt die Behandlung des Problems in die Form einer Gerichtsrede. Denn es gibt erstens einen Angeklagten, die Gottheit in ihrer Ausprägung als *providentia*; zweitens einen Kläger, der eben diese Gottheit der Ungerechtigkeit bezichtigt; und drittens den Anwalt Seneca, der aus seiner Kenntnis der Zusammenhänge in der Welt die sie verwaltende Gottheit verteidigen will.

So ordnet Seneca auch das Thema in seinen großen Zusammenhang ein: die Verantwortlichkeit des Gottes für die Welt und für den einzelnen Menschen (*praeesse universis providentiam ... et interesse nobis deum*<sup>228</sup>).

In dem ersten Punkt weiß er sich mit dem Freund einig und streift ihn deshalb nur in einer *praeteritio* (1,2-1,4); und gerade dieses kurze Streiflicht zeichnet ein eindrucksvolles Bild von dem

---

<sup>226</sup> So schon im Titel von I.Hadots Arbeit (Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung); Hadot führt den Nachweis, dass das Ziel der meisten uns erhaltenen philosophischen Schriften nicht die klare Darstellung eines philosophischen Systems, sondern die Aneignung einer philosophischen Lehre ist. „Dies bedingt, daß sich der Aufbau der Schriften aus den Gesichtspunkten der Seelenleitung herleitet, also vorwiegend nach rhetorischen und nicht nach philosophisch-systematischen Maßstäben gestaltet wird. Hier liegt die Wurzel für die scheinbare Systemlosigkeit der Komposition auch der Schriften Senecas mit ihrer für heutige Begriffe oft unzusammenhängenden Aufeinanderfolge von dogmatischen und paränetischen Teilen ...“ (S. 4). Vgl. auch S. 125.

<sup>227</sup> Vgl. Currie, S. 209.

<sup>228</sup> prov. 1,1.

Weltschöpfer, der alles – auch die als *mala* anmutenden Erscheinungen – in seiner Macht und Obhut weiß, und von dem Werk, das so tadellos und herrlich funktioniert.<sup>229</sup>

Doch der zweite Punkt, die Sorge der Gottheit für die Menschen, ist in der Frage des Lucilius das eigentliche Thema: Warum fügt der Gott den Menschen so viel Leid (*mala*) zu, auch wenn sie sich darum bemühen, *virī boni* zu sein? Eine klassische Frage<sup>230</sup>; denn dass dies ein Problem ist, das die *providentia* in Frage stellt, geht schon aus dem von Chrysipp Gesagten<sup>231</sup> hervor: Gellius, bei dem dies Fragment (SVF II 1169) überliefert ist, sagt: *Quibus non videtur mundus dei et hominum causa institutus neque res humanas providentia gubernari, gravi se argumento uti putant, cum ita dicunt: „si esset providentia, nulla essent mala.“ Nihil enim minus aiunt providentiae congruere, quam in eo mundo, quem propter homines fecisse dicatur, tantam vim esse aerumnarum et malorum.* Nach Gellius weist Chrysipp diesen Vorwurf in seinem Werk Περὶ Προνοίας dadurch zurück, dass er die *mala* als notwendiges Komplement zu den *bona* auffasst: Nur im Zusammenspiel der Gegensätze könne man das *bonum* richtig erkennen: *alterum enim ex altero, sicuti Plato ait, verticibus inter se contrariis deligatum est; tuleris unum, abstuleris utrumque.* Er sieht in den *mala* Folgeerscheinungen der von der Gottheit angezielten

---

<sup>229</sup> Hier bilden die drei wohl geordneten langen Satzperioden einen gekonnten stilistischen Kontrast zu den sonst meist kurzen, gehaltvollen Sätzen: Es wird Fülle in Verschiedenheit, jedoch auch Ordnung und Gezieltheit suggeriert.

<sup>230</sup> Dass Seneca weiß, dass diese Frage den Menschen besonders zu schaffen macht, geht z. B. auch deutlich aus tranq.16,1 hervor: *Sequetur pars, quae solet non immerito contristare et in sollicitudinem adducere ... Et quid sibi quisque tunc speret, cum videat pessima optimos pati?* Dem Ringen um ihre Beantwortung hat Leibniz später die Bezeichnung Theodizee gegeben.

<sup>231</sup> SVF II 1168-1186.

*bona* (SVF II 1170: κατὰ παρακολούθησιν) und meint, dass sie für Einzelne in Kauf zu nehmen sind, wenn dadurch das Wohl des Ganzen garantiert sei.<sup>232</sup>

Die so verstandenen *mala* sind es also nicht, die man dem Gott vorwerfen könnte; doch man kann aus dem Text ersehen, dass es zur Beantwortung der Frage des Lucilius einer sorgfältigen Untersuchung dessen bedarf, was die stoische Güterlehre unter *mala* und *bona* versteht; denn diese beiden Gegensätze treffen ja in seiner Frage aufeinander.

Wichtiges hierfür kann man schon bei Zenon finden.<sup>233</sup> Nach ihm ist einzig die *virtus* und das an ihr Teilhabende als *bonum* anzusehen; auf der anderen Seite ist einzig das moralische *malum* ein *malum* zu nennen. Alles andere nennt Zenon ἀδιάφορα; und beim sorgfältigen Durchgehen der aufgezählten ἀδιάφορα zeigt sich, dass dort jeweils ein landläufig als *bonum* Angesehenes einem landläufig als *malum* Angesehenen gegenübergestellt ist: Leben und Tod, Arbeit und Vergnügen, Krankheit und Gesundheit sind physische Güter bzw. Übel (τὰ περὶ σῶμα), während Ruhm

---

<sup>232</sup> SVF 1179-1181. Um diese „metaphysischen“ *mala* (Billicsich I, S. 67) geht es auch in *De Providentia*, wo Seneca in seiner *divisio* (3,1) den zweiten Punkt *pro universis* um die Bemerkung erweitert: *quorum maior dis cura quam singulorum est*.

<sup>233</sup> SVF I 190 (= Stobaeus, Ecl. II p. 57, 18W): ταῦτ' εἶναί φησιν ὁ Ζήνων ὅσα οὐσίας μετ' ἐχει, τῶν δ' ὄντων τὰ μὲν ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακὰ, τὰ δὲ ἀδιάφορα. ἀγαθὰ μὲν τὰ τοιαῦτα: φρόνησιν, σωφροσύνην, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν καὶ πᾶν ὃ ἐστὶν ἀρετὴ ἢ μετ' ἐχόν ἀρετῆς. κακὰ δὲ τὰ τοιαῦτα: ἀφροσύνην, ἀκολασίαν, ἀδικίαν, δειλίαν, καὶ πᾶν ὃ ἐστὶ κακία ἢ μετ' ἐχόν κακίας. ἀδιάφορα δὲ τὰ τοιαῦτα: ζῶην θάνατον, δόξαν ἀδοξίαν, πόνον ἢ δονήν, πλοῦτον πενίαν, νόσον ὑγίειαν, καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.

und Schande, Reichtum und Armut äußerliche (τὰ δ' ἑκτός) sind.<sup>234</sup>

Um diese so genannten Güter bzw. Übel geht es in der Frage des Lucilius; und auf dem eben zitierten Hintergrund wird klar, dass sie nach stoischer Lehre keine wahren *bona* und *mala* sind.<sup>235</sup>

Das moralische Übel aber, das allein als das wahre Übel zu betrachten ist, wird in *De Providentia* wiederholt gestreift, bis es in 6,1 von Seneca direkt angesprochen wird: Aus dieser Stelle geht eindeutig hervor, dass der Gott den *vir bonus* vor dem wahren *malum* schützt (*omnia mala ab illis removit ... ipsos tuetur et vindicat*). Dabei unterstützt der *vir bonus* seinerseits die Gottheit dadurch, dass er von sich aus die *externa* (hier = ἄδιάφορα) verachtet.

---

<sup>234</sup> Sie gehören zu den sog. προηγμένα bzw. ἀποπροηγμένα (SVF I 192; 128-130), also zu Gütern (und Übeln), die zwar zur *virtus* und damit zum *beate vivere* nichts beitragen (bzw. nicht von Nachteil sind), aber doch für das natürliche Leben bedeutsam sind. Sie wurden von der Stoa noch weiter in τὰ περὶ ψυχὴν, τὰ περὶ σῶμα und τὰ δ' ἑκτός differenziert (SVF III 136). Vgl. S. 74, A. 145.

<sup>235</sup> Es scheint mir wichtig, hier anzumerken, was Forscher in diesem Zusammenhang so formuliert (53, S. 170): „Angesichts häufig auftretender Mißverständnisse scheint auch der Hinweis angebracht, daß die stoische Theorie der Adiaphorie des außermoralisch Guten nicht einer asketischen Lebensform unter allen Umständen das Wort redet. Nicht ein weitgehender Verzicht auf naturgemäße Güter ist gefordert, sondern eben die Haltung der λήψις, d. h. des in sich distanzierenden Hinnehmens, Gebrauchens, Genießens und Verfolgens jener Dinge, deren Erreichen und Besitzen nicht völlig von uns selbst abhängt. Daß zum Erwerb dieser Haltung asketische Eingewöhnung dienlich ist und erforderlich sein kann, ist selbstverständlich.“ Diese Gedanken scheinen mir mit Senecas Argumenten in *De Vita Beata* (17-28) in Einklang zu stehen, mit denen er sich wegen seines eigenen Reichtums gegenüber den Neidern verteidigt. Vgl. insbesondere v.b. 22,4: *Quis porro sapientium – nostrorum dico, quibus unum est bonum virtus – negat etiam haec, quae indifferentia vocamus, habere aliquid in se pretii et alia aliis esse potiora?* Vgl. auch epist. 66,22 ff.



Daraus folgt, dass der *vir bonus/sapiens* im Besitz des *summum bonum* sein muss, den ihm seine *virtus* ermöglicht, während ihm alle *vitia* fern sind. Denn Seneca zeigt in *De Providentia* nicht nur, dass alle in der Frage des Lucilius anklingenden *mala* in Wirklichkeit keine *mala* sind, sondern dass sie ihm im Gegenteil zum *summum bonum* verhelfen: Sie führen ihn an seine Grenzen und stärken damit seine *virtus*.

Seneca geht also insofern über das Angekündigte hinaus, als er nicht nur zeigt, dass die angenommenen *mala* keine sind, sondern dass sie sogar bei tapferem Ertragen zum *bonum* werden können.<sup>236</sup>

So kann man sich auch erklären, warum der erste Punkt (... *pro ipsis esse* ...) von Seneca der schwierigste genannt wird und warum er ihn mit unermüdlicher Geduld in immer wieder anderen Wendungen geradezu einhämmert:<sup>237</sup> Erst wenn geklärt ist, dass das eigene aktive Tun und das freiwillige, geduldige Ertragen ausschlaggebend sind für die Zuordnung von Gut und Böse, ist das Wesentliche geschafft.

Hier kann man auch bestätigt finden, dass es nicht um *verba*, sondern um *res* geht, wie so oft von Seneca gefordert. Doch ist dann nicht die schmuckreiche rhetorische Form ein Stein des Anstoßes? Zeigt sich darin nicht, dass Seneca doch die Worte wichtiger waren als die Taten? Viele Kommentare zielten früher in diese Richtung. Doch hier soll festgehalten werden: Die geschliffene Rhetorik, die im täglichen Leben dazu verhalf, Klägern oder Angeklagten Recht zu verschaffen, musste von Seneca auch

---

<sup>236</sup> Genau diese Erkenntnis bringt er in den Briefen 66 und 67 dem sich auch dort zunächst widersetzenden Lucilius nahe: Das *incommodum*, das als *malum* empfunden wird, ist zwar nicht an sich ein *bonum*, aber sein tapferes Ertragen und Bestehen ist eines. Siehe auch S. 33.

<sup>237</sup> Vgl. S. 43, A. 90.

hier eingesetzt werden,<sup>238</sup> um die der Ungerechtigkeit bezichtigte Gottheit wieder im rechten Licht erscheinen zu lassen; und das bedeutete für den Stoiker Seneca, den Gott von dem Vorwurf zu befreien, er schlage den sich um das Gute bemühenden Menschen mit Unheil.

So lässt Seneca das vermeintliche, landläufig so genannte *malum* zum wahren *bonum* und das vermeintliche, so genannte *bonum* zum wahren *malum* werden. Dazu bedarf es vieler sprachlicher Kunstgriffe<sup>239</sup>, derer er sich bedient, um sein Anliegen möglichst wirksam und eindrucksvoll vorzubringen. So gelingt ihm z. B. immer wieder ein paradoxer Sprachgebrauch, der ihn zwei gleichlautende Wörter mit gegenteiliger Bedeutung nebeneinander stellen lässt, so dass das Gemeinte trotzdem klar und sogar besonders sinnfällig wird.<sup>240</sup>

Doch zurück zu den *res*. Ist nun der stoische Gott schuldig am *malum* in der Welt, oder hat Seneca ihn durch seine Verteidigungsrede von diesem Verdacht befreien können? Die Antwort darauf könnte lauten: Wenn allein die moralischen *mala* vor ihm

<sup>238</sup> Hadot (S. 186 ff.) weist darauf hin, dass schon Cicero den alten Philosophen, besonders aber den Stoikern auf Grund unzureichender Form Mangel an Wirkung vorgeworfen hat (z. B. *de orat.* 1,229). „Auch nach Senecas Meinung darf der Philosoph sich nicht in subtilen Äußerungen ergehen, sondern er muß bei der Propagierung seiner Prinzipien sprechen wie in der Volksversammlung, wenn es gilt, die Annahme eines neuen Gesetzes durchzubringen (*epist.* 87,40 ff.).“ Vgl. auch v. Albrecht (31), S. 149: „Seneca hat also die Philosophie durch Rhetorik nicht etwa ‚verdorben‘, sondern die Rhetorik als Methode verbaler Fremd- und Selbstbeeinflussung des Willens in den Dienst der praktischen Philosophie gestellt. Neu ist bei ihm freilich weniger das Prinzip als seine lebendige, urbane und brillante Anwendung.“ Vgl. EK zu 3,7: *Rutilius*.

<sup>239</sup> Vgl. Hadot, S. 188 ff.

<sup>240</sup> z. B. 4,3: *miserum te iudico, quod numquam fuisti miser*; 6,5: *non egere felicitate felicitas vestra est*; vgl. auch S. 69, A. 136.

als *mala* gelten, dann ist an diesen sicher nicht der Gott Schuld, sondern einzig der Mensch in seiner Gier nach dem vermeintlichen, irdischen Glück. Dem verleiht Seneca auch in den *Naturales Quaestiones* Ausdruck, wenn er Naturerscheinungen (z. B. den Schnee<sup>241</sup> und die Winde<sup>242</sup>) nur dann für schädlich erklärt, wenn sie durch falschen Gebrauch oder falsches Verhalten des Menschen Schaden bringen: (5,18,15:) *Si beneficia naturae utentium pravitare perpendimus, nihil non nostro malo accepimus. cui videre expedit, cui loqui? cui non vita tormentum est? nihil invenies tam manifestae utilitatis, quod non in contrarium transeat culpa. sic ventos quoque natura bono futuros invenerat; ipsi illos contrarios fecimus.* Das bedeutet: Es gibt kein *bonum*, das der Mensch nicht zum *malum* machen könnte.<sup>243</sup>

Es bleibt aber die Frage, woher das moralische Übel kommt, wenn von dem guten Gott nur Gutes kommen kann. Auch darauf versucht Seneca eine Antwort zu geben: *ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit* (5,8). Das heißt: Auch der Gott muss sich in den von ihm selbst verursachten Lauf der Welt einfügen; neben ihm und – für die Stoa – gleichberechtigt mit ihm steht die Materie, die nicht jede Veränderung ihrer ursprünglich trägen Masse zulässt (5,9: *non potest artifex mutare materiam*). Und da die Materie eben in sich auch träge Elemente enthält,<sup>244</sup> die untrennbar mit den anderen verbunden sind, kommt es zur Entstehung auch unterschied-

---

<sup>241</sup> nat. 4 b,13.

<sup>242</sup> nat. 5,18.

<sup>243</sup> Vgl. dazu auch Cic. nat. deor. 3,70 = SVF II 1186 und S. 117, A. 250.

<sup>244</sup> Vgl. ira 2,19 f. und 3,7,2 (siehe EK zu 5,9: *inertibus nectuntur elementis*). Die einzige Konsequenz, eventuelle schlechte Anlagen zu korrigieren, sieht Seneca hier in der Vermeidung all dessen, was eine solche Anlage verschlimmern könnte, und in einer Erziehung zum Guten hin.

lich ausgestatteter Menschen: Die einen von ihnen werden mehr vom Geist und damit vom Streben nach *virtus* und die anderen mehr vom Körper und damit vom Streben nach *voluptas* beherrscht.<sup>245</sup>

So liegt es am Menschen, welchem von beiden er bei sich den Vorrang einräumt; ob es ihn zu irdischen Genüssen oder unter Überwindung aller irdischen Schwierigkeiten zur Schau des Universums, zum Wirken in der Kosmopolis<sup>246</sup> und damit zum *summum bonum* treibt: *Scias licet idem viris bonis esse faciendum, ut dura ac difficilia non reformident nec de fato querantur, quid accidit boni consulant, in bonum vertant; non quid, sed quemadmodum feras interest.*<sup>247</sup>

Wie man sich einen solchen Menschen in Vollendung vorstellen kann, sagt Seneca in brev.15,5, wo er dem Weisen nicht nur die Übersicht über alle räumlichen, sondern auch über alle zeitlichen Grenzen hinweg zuschreibt: *Sapientis ergo multum patet vita; non idem illum qui ceteros terminus cludit; solus generis humani legibus solvitur; omnia illi saecula ut deo serviunt. Transiit tempus aliquod? hoc recordatione comprehendit; instat? hoc utitur; venturum est? hoc praecipit. Longam illi vitam facit omnium temporum in unum collatio.*

---

<sup>245</sup> Seneca vergleicht öfter die Materie mit dem menschlichen Körper und den Gott mit seinem *animus*. Vgl. v.b. 7,3: *Altum quiddam est virtus, excelsum et regale, invictum, infatigabile: voluptas humile, servile, inbecillum, caducum, cuius statio ac domicilium fornices et popinae sunt* (vgl. prov.5,4). Siehe auch S. 34, A. 74 und EK zu 2,4: *nec de fato querantur*.

<sup>246</sup> Vgl. dazu epist. 94,56 f.: *Nulli nos vitio natura conciliat: illa integros ac liberos genuit. Nihil, quo avaritiam nostram inritaret, posuit in aperto ... Illa vultus nostros erexit ad caelum ... (57) nos fortunae mala nostra tradidimus nec erubescimus summa apud nos haberi, quae fuerant ima terrarum.* Siehe auch EK zu 5,4: *idem in hac magna re publica fit*.

<sup>247</sup> prov. 2,4. Vgl. dazu auch epist. 120,12 ff.

Ein solcher Mensch lebt seiner eigentlichen Natur entsprechend. Er ist somit im Besitz des *summum bonum*, der *virtus*. Das wiederum versetzt ihn in die Lage, andere vom Schicksal nicht so ausgestattete Menschen auf den rechten Weg zu führen<sup>248</sup>, indem er auch ihnen im Einklang mit der Gottheit, die er als *animus* in sich trägt<sup>249</sup>, zur Beschäftigung mit der Philosophie und damit zu einer Abkehr von der Volksmeinung und zur rechten Unterscheidung von *bonum* und *malum*<sup>250</sup> und so zu einem sinn- und freudvollen Leben verhilft (prov. 5,1). Denn die *sapientia*, also der Besitz der *virtus*, ist eine erlernbare *ars*<sup>251</sup> und somit auch lehrbar durch den *sapiens* und den, der auf dem Wege dazu ist, einer zu werden.

Dass dabei ein freundschaftliches Verhältnis zwischen Lehrendem und Lernendem zu besonders fruchtbaren Ergebnissen führt, hat uns Seneca besonders in den *Epistulae Morales* immer wieder vor Augen geführt.<sup>252</sup> An ihnen wird das Ringen des Lehrers

---

<sup>248</sup> Vgl. epist. 89,13: *tamquam quidquam aliud sit sapiens quam generis humani paedagogus*. Siehe auch S. 77, A. 150

<sup>249</sup> Vgl. epist. 31,11: *Quid aliud voces hunc (sc. animum) quam deum in corpore humano hospitantem?*

<sup>250</sup> Besonders deutlich äußert sich Seneca zu *malum* und *bonum* in epist. 98. 98,3: *Malus omnia in malum vertit, etiam quae cum specie optimi venerant: rectus atque integer corrigit prava fortunae et dura atque aspera ferendi scientia mollit ...* 98,9: (Metronax:) *„mortale est omne mortaliū bonum.“* *De his loquitur bonis, ad quae concurritur; nam illud verum bonum non moritur, certum est sempiternumque, sapientia et virtus; hoc unum contingit immortale mortalibus.*

<sup>251</sup> Vgl. z. B. epist. 23,3: *disce gaudere*; dazu Maurach (85), S. 92, A. 61; epist. 29,3: *non est ars, quae ad effectum casu venit. Sapientia ars est: certum petat, eligat profecturos, ab iis, quos desperavit, recedat, non tamen cito relinquat et in ipsa desperatione extrema remedia temptet*. Vgl. auch epist. 31,8; 85,28; 90,44; 95,7 f.; 108,8; 124,21.

<sup>252</sup> Vgl. S. 16, A. 43.

Seneca um seinen Schüler und Freund Lucilius, dem er selbst Vorbild sein will und in dessen Entwicklung er sein Werk sieht<sup>253</sup>, besonders sinnfällig. Auch in *De Providentia* lässt er uns exemplarisch an diesem Erziehungswerk teilhaben.

---

<sup>253</sup> Vgl. epist. 34,2: *Adsero te mihi, meum opus es.*

# Einzelkommentar

## Kapitel 1

**Zum Titel** siehe die *praefatio* und den kritischen Apparat von Reynolds: Danach lautet der Titel in dem aus dem 11. Jahrh. stammenden und für die Überlieferung der Dialoge wichtigsten Codex A (Ambrosianus C 90 inf.) folgendermaßen: *Incipit ad lucilium. Quare aliqua incommoda bonis viris accidunt, cum providentia sit*. Anders lautet er in den beiden der Handschriftengruppe  $\gamma$  zugehörigen Codices aus dem 14. Jahrh.: In R (Vaticanus lat. 2215): *Incipit liber primus Senecae de providentia ad lucillum cum mundus providentia regatur quare multa mala bonis viris accidunt*; und in V (Vaticanus lat. 2214): *De providentia dei liber I. Seneca lucilio quare multa mala bonis viris accidunt*.

Nirgends erscheint also nur „*De Providentia*“. Reynolds verweist zum Titel auf Lact. inst. 5,22,11. Laktanz überliefert den Titel so: *Quare bonis viris multa mala accidunt, cum sit providentia*. Es folgt eine kurze Inhaltsangabe von *De Providentia*: Durch ein eingeschobenes *inquit* wird ein wörtliches Zitat suggeriert, so dass der Herausgeber (Samuel Brandt, 1890) den kommentierenden Satz hinzufügt: „*locus in deperdita parte Senecae ‚de providentia‘ libri fuisse videtur*.“

Auch Trillitzsch (115, S. 140) nimmt an, dass das Zitat aus einem verlorenen Teil der Schrift stamme. Da ich jedoch mit den meisten Senecainterpreten Vollständigkeit des Dialoges annehme, sehe ich in den bei Laktanz zitierten Worten eine freie Wiedergabe des Inhalts von *De Providentia*, zumal dort m. E. auch nichts Neues angesprochen wird. Ob die Titelangabe bei Laktanz authen-

tisch ist, kann man aus diesem Grund nicht zweifelsfrei feststellen. Zur Zitierpraxis des Laktanz siehe M.Lausberg, S. 5 und 40 ff.

**1.1: Lucili:** Über Lucilius, den jüngeren Freund Senecas (epist. 26,7; 35,2), erfahren wir einiges aus den *Epistulae Morales*: Bei Pompeji in ärmlichen Verhältnissen geboren (epist. 49,1; 70,1), stieg er in den Ritterstand auf (epist. 44,2.6). Sicher ist nur seine Prokuratur auf Sizilien 63/64. Nach epist. 31,9 müsste er davor noch andere Prokurenaturen bekleidet haben. Er war auch literarisch tätig (epist. 19,3; 79,5; 124,1). Siehe auch die Einleitung und S. 16, A. 42 u. 43; vgl. auch Motto (95); Knoche (71); Delatte, dazu: Cancik (41), S. 53, A. 92.

**quid ita:** Hier in emphatischer Bedeutung (vergleichbar dem deutschen „wieso denn?“); diesen emotionalen Sinn bestätigen zahlreiche Beispiele aus der Komödie (Ter. Andr. 371; Eun. 897; Phorm. 568; Plaut. Epid. 12;349), allerdings durchgehend nur in der direkten Frage. In der indirekten Frage findet sich *quid ita* seit Cicero (Rosc. 12,54), dann auch bei Livius und anderen (H. Szantyr, 458). Vgl. auch epist. 59,9: *hoc quaeram ..., quid ita nos stultitia tam pertinaciter teneat?*

**providentia:** In *De Providentia* wechseln die Bezeichnungen für die Gottheit: *providentia* (1,1 [2x]; 1,4), *deus/di* (1,1; 1,5; 1,6; 2,6; 2,7; 2,8; 2,9; 2,11; 2,12; 3,1; 4,5; 4,6; 4,7; 4,8; 4,11; 4,12; 5,1; 5,2; 5,5; 5,6; 5,8; 5,9; 6,1; 6,2; 6,6), *custos* (1,2), *aeterna lex* (1,2), *ratio* (1,3), *(rerum) natura* (1,6; 3,14; 4,1; 5,8; 6,8), *fatum/fata* (2,4; 3,1; 5,7; 5,8), *Iuppiter* (2,9), *conditor et rector* (5,8), *artifex* (5,9), *mundus* (6,5). Zur Gleichsetzung von *providentia/natura/mundus/ratio* siehe SVF I 160; 551; II 102; 931; 933 und Cic. nat. deor. 2,58-87.

Dazu, dass *providentia* als eine göttliche Macht verstanden werden muss, Cic. nat. deor. 2,74: ... *cum dicimus providentia*



*mundum administrari, deesse arbitrato ,deorum‘, plene autem et perfecte sic dici existumato: providentia deorum mundum administrari.* Pohlenz (101), S. 98: „Als die vernunftgemäß gestaltende und erhaltende Kraft ist die Pronoia mit dem Logos und mit der Physis identisch. Sie ist die Gottheit, von einer bestimmten Seite her gesehen. Unter anderem Gesichtspunkt erscheint diese als Heimarmene.“ Nach Forschner (53, S. 108) hat dagegen Kleantes einen Unterschied zwischen εἰμαρμένῃ (*fatum*) und πρόνοια (*providentia*) gemacht: „... der Gott sieht voraus, was immer durch das Zusammenspiel von Natur und menschlichem Handeln sich ereignen wird; diese Voraussicht (πρόνοια) erlaubt ihm, die Wirkungen guter und schlechter Handlungen in einen harmonischen Gesamtzusammenhang einzubinden, ohne auch als Autor schlechter Handlungen zu gelten. Die Heimarmene als der Inbegriff des von ihm Bewirkten und Bejahten findet ihre Grenze am menschlichen Willen: das sittlich Schlechte entspringt nicht seiner Absicht, seine Folgen vermögen allerdings die Harmonie des Ganzen nicht zu stören, der Gott weiß auch das Krumme zum Geraden zu richten (vgl. den Zeushymnus des Kleantes, Vers 16 ff.: Stob.Ecl. I, 12 = SVF I, 537; vgl. Chalcidius in Timaeum cp. 144 = SVF II, 933).“ Siehe auch zu 1,4: *de providentia* und Rozelaar, S. 459 ff.

**(mundus) ageretur:** Diese Lesart wird trotz sehr guter Überlieferung (A; R; V) von einigen Textherausgebern nicht übernommen (z. B. Préchac und Viansino, die statt *ageretur* das in jüngeren Handschriften auch überlieferte *regeretur* in ihre Ausgabe aufnehmen). Gestützt wird die Lesart *ageretur* z. B. durch epist. 71,12 (... *quamvis deo agente ducatur* [sc. *totus hic rerum omnium contextus*]) und nat.2,1; 7,2,3 (siehe EK zu 1,2: *supervacuum est* und *nec ... tanta arte pendere ...*) sowie Manilius 2,63 f. (... *totumque alterno consensu vivere mundum et rationis agi*

*motu ...*). Auch Abel (27, S. 98, A. 5) entscheidet sich für *agere-tur*, mit der Begründung, dass es die bessere Klausel (cret.+troch.) ergibt als *regeretur* (clausula heroa). Dabei weist er indirekt auf die Wichtigkeit der Klauseln bei Seneca hin, die gerade auch für *De Providentia* von Norden (I 311 f., II 941) bestätigt wird; vgl. auch Axelson, S. 7 ff.; v. Albrecht (31), S. 140 und 147, A. 33.

**bonis viris:** Neben *vir bonus* (1,1; 1,5; 1,6; 2,1; 2,4; 3,1; 4,3; 4,11; 4,16; 5,1; 5,3; 5,4; 5,8; 5,9; 6,1; 6,2) verwendet Seneca in *De Providentia* auch *vir fortis* (2,1; 2,9; 4,2; 5,3; 5,5; 5,9), *vir magnus* (2,7; 4,1; 4,2; 4,4) und *vir sapiens* (5,1).

Gerda Busch (S. 71 ff. und 85 ff.) beschreibt, wie man sich die Gleichschaltung dieser Begriffe vorzustellen hat: „Unter festen Begriffen, die stoischer Herkunft sind, aber in der römischen Moral eine eigene Ausprägung und Steigerung erfahren haben, hat Seneca seine Anschauung vom weisen Tapferen und tapferen Weisen ausgesprochen ... *virtus* eignet dem Tapferen wie dem Weisen. In dieser doppelten Bedeutung tritt der *Virtus*-Begriff bei Seneca klar hervor. *Virtus* ist einerseits mannhafte Tatkraft, andererseits tüchtiges Denken; tapferes Handeln (oder sich Bewähren) einerseits, gutes und richtiges Erkennen andererseits. Sie vereinigt in sich das aktive und das philosophische Moment, zwei Bestandteile, die gern auseinanderzufallen scheinen, die aber im *vir bonus* (*magnus*) zueinander streben und nicht wieder zu trennen sind.“ Vgl. auch *ira* 1,20,6.

Andere Bezeichnungen sind: *optimus (quisque)* (1,5; 4,8; 5,1; 5,2; 5,4), *boni viri acceptique dis* (1,6), *vir modo et erectus ad honesta* (2,2) und *vir cum cura dicendus* (5,9). In den *Epistulae Morales* benutzt Seneca dagegen des Öfteren *proficiens/proficere* (z. B. *epist.* 6,6; 68,9; 71,28; 75,8 f.; 87,5; 94,50), während er an anderen Stellen von *proficiens provectusque* (*epist.* 35,4), *ad sapientiam tendens* (*epist.* 42,1; 51,2), *ad sapientiam properans*

(epist. 89,1) und *sapiens secundae sortis/notae* (epist. 52,3) spricht. Auch in anderen Briefen ist von dem so verstandenen *vir bonus* die Rede (epist. 27,1; 34,4; 42; 57,3; 116,4).

Zum *vir bonus* siehe auch Knoche (71), S. 154 ff.

**multa ... mala:** Für das Wort *malum/mala* kann im Deutschen keine befriedigende Entsprechung gefunden werden, weil es – wie auch das griechische *κακόν/κακά* – sowohl Böses als auch Schlechtes und Schlimmes bedeutet. Vgl. auch die Einleitung.

**in contextu operis:** Derselbe Ausdruck erscheint in epist. 106,1 f., wo es um Senecas Vorhaben geht, ein umfassendes philosophisches Werk zu schreiben (*id, de quo quaerebas, veniebat in contextum operis mei; scis enim me moralem philosophiam velle conplecti et omnes ad eam pertinentis quaestiones explicare*). Es handelt sich darum, ob Seneca eine von Lucilius gestellte Frage, die er eigentlich erst später im Zusammenhang beantworten wollte, schon vorgreifend beantworten solle. Seneca entspricht der Bitte seines Freundes, macht ihm aber schon hier und dann noch einmal am Anfang von epist. 108 unmissverständlich klar, dass es einen *ordo docendi* gebe, den es in der Regel einzuhalten gelte (108,2: *Nec passim carpenda sunt nec avide invadenda universa: per partes pervenietur ad totum. Aptari onus viribus debet nec plus occupari quam cui sufficere possimus. Non quantum vis, sed quantum capis hauriendum est*).

Auch in *De Providentia* hält Seneca den großen Zusammenhang zwar für so wichtig, dass er ihn in einer *praeteritio* in 1, 2-4 schon hervorhebt; er glaubt aber dennoch, eine ausführliche Behandlung des übergreifenden Themas (Lenkung des Kosmos durch die *providentia*) auf später verschieben zu können. Derselbe Ausdruck auch nat. 6,1,3 und Tac. hist. 2,8: *ceterorum casus conatusque in contextu operis dicemus*. Siehe auch zu *a toto particulam*; 1,4: *Suo ista tempori reserventur* und S. 12 ff.

**universis:** Vgl. 3,1: (*Ista, quae tu vocas aspera, quae adversa et abominanda, primum pro ipsis esse ... deinde*) *pro universis, quorum maior dis cura quam singulorum est ...* Während man *universis* in 3,1 für den Dativ von *universi/alle* auffassen könnte, ist es hier eindeutig der Dativ zu *universa/ Kosmos*. Auf jeden Fall sollte die Doppeldeutigkeit auch in 3,1 beachtet werden. Zum Plural von *universum* vgl. auch epist. 76,23; 90,34; 102,21.

**cum praeesse universis providentiam probarem et interesse nobis deum:** Vgl. Cic. nat. deor. 2,3: Dort unterteilt der Stoiker *Balbus* die Frage nach den Göttern in folgende vier Punkte: *Primum docent* (sc. *nostri = Stoici*) *esse deos, deinde quales sint, tum mundum ab his administrari, postremo consulere eos rebus humanis*. Das Thema von *De Providentia* gehört also in den 4. Teil. Es ist das einzige von den vier genannten, das *Lucilius* unklar ist. Siehe auch SVF II 1029 und SVF II 528. Vgl. nat. 1,1,4: *videbimus an diis humana curae sint ...*; epist. 58,28; 95,50.

*Cancik* (41, S. 18 ff. mit A. 38) ordnet anlässlich der Analyse von epist. 76 den Begriffen *probare* und *laudare* eine jeweils andere Argumentationsform zu. Sie verbindet mit *probare* ein wissenschaftliches Verfahren in deskriptiver Sprache und mit *laudare* ein Verfahren, das Wertakzente setzt (paränetisches Verfahren), in präskriptiver Sprache. Auf prov.1,1 bezogen könnte das bedeuten: *Seneca* hielte es zwar für angebracht, das umfassende Thema, den Erweis der Herrschaft der *providentia* und ihres Interesses für den Menschen, deskriptiv zu behandeln, während er das Teilthema, das vermeintlich ungerechte Verhalten der Gottheit gegenüber dem *vir bonus*, in Form eines Plädoyers (das entspräche dann dem *laudare*) paränetisch/präskriptiv angehen möchte.

**a toto particulam:** Mit dem Problem des Ganzen und seiner Teile beschäftigen sich besonders die Briefe 94 und 95. Vgl. z. B. epist. 94,31: *Quid enim interest inter decreta philosophiae et*

*praecepta, nisi quod illa generalia praecepta sunt, haec specialia? Utraque res praecipit, sed altera in totum, particulatim altera.* Das bedeutet in diesem Zusammenhang: Seneca präsentiert Lucilius in *De Providentia praecepta* (= *consolationes, exhortationes, monitiones etc.* [94,21.39]), obwohl diesem die diesbezüglichen *decreta* bekannt sind. Siehe auch zu: *in contextu operis*.

**unam contradictionem manente lite integra solvere:** Der kaiserzeitliche Terminus *contradictio*, „Widerspruch gegen eine Aussage“, kommt bei Seneca nur noch in *nat.* 1,5,11 und *clem.* 2,3,2 vor. Er stammt wie auch das folgende *lis*, „Streitsache“, aus der Rechtssprache (ThLL 4, 755, 46 ff. und 7, 1496, 48 ff.).

Das passt zu Senecas Ankündigung, die Sache der Götter zu vertreten (*causam deorum agam*). Durch das Lösen (*solvere* vom Lösen eines Widerspruchs auch *const.* 12,3 und *epist.* 117,25) des einen Widerspruchs, nämlich des von Lucilius in der Eingangsfrage angesprochenen Problems, soll seine Versöhnung mit den Göttern bewirkt werden, wie Seneca in 1,5 nach der Preisung des Kosmos bekräftigt. Dabei bleibt die grundlegende Streitfrage, nämlich das Verhältnis der Gottheit zu ihrer Schöpfung, zunächst außerhalb der Betrachtung.

**causam deorum agam:** *causam alicuius agere*, „jemandes Sache vertreten“, ist ein Terminus aus der Rechtssprache (ThLL 1,1394,23 ff.); vergleichbarer Gebrauch in *epist.* 30,11: *Sed nunc supervacuum est naturae causam agere*. Zahlreiche juristische Metaphern bei Seneca listet Viansino (3, S. 61) auf.

**1,2: supervacuum est:** Mit dieser Formel leitet Seneca die *praeteritio* ein, in der er den vorher ausgeschlossenen großen Zusammenhang (*manente lite integra*) in kurzer Zusammenfassung behandelt; ähnlich auch *Cic. nat.deor.* 2,4; *Tusc.* 1,68; 5,69.

Seneca teilt den Kosmos in *caelestia* (1,2), *sublimia* (1,3) und *terrena* (1,4) ein, ohne jedoch wie in nat. 2,1 diese Bezeichnungen zu gebrauchen: (nat. 2,1) *Omnis de universo quaestio in caelestia, sublimia, terrena dividitur. prima pars naturam siderum scrutatur et magnitudinem et formam ignium, quibus mundus includitur, solidumne sit caelum ac firmae concretaeque materiae an ex subtili tenuique nexum, agatur an agat* (vgl. zu 1,1: *mundus ageretur*), *et ... secunda pars tractat inter caelum terrasque versantia; haec sunt nubila, imbres, nives, <venti, terrae motus, fulgura>* (gefolgert aus 2,3) *... haec sublimia dicimus, quia editiora imis sunt. Tertia illa pars de aquis, terris, arbutis satis quaerit et, ut iurisconsultorum verbo utar* (vgl. zu 5,1: *ut ita dicam*), *quae solo continentur.*

Die umgekehrte Reihenfolge ist am Ende der Trostschrift an Helvia zu erkennen: Dort (Helv. 20) beschreibt Seneca, wie er in der Betrachtung der Natur mit dem Nächsten (*terrae*) beginnt, bis er über das *tumultuosum spatium* hinaus zur Schau der himmlischen Sphäre (*divinorum spectaculum*) gelangt.

**ostendere ...** : Von *ostendere* hängen sechs ACI-Konstruktionen ab, die in drei Zweierblöcken zusammengehören.

Gegenübergestellt werden die Möglichkeiten der Weltentstehung auf Grund eines göttlichen Gesetzes und der Entstehung durch Zufall, wie von den Atomisten und mit ihnen von Epikur angenommen. Dadurch, dass der zweite Block durch zwei Partizipien und der dritte durch drei Konsekutivsätze erweitert ist, werden die Aussagen immer umfangreicher, so dass man von einem Trikolon sprechen kann, das dem Gesetz der wachsenden Glieder gehorcht. Negative Aussagen wechseln mit positiven, jedoch so, dass Senecas Meinung vom geordneten Kosmos klar hervortritt.

Dass nach Epikur die Gottheit nicht mit der Welt befasst war, geht aus dessen Brief an Pythokles (97,4) hervor: καὶ ἡ θεὰ φύ-

σις πρὸς ταῦτα μηδαμὴ προσαγέσθω, ἀλλ' ἀλειτούργητος διατηρεείσθω καὶ ἐν τῇ πάσῃ μακαριότητι ... Vgl. auch Lucr. 2,180 f.

**non sine aliquo custode:** Das Wort *custos* belegt, dass Seneca den Gott nicht nur als Schöpfer, sondern auch als Bewahrer des Geschaffenen versteht. Auch in nat. 2,45,1 spricht er vom Gott als *rector custosque universi*. Schon Cicero (in Cat. 1,11) spricht von Juppiter als dem *antiquissimo custodi huius urbis* und Horaz (carm. 1,12,49) ruft ihn als *gentis humanae pater atque custos* an. Zu vergleichen ist auch Plat. Phaidon 62 b: ... θεοὺς εἶναι ἢ μῶν τοὺς ἐπιμελοῦμ ἐνους καὶ ἢ μὰς τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι.

**siderum coetum discursumque:** *coetus* ist astronomischer t.t. (ThLL 3,1444,7f.; Traina, 11, S. 83); vgl. auch nat. 6,16,2: *omnis hic coelestium coetus*; 7,1,2: *coetus astrorum*; benef. 4,23,3: *ista tanto superne coetu labentia*; die Gegenbewegung wird mit *discursus* (ThLL 5,1369,82f.) bezeichnet (epist. 117,19: *stellarum discursibus*).

**fortuiti impetus esse:** Auch Cicero (nat. deor. 2,93) lässt den Stoiker Balbus sich darüber wundern, dass man sich die Entstehung der Welt durch das zufällige Aufeinandertreffen von Atomen vorstellen könne (*Hic ego non mirer esse quemquam, qui sibi persuadeat corpora quaedam solida atque individua vi et gravitate ferri mundumque effici ornatissimum et pulcherrimum ex eorum corporum concursione fortuita?*). Das sei ebenso unmöglich – so fährt er fort – wie die Vorstellung, die Annalen des Ennius seien durch zufälliges Zusammenwürfeln der Buchstaben des Alphabets entstanden. Vgl. auch Cic. Tusc. 1,42; Sen. nat. 1 praef. 14.

**arietare:** „anstoßen“; das ursprünglich vom Stoß des Widders (*aries*) herzuleitende Wort ist zum militärischen t.t. geworden (ThLL 2,574,45 f.), den Seneca häufiger gebraucht (z. B. *epist.* 103,4; 107,2; *ira* 2,3,3; *tranq.* 1,11).

**hanc inoffensam velocitatem procedere:** *velocitas* hier als Metonymie für die Sphären, die sich in rasender Geschwindigkeit um die Erde bewegen. Dass diese Bewegung reibungslos ablaufen kann, ist der *providentia* zu verdanken (*nat.* 2,45,2: ...*vis illum [sc. Iovem] providentiam dicere, recte dices. est enim, cuius consilio huic mundo providetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet*). *Herc.f.* 928: *astra inoffensos agant aeterna cursus*.

**aeternae legis imperio:** vgl. *Marc.* 18,1: *Intraturus es urbem diis hominibusque communem, omnia complexam, certis legibus aeternisque devinctam, indefatigata caelestium officia volventem*.

**quae temere coierunt:** In *benef.* 4,19,3 stellt Seneca an Epikur die Frage, welchen Grund zu Dank und Verehrung er dem Gott gegenüber habe, wenn er meine, selber nur durch zufälliges Aufeinandertreffen von Teilchen entstanden zu sein (*sed te atomi et istae micae tuae [sc. Epicuri] forte ac temere conglobaverunt*). Vgl. auch *Cic. nat. deor.* 2,115 und zu 1,3: *tumultuosa pars rerum und sine ratione*.

**nec ... tanta arte pendere, ut terrarum gravissimum pondus sedeat immotum:** Vgl. *Ov. met.* 1,12: *nec circumfuso pendebat in aere tellus/ponderibus librata suis*. Das Weltbild, das dieser Schilderung zugrunde liegt, ist das geozentrische der alten Stoa (SVF I 99; 102; 500; II 527; 558; 567), wie Aristoteles es durch seine Schrift *De Caelo* zu wissenschaftlicher Akzeptanz gebracht hatte. Danach ballen sich in der Mitte der Welt die schwersten Stoffteilchen zusammen. Es bildet sich ein kugelförmiger Erdkörper, der durch den gleichmäßigen Druck von allen Seiten her an seiner



Stelle gehalten wird. Darum legt sich eine Wasserhülle, die von der Luftschicht der „Atmosphäre“ und schließlich von der Feuerregion umschlossen wird. An dem aus Feuer bestehenden Himmelsgewölbe, das sich von Osten nach Westen bewegt, sind die Fixsterne befestigt. Zwischen ihm und der Erde bewegen sich die Planeten, Sonne und Mond in jeweils besonderen Sphären (Pohlenz 101, S. 81). Ähnliche Beschreibungen u. a. auch bei Cic. rep. 6,17 ff.; nat. deor. 2,90 ff.; Sen. epist. 93,9; 94,56.

Bemerkenswert ist, dass Seneca in den *Naturales Quaestiones* (7,2,3) schon die Frage aufwirft, ob die Erde wirklich fest stehe und der Himmel sich um sie drehe oder ob es nicht umgekehrt sei: *Illo quoque pertinebit haec* (sc. die Beschaffenheit der Gestirne) *excussisse, ut sciamus, utrum mundus terra stante circumeat an mundo stante terra vertatur. fuerunt enim, qui dicerent nos esse, quos rerum natura nescientes ferat, nec caeli motu fieri ortus et occasus, nos ipsos oriri et occidere. digna res contemplatione, ut sciamus, in quo rerum statu simus, pigerrimam sortiti an velocissimam sedem, circa nos deus omnia an nos agat* (zu agat vgl. zu 1,1: *mundus ageretur*).

**infusa vallibus maria molliant terras:** Traina (11, S. 84) führt nat. 3,8 (... *quemadmodum ingenti spatio maria porrecta sunt infusa vallibus*) zur Untermauerung seiner These an, dass *vallis* hier Bucht bedeutet.

**nec ullum incrementum fluminum sentiant:** Vgl. nat. 3,4,1: *miramur, quod accessionem fluminum maria non sentiant*. Lucr. 6,615: *quo minus est mirum mare non augescere magnum*.

**ut ex minimis seminibus nascantur ingentia:** Vgl. SVF I 98; 102; 113; 497. Cicero lässt in nat. deor. 2,81.127 den Stoiker Balbus die Vernunftbegabtheit der Natur mit der Wirkmächtigkeit des Samens beweisen. Vgl. auch Sen. epist. 38,2: *Seminis modo*

*spargenda sunt (sc. verba), quod quamvis sit exiguum, cum occupavit idoneum locum, vires suas explicat et ex minimo in maximos auctus diffunditur.*

**1,3: ne ... quidem:** drückt eine Steigerung gegenüber den in 1,2 beschriebenen regelmäßigen Himmelserscheinungen aus.

**elisorum fulminum:** Die Blitze werden nach Seneca aus den Wolken herausgeschlagen (*elidere*: ThLL 5,371,24 f.) wie Funken aus Feuersteinen (nat. 2,21 ff.).

**tumultuosa pars rerum:** So wird hier die zwischen Erde und Gestirnen liegende Atmosphäre bezeichnet, der Bereich, der ständig in Bewegung ist (SVF I 115-122; 505-514; II 646-707). Vgl. auch Cic. nat. deor. 2,56: *Nulla igitur in caelo nec fortuna nec temeritas nec erratio nec vanitas inest contraque omnis ordo, veritas, ratio, constantia, quaeque his vacant ementita et falsa plenaque erroris, ea circum terras infra lunam, quae omnium ultima est, in terrisque versantur.* Vgl. auch ira 3,6,1; nat. 1 praef.14; Helv. 20,2.

**sine ratione:** Vgl. nat. 2,46: *interim hoc dico fulmina non mitti a Iove, sed sic omnia esse disposita, ut etiam quae ab illo non fiunt, tamen sine ratione non fiant, quae illius est.*

Auch hier ist wieder der göttliche Ursprung mitgedacht, sagt Seneca doch in nat. 1 praef. 14: *Quid ergo interest inter naturam dei et nostram? nostri melior pars animus est; in illo nulla pars extra animum est; totus est ratio, cum interim tantus error mortalia tenet, ut hoc, quo neque formosius est quicquam ...* Vgl. auch Cic. nat. deor. 2,115.

**sed suas et illa causas habent:** In nat. 6,3,1 (*Illud quoque proderit praesumere animo, nihil horum deos facere, nec ira minimum aut caelum converti aut terram. suas ista causas habent nec ex imperio saeviunt, sed quibusdam vitiis, ut corpora*

*nostra turbantur et tunc, cum facere videntur iniuriam, accipiunt*) macht Seneca deutlich, dass auch Erdbeben, die ja sicher im Verdacht stehen, ein *malum* zu sein, nicht auf den Zorn der Götter zurückzuführen, sondern sinnvoll in das gesamte Gefüge eingebunden seien.

**nova insularum in vasto exilientium mari spatia:** Man beachte die abbildende Wortstellung (Drei miteinander verschlungene Hyperbata [a-b-c-b-c-a] kennzeichnen die Größe der Landmassen, die an verschiedenen Stellen des weiten Meeres emporsteigen); ähnlich in Marc. 18,5: *sparsae tot per vastum insulae, quae interventu suo maria distinguunt*. In nat. 2,26,4 ff. führt Seneca Poseidonios als Gewährsmann für das Auftauchen vulkanischer Inseln an. Vgl. Tac. Germ.1: *insularum immensa spatia complectens* (sc. *Oceanus*); Manil. 1,166: *emersere fretis montes, orbisque per undas exiliit, vasto clausus tamen undique ponto*.

**1,4: iam vero:** Hiermit wird eine weitere Steigerung angekündigt: Selbst die völlig unregelmäßig erscheinenden Vorgänge im Bereich der *terrena* folgen einem Gesetz, das von den *caelestia* her wirkt (*lunare sidus*).

**portionibus crescunt:** Siehe zu 4,7: *sua portio*.

**lunare sidus:** Diese Umschreibung für *luna* betont, dass die Einwirkung des Mondes auf die Gezeiten aus dem Bereich der *caelestia* erfolgt.

**ad cuius arbitrium oceanus exundat:** Nach dem Zeugnis Strabons (1,1,8 f.) soll Poseidonios ein Werk Περὶ Ὠκεανοῦ geschrieben haben. Vielleicht ist Poseidonios auch hier die Quelle Senecas; auch in den *Naturales Quaestiones* folgt er ihm häufiger. (Einige Passagen daraus werden bei Theiler [Poseidonios. Die Fragmente, Berlin 1982] als Poseidoniosfragmente geführt; z. B. nat. 2,1,1-2,11,2 = frg. 331 Th; nat. 7,20,2-21,2 = frg. 322 Th.)

**suo ista temporis reserventur:** Manche Interpreten glauben, dass dies ein Hinweis auf das von Seneca öfter angekündigte Werk der *Moralis Philosophia* ist, zumal die Formulierung in 1,1 (*in contextu operis*) genau der in epist. 106,1 entspricht (vgl. M.Lausberg, S. 174, A. 27 und zu 1,1: *in contextu operis*).

Meines Erachtens sprechen aber u. a. die vielen Parallelen in den *Naturales Quaestiones* (siehe EK zu 1,2-1,4) dafür, dass eben diese mit dieser Ankündigung gemeint sind. Vgl. dazu auch Grimal (63), S. 211; Maurach (91), S. 140, A. 152 und S. 156, § 239; Fontán, S. 373 ff.

**tu non dubitas:** Diese Feststellung kommt für den Leser überraschend; denn das *si* in der Eingangsfrage legt nicht unbedingt nahe, dass Lucilius die Macht der *providentia* anerkennt. Grimal (63, S. 212) glaubt auf Grund dieses Hinweises, Lucilius sei seit den ersten *Epistulae Morales* von der epikureischen zur stoischen Philosophie gewechselt. Da die ersten Briefe auf das Jahr 62 datiert werden, glaubt er deshalb, in diesem Zeitpunkt den *terminus post quem* für *De Providentia* sehen zu können.

**de providentia:** Hier wird klar, dass Seneca mit den in 1,2-1,4 gebrauchten Bezeichnungen für die Gottheit die *providentia* meint. Sie lag den Stoikern besonders am Herzen (SVF I 548-551; II 1106-1126), betonten sie doch – im Gegensatz zu den Epikureern (SVF II 1108; 1115; 1125 f.; Epikur, epist. ad Pythocl. 97; Lucr. 2,167 ff.) – die Fürsorge der Gottheit für die Welt und den Menschen. Vgl. Cic. nat. deor. 2,58: *Talis igitur mens mundi cum sit ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit – Graece enim πρόνοια dicitur –, haec potissimum providet et in iis maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo pulchritudo sit atque omnis ornatus.*

Senecas eigene Vorstellung von der *providentia dei* wird besonders augenfällig in epist. 58,26 ff. Dort fragt er – wie so häufig – nach dem Nutzen der Beschäftigung mit theoretischen philosophischen Lehren, diesmal mit der Ideenlehre Platons. Er sieht deren speziellen Nutzen darin, dass Platon allem nur durch die Sinne Erfahrbaren den Wahrheitsgehalt abspricht (26). Seneca folgert daraus die Vergänglichkeit und Nichtigkeit menschlichen Wünschens und Besitzens. Der denkende Mensch soll auf die Schau des Ewigen verwiesen werden (27): *Miremur in sublimi volitantes rerum omnium formas deumque inter illa versantem et hoc providentem, quemadmodum quae immortalia facere non potuit, quia materia prohibebat, defendat a morte ac ratione vitium corporis vincat*. Daraus kann er die Fürsorge des Gottes für die sterbliche Welt und damit für sich selbst erkennen: (28) *Manent enim cuncta, non quia aeterna sunt, sed quia defenduntur cura regentis: immortalia tutore non egerent. Haec conservat artifex fragilitatem materiae vi sua vincens*. Das wiederum sollte ihn dazu veranlassen, durch eigene Fürsorge der Hinfälligkeit seines Körpers zu begegnen, indem er seine Begierden durch die Vernunft, den göttlichen Teil in ihm, in die Schranken verweist: (29) *Illud simul cogitemus, si mundum ipsum, non minus mortalem quam nos sumus, providentia periculis eximit, posse aliquatenus nostra quoque providentia longiorem prorogari huic corpusculo moram, si voluptates, quibus pars maior perit, potuerimus regere et coercere*.

Sowohl vor Seneca als auch nach ihm haben – meist stoische – Autoren Werke mit dem Titel Περὶ Προνοίας geschrieben oder unter anderem Titel von der *providentia* gehandelt; davon sind aber meist nur noch Fragmente erhalten. Traina hat sie in der Einleitung zu seiner kommentierten Ausgabe (11) zusammengestellt und kurz charakterisiert (S. 10 ff.); speziell zu Chrysipp und

Augustin siehe Dionigi (49), S. 53 ff.; zu Philon: Viansino (3), S. 5\*f.

**sed quereris:** Abel (27, S. 101 f.) sieht in dieser Klage „die Äußerungsform des gestörten Verhältnisses zwischen Gottheit und Mensch“. Er meint, dass für Seneca die Frage des Lucilius „als Bekundung jener religiösen Einstellung“ gilt, „die von der Stoa rigoros abgelehnt wurde, der *Mempsimoiria*.“ Und so sieht er das Hauptziel Senecas in dieser Schrift darin, „eine Versöhnung herbeizuführen zwischen dem aufbegehrenden Menschen und der Schicksalsmacht.“

Er hält die Eingangsfrage mit ihren häufigen Variationen nicht für das Hauptthema des Dialogs. Für ihn ist das entscheidende Thema die Bemühung Senecas, seinen Freund „aus großer religiöser Not“ zu retten. Und nur, wenn man die Frage „als Ausdruck einer religiösen Haltung, die Seneca zu brechen trachtet“ auffasse, könne man ihre häufige Wiederholung und Massierung am Ende der Schrift verstehen. Ich halte diese Deutung für überzogen.

Meines Erachtens ist die Frage des Lucilius, die sich immer wieder an das neu Gehörte anpasst, das Hauptthema des Dialogs. Seneca ersieht allerdings aus dieser Frage, dass bei Lucilius das theoretisch Gewusste noch nicht zum *habitus* geworden ist, und glaubt seinerseits zu einer Änderung beitragen zu können, indem er ihm gegenüber *bonum* und *malum* und damit das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ins rechte Licht rückt. So hält Seneca z. B. in epist. 96,1 Lucilius vor, dass er sich über Ereignisse beklage und nicht merke, dass diese seine eigene Klage das eigentliche Übel sei (*Tamen tu indignaris aliquid aut quereris et non intelligis nihil esse in istis mali, nisi hoc unum, quod indignaris et quereris?*).

Auch in epist. 93,1 verurteilt Seneca die Klage des Lucilius (*querebaris*) über den frühen Tod des Philosophen Metronax als

eine Ungerechtigkeit gegenüber den Göttern. Er schreibt: ... *aequitatem tuam desideravi, quae tibi in omni persona, in omni negotio superest, in una re deest, in qua omnibus: multos inveni aequos adversus homines, adversus deos neminem. Obiurgamus cotidie fatum ...*

*queri* wird in *De Providentia* mehrmals wieder aufgenommen (2,4; 5,5; 5,8; 6,3). Siehe auch zu diesen Stellen. Vgl. Sall. Iug. 1,1: *Falso queritur de natura sua genus humanum, quod inbecilla atque aevi brevis forte potius quam virtute regatur.*

**in gratiam te reducam cum dis:** *in gratiam reducere aliquem*, „jemanden versöhnen“ (ThLL 6.2,2220,52 ff.), schon Ter. Andr. 948; Cic. Cluent.101; Liv. 10,5,13; Sen. Rhet. contr. 1,13.

**1,5: dis adversus optimos optimis:** In epist. 65,10 führt Seneca den Gedanken von der Güte der Gottheit, die nicht schaden könne, auf Platon (Tim.29 d-e) zurück. Vgl. auch ira 2,27,1: *Quaedam sunt, quae nocere non possint nullamque vim nisi beneficam et salutarem habent, ut di immortales, qui nec volunt obesse nec possunt.* Sen. epist. 95,47 f. = SVF II 1116; 1117; benef. 2,29 = SVF II 1121.

**rerum natura:** Vgl. zu 1,1: *providentia.*

**bona bonis noceant:** Siehe zu *dis adversus optimos optimis.*

**amicitia:** Von der Freundschaft zwischen Gott und Mensch handeln schon Platon (legg.716 a-d; Gorg.507) und Epikur (frg. 386 Usener). Was Seneca unter Freundschaft versteht, spricht er an verschiedenen Stellen seines Werkes aus:

Besonders die Briefe 3, 6, 9, 35 und 63 handeln von Freundschaft. In epist. 9 geht es vornehmlich um die Frage, ob auch der Weise eines Freundes bedarf; denn es läge ja nahe, diesen Gedanken mit dem Autarkiegedanken für unvereinbar zu halten. Doch Seneca antwortet darauf so: (9,8:) *Sapiens etiam si contentus est*

*se, tamen habere amicum vult, si nihil aliud, ut exerceat amicitiam, ne tam magna virtus iaceat ...* Das heißt: Auch Autarke – in diesem Fall der Gott und der *vir bonus* – können in Freundschaft miteinander verbunden sein (vgl. SVF II 1124A), wobei Freundschaft sogar als *virtus* verstanden wird; vgl. auch epist. 109,15 und Maurach (85), S. 51 f.; siehe auch zu S. 16, A. 43

**conciliante virtute:** Vgl. dazu: Cic. Lael. 100: *virtus ... et conciliat amicitias et conservat*. Durch die Charakterisierung der *virtus* als Bindeglied zwischen Gott und *vir bonus* wird betont, dass nur der ein *vir bonus* genannt werden kann, der im Besitz der *virtus* ist. Zu *virtus* siehe auch zu 1,1: *bonis viris*.

**bonus tempore tantum a deo differt:** Von der Gottgleichheit des *vir bonus/sapiens* spricht Seneca auch an anderen Stellen: Nach epist. 31,9 führt der von der Natur vorgegebene Weg zur Gleichheit mit Gott: *tutum iter est, iucundum est, ad quod natura te instruxit. Dedit tibi illa, quae si non deserueris, par deo surges*.

In den Episteln 48 und 53 verspricht die Beschäftigung mit der Philosophie (sie lehrt ja *naturam sequi*) Gottgleichheit: (48,11) *Hoc enim est, quod mihi philosophia promittit, ut parem deo faciat ...* (53,11) *Totam huc converte mentem, huic adside, hanc cole: ingens intervallum inter te et ceteros fiet; omnes mortales multo antecedes, non multo te dii antecedent. Quaeris, quid inter te et illos interfuturum sit? diutius erunt*. Und in epist. 59,14 wird vom *sapiens* gesagt: *cum dis ex pari vivit*. const. 8,2: *Non potest ergo quisquam aut nocere sapienti aut prodesse, quoniam divina nec iuvare desiderant nec laedi possunt, sapiens autem vicinus proximusque diis consistit, excepta morte similis deo*. Ähnlich schon bei Platon ὁμοίωσις θεῶν (Tim. 90; Theait. 176; rep. 613 a; legg. 716).

**discipulus eius aemulatorque:** Das selten gebrauchte Wort *aemulator* (ThLL 1,972,82 f.) bei Seneca auch noch in



epist. 124,23: *animus scilicet emendatus ac purus, aemulator dei, super humana se extollens, nihil extra se sui ponens. Rationale animal es.* Traina (113, S. 61; 11, S. 86) sieht in *aemulator dei* eine Steigerung gegenüber der platonischen ὁμοίωσις θεῶ

**vera progenies:** Nach stoischer Lehre (SVF I 128) ist der *animus* ein Teilchen des Weltlogos, also Gottes. Dazu vgl. Pohlenz (101), I 85 f., das Nachwort (S. 85f.) von Franz Loretto zu dessen Übersetzung von epist. 31 und 41 (13) und Maurach (92), S. 117, A. 6.

Seneca spielt darauf an verschiedenen Stellen an: epist. 92,30: *Sed, si cui virtus animusque in corpore praesens* (Verg. Aen. 5,363), *hic deus aequat, illo tendit originis suae memor;* epist. 120,15: *Maximum ... argumentum est animi ab altiore sede venientis, si haec, in quibus versatur, humilia iudicat et angusta, si exire non metuit; scit enim quo exiturus sit qui, unde venerit meminit.* Vgl. auch nat. 7,25,2; ot. 5,5; epist. 88,34; 121,12. Siehe auch S. 25, A. 64 und Rozelaar, S. 463 ff.

**parens:** Mit dem Wort *parens* wird die Vorstellung vom *vir bonus* als Sohn des Gottes folgerichtig weitergeführt. Es bildet außerdem eine Brücke zu dem sich anschließenden Vergleich mit dem römischen Familienvater. Vgl. epist. 110,10: *Quidquid nobis bono futurum erat deus et parens noster in proximo posuit.* Vgl. zu: *vera progenies* und zu 2,6: *patrium animum.*

**virtutum non lenis exactor:** Dadurch, dass der Gott die *virtus* von ihm einfordert, macht er ihn zum *vir bonus* und damit zu seinem Freund und Sohn. Siehe auch zu 1,5: *conciliante virtute.*

*exactor*, „Einforderer“ (ThLL 5.2,1136,44 ff.), hier in übertragenem Sinne, wie auch ira 2,28,7 (*fidei*); nat. 1,16,7 (*libidinis*). Vgl. 4,11: *plus laboris ab iis exigunt.*

**1,6: bonos viros acceptosque dis:** Vgl. Ov. met.15,20: *Myscelos, illius dis acceptissimus aevi.*

**laborare, sudare:** Beide Wörter werden in 2,5 im Vergleich der Erziehungsmethoden von Vater und Mutter wieder aufgegriffen. Siehe auch zu 5,4: *labor optimos citat.* Zu *sudare* vgl. Hes. op. 289: τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάρουθεν ἔθηκάν. Vgl. epist. 31,7: *non est viri timere sudorem.*

**per arduum escendere:** Vgl. 5,10: *Vide quam alte escendere debeat virtus;* 5,11: *placet ... via, escendo;* *escendere* „hinaufsteigen“ kommt bei Seneca in übertragenem Sinne (ThLL 5.2, 857,82 ff.) z. B. auch epist. 118,6; v.b. 15,5; 25,6; Marc. 22,4 vor.

**voluptatibus fluere:** „sich haltlos Vergnügungen hingeben“; Seneca gebraucht hier wie auch in epist. 78,25 (*luxu fluentibus*) das Simplex, während er in prov. 4,5 *diffluere* gebraucht (*si divitiis diffluit*). Vgl. auch Cic. Tusc. 2,53: *fluimus mollitia* (Pohlenz bemerkt in seinem Kommentar zur Stelle, dass Cicero sonst häufig *diffluere* benutzt); Tib. 2,3,51: *luxuria Nemesis fluat*; Liv. 7,29,5: *Campani ... fluentes luxu.*

**filiorum nos modestia delectari, vernularum licentia:** In Vorbereitung auf diesen Vergleich wohl auch die Bezeichnung *vera progenies*, die die Gotteskindschaft deutlich von der Sklavenkindschaft abhebt, gilt für Seneca doch auch sonst *servire* als Haltung eines unfreien Menschen. Vgl. epist. 66,16: *Non potest honestum esse, quod non est liberum: nam quod timet, servit.* Vgl. auch epist. 47,17; 77,15; 92,33; 95,2. Der Gegensatz Freier – Sklave kommt in *De Providentia* in 5,6 wieder zum Tragen. Siehe auch zu 3,1: *volentibus.*

**horum ali audaciam:** Seneca führt diesen Gedanken in const. 11,3 näher aus: *Eadem causa est, cur nos mancipiorum nostrorum urbanitas in dominos contumeliosa delectet, quorum audacia ita*

*demum sibi in convivis ius facit, si coepit a domino, et, ut quisque contemptissimus et in ludibrium est, ita solutissimae linguae est. Pueros quidam in hoc mercantur procaces, et illorum impudentiam acuunt ...*

**experitur:** Das Wort *experiri* kommt in *De Providentia* noch vier weitere Male vor (3,3; 3,4; 4,8 u. 4,11), jedesmal in Verbindung mit einer göttlichen Macht, die einen Menschen dadurch auszeichnet, dass sie ihn auf die Probe stellt. Vom selben Wortstamm 4,3: *opus est enim ad notitiam sui experimento* und 4,7: *magis urgent saeva inexpertos*.

Nach Abel, der die Gliederung von *De Providentia* in den Schritten *experitur, indurat, sibi illum parat* ansetzt (siehe Einleitung), erstrecken sich die Ausführungen zu *experitur* von 3,2 bis 4,8.

**indurat:** *indurat* begegnet ein zweites Mal in prov. 4,7, wo auch davon die Rede ist, dass Gott diejenigen, die er achtet und liebt, abhärtet. 4,12: ... *ut contra illam (sc. fortunam) ab ipsa duremur*.

Nach Abel enden die Ausführungen zu *indurat* in 4,16. Vgl. auch epist. 51,5: *indurandus est animus et a blandimentis voluptatum procul abstrahendus*.

**sibi illum parat:** Außer in epist. 102,29 (siehe S. 27) begegnet die Wendung *sibi aliquem parare* noch in epist. 29,9. Erhellend zu dieser Stelle auch epist. 34,2, wo Seneca an Lucilius schreibt: *Adsero te mihi; meum opus es*.

Die Ausführungen zu diesem Stichwort erstrecken sich nach Abel von 5,1 bis 6,5. Vgl. auch zu 5,8: *ad hoc parati sumus*.

## Kapitel 2

**2,1: adversa eveniunt:** Warum Seneca *accidere* durch *evenire* ersetzt, geht aus 5,7 hervor: *ideo fortiter omne patiendum est, quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed veniunt*. Seneca betont immer wieder, dass man sich auf Ereignisse, die zwangsläufig eintreten, vorbereiten müsse (vgl. auch 4,6: *quidquid illis inciderit, novum veniet*). So sagt er z. B. in tranq. 13,3: *Hoc est, quare sapienti nihil contra opinionem dicamus accidere: non illum casibus hominum excerpimus, sed erroribus, nec illi omnia ut voluit cedunt, sed ut cogitavit*. In epist. 120,12 heißt es: *Quidquid inciderat non tamquam malum aspernatus est (sc. vir perfectus adeptusque) et in se casu delatum, sed quasi delegatum sibi*. Das heißt allerdings nicht, dass Seneca an Stellen, an denen ihm die Unterscheidung nicht ausdrücklich wichtig ist, *accidere* (bzw. *incidere*) nicht auch manchmal in landläufigem Sinne gebraucht (z. B. prov. 2,4;3,1; 3,2; 5,9; 6,2).

**non miscentur contraria:** Auf denselben Satz des Widerspruches bezieht sich Seneca auch in const. 8,1: *Praeterea iustitia nihil iniustum pati potest, quia non coeunt contraria*.

Damit bezieht er hier eine von Chrysipp abweichende Position. Dieser hatte die Ansicht vertreten (SVF II 1169), dass Gut und Böse komplementär und somit untrennbar miteinander verbunden seien (so Seneca aber auch in 5,9 und nat. 7,27,4: *Non vides, quam contraria inter se elementa sint? gravia et levia sunt, frigida et calida, umida et sicca; tota haec mundi concordia ex discordibus constat*).

Dass Seneca schwankt, welcher Version er den Vorzug geben soll, geht aus ot. 5,6 hervor, wo er verschiedene Alternativen zur Diskussion gestellt sieht: *individua sint, per quae struitur omne,*

*quod natum futurumque est, an continua eorum materia sit et per totum mutabilis; utrum contraria inter se elementa sint, an non pugnent, sed per diversa conspirent.* Siehe auch zu 5,9: *cohaerent, individua sunt.*

**quemadmodum tot amnes ...** : Auch dieser aus der Natur stammende Vergleich weist in seinem kunstvollen Aufbau (*tot ... tantum ... tanta ...*) auf die Fülle und die Gewalt der Naturerscheinungen hin. Vgl. die *praeteritio* in 1,2–1,4. Ein ähnlicher Vergleich auch in epist. 66,20: *... nec magis ullam portionem habent incommoda, cum in virtutem inciderunt, quam in mari nimbus.*

**adversarum impetus rerum viri fortis non vertit animum:** Seneca spricht häufiger von der Unbeugsamkeit des *vir bonus/fortis*; so sagt er in epist. 71,25: *Da mihi adulescentem incorruptum et ingenio vegetum: dicet fortunatiorem sibi videri, qui omnia rerum adversarum onera rigida cervice sustollat, qui supra fortunam existet.* Vgl auch Pol. 17,5.

**manet in statu:** Diese auf den *vir bonus* im Allgemeinen bezogene Aussage kehrt in 2,9 auf Cato bezogen wieder: *... partibus non semel fractis stantem nihilo minus inter ruinas publicas rectum*; vgl. auch epist. 71,25 f.; v.b. 5,2.

**in suum colorem trahit:** *color* in ähnlicher Bedeutung auch: epist. 20,2: *... ne orationi vita dissentiat aut ipsa inter se vita; <ut> unus sit omnium actionum color.* In der Sache zu vergleichen ist epist. 66,8: *Quidquid attingit (sc. virtus) in similitudinem sui adducit et tinguit.*

**est ... omnibus externis potentior:** Vgl. SVF III 228 ff.; mit *externa* sind die ἀδιάφορα gemeint (vgl. S. 74, A. 145). Das Charakteristikum des *vir bonus*, von den ἀδιάφορα nicht abhängig zu sein, wird in 6,1 wieder aufgegriffen: *numquid hoc quoque aliquis a deo exigit, ut bonorum virorum etiam sarcinas servet? Remittunt*

*ipsi hanc deo curam: externa contemunt.* Eine ähnliche Formulierung in 6,5: *sic mundus exteriora contempsit, spectaculo sui laetus.* Ähnlich auch in epist. 74,6; 82,5.14. Der ganze 98. Brief beschäftigt sich mit diesem Thema.

**2,2: nec hoc dico, non sentit illa, sed vincit:** Wie aus dieser, so geht auch aus anderen Äußerungen Senecas hervor, dass er der Meinung war, dass den Affekten (πάθη) ein Voraffekt (προπάθεια) vorausgehe, der sich erst in einem Akt der Zustimmung (συγκατάθεσις) zu einem wirklichen Affekt entwickle. So heißt es z. B. in epist. 9,3: *Hoc inter nos et illos* (sc. die Anhänger Stilpons) *interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem.* Vgl. auch epist. 57,4; 63,1; 67,16; 71,27 ff.; 85,29; 99,15ff.; const. 10,3 ff; ira 1,16,7; Marc. 4,1.

In Pol. 18,5 f. setzt sich Seneca klar mit der diesbezüglich rigiden Auffassung der Stoa auseinander: *Numquam autem ego a te, ne ex toto maeras, exigam. Et scio inveniri quosdam durae magis quam fortis prudentiae viros, qui negent doliturum esse sapientem: hi non videntur mihi umquam in eiusmodi casum incidisse, alioquin excussisset illis fortuna superbam sapientiam et ad confessionem eos veri etiam invitos compulsisset. Satis praestiterit ratio, si id unum ex dolore, quod et superest et abundat, exciderit; ut quidem nullum omnino esse eum patiatur nec sperandum ulli nec concupiscendum est.* Die Herkunft dieser Abmilderung der in der Stoa ursprünglich strengeren Affektenlehre (SVF III 447; 450; 452 = Sen. clem. 2,5) wird kontrovers diskutiert. Vgl. Hadot, S. 131 ff.; 182 ff., Abel (28), S. 78 ff.

**quietus placidusque:** Auch an anderen Stellen charakterisiert Seneca den *vir bonus/sapiens* mit diesen Epitheta: ira 1,1,1: *ceteris enim aliquid quieti placidique inest, hic totus concitatus* (sc. *affectus*) *et in impetu est doloris;* vgl. auch const. 9,3: ... *caret*

*autem perturbatione vir ereptus erroribus, moderator sui, altae quietis et placidae.*

**attollitur:** *attolli*, „sich aufrichten“, „sich anstemmen gegen“ (ThLL 2,1153,26 f.), steht in deutlichem Kontrast zu dem vorausgegangenen *quietus placidusque*. In *ira* 2,21,5 wird *attolli* positiv gegenüber *gestire* abgesetzt: *quotiens superaverit (sc. puer) et dignum aliquid laude fecerit, attolli, non gestire patiamur*.

**omnia adversa exercitationes putat:** Das Wort *adversa* kommt in 2,1-2 dreimal vor; vom selben Wortstamm in 2,4 *adversario*.

Zu *exercitatio* vgl. *epist.* 94,47: *Pars virtutis disciplina constat, pars exercitatione; et discas et quod didicisti agendo confirmes*.

**erectus ad honesta:** Vgl. auch 2,8: *tantoque hoc spectaculum est gratius, quanto id honestior fecit*; 2,10: *pro honesta dura tolerare* und 4,5: *deus consulit quos esse quam honestissimos cupit*. Es ist zu beachten, dass nach der Stoa nur das ein *bonum* ist, was auch *honestum* ist (SVF III 34-37 = Cic. *fin.* 3,27 ff.), entsprechend dem griechischen μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι (SVF III 29-33). Vgl. *epist.* 118,11: *Quod bonum est, malum esse potuit; quod honestum est, nisi bonum esse non potuit*. Vgl. auch *epist.* 120,2 ff.

**non est laboris adpetens iusti:** Was in diesem Zusammenhang *iusti* bedeutet, geht aus *epist.* 22,7 f. hervor, wo der stoische Ausspruch (7): *Non est vir fortis ac strenuus, qui laborem fugit, nisi crescit illi animus ipsa rerum difficultate* deutlich nur auf eine Beschäftigung bezogen wird, die eines rechtschaffenen Mannes würdig ist (8): *Dicentur tibi ista, si operae pretium habebit perseverantia, si nihil indignum bono viro faciendum patiendumve erit; alioqui sordido se et contumelioso labore non conteret nec in negotiis erit negotii causa*. Vgl. auch *epist.* 120,2 ff. und die Cha-

rakteristik des *vir bonus* in epist. 90,44 und 120,10-14. Siehe auch zu 5,4: *labor optimos citat*.

**cui non industrio otium poena est?** Vgl. 2,5: (*patres*) *non patiuntur esse otiosos*. In *De Constantia Sapientis* stellt Seneca die Schädlichkeit des *otium* folgendermaßen heraus: (3,4) ... *illum fortem virum dicam, quem bella non subigunt nec admota vis hostilis exterret, non cui pingue otium est inter desides populos*. 10,3: *Nimio otio ingenia natura infirma et muliebria et inopia verae iniuriae lascivientia his commoventur, quorum pars maior constat vitio interpretantis*. Vgl. aber auch S. 77 mit A. 150.

**2,3: athletas ... quibus virium cura est:** Dieser Vergleich kommt bei Seneca häufiger vor, wobei die *athletae* immer mit der *cura corporis* in Verbindung gebracht werden; z. B. tranq. 3,1: *Nam, ut quidam sole atque exercitatione et cura corporis diem educunt athleticque longe utilissimum est lacertos suos roburque, cui se uni dicaverunt, maiore temporis parte nutrire, ita nobis, animum ...* Vgl. auch epist. 78,18; 80,3; ira 2,14,2. Schon Xenophon (mem. 3,5,13) gebraucht diesen Vergleich.

**2,4: Marcet sine adversario virtus:** Das Wort *marcere*, „welk sein, kraftlos sein“, benutzt Seneca häufig. Es wirkt hier besonders stark wegen der emphatischen Anfangsstellung und zum anderen, weil es als Metapher erst seit Seneca gebräuchlich ist (ThLL 8,372,80 f.). Es wird in 3,10 mit *voluptatibus marcidum* (sc. *Maecenatem*) wieder aufgenommen. Zu *virtus* siehe 1,5: *con-ciliante virtute* und *virtutum non lenis exactor*.

**cum quid possit patientia ostendit:** Ich halte *patientia* hier für einen Ablativ wie in 4,13. *pati* und *patientia* kommen in *De Providentia* 28-mal vor. Die häufige Wiederholung ist ein Indiz für das Gewicht, dass Seneca der *patientia* beimisst.



So ist z. B. Regulus für ihn ein *documentum patientiae*, „ein Vorbild für Leidensfähigkeit“. Er kann zufrieden von seiner *patientia*, seinem „Leiden“, auf seine Ursache zurückblicken (3,10: ... *sed illi solacium est pro honesta dura tolerare et ad causam a patientia respicit*).

In 4,4 heißt es, dass die *virtus* nicht so sehr auf das sehe, was sie erleiden müsse, weil ja auch das Erleiden selbst einen Teil des Ruhmes ausmache (... *virtus ... quo tendat, non quid passura sit cogitat, quoniam etiam quod passura est, gloriae pars est*).

Diejenigen, die erleiden müssen, wovor andere sich fürchten, sind stolz darauf, dass der Gott an ihnen erprobt, wie viel die menschliche Natur aushalten kann (4,8: *digni visi sumus deo in quibus experiretur, quantum humana natura posset pati*).

In 4,13 heißt es: *Ad contemnendam patientiam malorum animus patientia pervenit*, „der *animus* gelangt durch Geduld zur Fähigkeit, das Erdulden von Leid gering zu achten“; (siehe auch zu 2,6: *inlaesa felicitas*); in 5,7: *fortiter omne patiendum est*.

In 6,6 wird dem *vir bonus* sogar Überlegenheit gegenüber dem Gott attestiert; denn dieser steht außerhalb des Erleidens von Übeln, während der *vir bonus* das Leiden aus eigener Kraft meistern muss (*ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam*). Vgl. auch epist. 74,4; const. 9,4; ira 2,12,5 f.; 3,16,1.

**nec de fato querantur:** Die Wendung *nec de fato querantur* greift auf 1,4 (... *tu non dubitas de providentia, sed quereris*) zurück. Auch hieraus wird deutlich, dass *providentia* mit *fatum* gleichzusetzen ist (vgl. SVF II 933), wie schon in 1,1 und 1,5 mit *deus/di*, *ratio* und *natura rerum*. In v.b. 15,4 beklagt sich Seneca, dass *virtus* und *voluptas* in einen Zusammenhang gebracht werden sollen, und fährt dann fort: *Quomodo hic potest deo parere et quidquid evenit bono animo excipere nec de fato queri casuum suorum benignus interpres, si ad voluptatum dolorumque*

*punctiunculas concutitur?* Vgl. auch epist. 120,13. In tranq. 7,4 bezeichnet Seneca einen Menschen, der sich über alles beklagt, als Störer und Feind der *tranquillitas animi*, also des *summum bonum*. Siehe auch zu 1,1: *providentia* und 2,1: *adversa eveniunt*.

**boni consulant:** *boni consulere*, „für gut befinden“, erstmalig bei Plaut. Truc. 429.

Nach H.-Szantyr (S. 71) handelt es sich bei *boni* um einen Genitiv des Wertes als einen Teil des Genitivus qualitatis in adverbalem Gebrauch nach dem Muster von *eiusmodi esse, lucri facere, boni facere* u.ä. Vgl. auch ThLL (4,580,71 ff.): „i.q. aequi bonique facere.“ Die Wendung begegnet auch Ov. Pont. 1,3,94; 3,8,24; 4,1,106; Plin. nat. 33,4; Quint. inst. 1,6,32; Apul. met. 6,3.

**in bonum vertant:** Vgl. auch epist. 45,9: ... *beatum non eum esse, quem vulgus appellat ..., sed illum, cui bona sua nulla vis excutit, qui mala in bonum vertit*.

**non quid, sed quemadmodum feras interest:** Dieser Gedanke wird in 4,1 (*at calamitates terroresque mortalium sub iugum mittere proprium magni viri est*) und in 4,16 (*ipsis ergo bonis viris est ... aequo animo ferre, quae non sunt mala nisi male sustinenti*) aufgenommen.

Außer in den Briefen 66 und 67 (siehe S. 33) findet man dieselbe Aussage auch noch in epist. 17,12: *non est enim in rebus vitium, sed in ipso animo*; ira 3,11,3: *Non quemadmodum facta sit iniuria refert, sed quemadmodum lata*. Vgl. auch epist. 50,1; 76,18; 82,11 f.; 95,43; 98,2 ff.

**2,5: non patiuntur esse otiosos:** Vgl. auch SVF III 733 f.: Danach hat Chrysipp dafür gesorgt, dass die Kinder schon in frühem Alter etwas lernten. Siehe auch zu 2,2: *cui non industrio otium poena est*.

**continere in umbra volunt:** Schon Platon (Phaidr. 239 c) verbindet mit einem Aufwachsen in Licht und Sonne körperliche Abhärtung und ein Leben im dumpfen Schatten (ὕπὸ συμμιγῆϊ σκιᾷ) mit unmännlicher, verweichlichter Lebensart.

**sudorem:** Vgl. zu 1,6: *laborare, sudare*.

**numquam – laborare:** In dreifacher Anapher von *numquam* werden die „*mala*“ aufgezählt, vor denen die Mütter ihre Kinder bewahren wollen. Vgl. 1,6: *laborare, sudare, per arduum escendere*; ira 2,21,6: *ideo unicis quo plus indulgetur, pupillisque quo plus licet, corruptior animus est. Non resistet offensis, cui nihil umquam negatum est, cuius lacrimas sollicita semper mater abstersit, cui de paedagogo satisfactum est*. Nach Rozelaar (S. 34, A. 2 und S. 171) greift Seneca hier auf eigene Erfahrungen mütterlicher und väterlicher Erziehung zurück.

**2,6: patrium ... animum:** Vgl. 1,5: *parens ille magnificus und sicut severi patres*. In ira 1,14,3 heißt es: *Quanto humanius mitem et patrium animum praestare peccantibus et illos non persequi sed revocare*.

**illos fortiter amat:** Diese seltene Wendung auch in epist. 104,2, wo Seneca von seiner Ehefrau sagt: *Itaque quoniam ego ab illa non impetro, ut me fortius amet, <a me> impetrat illa, ut me diligentius amem*.

**operibus, ... doloribus, damnis exagitentur:** Ähnliche Zusammenstellungen gebraucht Seneca, wenn er herausstellen will, dass solche *incommoda* keine *mala* sind, z. B. const. 8,3: *Si maximum illud, ... in quo imperium suum fortuna consumit, aequo placidoque animo accipimus et scimus mortem malum non esse ... multo facilius alia tolerabimus, damna et dolores, ignominias, locorum commutationes, orbitates, discidia, quae sapientem ... non mergunt* (vgl. auch const. 6,3).

**ut verum colligant robur:** Auch an anderen Stellen setzt Seneca das *robur animi* den *vires corporis* entgegen: epist. 120,5: *Noveramus corporis sanitatem: ex hac cogitavimus esse aliquam et animi. Noveramus vires corporis: ex his collegimus esse et animi robur.* Vgl. auch epist. 13,12; 70,19; 94,46; 116,8; 120,5; const. 3,4 f.; 9,5; ira 1,17,4; Marc. 1,1; Helv. 13,2 und S. 69, A. 136.

**languent per inertiam saginata:** Auch hier wird wieder durch die Anfangsstellung das Verb *languere*, „träge sein, kraftlos sein“, betont. Es wird in 5,9 mit *languida ingenia* wieder aufgenommen.

**inlaesa felicitas:** Das Wort *felicitas* findet sich in *De Providentia* mehrmals in den folgenden Kapiteln. Dabei wird es nur in drei Fällen positiv im Sinne von *beatitudo/vita beata* gebraucht: 3,4: *summam felicitatem* (sc. *Catonis*); 5,5: *(non) solida et sincera felicitas; non egere felicitate* (negativ) *felicitas vestra* (positiv) *est.*

An allen anderen Stellen hat es den landläufigen Sinn von „Glück im Übermaß“ und ist damit negativ zu verstehen: 3,7: *felicitas tua* (sc. *Sullae*); 3,10: *felicitate nimia laborantem* (sc. *Maecenatem*); 4,6: *nimia felicitas*; 4,9: *fugite enervantem felicitatem*; 4,10: *periculosissima felicitatis intemperantia*; 4,10: *perpetuam infelicitatem advocata virtute.* Siehe auch S. 69, A. 136.

**callum ... duxit:** Vgl. Marc. 8,2: *Manet quidem tibi, Marcia, etiamnunc ingens tristitia et iam videtur duxisse callum.* Vgl. auch v.b. 7,3.

**per iniurias:** In const. 16,1 stellt Seneca folgenden Unterschied zwischen epikureischer und stoischer Lehre heraus: *Ille* (sc. *Epicurus*) *ait iniurias tolerabiles esse sapienti, nos iniurias non esse. Nec enim est, quod dicas hoc naturae repugnare: non negamus rem incommodam esse verberari et impelli et aliquo membro carere, sed omnia ista negamus iniurias esse; non sensum illis*

*doloris detrahimus, sed nomen iniuriae, quod non potest recipi virtute salva.*

Daraus geht hervor, dass Seneca in prov. 2,6 *iniuriae* in landläufigem Sinne gebraucht (vgl. auch const. 19,2: ... *et honores iniuriaeque vulgi in promiscuo habendae, nec his dolendum nec illis gaudendum*). Siehe auch zu *inlaesa felicitas* und S. 69, A. 136.

**nec ulli malo cedit:** epist. 82,18: (Zitat: Verg. Aen. 6,99) *Tu ne cede malis, sed contra audentior ito*. epist. 85,28: *Quaeris, quid sit malum? cedere iis, quae mala vocantur, et illis libertatem suam dedere, pro qua cuncta patienda sunt.*

**si cecidit de genu pugnata:** Vgl. epist. 66,50: ... *qui succisis poplitibus in genua se excepit nec arma dimisit*. Maisonobe (S. 237) hält die Wendung für ein Bild aus der Welt der Gladiatoren und führt zwei Werke der bildenden Kunst zum Beweis dafür an: den Fries auf dem Grabmahl des Aristius Scaurus in Pompeji und ein auf der *Via Appia* unweit der Kirche *Quo vadis, domine* im Jahre 1720 gefundenes Mosaik.

**2,7: miraris tu:** Ausdruck der Verwunderung auch in 3,2; 4,12.16; 6,2. Vergleichbar dem θαυμάζω und θαυμαστός, das häufig in Xenophons Memorabilien begegnet. So Viansino (6), S. 335.

**fortunam illis adsignat:** *fortuna* entspricht der griechischen τύχη und ist nicht dem *fatum* (εἴμαρμ ἐνή) gleichzusetzen, obwohl die Begriffe an manchen Stellen synonym zu sein scheinen; z. B. benef. 4,8,3: *sic nunc naturam voca, fatum, fortunam: omnia eiusdem dei nomina sunt varie utentis sua potestate.*

Auch Rozelaar (S. 169, A. 50) weist darauf hin, dass Seneca nicht immer genau zwischen *fatum* und *fortuna* unterscheide, und führt dafür prov. 5,4 (*non trahuntur a fortuna ...*) im Unter-

schied zu epist. 107,11 (*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*) an. Vgl. auch S. 78.

Gerda Busch hat den prinzipiellen Unterschied herausgearbeitet (S. 90): „Der Weise kann nicht etwa dadurch, daß er sich dem Schicksal fügt, die Unabhängigkeit vom Zufall erkaufen. Denn *fatum* und *fortuna* sind gleichermaßen unentrinnbar, und nur unser Verhalten zu beiden mag verschieden geartet sein. Ist das *fatum* unabänderlich vorbestimmt, so bleibt es doch übrig, durch williges Folgen einen aktiven Beitrag zu leisten: der *fortuna* gegenüber besteht diese Möglichkeit darin, daß man ihr standhält.“ S. 93: „Soweit sie das Zufällige und Plötzliche verkörpert, ist sie dem *fatum* gerade entgegengesetzt, so daß der stoische Schicksalsglaube folgerichtig verfährt, wenn er Tyche bekämpft.“

Auch in *De Providentia* wird klar, dass sich *fortuna* deutlich von dem mit *deus* gleichzusetzenden *fatum* (vgl. zu 1,1: *providentia*) unterscheidet. Ihr kann das Epitheton *mala* hinzugesetzt werden (2,9; 3,4). Sie gibt sich nur mit den Tapfersten ab (3,3; 3,4; 3,9; 4,2; 5,4). Vom *fatum* könnte nicht wie hier gesprochen und nicht gesagt werden: (5,9) *Contra fortunam illi tenendus est cursus*. Ihrem Regiment kann mit dem freiwilligen Tod Widerstand geleistet werden (6,7: *alioqui magnum in vos regnum fortuna tenuisset, si homo tam tarde moreretur quam nascitur*). Siehe auch zu 4,12: *praebendi fortunae sumus* und Rozelaar, S. 454 ff.

**impetum capiunt spectandi:** *impetum capere alicuius rei*, „sich zu etwas veranlasst fühlen“ (ThLL 7.1, 609,84 ff.), bei Seneca auch in epist. 78,2: *saepe impetum cepi abrumpendae vitae* und in Helv. 1,1: *saepe iam, mater, impetum cepi consulandi te*.

**2,8: puerilia et humanae oblectamenta levitatis:** Unter *puerile* ist hier „kindisch“ zu verstehen; vgl. epist. 4,2: ... *maius* (sc. *gaudium*) *expecta, cum puerilem animum deposueris et te in viros philosophia transscriperit. Adhuc enim non pueritia, sed quod est*

*gravius, puerilitas remanet*; vgl. auch epist. 48,7 und const. 12,1 ff. Siehe auch zu 2,10: *eripe te rebus humanis*.

Über wahre Freude siehe zu 4,4: *gaudent ... magni viri aliquando rebus adversis*.

**2,9: ecce spectaculum dignum:** Auffällig ist der wiederholte Gebrauch der Wörter *spectaculum* und *spectare*: 2,7: *impetum spectandi*; 2,8: *tantoque hoc spectaculum est gratius, quanto id honestior fecit*; 2,9: *ecce spectaculum dignum, ad quod respiciat intentus operi suo deus*; ... *pulchrius ... quam ut spectet Catonem*; 2,11: ... *cum magno spectasse gaudio deos*; 2,12: *non fuit dis immortalibus satis spectare Catonem semel ... Quidni libenter spectarent alumnum suum*.

Es soll augenscheinlich suggeriert werden, dass hier die Götter Zuschauer eines ihnen genehmen Schauspiels sind: So wird Cato – wie im Drama – sprechend eingeführt; er ermutigt sich selbst mit den Worten: (2,10): *Aggredere, anime, diu meditatam opus, eripe te rebus humanis*. Man erinnert sich daran, dass auch die Personen in Senecas Tragödien sich selbst mit *anime* anreden (Phaedr. 112. 592: *aude, anime, tempta, perage mandatum tuum*; auch 719); eine Anrede, die schon Homer (κραδίη, Od. 20,18) und später Euripides (Θυμέ, Med. 1056; 1242) kennen. Abel (27, S. 111) weist darauf hin, dass „die uralte Form des Gespräches der Seele mit sich selbst“ sich schon für die ägyptische Literatur nachweisen lasse. Siehe auch zu 2,12: *retenta et revocata virtus est* und *claro ac memorabili exitu evadentem*.

**intentus operi suo deus:** Wiederaufnahme von *interesse nobis deum* (1,1).

**par deo dignum, vir fortis cum fortuna mala compositus:** Die Begriffe *par* (ThLL 11.1,271,49 f.) und *compositus* (ThLL

3,2112,24 ff.) stammen aus der Gladiatorensprache. Zu *fortuna mala* siehe zu 2,7: *fortunam illis adsignat*.

**utique si et provocavit:** Vgl. auch epist. 24,5: *Mucius ignibus manum imposuit. Acerbum est uri: quanto acerbius, si id te faciente patiaris*. In epist. 88,29 spricht Seneca der *fortitudo* ausdrücklich das *provocare* zu: ... *terribilia et sub iugum libertatem nostram mittentia despicit, provocat, frangit*.

**inquam:** Damit unterstreicht Seneca die Wiederholung; man könnte von einem dialogischen Moment sprechen. In *De Providentia* außer an dieser Stelle auch 4,4 und 4,5.

**Iuppiter:** Passend zum *spectaculum* ist hier auch der Weltgott beim Namen genannt. Vgl. auch SVF II 931: Οἱ Στωϊκοὶ δὲ φασιν ὡς ταῦτὸν εἶμαρμ' ἐνὴ καὶ Ζεῦς.

**si <eo> convertere animum velit:** Wiederaufnahme von 2,8: *Non sunt ista, quae possunt deorum in se vultum convertere ...*

**Catonem:** Das Beispiel des Cato Uticensis, der seinen Beinamen von der Stätte seines Freitodes (Utica in Nordafrika) bekam, wird von Seneca sehr häufig angeführt (Elsässer [S. 104] spricht von 90 Nennungen in Senecas Werk). Er sieht in ihm den *vir sapiens* schlechthin (siehe auch 3,14). Seinen Tod schildert er ausführlich in epist. 24,6 ff.

Schon Cicero sah in ihm die ideale Besetzung für den stoischen Gesprächspartner in seinem Werk *De Finibus Bonorum et Malorum* und hat sogar eine eigene Schrift mit dem Titel *Laus Catonis* verfasst, von der jedoch nur noch ganz wenige Fragmente erhalten sind. Nach ihm haben dann auch noch Brutus, Fadius Gallus und Hirtius Bücher über Cato geschrieben. Sicher ist, dass Ciceros Schrift, in der er Cato mit allen Mitteln der Rhetorik verherrlichte, gegen die Politik Caesars gerichtet war; denn dieser sah die



Schrift für so gefährlich an, dass er sich in zwei Büchern mit dem Titel *Anticato* gegen sie wandte (Büchner im RE-Artikel 1272).

Auch Sallust hat Cato in seiner *Coniuratio Catilinae* ein Denkmal gesetzt, indem er seine während der Catilinarischen Verschwörung gegen Caesar gerichtete Rede nachzeichnete; Lucan erwähnt ihn mehrfach lobend in den *Pharsalia* (2,265 f.; 2,380-391; 9,556 f.). Traina (11, S. 92) nennt ihn „il santo dello stoicismo romano“.

**partibus ... fractis stantem ... inter ruinas publicas rectum:** *rectum* ist neben *stantem* tautologisch. Dadurch wird der Kontrast zu dem vorausgegangenen *fractis* verstärkt. Vgl. epist. 71,26: *stat rectus* (sc. *vir sapiens*) und Oed. 309 f.

Auch in epist. 95 geht es um die mutige Tat Catos in verzweifelter Lage, und die Formulierungen sind mit denen in *De Providentia* vergleichbar; so z. B. epist. 95,71: *inter publicas ruinas non labantis*. Vgl. auch Hor. *carm.* 3,3,7 f.: *si fractus inlabatur orbis, / inpauidum ferient ruinae*. Zur Situation vgl. *const.* 2,3. Siehe auch zu 2,1: *manet in statu*.

**2,10: Licet – obsideat:** Die Gründe sind gestaffelt: Die Situation spitzt sich für Cato immer mehr zu.

(allg.) Alles untersteht dem Kommando des Einen.

(speziell) Zu Land und zu Wasser steht Militär.

(bedrohlich) Cäsars Soldaten stehen unmittelbar vor dem Tor.

Traina (113, S. 91) hat nachgewiesen, dass Seneca besonders gern *licet* als konzessive Konjunktion benutzt (ThLL 7,1364,1 ff.); in *De Providentia* viermal (außer in 2,10 auch in 3,10; 3,11 und 4,4).

**Caesarianus ... miles:** Viansino (3, S. 77; 6, S. 338) zeigt an Hand vieler Parallelstellen, dass das von einem Eigennamen abgeleitete Adjektiv fast immer abwertend gebraucht wird.

**portas miles obsideat, Cato qua exeat habet:** Vgl. Ov. met. 8,185 f.: „*Terras licet*“ *inquit* „*et undas /obstruat, at caelum certe patet: ibimus illac ...*“ Siehe auch zu 2,12: *exitum*.

**ferrum ... purum et innoxium:** In epist. 24,7 wird von Cato gesagt: ... *et stricto gladio, quem usque in illum diem ab omni caede purum servaverat, „nihil“ inquit „egisti, fortuna, omnibus conatibus meis obstando. Non pro mea adhuc, sed pro patriae libertate pugnavi, nec agebam tanta pertinacia ut liber, sed ut inter liberos viverem.*“ Schon bei Seneca Rhetor (suas. 6,2) heißt es: ... *et illas usque ad ultimum diem puras a civili sanguine manus in pectus sacerrimum armavit.*

**bonas ... ac nobiles edet operas:** Die von Seneca nur selten gebrauchte Wendung *edere operas*, „Taten vollbringen“ (benef. 4,8,1; epist. 29,6; ot. 6,2), kommt in 5,1 noch einmal vor; dort geht es um den *vir sapiens*. Siehe auch zu 5,1.

**libertatem Catoni dabit:** Seneca verbindet mit Befreiung nicht den Suizid schlechthin, sondern setzt voraus, dass dieser genau überlegt ist und ihm eine eingehende Beschäftigung mit der Philosophie vorausgegangen ist. Denn diese lehrt nach Seneca die Menschen, dass Körper und Geist in demselben Verhältnis zueinander stehen wie Materie und Gott (ep. 65,16) und dass der Körper als Last für die Seele zu empfinden ist, so dass der Suizid eine Befreiung des Menschen herbeiführt.

Man beachte jedoch, dass Seneca (besonders deutlich in epist. 104,3 ff.) nicht etwa einem unbedachten Suizid das Wort redet. Das geht auch in *De Providentia* aus dem folgenden *diu meditatum opus* hervor, wie auch daraus, dass in 2,11 noch einmal Catos Fürsorge für die ihm Anvertrauten und sein bis zuletzt intensives Studium der Philosophie betont wird. Vgl. epist. 8,7; 12,10; 17,6; 37; 51,9.

**aggredere, anime:** Siehe zu 2,9: *ecce spectaculum dignum*. Wie hier lässt Seneca in *De Providentia* häufig Personen oder Gottheiten selbst sprechen: Außer in den Fragen des Lucilius findet man an folgenden Stellen wörtliche Rede: 2,6: *deus*; 2,10: *Cato*; 3,3: *Demetrius; fortuna*; 3,7: *Rutilius*; 3,14: *rerum natura*; 4,3: *Seneca*; 4,4: *Triumphus*; 4,8: *milites; viri boni*; 5,5: *Demetrius*; 5,11: *Phaeton*; 6,3-9: *deus*. Vgl. auch S. 38, A. 80.

**diu meditatatum opus:** Es war bekannt (Plut. Cato 68,2; 70,1), dass sich Cato bis kurz vor seinem Tod mit der Lektüre von Platons *Phaidon* befasst hat. Denn in diesem Dialog (67 d ff.) spricht Sokrates ja in unmittelbarer Nähe seines eigenen Todes davon, dass ein Philosoph sich sein Leben lang in das Sterben einübe, indem er seine Seele möglichst weit vom Körper entfernt halten wolle, um so der Wahrheit am nächsten zu kommen. Darauf spielt Seneca auch in epist. 24,6 an: *Quidni ego narrem ultima illa nocte Platonis librum legentem (sc. Catonem) posito ad caput gladio? Duo haec in rebus extremis instrumenta prospexerat, alterum ut vellet mori, alterum ut posset*. Vgl. auch epist. 26,10: „*Meditare mortem*“: *qui hoc dicit, meditari libertatem iubet*. epist. 104,16: *Inter studia versandum est et inter auctores sapientiae, ut quaesita discamus, nondum inventa quaeramus; sic eximendus animus ex miserrima servitute in libertatem adseritur*.

Vgl. dazu auch Kassel, S. 33. Zu Catos Vorhaben, bei einem Sieg Cäsars in den Tod zu gehen, vgl. epist. 104,32 f.

**eripe te rebus humanis:** *humanus* wird hier wie auch in 2,8 (*puerilia et humanae oblectamenta levitatis*) und 4,9 (*quod humanae sortis admoneat*) als Gegensatz zu *divinus* deutlich abgewertet; anders 3,11 (*non usque eo in possessionem generis humani vitia venerunt, ut ...*) und 4,8 (*digni visi sumus deo, in quibus experiretur, quantum humana natura posset pati*), wo dem Menschlichen große Entwicklungsfähigkeit zugestanden wird.

**Petreius et Iuba:** Juba I., König von Numidien und Gaetulien (RE 9.2,2381,58 ff.), beschloss, mit Petreius (RE 11.1,1182,52 ff.) in den Tod zu gehen. Nach bell. Afr. 94 ist Petreius im Zweikampf gefallen, worauf sich Iuba von einem Sklaven habe umbringen lassen. Andere – teilweise abweichende – Angaben bei Cass. Dio XLIII 8,4 und Appian, bell. civ. II 100.

**fortis et egregia fati conventio:** Die Junktur *fati conventio* nur an dieser Stelle (ThLL 6.1,366,52): Man könnte übersetzen: „eine tapfere und großartige Übereinkunft über die gemeinsame Todesstunde“ (Scaffidi Abbate [8] übersetzt: „un patto di morte nobile e coraggioso“, Traina [11]: raro ed eroico patto di morte, Apelt: „eine tapfere und preiswürdige Todesgemeinschaft“), bedeutet doch *fatum* in der Tragödie – in einer Bedeutungsverengung – auch Tod (z. B. Oed. 72: *matura poscens fata*; 411 f.: *et tristes Erebi minas avidumque fatum*).

**tam turpe est Catoni mortem ab ullo petere quam vitam:** Vgl. epist. 24,6: *id agendum existimavit* (sc. *Cato*), *ne cui Catonem aut occidere liceret aut servare contingeret*.

**2,11: Liqueet mihi cum magno spectasse gaudio deos:** Rückverweis auf 1,6: *idem tibi de deo liqueat*. Zu *gaudium* siehe zu 4,4: *gaudent ... magni viri aliquando rebus adversis*.

**dum ille vir – manu educit:** Vierfache Anapher von *dum* und Klimax: Die aufgezählten Handlungen Catos werden immer bewunderungswürdiger.

**acerrimus sui vindex:** Maurach (85, S. 26) interpretiert *vindica te tibi* am Anfang von epist. 1 als „sich für sich in Anspruch nehmen“, „sich für sich befreien“, also: „von etwas fort und zu sich hinkommen“; dazu fühlt er sich durch den parallelen Gebrauch von *liberare* und *vindicare* bei Cicero (Quint. inst. 3,1,9) und den von *vindicare* und *absolvere* bei Plinius (epist. 4,9,1) be-

reichtigt. Aus einer Parallelstelle in brev. 2,4 (*nemo se sibi vindicat ... suus nemo est*) schließt er ferner, dass hinter dem Ausdruck „das Selbstwerden“ stehe (A. 5). Diese Beobachtung würde auch für diese Stelle gut passen: Danach könnte *acerrimus sui vindex* bedeuten: „der konsequenteste Befreier seiner selbst“. Vgl. auch Traina (113), S. 12 f. und v. Albrecht (31), S. 145.

**dum studia etiam nocte ultima tractat:** Siehe zu 2,10: *diu meditatatum opus*.

**dum gladium sacro pectori infigit:** epist. 67,13: *Aspice M. Catonem sacro illi pectori purissimas manus admoventem et vulnera parum alte demissa laxantem*. Marc. 22,3: *voluntario vulnere transfixum pectus: non fuit sanctorum quam Cato*. Vgl. auch Lucan 9,255. Siehe auch zu 2,10: *ferrum ... purum et innoxium*.

**animam – manu educit:** Der Tod Catos ist bei Plut. Cat. 70 beschrieben; danach hat Cato nach einem ersten, vergeblichen Versuch, sich mit dem Schwert zu töten, die Hilfe des Arztes zurückgewiesen und die Wunde mit eigenen Händen aufgerissen, so dass sie tödlich wurde. Vgl. auch Dio Cassius 43,11,5.

*contaminari* in ähnlichem Zusammenhang auch Oed. 389: *contaminarit rege quis caeso manus*.

**2,12: retenta et revocata virtus est:** Auch *revocare* ist eine Metapher aus dem Bereich des Schauspiels: Nach Livius (7,2) wurde Livius Andronicus einmal mehrmals aufgefordert, eine Stelle wiederholt zu rezitieren; dabei habe er seine Stimme verloren: ... *cum saepius revocatus obtudisset* ...

Zu *virtus* siehe 1,5: *conciliante virtute* und *virtutum non lenis exactor*.

**alumnus suum:** *alumnus* wird laut ThLL (1,1794,23) als Zögling (*de eo, qui alitur, nutritur, educatur*) verstanden, nur bei Dichtern werde es auch von den eigenen Kindern gebraucht.

**claro ac memorabili exitu evadentem:** *exitus* hier vielleicht doppeldeutig vom Tod (ThLL 5.2,1535,75) und vom Ausgang eines Theaterstücks bzw. vom Bühnenausgang (ThLL 5.2,1536,81) gesagt.

*evadere* in dieser Bedeutung auch in *epist.* 117,23: *nemo te tenet: evade, qua visum est.*

**mors illos consecrat:** *consecrare* im Sinne von „immortalem reddere, beare“ (ThLL 4, 385, 43 ff.); vgl. *tranq.* 16,4: *Omnes isti (sc. Hercules, Regulus, Cato) levi temporis impensa invenerunt, quomodo aeterni fierent, et ad immortalitatem moriendo venerunt.*

**qui timent, laudant:** Vgl. *tranq.* 16,2: *Quid enim est turpius quam si maximi viri timidos fortiter moriendo faciunt?* Siehe auch zu 6,9.

## Kapitel 3,1

**3,1: iam procedente oratione:** Auch der Gebrauch des Wortes *oratio* legt nahe, dass Seneca *De Providentia* wie eine Gerichtsrede gestalten will. Setaioli (109, S. 782 ff.) unterscheidet – fußend auf epist. 38 – zwei Typen des senecanischen philosophischen Diskurses: die *disputatio* (*oratio*) und den *sermo*. Die *disputatio* sei im psychagogischen Stil der *admonitio* abgefasst und eigne sich für öffentliche Veranstaltungen, weil sie die Zweifler für sich gewinnen wolle; in ihr kämen *praecepta* (siehe epist. 94) zur Anwendung, wodurch ihr präparatorischer Charakter unterstrichen werde. Wie in einer *oratio* sei es ihr Ziel, Außenstehende zur Umkehr zu bewegen (*flectere*). Dagegen sei der *sermo* ein intimes und gesammeltes Gespräch mit dem schon für die Philosophie Gewonnenen. Er diene der Verkündung der wahren und eigentlichen Lehre, für die *decreta* (siehe epist. 95) geeigneter seien. Doch trotz der Nähe der *disputatio* zur *oratio* müsse sie sich von rein rhetorischen Texten unterscheiden.

So wie man *De Providentia* und auch die anderen Dialoge als *disputatio* (*oratio*) auffassen kann, könnte man die *Epistulae Morales* zum Teil als *sermones* ansehen (vgl. Cancik, 41, S. 59, A. 99).

**quae videntur mala:** Seneca wird nicht müde, darauf hinzuweisen, dass die landläufig so genannten *mala* (siehe Eingangsfrage 1,1) keine seien, sondern zu den ἀδιόφορα gehörten. Der Gedanke wird in 5,1 wieder aufgenommen: *Hoc est propositum deo quod sapienti viro, ostendere haec, quae vulgus adpetit, quae reformidat, nec bona esse nec mala ...*

Aus 6,1 geht hervor, dass nach stoischer Lehre einzig das Laster (*vitium*) ein *malum* ist: *Omnia mala ab iis removet, scelera*

*et flagitia ...* Vgl. auch epist. 66,35; 74,12 f.; 82,15; 90,28; 91,19; 95,54.

**quae tu vocas apera, quae adversa et abominanda:** Die drei vorläufigen Entsprechungen, die Seneca hier für *mala* gibt, werden durch Alliteration und Steigerung sowie das anaphorische *quae* besonders herausgehoben.

**deinde pro universis:** Im Gegensatz zu 1,1 ist *universis* hier Ablativ zu *universi*, „alle“, wie auch aus 5,1 (*pro omnibus*) zu entnehmen ist. Trotzdem schwingt die Bedeutung „Kosmos“ mit, gilt doch der Einsatz des *vir bonus* auch dem Weltganzen, das seine Wirkungsstätte ist (3,1: *quorum maior dis cura quam singulorum est*; 5,4: *idem in hac magna re publica fit*). Siehe dazu auch zum Folgenden. Das den zweiten Punkt einführende *deinde* wird im letzten Satz von 3,1 wiederholt: *persuadebo deinde tibi*. Siehe auch dazu.

**quorum maior dis cura quam singulorum est:** In epist. 95,50 heißt es: *humani generis tutelam gerunt (sc. di) interdum incuriosi singulorum*. Vgl. Cic. nat. deor. 2,167: *Magna di curant, parva neglegunt*.

Hier wird angespielt auf das so genannte kosmische Argument (Billlichsich, S. 66 ff.) zur Entstehung des Bösen in der Welt, nach dem das Schicksal des Menschen nicht isoliert, sondern als in die große Weltharmonie eingefügt betrachtet wird: Danach ist die Welt ein vollkommen zweckmäßiger Organismus, in dem jeder einzelne Teil dem Ganzen dienen muss. Chrysipp (SVF II 550): *τέλεον μὲν ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, οὐ τέλεα δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη, τῷ πρὸς τὸ ὅλον πῶς ἔχειν, καὶ μὴ καθ' αὐτὰ εἶναι*.

Dazu Forschner (53, S. 161): „Das Universum als Ganzes ist vollkommen und seine Vollkommenheit ist vereinbar mit dem Umstand, daß eine Anzahl einzelner Dinge nicht die ihnen eigene



Vollendung erreicht; ja, ein gewisses Maß an Defizienz im einzelnen ist notwendig für die Ökonomie und Wohlfahrt des Ganzen. So gesehen kann nichts, was einem einzelnen Ding (auch einem Menschen) zustößt und an ihm sich ereignet, als schlecht und naturwidrig bezeichnet und negativ bewertet werden.“

**volentibus:** Der stoische Weise stimmt der Notwendigkeit des *fatum* zu und folgt ihm daher freiwillig: SVF I 216; 219; 527. Vgl. epist. 54, 7: *nihil invitus facit sapiens; necessitatem effugit, quia vult, quod coactura est.* 66,16 f.: *nihil honestum est, quod ab invito, quod a coacto fit; omne honestum voluntarium est ... Non potest honestum esse, quod non est liberum; nam quod timet, servit ... Itaque qui honeste aliquid facturum est, quidquid opponitur, id etiam si incommodum putat, malum non putet, velit, libens faciat. Omne honestum iniussum incoactumque est, sincerum et nulli malo mixtum.*

**dignos malo esse, si nolint:** Vgl. Forschner (53), S. 164 f.: „Der menschliche Logos ist so lange unvollkommen, solange er nicht das Universum und seine eigene Stellung in ihm (im Prinzip) begreift und die Ordnung des Weltgeschehens tätig (mit) vollzieht; die Stoa definiert denn auch die σοφία, die höchste Form menschlichen Wissens, als Wissen der göttlichen und menschlichen Dinge ... Der menschliche Logos als vernünftiges Streben wird absolut gerade dadurch, daß er all das, was ihm widerfährt und unverfügbar vorgegeben ist, als Leistung des göttlichen Tuns bejaht und damit zum Gegenstand des eigenen Strebens transformiert.“

Hier soll also gesagt werden: Wer sich nicht freiwillig in das für ihn vom *fatum* Vorgesehene fügt, ist kein *vir sapiens*; denn er wird seine Stellung im Universum und damit Gott gegenüber nicht begreifen und wird aus eigener Unzulänglichkeit das ihm von Gott Gegebene als *malum* empfinden. Vgl. epist. 106,11 f.

**(fato ista sic) ire et:** Ich habe mich mit Reynolds für die Konjektur von Madvig entschieden, die epist. 5,8 zum Vorbild hat: *nec miror ista sic ire*. Überliefert ist *ei recte* (A) und *et recte* (γ). Vgl. Maurach, 85, S. 39, A. 52.

**eadem lege evenire, qua sunt boni:** Hier wird auf das Prinzip der Homologie (Zenon: ὁμολογουμένως ζῆν) angespielt. Roze-laar (S. 442 f.): „... ‚übereinstimmend leben‘ bedeutet: so leben, dass der persönliche Logos mit dem des Alls harmonisch zusammengeht.“ Das, was den *vir bonus* zum *vir bonus/sapiens* macht, nämlich die Einsicht in seine eigene Stellung in der Welt (s.o.), bewirkt auch seine klaglose und freiwillige Unterwerfung unter das *fatum*. Vgl. auch epist. 76,23: *Virum bonum concedas necesse est summae pietatis erga deos esse. Itaque quidquid illi accidit aequo animo sustinebit; sciet enim id accidisse lege divina, qua universa procedunt. Quod si est, unum illi bonum erit quod honestum; in hoc enim positum <est> et parere diis nec excandescere ad subita nec deplorare sortem suam, sed patienter excipere fatum et facere imperata*. Vgl. auch 5,9: *ut efficiatur vir cum cura dicendus, fortiore fato opus est*: Das *fatum* eines *vir sapiens* ist von vornherein vorgegeben. Vgl. zu 5,8: *praebere se fato*.

**persuadeo deinde tibi:** Grimal (62, S. 245) hält die Wiederaufnahme von *deinde* (siehe *deinde pro universis*) bei einem so umsichtigen Stilisten wie Seneca nicht für zufällig und schließt daraus, dass erst hier ein dritter Hauptgliederungspunkt eingeführt wird. Auch in tranq. 6,1; epist. 99,6; 114,9 gliedert Seneca mit *primum – deinde – deinde*.

**ne umquam boni viri miserearis:** Die Frage des Lucilius legt nahe, dass sie aus Mitleid für einen *vir bonus* (Seneca?) gestellt ist. Auch Mitleid (ἔλεος/*miseriordia*) gehört zu den zu vermeidenden Affekten (SVF III 413-416); vgl. clem. 2,5,1, wo Seneca den Unterschied zwischen *miseriordia* und *clementia* heraus-

arbeitet: *omnes boni viri ... misericordiam ... vitabunt: est enim vitium pusilli animi ad speciem alienorum <malorum> succidentis. Itaque pessimo cuique familiarissima est; anus et mulierculae sunt, quae lacrimis nocentissimorum moventur ... Misericordia non causam, sed fortunam spectat; clementia rationi accedit.*

**potest enim miser dici, non potest esse:** Auch hier macht Seneca wieder einen Unterschied zwischen richtiger und landläufiger Bezeichnung. Im übrigen betont er immer wieder, dass ein *vir bonus* nicht unglücklich sein könne, so z. B. in epist. 92,16: *Commoda sunt in vita et incommoda, utraque extra nos. Si non est miser vir bonus, quamvis omnibus prematur incommodis, quomodo non est beatissimus, si aliquibus commodis deficitur? Nam quemadmodum incommodorum onere usque ad miserum non deprimitur, sic commodorum inopia non deducitur a beatissimo, sed tam sine commodis beatissimus est, quam non est sub incommodis miser ...* (18) *Hoc itaque adversus virtutem possunt calamitates et damna et iniuriae, quod adversus solem potest nebula.* Vgl. Helv. 4,2 f.; SVF I 216; 220; III 567; 582-586.

## Kapitel 3,2–3,14

**3,2: in exilium — debilitari:** Alle hier aufgeführten *mala* werden von Seneca auch an anderen Stellen häufig genannt und für hinnehmbar erklärt (so z. B. epist. 24,17). Es sind rhetorische Topoi, die auch von Cicero gebraucht werden (z. B. Tusc. 5,15; 5,24; off. 3,26). Siehe auch zu 2,6: *operibus ...*

**si miraris:** Siehe zu 2,7: *miraris tu.*

**ferro et igne curari nec minus fame ac siti:** Seneca verwendet auch sonst Beispiele aus der Medizin (Rozelaar [S. 380 ff.] hat festgestellt, dass medizinische Metaphern in Senecas Briefen ihrer Frequenz nach an zweiter Stelle nach den militärischen stehen), in denen er Einwirkungen auf Körper und Seele vergleicht: epist. 52,9: *numquid aeger laudat medicum secantem?* epist. 75,7: *urendus, secandus, abstinendus sum;* Helv. 2,2: *hoc erit non molli via mederi, sed urere ac secare.*

Vgl. auch SVF II 1171, const. 13,1 f., tranq. 9,3; Cic., Tusc. 4,23. Schon bei Platon (z. B. Prot. 354 a) und Xenophon (mem. 1,54; anab. 5,8,18) findet sich dieser Vergleich. Zum Verhältnis von Medizin und Philosophie siehe Hadot, S. 13 ff.

**remedii causa:** ira 1,16,1: *omne poenae genus remedii loco admoveo.*

**et radi ossa et legi et extrahi venas et quaedam amputari membra:** Zu *legere ossa*, „Knochen herausnehmen“ (ThLL 7.2,1125,28 f.), vgl. Marc. 22,3: *... lacerationesque medicorum ossa vivis legentium* (hier ist *vivis* zur Unterscheidung von der sonst gängigen Bedeutung von *ossa legere*, „die Gebeine auflesen“, gedacht) und benef. 5,24,3: Dort führt ein Veteran vor Cäsar seine Verwundungen als Grund dafür an, dass dieser ihn

nach Jahren nicht wiedererkennen konnte: ... *in acie oculus mihi effossus est et in capite lecta ossa*.

Grant (S. 173 f.) zieht in Erwägung, *legi* auf *venas* zu beziehen. Die Wendung *venas legere* sei bei Celsus (7,7,15) mehrfach belegt. Er liest das Trikolon dann so: (1) *et radi ossa* (2) *et legi et extrahi venas* (3) *et quaedam amputari membra*. Ich halte diese Ausdrucksweise – wie übrigens Grant auch selbst – für sehr ungeschickt.

**patieris probari tibi:** „Du wirst dich überzeugen lassen“; der Ausdruck unterstreicht die Eindringlichkeit, mit der Seneca seinen Freund überzeugen will. Vgl. z. B. epist. 117,28: *Quomodo autem tibi magis vis probari ...* Vgl. auch epist. 117,5: *ego illam (sc. syllabam), si pateris, adiungam*; Marc. 16,9: *Sed, si aestimare volueris ...*

**quae laudantur atque adpetuntur — quae necant per voluptatem:** Vgl. epist. 59,14: *ista, quae sic petis tamquam datura laetitiam ac voluptatem, causae dolorum sunt*. epist. 23,6: *in praecipiti voluptas <stat>, ad dolorem vergit, nisi modum tenuit ...* 24,16: *ipsae voluptates in tormenta vertuntur, epulae cruditatem afferunt, ebrietates nervorum torporem tremoremque, libidines pedum, manuum, articularum omnium depravationes*. Siehe auch zu 4,10: *periculosissima felicitatis intemperantia est*. Vgl. auch epist. 27,2; 81,29.31; 83,27; 91,5; 121,4; v.b. 6,1; 7,4; 14,2; Pol.9,5.

**3,3: Demetri nostri:** Demetrius (RE 4.2,2843,6 ff.) war ein kynischer Philosoph, der im 1. Jahrhundert n. Chr. u. a. in Rom lehrte. Seneca rühmt ihn mehrfach wegen seiner Bedürfnislosigkeit und des Freimuts seiner Rede. Außer an zwei Stellen in *De Providentia* (3,3 und 5,5) spricht Seneca an folgenden Stellen von ihm: benef. 7,1,3-7,2,3; 8,2-10; epist. 20,9; 62,3; 67,14; 91,19; v.b. 18,3.

Die Häufung der Demetriuszitate in den Spätschriften hat sicher etwas damit zu tun, dass Seneca im Alter immer mehr auf das Gedankengut der kynischen Moralphilosophie zurückgriff (vgl. Rozelaar, S. 405 ff.).

**sonat adhuc et vibrat in auribus meis:** Die Aktualität, die dieser Ausdruck für Seneca hat (*a qua [sc. voce] recens sum*), lässt hier die Grenze zwischen *praeceptum* und *exemplum* verschwimmen. Vgl. auch S. 38, A. 80.

**nihil ... mihi videtur infelicius – nihil ... evenit adversi:** Vgl. epist. 67,14: *Hoc loco mihi Demetrius noster occurrit, qui vitam securam et sine ullis fortunae incursionibus mare mortuum vocat ... in otio inconcusso iacere non est tranquillitas; malacia est.*

**non licuit enim illi se experiri:** Siehe zu 1,6: *experitur*.

**indignus visus est, a quo vinceretur aliquando fortuna:** Vgl. tranq. 16,3: *non tu dignus mala fortuna diis visus es, sed indignus, in quem iam aliquid fortuna posset.* Siehe auch zu 2,7: *fortunam illis adsignat.* Auch in 3,14 (*ut omnes sciant non esse haec mala, quibus ego [sc. natura rerum] dignum Catonem putavi*) und 4,8 (*digni visi sumus deo, in quibus experiretur, quantum humana natura posset pati*) achtet der Gott Menschen für würdig, Schwierigkeiten zu meistern. Herc.f. 1270 f.: *vincatur mea/ fortuna dextra.*

**congrredi cum homine vinci parato:** Scarpata (S. 81, A. 24) weist darauf hin, dass Seneca das Passiv *vinci* in der Bedeutung „sich besiegen lassen“ bevorzuge, um damit den freiwilligen Verzicht auf einen Kampf deutlich zu machen. Dadurch werde die moralische Schwäche dessen, der nicht siegen wolle, betont („Il passivo vinci è caro a Seneca e non va tradotto con ‚essere vinto‘ ma, lasciarsi sopraffare, lasciarsi vincere, per rendere così la deliberata rinuncia al combattimento, cioè quella intenzionalità che

rende moralmente vizioso ‚l' essere vinti‘. cfr. ira 2,21,5; prov. 3,3; epist. 31,4. 120,6“).

Vgl. auch epist. 64,4: *libet exclamare, „quid cessas, fortuna? congregere: paratum vides.“ Illius animum induo, qui quaerit, ubi se experiatur, ubi virtutem suam ostendat ...*

**3,4: componi:** Siehe zu 2,9: ... *compositus*.

**ignem experitur in Mucio – mortem in Catone:** Die nun folgende Aufzählung ist parallel angeordnet. Es ist eine Steigerung von körperlichem Schmerz (*ignis*) über Armut (*paupertas*), Exil (*exilium*), körperliche Qualen (*tormenta*) und angeordneten Tod (*venenum*) bis zum Freitod (*mors*) zu erkennen.

Seneca nennt die hier aufgeführten Personen in fast gleicher Zusammenstellung auch anderswo: z. B. epist. 67,7; 71,17; 98,12: *Dic tibi „ex istis, quae terribilia videntur, nihil est invictum.“ Singula vicere iam multi, ignem Mucius, crucem Regulus, venenum Socrates, exilium Rutilus, mortem ferro adactam Cato: et nos vincamus aliquid.* Ähnliche Zusammenstellungen auch bei anderen, z. B. Hor. *carm.* 1,12,35 ff.

**malum exemplum – invenit:** Das soll heißen: Die sechs dem Leser bekannten Personen, die Seneca im Folgenden aufzählt, haben nur deshalb unsterblichen Ruhm erlangt, weil sie mit einer – nach landläufiger Meinung – *mala fortuna* zu kämpfen hatten und diesen Kampf vorbildlich gemeistert haben.

Vgl. auch epist. 94,74: *Nam quasi ista inter se contraria sint, bona fortuna et mens bona, ita melius in malis sapimus: secunda rectum auferunt.* In epist. 98,2, wo es um die ἀδιόφορα geht, heißt es: *Errant enim ... qui aut boni aliquid nobis aut mali iudicant tribuere fortunam: materiam dat bonorum ac malorum et initia rerum apud nos in malum bonumve exiturarum. Valentior enim omni fortuna animus est et in utramque partem ipse res suas*

*ducit beataeque ac miserae vitae sibi causa est.* Vgl. auch zu 3,7: Rutilius.

**3,5: Mucius:** C. Mucius Cordus Scaevola (RE 16.1,1,416, 38 ff.) erlangte im Krieg gegen Porsena im Jahre 507 v. Chr. dadurch Ruhm, dass er kaltblütig seine rechte Hand in die Flammen eines Altars hielt und verbrennen ließ, um damit die Unerschrockenheit eines Römers zu dokumentieren (dazu Livius 2,12,9: *et facere et pati fortia Romanum est*). Diese Begebenheit gehört in den Bereich der Sage. Schon Plutarch (Popl. 17,2) hebt die Verschiedenheit der Überlieferung hervor.

Seneca führt Mucius an mehreren Stellen als *exemplum* an, z. B. in epist. 24,5, wo er die Heldentat des Mucius sehr drastisch schildert. Vgl. auch epist. 66,51 f.; 76,20.

**si in sinu amicae foveret manum:** In epist. 66,53 heißt es ausführlicher: *An potius optem, ut malaxandos articulos exoletis meis porrigam? ut muliercula aut aliquis in mulierculam ex viro versus digitulos meos ducat? Quidni ego feliciorum putem Mucium, quod sic tractavit ignem, quasi illam manum tractatori praestitisset? In integrum restituit quidquid erraverat: confecit bellum inermis ac mancus et illa manu trunca reges duos vicit.*

**3,6: Fabricius:** Auch C. Fabricius Luscinus war ein beliebtes *exemplum* für römische Tugend und Sittenstrenge. Bei Cicero (Tusc. 3,56; off. 3,86) ist beschrieben, wie er während einer Gesandtschaft an Pyrrhos (279 v. Chr.) den König vor einem Verräter aus den eigenen Reihen gewarnt hat. Als Vorbild in Genügsamkeit wird er auch in Cic. Cael. 39 und Hor. carm. 1,12,40 genannt. Auch bei Seneca wird er noch an anderen Stellen erwähnt: epist. 98,13: *Fabricius divitias imperator reiecit, censor notavit;* epist. 120,6: *Fabricius Pyrrhi regis aurum reppulit maiusque regno iudicavit regias opes posse contemnere.*



**bellum tam cum Pyrrho quam cum divitiis gerit:** Ähnliche Gegenüberstellungen realer und moralischer Kämpfe und Siege auch in epist. 87,9: *alter* (sc. *Cato Censorius*) *cum hostibus nostris bellum, alter* (*Scipio*) *cum moribus gessit*. Pol. 15,3: ... *victorque Divus Augustus non gentium tantummodo externarum, sed etiam dolorum fuit*. Vgl. auch epist. 71,37.

**cenat ... radices et herbas:** Transitives *cenare* ist seit Plautus belegt (ThLL 3,785,11 ff.). Die Zusammenstellung von *radices* und *herbae* auch ira 3,20,3: *postquam inter harenas radices quoque et herbae defecerant ...*; Liv. 23,19,13: ... *omne herbarum radicumque genus ... eruerent*. Vgl. auch epist. 110,12: ... *herbam, ubi necesse est, non pecori tantum sed homini nasci*.

**quas in repurgando agro triumphalis senex vulsit:** In Helv. 10,7 f. spricht Seneca in ähnlichen Worten von der einfachen Lebensart der Vorfahren: *scilicet maiores nostri, quorum virtus etiam nunc vitia nostra sustentat, infelices erant, qui sibi manu sua parabant cibum, quibus terra cubile erat, quorum tecta nondum auro fulgebant, quorum templa nondum gemmis nitebant: ... scilicet minus beate vivebat dictator noster, qui Samnitium legatos audiit, cum vilissimum cibum in foco ipse manu sua versaret ...* Siehe auch zu 4,14: *imbrem culmo aut fronde defendunt*.

**si in ventrem suum – multa caede venantium:** Seneca betont kunstvoll den Gegensatz von Fabricius und dem im Folgenden skizzierten Gegenbild: Die drei asyndetisch aneinander gereihten Konditionalsätze suggerieren Fülle: Der einfachen Kost des Fabricius (*rus suum ... fodit; ad focum cenat; radices et herbas, quas in repurgando agro ... vulsit*) werden aus entlegenen Gegenden herangeschaffte Genussmittel entgegengestellt (*longinqui litoris pisces; peregrina aucupia; conchyliis superi atque inferi maris*); gegen aktives Tun (*fodit; vulsit*) wird passiver Genuss gesetzt (*in ventrem suum congereret; pigritiam stomachi nausiantis erige-*

ret); schließlich steht nützlicher politischer Einsatz (*quantum a re publica vacavit; bellum ... cum Pyrrho ... gerit; triumphalis senex*) gegen unnütze, Schaden anrichtende Verschwendung (*ingenti pomorum strue cingeret primae formae feras, captas multa caede venantium*). Auch an anderen Stellen geißelt Seneca die raffinierten Tafelgewohnheiten seiner Zeit: z. B. Helv. 10,2: *non est necesse omne perscrutari profundum, nec strage animalium ventrem onerare, nec conchylia ultimi maris ex ignoto litore eruere ...* epist. 95,19: *Vide quantum rerum per unam gulam transitarum permisceat luxuria, terrarum marisque vastatrix*. Sall. Cat. 13,3: *... vescendi causa terra marique omnia exquirere*.

**superi atque inferi maris:** Adriatisches bzw. Tyrrhenisches Meer (ThLL 7.1, 1389,38 ff.: „de mari Tusco: inferum appellatur ideo, quod sol ibi ad inferiores caeli partes delapsus occidat.“).

**3.7: Rutilius:** P. Rutilius Rufus versuchte im Jahre 94 v. Chr. als Legat des Prokonsuls Q. Mucius Scaevola in Asien die Provinzialen gerecht zu behandeln. Das brachte ihm 92 eine Anklage der Steuerpächter wegen Erpressung der Provinzialen ein (Liv. perioch. 70). Er wurde von parteiischen Richtern aus dem Ritterstand verurteilt (Vell. 2,13,2) und zog sich daraufhin demonstrativ nach Asien zurück.

Auf dieses Fehlurteil ist nach Senecas Meinung sein späterer Ruhm zurückzuführen: epist. 79,14: *Rutili innocentia ac virtus lateret, nisi accepisset iniuriam: dum violatur, effulsit. Numquid non sorti suae gratias egit et exilium suum complexus est?* epist. 24,4: *Damnationem suam Rutilius sic tulit, tamquam nihil illi molestum aliud esse, quam quod male iudicaretur*. Andererseits weist z. B. Cicero (de orat. 1,229; Brut.114) wiederholt darauf hin, dass Rutilius nur wegen seines leidenschaftlosen Auftretens vor Gericht verurteilt worden sei. Denn er hatte sich – nach der gängigen stoischen Doktrin – von den rhetorischen Gepflogenheiten abge-

kehrt und demzufolge auch eine Verteidigung durch berühmte zeitgenössische Redner abgelehnt. Seneca teilt die Auffassung Ciceros von der mangelnden Wirkung stoischer Rede. Er wendet sich wiederholt gegen dialektische Spitzfindigkeiten und fordert (z. B. epist. 87,40 f.) dagegen bei der Propagierung seiner Prinzipien so zu sprechen wie vor der Volksversammlung. Siehe dazu Hadot, S. 109 f. und S. 185 ff. und auch S. 114, A. 238.

**Sullae dictatori:** Seneca erwähnt Sulla des Öfteren (z. B. epist. 11,4; 24,4; ira 2,2,3; 2,34,3; brev. 13,6 ff.; Helv. 7,9; benef. 5,16,3).

**solus aliquid negavit:** Auch aus epist. 24,4 geht hervor, dass Rutilius sich trotz Sullas Aufforderung weigerte, aus dem Exil zurückzukehren: *alter (sc. Rutilius) reditum suum Sullae negavit, cui nihil tunc negabatur.*

**revocatus tantum non retro cessit et longius fugit:** *tantum non*, „beinahe, fast“, ist nach Szantyr (S. 764) ein Gräzismus. Es mildert wie μόνον οὐ eine Aussage in ihrer ursprünglichen Bedeutung ein wenig ab. Hier wird die Metapher *retro cedere*, „vor jem. zurückweichen“, durch *tantum non* abgemildert: „Er ist beinahe (sozusagen) vor ihm zurückgewichen und hat sich fluchtartig noch weiter entfernt.“ Ähnlich Plat. rep. 10,600 d: ... ὅσπερ μόνον οὐκ ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς περιφ' ἑρουσιν αὐτοὺς οἱ ἑταῖροι: (Sie werden so geliebt), „dass die Freunde sie sozusagen auf ihren Schultern umhertragen“. Vergleichbare Stellen bei Seneca sind nat. 1,16,1; epist. 95,25; benef. 5,16,3; Marc. 16,2.

**felicitas:** Siehe zu 2,6: *inlaesa felicitas*.

**viderint – videant:** Durch das anaphorische Polyptoton *viderint ... videant ... videant* wird besonders hervorgehoben, dass Rutilius das Exil vorzieht, anstatt in Rom Augenzeuge der Greuelthaten Sullas sein zu müssen.

Gegensatz: *viderint isti, quos Romae deprehendit felicitas tua. videant ista, qui exulare non possunt.*

**Servilianum lacum:** So hieß ein nach seinem Erbauer Servilius (RE 2 A. 2,1760,48 ff.) benannter Brunnen, der zuerst in sullanischer Zeit erwähnt wurde. Er lag an der Einmündung des Vicus Iugaris in das Forum.

**proscriptionis Sullanae spoliarium:** Gemeint sind die Proskriptionen des Jahres 82 v.Chr. (Plut. Sulla 31). Das *spoliarium* war ein Raum im Amphitheater, wo toten Gladiatoren und schwer verwundeten, die man dort tötete, die Rüstungen abgenommen wurden; vgl. epist. 93,12: *numquid aliquem tam stulte cupidum esse vitae putas, ut iugulari in spoliario quam in harena malit?* (RE 3A. 2,1846,59 ff.)

**post fidem, immo per ipsam fidem:** Näheres zu dieser Andeutung in benef. 5,16,3: *(Sulla) legiones duas, quod crudele est, post victoriam, quod nefas, post fidem in angulo congestas contrucidavit;* Lucan, 2,196 f.

**3,8: gladio summovetur:** Vgl. auch epist. 94,60: *non est, quod invidias istis, quos magnos felicesque populus vocat, ... non est, quod tibi tranquillitatis tuae fastidium faciat ille sub illis fascibus purpura cultus, non est, quod feliciorum eum iudices, cui summovetur, quam te quem lictor semita deicit.*

**qui legem Cornelianam tulit:** Es handelt sich um die Lex Cornelia (RE 4.1,1562,1 ff.) de sicariis et de veneficiis, die Sulla 81 v.Chr. eingebracht hatte. Seneca will mit dem Relativsatz sagen, dass man von dem Initiator eines solchen Gesetzes nicht erwartet hätte, selbst in großem Stile zu morden.

So bildet auch hier ein Paradox, verstärkt durch die Geminatio (*ille, ille*), den Schluss des Paragraphen. Seneca macht also aufmerksam auf das Auseinanderklaffen von Worten und Taten, das

er in seinen Werken oft zum Thema gemacht hat. Vgl. S. 54, A. 112.

**3,9: Regulum:** M. Atilius Regulus (RE 2.2,2086,21 ff.) geriet während der Kampfhandlungen im Ersten Punischen Krieg in karthagische Gefangenschaft. Über sein weiteres Schicksal geht die Überlieferung auseinander. Seneca folgt hier offenbar der Version, die u. a. von Cicero (z. B. off. 3,99 f.; fin. 5,82; Pis. 43) und Livius (perioch. 18; 28,43,1; 30,30,23) vertreten wurde, nach der Regulus 250 v.Chr. von Karthago mit dem Ziel nach Rom entsandt wurde, dort entweder über den Austausch von Gefangenen oder einen Friedensschluss zu verhandeln. Aber er sprach sich in Rom vor dem Senat gegen die karthagischen Vorschläge aus und wurde daraufhin nach seiner vereinbarten Rückkehr nach Karthago unter Martern getötet. Schon Cicero (off. 1,39; 3,99) und Horaz (carm. 3,5; auch 1,12,37) feiern die Unerschrockenheit des Regulus.

**documentum fidei:** Der Kampf gegen die *fortuna* hat Regulus zu einem Muster der Verlässlichkeit werden lassen. Es ist sicher kein Zufall, dass das Wort *fides* auch am Ende von 3,7 in betonender Wiederholung (*post fidem, immo per ipsam fidem*) vorkommt. An dieser Stelle macht Rutilius Sulla zum Vorwurf, Tausende von römischen Bürgern ermordet zu haben. Siehe auch zu 3,7: *post fidem, immo per ipsam fidem*.

**in perpetuam vigiliam suspensa sunt lumina:** Seneca setzt die Kenntnis der Art der Folter voraus. Kommentiert wird sie durch die folgenden Stellen: Cic. Pis. 43: *Carthaginienses resectis palpebris inligatum in machina vigilando necaverunt*. Vgl. auch fin. 2,65: ... *cum vigiliis et fame cruciaretur* ...; 5,82: ... *qui in potestate hostium vigiliis et inedia necatus est, Regulus*; off. 3,100: ... *cum vigilando necabatur* ...

**quam non paeniteat hoc pretio aestimasse virtutem:** Hier wird Regulus von Seneca ausdrücklich *virtus* zugesprochen wie vorher Cato (2,12: *retenta ac revocata virtus est*).

**3,10: Maecenatem:** C. Cilnius Maecenas (RE 14.1,207,16 ff.) lebte von 70-8 v. Chr. Er wurde von Octavian mit bedeutenden diplomatischen Missionen betraut. Seit 36 v. Chr. vertrat er in Rom den Princeps bei dessen Abwesenheit mit unbeschränkter Vollmacht. Er war dafür bekannt, dass er seinen Reichtum in vollen Zügen genoss (Palast und Parkanlagen auf dem Esquilin). Während er einerseits als Förderer junger Dichter (z. B. Horaz, Vergil, Propertius) bekannt und berühmt wurde, sorgte andererseits sein Lebenswandel für moralisierende Polemik der Nachwelt. Seneca erwähnt ihn häufig in diesem Sinne (epist. 19,9 ff.; 92,35; 101,10 ff.; 114,4 f.; 120,19; benef. 4,36,2; 6,32,2 ff.). Vgl. auch *Elegiae ad Maecenatem* 154.

**morosae uxoris cotidiana repudia deflenti:** Die Ehe des Maecenas mit Terentia wurde im Jahre 12 geschieden, nachdem sie durch die Neigung des Augustus zu Terentia und ihre Launen belastet worden war (Cass. Dio 54,30,4). Es liegt noch das Scheidungsgutachten des Juristen Trebatius (Dig. 24,1,64) vor.

**per symphoniarum cantum:** Diese Art von Musik wird von Seneca an anderer Stelle folgendermaßen charakterisiert: epist. 123,9: *Quemadmodum qui audierunt symphoniam, ferunt secum in auribus modulationem illam ac dulcedinem cantuum, quae cogitationes impedit nec ad seria patitur intendi ...* epist. 51,12: *Quidni mallet, quisquis vir est, somnum suum classico quam symphonia rumpi?*

**mero se licet sopiat:** Siehe zu 2,10: *Licet – obsideat*.

**aquarum fragoribus:** Damit kann einerseits der Klang hydraulisch betriebener Orgeln (nat. 2,6,5: *cornua et tubae et*

*quae aquarum pressura maiorem sonitum formant, quam qui ore reddi potest ...*; Cic. Tusc. 3,43: *hydrauli hortabere ut audiat voces potius quam Platonis?*) und andererseits das Geräusch durch die Wohnräume geleiteter Flüsse gemeint sein (nat. 1 praef. 8: *... et derivata in domos flumina*; epist. 86,7: *quantum aquarum per gradus cum fragore labentium*). Vgl. auch epist. 100,6.

**vigilabit in pluma:** Seneca spricht auch in epist. 56,7 f. von Menschen, die trotz äußerer Ruhe keinen Schlaf finden können: *Quid in causa putas esse? Animus illi obstrepat. Hic placandus est, huius conpescenda seditio est, quem non est, quod existimes placidum, si iacet corpus: interdum quies inquieta est ...* Vgl. Tib. 1,2,75 ff.: *quid Tyrio recubare toro sine amore secundo/ prodest cum fletu nox vigilanda venit?/ nam neque tunc plumae nec stragula picta soporem/ nec sonitus placidae ducere posset aquae.* Vgl. auch Mart. 9,92,3 f.; Juv. 10,362.

**in cruce:** *crux* als Ausdruck für verschiedene Martern (vgl. ThLL 4,1255,45 ff.) auch in Marc. 20,3: *Video istic cruces, non unius quidem generis, sed aliter ab aliis fabricatas.* v.b. 19,3: *cum refigere se crucibus conentur ... hi, qui in se ipsi animum advertunt, quot cupiditatibus tot crucibus distrahuntur.* Vgl. auch epist. 98,12; Cic. fin. 2,65: *cum vigiliis et fame cruciaretur.*

**pro honesto dura tolerare:** Siehe zu 2,2: *erectus ad honesta.*

**voluptatibus marcidum:** Vgl. 2,4: *Marcet sine adversario virtus.*

**felicitate nimia laborantem:** Dass Maecenas an seinem übergroßen „Glück“ leide, sagt Seneca in mehreren seiner Briefe, z. B. in epist. 19,9: *Ingeniosus ille vir fuit, magnum exemplum Romanae eloquentiae daturus, nisi illum enervasset felicitas, immo castrasset.* Vgl. auch epist. 92,35; 101,10-13. In epist. 114,4 f. setzt Seneca den literarischen Stil des Maecenas mit seiner Lebensweise in Beziehung.

**3,11: non usque eo in possessionem generis humanae vitia venerunt:** Eine ähnliche Formulierung gebraucht Seneca in v.b. 27,6: *Non eo loco res humanae sunt.*

*possessio* ist ursprünglich ein juristischer t.t. (ThLL 10.2.1,93,1 ff.). Hier wird damit ausgedrückt, dass Lebloses jemanden in Besitz nimmt (vgl. ThLL 10.2.1,97,18 ff.: „possident res“). Ein ähnlicher Gebrauch auch in *ira* 1,7,2: *nam cum se in possessione posuerunt (sc. perniciose), potentiora rectore sunt ...*; *epist.* 50,7: *... quod malitia nos iam tenet, quod diu in possessione nostri est.*

**ut dubium sit, an electione fati data plures – velint:** Von einer möglichen Wahl seines Schicksals spricht Seneca auch in ähnlichen Wendungen in *epist.* 70,21: *O virum fortem, o dignum, cui fati daretur electio*; *epist.* 92,13: *si detur electio*; v.b. 25,5: *Totum fortunae regnum despiciam, sed si dabitur electio, meliora sumam.* Während Seneca hier die von der Stoa geforderte Bevorzugung der *virtus* befürwortet, zeigt Cicero (*fin.*5,88; *rep.*3,27; *parad.*13), dass sich die Menschen bei der Wahl oft an äußerlichen Vorzügen orientierten. Siehe auch zu 5,9: *in distributione fati* und *fortiore fato opus est.*

**taceat licet:** Siehe zu 2,10: *Licet – obsideat.*

**nasci se Terentiam maluit:** In Anspielung auf die *effeminatio* des Maecenas (so in *epist.* 19,9) wird er hier mit Terentia gleichgesetzt. Siehe auch zu 3,10: *felicitate nimia.*

**3,12: Socratem:** Das Beispiel des Sokrates als eines Menschen, der die Todesfurcht mit Hilfe der Philosophie überwunden hat, wird von Seneca an vielen Stellen angeführt. So z. B. in *epist.* 24,4; 70,9; *Helv.* 13,4; v.b. 27,1.

In ihm sieht Seneca den *vir sapiens*, der Gutes von Bösem zu unterscheiden lehrt (vgl. zu 1,1: *viris bonis* und 5,1). Dazu *epist.* 71,7: *Socrates, qui totam philosophiam revocavit ad mores et*



*hanc summam dixit esse sapientiam, bona malaque distinguere, „sequere“ inquit „illos, si quid apud te habeo auctoritatis, ut sis beatus, et te alicui stultum videri sine. Quisquis volet, tibi contumeliam faciat et iniuriam, tu tamen nihil patieris, si modo tecum erit virtus. Si vis“ inquit „beatus esse, si fide bona vir bonus, sine contemptat te aliquis.“ Hoc nemo praestabit, nisi qui omnia prior ipse contempserit, nisi qui omnia bona exaequaverit, quia nec bonum sine honesto est et honestum in omnibus par est. Vgl. auch epist. 104,27.*

**medicamentum immortalitatis:** Nach Setaioli (108, S. 298 u. A. 38) gibt Seneca mit diesem Ausdruck das griechische φάρμακον ἀθανασίας (z. B. Antiphon 86,6; Ignat., Ad Ephes. 20,15) wieder; die Verbindung von *medicamentum* mit dem Genitivus obiectivus ist im Lateinischen selten und kommt erst spät vor (ThLL 8,534,39-41; 52-53; 56-57; 74; 80; 535,12).

**de morte disputavit usque ad ipsam:** Seneca schafft mit dieser Anspielung auf Platons Phaidon zugleich eine Verbindung zu der in 2,10 f. geschilderten Todesstunde Catos. Vgl. auch Plut. mor. 607 f; 796 d.

**gelatus est sanguis:** Damit hat Seneca augenscheinlich das griechische Wort πήγνυτο aus Platons *Phaidon* (118 a 2; dort in Verbindung mit ψύχοιτο) übernommen. Platon beschreibt damit die nach dem Trinken des Schierlingbechers eingetretene Körperstarre des Sokrates. Was also im Phaidon vom Körper des Sokrates gesagt wird, überträgt Seneca hier auf sein Blut (vgl. Setaioli, 108, S. 298 mit A. 36 und 37).

**3,13: quibus gemma ministratur – nivem diluit:** Diese dekadenten Trinksitten seiner Zeit geißelt Seneca an den verschiedensten Stellen: z. B. epist. 47,7; 78,23; 95,24; 110,12; 119,3.13 f. In nat. 4 b,13,2-11 sagt Seneca anlässlich seiner Ausführungen über den Schnee dem Missbrauch, der mit ihm getrieben wurde, den

Kampf an. Schon Xenophon (mem. 2,1,30) erwähnt, dass zur Kühlung von Getränken Schnee verwendet wurde.

**vomitu – regustantes:** Das Gemeinte gibt Seneca auch an den folgenden Stellen drastisch wieder: epist. 95,21: *aeque invitis ingesta visceribus per os reddunt et vinum omne vomitu remetiuntur*; Helv. 10,3: *Vomunt, ut edant, edunt, ut vomant*.

**venenum laetus et libens hauriet:** Vgl. epist. 30,3: *hoc philosophia praestat: in conspectu mortis hilarem <esse> et in quocumque corporis habitu fortem laetumque nec deficientem, quamvis deficiatur*. epist. 30,12: *mortem venientem nemo hilaris excepit, nisi qui se ad illam diu composuerat*. Speziell zu Sokrates epist. 104,28. Siehe auch zu 4,4: *gaudent ... magni viri ...* und 6,5: *sic mundus ... laetus*. Vgl. auch v.b. 26,4; tranq. 2,4 und nat. 3 praef. 12. und S. 57, A. 119.

**3,14: summamque illi felicitatem contigisse consensus hominum fatebitur:** Damit ist gesagt, dass Seneca Cato für einen *vir vere sapiens* hält. Vgl. epist. 94,50: *... istud, quod dicis, iam perfecti viri est ac summam consecuti felicitatis humanae*. Siehe auch S. 58, A. 120.

**quem sibi rerum natura delegit:** War in 2,7 und 3,3-4 vom Kampf des *vir bonus* gegen die *fortuna* die Rede, tritt hier die *rerum natura* – in dieser Schrift gleichgesetzt mit *deus, providentia, fatum* (vgl. S. 18 f.) – auf den Plan. Dass *natura rerum* auch hier in der Bedeutung von *deus/providentia/etc.* gebraucht wird, finden wir in ihren letzten Worten bestätigt: *„quid per haec consequar? ut omnes sciant non esse haec mala, quibus esse dignum Catonem putavi.“* Siehe auch zu 2,7: *fortunam illis adsignat*.

**inimicitiae potentium graves sunt – Catonem putavi:** Aufbau: Das Prädikat des ersten Satzes *graves sunt* leitet in der Form *grave est* dreimal anaphorisch die weiteren kurzen Sätze ein, die

die *adversa* in allgemeiner Form enthalten. Es folgt jeweils ein Prädikat im Konjunktiv mit einem für Cato speziellen „Auftrag“: *opponatur ... postferatur ... militet ... faciat*. Es liegt eine Steigerung von der politischen Gegnerschaft der Mächtigen bis zum Suizid vor.

**Vatinio postferatur:** P. Vatinius (RE 8A1.495,43 ff.), Parteigänger Cäsars und umstrittene Persönlichkeit, setzte sich im Jahr 55 bei der Prätoreswahl gegen Cato durch. Dazu auch epist. 118,4: *Scio apud te (sc. fortunam) Catones repelli, Vatinianos fieri*. Nachdem Cicero in der Rede für Sestius schon einige schmähende Worte gegen ihn gerichtet hatte (114; 132 ff.), schrieb er hasserfüllt auch eine Rede gegen Vatinius; vgl. Catull, 14,3: ... *odissem te odio Vatiniano*. Vgl. auch Vell. 2,69,3; Cass. Dio 47,21,6.

**pro causa bona tam infelicitur quam pertinaciter militet:** Hier wird die Wendung *militare et edere operas*, die in 5,1 allgemein auf den *vir sapiens* bezogen wird, bereits vorbereitet. Vgl. dazu auch Rozelaar, S. 134 ff. Nach Rozelaar (S. 377 ff.) nehmen militärische Metaphern in Senecas Briefen der Frequenz nach die erste Stelle ein.

**non esse haec mala, quibus ego dignum Catonem putavi:** Siehe zu 3,3: *indignus visus est ...* und 5,1: *nec bona esse nec mala*. Vgl. Marc. 12,6: *hoc, de quo agitur, constabit, non esse maximum malum, quod etiam ad felicissimos pervenit*.

## Kapitel 4

**4,1: prosperae res et in plebem ... deveniunt:** In diesem Sinne auch Marc. 5,5: *simul cogita non esse magnum rebus prosperis fortem gerere ...* Vgl. auch Lucr. 3,55; Hor. sat. 2,8,73

**proprium magni viri:** Vgl. epist. 41,8: *lauda in illo, quod nec eripi potest nec dari, quod proprium hominis est. quaeris quid sit? animus et ratio in animo perfecta.* Zum Ausdruck vgl. auch: epist. 50,9; 76,10; 97,16; ira 3,25,3.

**sine morsu animi:** Aus epist. 99,14 geht hervor, dass *morsus* eine kleinere Beeinträchtigung darstellt als *dolor*: *Non est dolor iste, sed morsus: tu illum dolorem facis.* Der gleiche Ausdruck auch in epist. 19,4 (= SVF III 439): *quietem potes vindicare sine desiderio aut morsu animi tui.*

**transire vitam:** Dieser Ausdruck (auch 4,3: *transisti ... vitam*) bezeichnet ein Dahinleben ohne Erreichen von Lebensqualität; vgl. epist. 45,12: *non eo potius curam transferes, ut ostendas nobis omnibus magno temporis inpendio quaeri supervacua et multos transisse vitam, dum vitae instrumenta conquirunt?* Vgl. auch Sall. Catil. 1,1: *... ne vitam silentio transeant veluti pecora.* Mit dem Thema nutzlos verbrachter Zeit befasst sich Seneca besonders in seinem Dialog *De Brevitate Vitae*.

**semper ... esse felicem – ignorare est rerum naturae alteram partem:** Nur wer an seine Grenzen geführt wird, erfährt die Güte Gottes und sein gerechtes Weltregiment; denn nur dann besiegt man die körperliche Schwäche und wirkt mit seinen geistigen Kräften. Vgl. dazu epist. 74,20: *Nihil indignetur sibi accidere (sc. homo) sciatque illa ipsa, quibus laedi videtur, ad conservationem universi pertinere et ex iis esse, quae cursum mundi officiumque consummant; placeat homini, quidquid deo placuit; ob hoc*

*ipsum <se> suaque miretur, quod non potest vinci, quod mala ipsa sub se tenet, quod ratione, qua valentius nihil est, casum doloremque et iniuriam subigit.* Siehe auch zu 3,3: *nihil – evenit adversi.*

**4,2: si tibi fortuna non dat facultatem exhibendae virtutis:**

Ohne die Kenntnis seiner *virtus* kann niemand ein *vir magnus* sein. Siehe auch zu 1,5: *conciliante virtute* und *virtutum non lenis exactor*; 2,4: *marcet sine adversario virtus*; 3,9: *hoc pretio aestimasse virtutem*; 2,12: *retenta ac renovata virtus est.*

**honore auctus es:** Über den Unterschied zwischen *honor* und *gloria* handelt Knoche in seinem Aufsatz „Der römische Ruhmesgedanke“ (72, S. 423); danach wird *honor* lediglich dem *vir probus* zuteil, während *gloria* einen *vir magnus* voraussetzt. Knoche zeigt in diesem Aufsatz auch, wie sich der römische Ruhmesbegriff verändert: Beruhte er in der republikanischen Zeit auf der Meinung der Gesamtheit der Bürger (S. 438), so wird er später nur noch von den *boni* bestimmt, die allmählich mit den *sapientes* gleichzusetzen sind (S. 442). Dazu passt die Ruhmesauffassung Senecas, der in epist. 102 der *claritas* gegenüber der *gloria* den Vorzug gibt (dazu siehe S. 55, A. 113).

**4,3: difficilior casus:** Die Größe eines Menschen tritt nur in einer schwierigen Lage zu Tage; vgl. prov. 2,12: *ut in difficiliore parte se ostenderet*; 4,5: *opus est aliqua rerum difficultate*; vgl. auch epist. 52,4: *tamen maior est laus idem effecisse in difficiliore materia.*

**numquam fuisti miser – ne tu quidem ipse:** Im Einzelnen entsprechen sich folgende Aussagen:

4,1: *semper vero esse felicem  
et sine morsu animi  
transire vitam  
ignorare est rerum naturae  
alteram partem.*

4,3: *numquam fuisti miser  
sine adversario  
transisti ... vitam  
nemo sciet, quid potueris, ne tu  
quidem ipse.*

Zu *transire* siehe zu 4,1: *transire vitam*.

**opus est enim ad notitiam sui experimento:** Siehe auch zu 1,6: *experitur* (sc. *deus virum bonum*); 3,3: *non licuit enim illi se experiri*; 3,4: *ignem experitur in Mucio ...* Der Gedanke taucht bei Seneca häufiger auf; z. B. const. 9,3: *Adeo autem ad offensiones rerum hominumque non contrahitur, ut ipsa illa iniuria usui sit, per quam experimentum sui capit et virtutem tentat.*

**itaque quidam ipsi – occasionem – quaesierunt:** Schon hier ist von der Freiwilligkeit des *vir bonus* die Rede, seine *virtus* unter Beweis zu stellen. Das wird ab 5,4 b (... *et volentes quidem*) zum eigenen Thema gemacht.

**4,4: gaudent ... magni viri aliquando rebus adversis:** In epist. 23 lehrt Seneca Lucilius, wahre von oberflächlicher Freude zu unterscheiden: (3:) *animus esse debet alacer et fidens et supra omnia erectus*. (4:) *Mihi crede, verum gaudium res severa est*. Freude kann danach Folgendes bewirken: *mortem contemnere, paupertati domum aperire, voluptates tenere sub freno, meditari dolorum patientiam*.

**inquam:** Siehe zu 2,9.

**Triumphum:** Dass Triumphus (RE 7A1.511,7 ff.) ein Gladiator (*murmillonem*) zur Zeit des Tiberius war, geht nur aus dieser Stelle hervor. Später wurde dieser Künstlernamenach der Sitte der Zeit wiederholt aufgenommen. So begegnen wir einem Gladiator dieses Namens in Mart. lib.spect. 20.

**murmillonem:** Nach Art der Gallier bewaffneter Gladiator; außer Helm und Schild hatte er keine Panzerung (RE 16.1, 664 ff.).

**sub Ti. Caesare de raritate munerum ... querentem:** Vom mangelnden Interesse des Tiberius an Spielen berichtet auch Sueton (Tib. 47); vgl. auch Tac. ann. 4,14.

**avida est periculi virtus:** In nat. 3 praef. 13 scheint Seneca mit den gleichen Worten das Entgegengesetzte zu sagen: Dort gibt er auf eine sechsmal anaphorisch wiederkehrende Frage (*quid est praecipuum?*) die Antwort: *animus contra calamitates fortis et contumax, luxuriae non adversus tantum, sed infestus, nec avidus periculi nec fugax, qui sciat fortunam non expectare, sed facere et adversus utramque intrepidus inconfususque prodire, nec illius tumultu nec huius fulgore percussus*. Doch es geht hier um die Einhaltung der richtigen Mitte (*non adversus tantum, sed infestus; nec avidus ... nec fugax*), während Seneca in prov. 4,4 zeigen will, dass der *vir bonus* nicht nur nicht über verhängtes Leid klagt (vgl. dazu auch nat. 3 praef. 12), sondern es sogar willentlich herbeiführt. Siehe auch zu 4,3: *itaque quidam ipsi – occasionem ... quaesierunt*.

**quo tendat, non quid passura sit cogitat:** Vgl. epist. 66,21: *ad omne pulchrum vir bonus sine ulla cunctatione procurret ... perseverabit nec quid passurus, sed quid facturus sit, aspiciet et se honestae rei tamquam bono viro credit*.

**gloriae pars est:** Vgl. zu 4,2: *honore auctus es*.

**idem licet fecerint:** Siehe zu 2,10: *Licet – obsideat*.

**magis spectatur, qui ... :** Siehe zu 2,9: *spectaculum dignum*.

**4,5: inquam:** Siehe zu 2,9.

**quotiens illis materiam praebet aliquid animose fortiterque faciendi:** Von Gott aus betrachtet ist das, was für den *vir magnus* eine *facultas* (4,2) oder eine *occasio* (4,3; 4,4; 4,6) ist, die *materia*, die durch das Wirken des *vir bonus* erst zur beherzten und mutigen Tat wird. Vgl. epist. 78,21: *O quam magna erat gloriae materia, si spectaremur aegri!* epist. 98,2: *Errant enim ..., qui aut boni aliquid nobis aut mali iudicant tribuere fortunam:*

*materiam dat bonorum ac malorum et initia rerum apud nos in malum bonumve exituratum.*

**aliqua rerum difficultate:** Siehe zu 4,3: *difficilior casus*.

**gubernatorem:** Deutlicher sagt Seneca in Marc. 5,5, was er mit diesem Vergleich meint: *Simul cogita non esse magnum rebus prosperis fortem gerere, ubi secundo cursu vita procedit: ne gubernatoris quidem artem tranquillum mare et obsequens ventus ostendit; adversi aliquid incurrat oportet, quod animum probet* (vgl. auch Marc. 6,3). Zahlreiche weitere Parallelstellen zu diesem Vergleich bei Viansino (3, S. 92 f.).

**unde possum scire – vetuisses:** Beachtenswert ist das Nebeneinander eines streng parallelen Satzaufbaus (*unde possum scire, quantum adversus ...* (2x); *unde scio, quam ...*) und einer reichen *variatio* in der Wortwahl (*quantum tibi animi sit; quantum constantiae habeas; quam aequo animo laturus sis*).

**adversus paupertatem ... ignominiam ... orbitatem ... :** Diese drei *adversa* sind sinngemäß schon in 3,1 bei der dortigen Aufzählung von *adversa* genannt worden. Siehe auch zu 2,6: *operibus ...*

**divitiis diffluis:** Siehe zu 1,6: *voluptatibus fluere*.

**inter plausus senescis:** Dasselbe Bild liegt bei Seneca auch an folgenden Stellen zugrunde: epist. 29,12: *Ceterum, si te videro celebrem secundis vocibus vulgi, si intrante te clamor et plausus, pantomimica ornamenta, obstreperint, si ..., quidni ego tui miserear, cum sciam, quae via ad istum favorem ferat?* epist. 94,71: *Ambitio et luxuria et inpotentia scaenam desiderant: sanabis ista, si absconderis*.

**si te ipse consolatus esses:** Auch an den folgenden Stellen geht es darum, dass man andere nur trösten könne, wenn man selbst nicht untröstlich ist: Pol. 15,5: *... iudicavitque* (sc. *Augustus*) *non*



*militandi tantum disciplinam esse servandam, sed etiam dolendi. Non potuisset ille lacrimas alienas compescere, nisi prius pressisset suas.* Helv. 1,1: ... *deinde plus habiturum me auctoritatis non dubitabam ad excitandam te, si prior ipse consurrexissem.*

**4,6: stimulos admovent:** Vgl. auch v.b. 25,5: *Non est enim, quod existimes ullam esse sine labore virtutem, sed quaedam virtutes stimulis, quaedam frenis egent.* Siehe auch zu 4,11: *experiuntur indolem.*

**calamitas virtutis occasio est:** Vgl. 4,3: *si illi nullam occasionem difficilior casus dedit, in qua vim animi sui ostenderet.* Siehe auch zu 1,5: *conciliante virtute und virtutum non lenis exactor;* 2,2: *omnia adversa exercitationes putat;* 4,4: *avida est periculi virtus.*

**qui nimia felicitate torpescunt:** Siehe zu 2,6 und EK zu 2,6: *inlaesa felicitas.*

**quos velut in mari lento tranquillitas iners detinet:** Siehe zu 3,3: *nihil – evenit adversi.*

**quidquid illis inciderit, novum veniet:** *inciderit* hier mit Nachdruck im Sinne von *acciderit* in 1,1 gebraucht. Seneca fordert immer wieder dazu auf, fremdes Leid auf sich selbst zu beziehen, um dadurch innerlich auf kommendes Leid vorbereitet zu sein (*praemeditatio malorum*). Ganz deutlich in epist. 107,4: *Nemo non fortius ad id, cui se diu composuerat, accessit et duris quoque, si praemeditata erant, obstitit: at contra inparatus etiam levissima expavit. Id agendum est, ne quid nobis inopinatum sit; et quia omnia novitate graviora sunt, non cogitatio adsidua praestabit, ut nullis sis malo tiro.* Vgl. auch epist. 91,3 ff.; Marc. 9,2; ira 2,31,1 f. Siehe auch zu 5,7: *non ... incidunt cuncta, sed veniunt.*

**4,7: magis urgent saeva inexpertos:** Siehe auch zu 1,6: *experitur* und zum Vorigen.

**se saepe vicisse post sanguinem:** Vgl. epist. 13,2: *ille (sc. athleta), qui sanguinem suum vidit, ... cum magna spe descendit ad pugnam.*

**indurat:** Vgl. 1,6.

**quibus indulgere videtur:** Rückverweis auf 2,5, wo der väterlichen Liebe des Gottes die verweichlichende mütterliche Liebe entgegengehalten wird (*Non vides, quanto aliter patres, aliter matres indulgeant?*).

**ad illum diu felicem:** Siehe zu 2,6: *inlaesa felicitas.*

**sua portio:** Das Wort *portio* hat Seneca schon in 1,4 gebraucht: Die Gezeiten kämen nicht *caeca quadam volutione* zustande, sondern wüchsen und rollten nach einem zugemessenen Teil (*portionibus*) heran, je nachdem, wie sie vom Mond beeinflusst würden. Hier liegt wieder ein Vergleich von Kosmos und Mensch vor: Auch den Menschen ist von den Göttern ein zugemessener Teil bestimmt.

**quisquis videtur dimissus esse dilatus est:** *dimittere* und *differre* sind militärische Metaphern. Vgl. ThLL s.v. *dimitto* 5,1214,17 f. und s.v. *differo* 5,1078,18 f. Siehe auch zu 3,14: *pro causa bona – militet.*

**4,8: optimum quemque:** Vgl. zu 1,1: *bonis viris* und S. 65.

**dux lectissimos mittit:** Vgl. const. 19,4: *Quo quisque honestior genere, fama, patrimonio est, hoc se fortius gerat, memor in prima acie lectos ordines stare.*

**timidis ignavisque flebilis:** Rückgriff auf *inexpertis* in 4,6 f.

**digni visi sumus deo – pati:** In 3,14 sagt die *rerum natura* (= *providentia/di etc.*): „ ... *ut omnes sciant non esse haec mala, quibus ego dignum Catonem putavi.*“ Vor dem Hintergrund der in 2,8 ff. und 3,14 beschriebenen tapferen Haltung Catos bekommt diese Aussage einen tieferen Sinn: Catos Freitod war menschen-

möglich. Vgl. epist. 92,25: *Incredibilia nobis haec videntur et supra humanam naturam excurrentia*. Siehe auch zu 2,10: *eripe te rebus humanis* und 4,1: *rerum naturae alteram partem* und zum Folgenden.

**quantum humana natura posset pati:** Hier wird auf die positive Möglichkeit der menschlichen Natur abgehoben, während in 4,9 (*quod humanae sortis admoneat*) die Begrenztheit des Menschen angesprochen wird (siehe auch zu 2,8: *puerilia et humani oblectamenta levitatis*). Vgl. auch epist. 104,25 f.: *Totiens mihi occurrunt isti, qui non putant fieri posse quidquid facere non possunt, et aiunt nos loqui maiora quam quae humana natura sustineat*.

**qua animi permadescunt:** *permadescere* bedeutet zunächst „durch und durch feucht werden“ und dann übertragen (zum ersten Mal bei Seneca: ThLL 10.1. 10,1524,11 f.) „erschaffen“.

**quod humanae sortis admoneat:** Siehe auch zu 2,8: *puerilia et humanae oblectamenta levitatis*; 4,8: *digni visi sumus deo* und *quantum humana natura posset pati*.

**4,9: perpetua ebrietate sopiti:** Vgl. 3,10: *mero se licet sopiat* (Maecenas).

**specularia:** Nach epist. 90,25 sind *specularia*, „Spiegel“, erst zur Zeit Senecas aufgekommen: *Quaedam nostra demum prodisse memoria scimus, ut speculariorum usum perlucete testa clarum transmittentium lumen ...* (*testa* = *lapis specularis*, ein Spiegelstein/tafelförmige Gipskristalle; siehe Paoli, Das Leben im alten Rom, Bern/München 1961, S. 183). Vgl. auch epist. 86,11; nat. 4 b.13,7.

**fomenta:** „Warme Umschläge“ auch in epist. 51,5: ... *indomitum illum nivibus atque Alpibus virum* (sc. *Hannibalem*) *enervave-*

runt *fomenta Campaniae*. Vgl. auch epist. 90,18; ira 3,10,3; v.b. 11,4.

**parietibus circumfusus calor:** Auch Wand- und Fußbodenheizungen sind eine Erfindung aus Senecas Zeit: Vgl. epist. 90,25: ... *ut suspensuras balneorum et inpressos parietibus tubos, per quos circumfunderetur calor, qui ima simul ac summa foveret aequaliter*. Vgl. auch nat. 3,24,3.

**4,10: cum omnia, quae excesserunt modum, noceant, periculosissima felicitatis intemperantia est:** In epist. 39,4 ff. legt Seneca dar, dass ein Übermaß schade; denn das, was das natürliche Maß überschreite, kenne keine Grenzen: (5) *necesse est enim, in immensum exeat cupiditas, quae naturalem modum transsilit. Ille enim habet suum finem, inania et ex libidine orta sine termino sunt*. Vgl. Cic. Tusc. 4,22 (= SVF III 379): *Omnia autem perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam, quae est a tota mente defectio sic aversa a praescriptione rationis, ut nullo modo adpetitiones animi nec regi nec contineri queant*. Vgl. ira 2,25,4; epist. 74,19; 85,12; Helv.11,4; Oed. 909 f. Siehe auch zu 2,6: *inlaesa felicitas*.

**movet cerebrum – fundit:** Vgl. epist. 36,1: *Res est inquieta felicitas; ipsa se exagitat. Movet cerebrum non uno genere: alios in aliud inritat, hos in inpotentiam, illos in luxuriam*. brev.13,7: *O quantum caliginis mentibus nostris obicit magna felicitas!* Vgl. auch Helv. 12,3; ira 2,10,1; v.b. 2,2.

**perpetuam infelicitatem advocata virtute sustinere:** Vgl. Helv.2,3: *Unum habet assidua infelicitas bonum, quod, quos semper vexat, novissime indurat*. Siehe auch zu 2,6: *inlaesa felicitas*.

*advocare*, „als Beistand berufen“, ist ein juristischer Terminus (ThLL 1,895,1 f.).

Vgl. Helv. 15,4: *Sed quanto ista duriora sunt, tanto maior tibi virtus advocanda est.* Ähnlich epist. 27,3; 31,5; v.b.10,1. Siehe auch zu 1,5: *conciliante virtute* und *virtutum non lenis exactor* sowie zu 4,6: *calamitas virtutis occasio est.*

**immodicis bonis rumpi:** Vgl. epist. 39,4: *Idem animis quoque evenit, quos inmoderata felicitas rumpit.* Marc. 11,3: (sc. homo) *alimenta metuens sua, quorum modo inopia deficit, modo copia rumpitur.* Siehe auch zu 4,10: *cum omnia, quae excesserunt modum ...*

**lenior ieiunio mors est:** Vgl. dazu die Beschreibung des Hungertodes des Cremutius Cordus in Marc. 22,6; 26,3.

**cruditate dissiliunt:** Das Wort *cruditas*, „Unverdaulichkeit, Überladung des Magens“ (ThLL 4,1232: „indigestio; stomachi morbus ex nimietate ciborum et mala eorum concoctione ortus“), stammt aus dem medizinischen Bereich (Cels. 1,10; 3,23; 4,21.28). Vgl. epist. 95.16: *Inde pallor et nervorum vino madentium tremor et miserabilior ex cruditate quam ex fame macies.* Siehe auch zu 3,2: *ferro et igne curari ...*

**4,11: invisos esse Lacedaemoniis liberos suos:** Das Beispiel der Spartaner war ein Topos in der kynischen Sittenpredigt (Diog. Laert. 6,27). Seneca spielt mehrmals auf die Spartaner an (nat. 4 b,13,9; epist. 77,14; 82,20; benef. 5,3,1; 6,31,5).

**experiuntur indolem:** Siehe zu 1,6: *experitur* (sc. *deus virum bonum*). In epist. 34,2 sagt Seneca zu Lucilius: *Ego cum vidissem indolem tuam, inieci manum, exhortatus sum, addidi stimulos nec lente ire passus sum, sed subinde incitavi.*

**publice verberibus admotis:** Zur strengen Erziehung der spartanischen Jugend siehe auch Cic. Tusc. 2,34 und 2,46.

**vulnera praebere vulneribus:** Vgl. 3,9: *quocumque fatigatum corpus* (sc. *Reguli*) *reclinavit, vulneri incumbit.*

**4,12: si dure generosos spiritus deus temptat:** Vgl. v.b. 13,4: *Quisquis ad virtutem accessit, dedit generosae indolis specimen: qui voluptatem sequitur, videtur enervis ...*; epist. 39,2: *habet enim hoc optimum in se generosus animus, quod concitatur ad honesta*. epist. 44,5: *Quis est generosus? ad virtutem bene a natura compositus*. Vgl. 5,11: *ille generosus adulescens* (Phaeton).

**numquam virtutis molle documentum est:** Vgl. 3,9: *quid illi fortuna nocuit, quod illum documentum fidei, documentum patientiae fecit?* Siehe auch zu 1,5: *virtutum non lenis exactor*; 2,4: *marcet sine adversario virtus*; 3,9: *hoc pretio aestimasse virtutem*; 4,6: *calamitas virtutis occasio est; perpetuam infelicitatem advocata virtute sustinere*.

**verberat:** Wiederaufnahme von *verberibus* (*admotis*) in 4,11.

**lacerat:** Wiederaufnahme von *laceros* (*et semianimes*) in 4,11.

**praebendi fortunae sumus:** Rozelaar (S. 454 ff.) arbeitet den Unterschied zwischen *fatum* und *fortuna* heraus und sagt speziell zu prov. 4,12 (S. 457): „Wie der Unterschied aber geartet ist, bringt Seneca mit subtiler Hantierung des Lateinischen zum Ausdruck, indem er einerseits sagt, dass wir ‚Fortuna‘ hingegeben werden müssen, damit sie uns ‚gegen sich selbst abhärtet‘ (De Prov. 4,12), und andererseits sich dahin äussert, es sei Aufgabe des *vir bonus*, sich dem *Fatum* hinzugeben. Dem passiven *praebendi fortunae sumus* stellt er das aktive *fato se praebere* gegenüber: Der *Fortuna* fügt man sich widerwillig, dem *Fatum* mit Freude. Es gibt *amor fati* – ... –; von *amor fortunae* hat noch niemand gesprochen.“ Vgl. zu 2,7: *fortunam illis adsignat*.

**4,13: agricolis manus tritae:** näher ausgeführt in epist. 51,10: *Nullum laborem recusant manus, quae ad arma ab aratro transferruntur: in primo deficit pulvere ille unctus et nitidus*.

**ad contemnendam patientiam malorum animus patientia pervenit:** Siehe zu 2,4: *cum quid possit patientia ostendit*. Vgl. auch S. 69, A. 136.

**4,14: Germanos:** Auch in ira 1,11,3 werden die Germanen als besonders abgehärtet charakterisiert: *Germanis quid est animosius? Quid ad incursum acrius? Quid armorum cupidius, quibus innascuntur innutriunturque, quorum unica illis cura est in alia neglegentibus? Quid induratus ad omnem patientiam, ut quibus magna ex parte non tegimenta corporum provisae sint, non suffigia adversus perpetuum caeli rigorem?* Vgl. auch Caes. Gall. 6,21 ff.; Tac. Germ. 17 u. 20.

**perpetua ... hiemps:** In Helv. 7,1 charakterisiert Seneca die Skythen ähnlich wie hier die Germanen: *Scythia et totus ille ferarum indomitarumque gentium tractus civitates Aethiopiae Ponticis inpositas litoribus ostendunt: non perpetuae hiemis saevitia, non hominum ingenia ad similitudinem caeli sui horrentia transferentibus domos suas obstiterunt*.

**imbrem culmo aut fronde defendunt:** Dieselben Vokabeln benutzt Seneca auch sonst zur Beschreibung eines einfachen Lebens: epist. 90,10: *culmus liberos texit, sub marmore atque auro servitus habitat*. 90,41: *Illi, quos aliquod nemus densum a sole protexerat, qui adversus saevitiam hiemis aut imbris vili receptaculo tuti sub fronde vivebant, placidas transigebant sine suspirio noctes*.

**super durata glacie stagna persultant:** *persultare*, „an einer Stelle hin- und herspringen“, bei Seneca nur noch in ira 2,31,6: *taurorum pueris pariter ac feminis persultantibus terga impune calcata*. Vgl. Lucr. 1,15: *inde ferae pecudes persultant pabula laeta*.

**in alimentum feras captant:** Vgl. hierzu den Gegensatz in 3,6: ... *si ingenti pomorum strue cingeret primae formae feras, captas multa caede venantium?*

**4,15: miseri tibi videntur?** In epist. 39,6 zeigt Seneca, wen er wirklich für unglücklich hält: *Voluptatibus itaque se mergunt, quibus in consuetudinem adductis carere non possunt, et ob hoc miserrimi sunt, quod eo pervenerunt, ut illis, quae supervacua fuerant, facta sint necessaria. Serviunt itaque voluptatibus, non fruuntur, et mala sua, quod malorum ultimum est, et amant.* Vgl. auch epist. 90,18. In epist. 70,15 betont Seneca, dass man nur auf Grund eigenen Versagens unglücklich sein könne: ... *nemo nisi vitio suo miser est.* Siehe auch zu 2,4: *non quid, sed quemadmodum feras interest.*

**quod in naturam consuetudo perduxit:** Siehe zum Folgenden.

**paulatim ... voluptati sunt, quae necessitate coeperunt:** Vgl. tranq. 10,1: *necessitas fortiter ferre docet, consuetudo facile.* Siehe auch S. 68, A. 134.

**vilis et hic quaerendus manu victus:** Siehe 3,6: *radices et herbas, quas in repurgando agro triumphalis senex vulsit.*

**quod tibi calamitas videtur:** Vgl. 4,6: *calamitas virtutis occasio est.*

**4,16: non est arbor solida nec fortis – incursat:** Das Bild vom Baum, der, den Stürmen ausgesetzt, die Wurzeln fester im Boden verankert, schon bei Homer (Il.12,131 ff.) und Vergil (Aen. 4,441 ff.). Vgl. S. 89, A. 177.

**pro ipsis ergo bonis viris est:** Deutlicher Rückverweis auf 3,1 f.: ... *primum pro ipsis esse, quibus accidunt*; 3,2: *Difficillimum ex omnibus, quae proposui, videtur, quod primum dixi, pro ipsis esse, quibus eveniunt ista; „pro ipsis est“ inquis ...*



**formidolosa:** Ein weiteres Wort für das, was Seneca in 3,1 mit *aspera, adversa, abominanda* bezeichnet.

**quae non sunt mala, nisi male sustinenti:** Rückverweis auf 2,4: *non quid, sed quemadmodum feras interest*; 4,1: *at calamitates terroresque mortalium sub iugum mittere proprium magni viri est*; 4,10: *... perpetuam infelicitatem advocata virtute sustinere*.

## Kapitel 5

**5,1: adice nunc, quod:** häufig bei Seneca; z. B. nat. 2,10,4; epist. 15,2.

**pro omnibus:** Siehe zu 1,1 und 3,1: *universis*.

**ut ita dicam:** häufig bei Seneca; vielleicht zu deuten nach Senecas eigener Erläuterung (nat. 3,18,7): *non tempero mihi, quin utar interdum temerarie verbis et proprietatis modum excedam* (Viansino, 6, S. 100 f.). Siehe auch zu 3,7: *revocatus tantum non retro cessit*.

**militare:** Seneca charakterisiert mit diesem Verb (epist. 51,6; 96,5) oder mit anderen militärischen Metaphern die Lebensweise des *vir bonus/sapiens*; z. B. epist. 65,18: *Sapiens adsectatorque sapientiae adhaeret quidem in corpore suo, sed optima sui parte abest et cogitationes suas ad sublimia intendit. Velut sacramento rogatus hoc, quod vivit, stipendium putat: et ita formatus est, ut illi nec amor vitae nec odium sit, patiturque mortalia, quamvis sciat ampliora superesse*.

Der Vergleich ist schon alt (Platon, apol. 28 d; Phaid. 62 b). Vgl. auch epist. 93,4; tranq. 3,5. 4, 3-5. Ähnlich schon SVF I 223a. Zur Benutzung militärischer Metaphern durch Seneca vgl. auch Rozelaar, S. 134 ff mit A. 9 und S. 377 ff. Siehe auch zu 3,14: *pro causa bona ... militet* und zu 5,4: *et volentes quidem*.

**edere operas:** Diese Wendung findet sich außer an dieser Stelle und schon in 2,10 nur noch an drei weiteren Stellen bei Seneca (ot. 6,2; epist. 29,6; benef. 4,8,1). An allen drei Stellen sagt sie aus, dass etwas Geleistetes an die Öffentlichkeit gebracht wird. In 2,10 sagt Cato von seinem Schwert, mit dem er sich töten wird: *Ferrum istud, etiam civili bello purum et innoxium, bonas tandem ac nobiles edet operas*. So weist ganz sicher diese

Stelle auf die tapfere Tat Catos, des *vir sapiens*, zurück, durch die er der Welt zeigen will, dass der Tod kein Übel sei.

**hoc est propositum deo quod sapienti viro:** Dies ist die einzige Stelle in *De Providentia*, wo Seneca vom *vir sapiens* spricht. Siehe auch zu 1,1: *bonis viris* und zu 1,5: *bonus tempore tantum a deo differt*.

**reformidat:** *reformidare*, „vor etwas zurückscheuen“, schon in 2,4: *ut dura ac difficilia non reformident*.

**nec bona esse nec mala:** Immer wieder versucht Seneca, den Unterschied zwischen dem wahren *bonum* bzw. dem wahren *malum* und den Gütern bzw. Übeln, die die breite Masse für solche hält, zu klären (z. B. const. 14,4; epist. 71,7; 76,20; Helv. 5,6). So hat er sich ja auch in der *propositio* (3,1) vorgenommen zu zeigen, *quam non sint quae videntur mala*, was im Zusammenhang mit der Frage des Lucilius besonders wichtig ist. Seine Meinung dazu geht besonders deutlich aus epist. 123,13 hervor: *Invitant divitiae, voluptates, forma, ambitio, cetera blanda et adridentia: fugat labor, mors, dolor, ignominia, victus adstrictior: Debemus itaque exerceri, ne haec timeamus, ne illa cupiamus*. Vgl. SVF I 190; III 68-116. Vgl. auch S. 69, A. 136.

**inrogaverit:** *inrogare*, „gegen jemand etwas verhängen“, ist ein juristischer Terminus (ThLL 7,2, 437,72 ff.).

**5,2: Appius:** Appius Claudius Caecus (RE 3.2,2681 ff.); Ursache und Zeitpunkt seiner Erblindung sind unklar. Livius (Liv. 9,29,9 ff.; perioch.13) sah in ihr eine göttliche Strafe für seine frevelhafte Umgestaltung des Herkuleskultes.

**Metellus:** Lucius Caecilius Metellus, cos. 251 (RE 3.1,1203,40 ff.), rettete beim Brand des Vestatempels 241 v. Chr. das Palladium und erblindete dabei (so: Cic. Scaur. 48; Liv. perioch.19;

Plin. nat. hist. 7,141). Er wird deshalb häufiger als Beispiel für *pietas* angeführt: vgl. Sen.Rhet. contr. 4,2 und 7,2,7.

**non sunt divitiae bonum:** Siehe zu 5,1: *nec bona esse nec mala* und S. 74, A. 145; v.b. 24,5: *Divitias nego bonum esse; nam si essent, bonos facerent: nunc quoniam, quod apud malos deprenditur, dici bonum non potest, hoc illis nomen nego*. Vgl. auch epist. 87,22. 28.

**leno:** Vgl. epist. 87,15: *Quod contemptissimo cuique contingere ac turpissimo potest, bonum non est; opes autem et lenoni et lanistae contingunt; ergo non sunt bona*.

**traducere:** In der Bedeutung „bloßstellen, lächerlich machen“ auch in epist. 108,14: *Cum coeperat (sc. Attalus) voluptates nostras traducere ...*

**5,3: virum bonum debilitari aut configi aut alligari:** Mit den drei Verben wird auf die Beispielreihe in 3,5 ff. zurückverwiesen: mit *debilitari* auf Mucius, mit *configi* auf Regulus (3,9: *refige illum ...*), mit *alligari* auf Sokrates. Was Seneca im eigentlichen Sinne unter *debilitari* und *alligari* versteht, ersieht man aus epist. 59,9: *Nos multa alligant, multa debilitant. Diu in istis vitiis iacuumus, elui difficile est; non enim inquinati sumus, sed infecti*. Vgl. auch v.b. 16,3; epist. 24,17.

**malos integris corporibus solutos ac delicatos incedere:** *delicatus*, „verwöhnt, wählerisch“, bei Seneca häufig; z. B. epist. 78,25: *Sed omnia ista facile perferemus, sorbitionem, aquam calidam et quicquid aliud intolerabile videtur delicatis et luxu fluentibus magisque animo quam corpore morbidis*. Mit *integris corporibus* ist der Gegenbegriff zu *debilitari*, mit *solutos* der zu *alligari* angegeben.

**quid porro?** häufig bei Seneca; z. B. epist. 13,14; 37,2; 66,9; 77,18.

**pro vallo ... stare:** Ähnlich in epist. 36,9: ... *stans etiam aliquando saucius pro vallo pervigilet et ne pilo quidem incumbat, quia solet obrepere interim somnus in aliquod adminiculum reclinatis.*

**nobilissimas virgines ad sacra facienda noctibus excitari:** Vgl. ot. 2,2: ... *virginum Vestalium more, quae annis inter officia divisas discunt facere sacra et, cum didicerunt, docent.* Vgl. Cic. leg. 2,21. Siehe auch S. 76, A. 148.

**5,4: labor optimos citat:** *labor* und *laborare* kommen im Text achtmal vor: 1,6: *laborare, sudare* 2,2: *laboris adpetens iusti* 2,5: *numquam laborare* 2,6: *nec labore tantum, sed motu* 3,10: *felicitate nimia laborantem* (sc. *Maecenatem*) 4,1: *qui plus laboris exigunt in quibus certior spes est* 4,13: *quantum nationibus nudis labor praestet* 5,4: *boni viri laborant.* Vgl. Hor. *carm.* 3,6,36 ff. Siehe auch zu 1,6: *laborare, sudare*, 2,2: *laboris adpetens iusti* und zu 4,6: *stimulos admovent.*

**otium suum oblectet:** Siehe zu 2,2: *cui non industrio otium poena est?*

**in popina lateat:** Vgl. v.b. 7,3: *voluptas humile servile, imbecillum caducum, cuius statio ac domicilium fornices et popinae sunt.*

**in aliquo circulo:** Nach ThLL (3,1111,82 ff.) bedeutet *circulus* „coetus vel congregatio hominum, saepius cum nota vituperationis“. Vgl. auch epist. 52,8: *Ex his autem qui sunt, eligamus non eos, qui verba magna celeritate praecipitant et communes locos volunt et in privato circulantur, sed eos ...* Cicero (*Balb.* 57: ... *in conviviis rodunt, in circulis vellicant*) und Tacitus (*ann.* 3,54: *nec ignoro in conviviis et circulis incusari ista [sc. *Luxus*] et modum posci: sed si quis legem sanciat ...)*) verbinden

*circulus* mit *convivium* und setzen beides in Gegensatz zu ernsthafter politischer Tätigkeit.

**tempus ... terat:** Die Bedeutung dieser Wendung geht aus epist. 65,15 hervor: „*Quid te ... delectat tempus inter ista contere-re, quae tibi nullum adfectum eripiunt, nullam cupiditatem abigunt?*“

**idem in hac magna re publica fit:** Mit diesem großen Staat ist die Kosmopolis gemeint bzw. das Universum (3,1: ... *deinde pro universis*). In ihm ist das eigentliche Wirkungsfeld des *vir sapiens* zu sehen, wie immer wieder von Seneca betont wird. Vgl. auch epist. 68,2: *praeterea, cum sapienti rem publicam ipso dignam dedimus, id est mundum, non est extra rem publicam, etiam si recesserit ... Depone hoc apud te, numquam plus agere sapientem, quam cum in conspectum eius divina atque humana venerunt.* tranq. 4,4: *Ideo magno animo nos non unius urbis moenibus clusimus, sed in totius orbis commercium emisimus patriamque nobis mundum professi sumus, ut liceret latiore virtuti campum dare.* Vgl. auch epist. 28,4; 95,52; Marc.18,1; ot. 6,4; Cic. leg. 1,7,23; nat. deor. 2,78. 154. Vgl. S. 77 f.

**boni viri laborant:** Siehe zu 5,4: *labor optimos citat.*

**et volentes quidem; non trahuntur ... sequuntur:** Siehe zu 3,1: *volentibus.* Vgl. v.b. 15,5 f.: *illa (sc. virtus) fortiter stabit et quidquid evenerit feret non patiens tantum, sed etiam volens, omnemque temporum difficultatem sciet legem esse naturae et ut bonus miles feret vulnera, numerabit cicatrices ... habebit illud in animo vetus praeceptum: deum sequere. Quisquis autem queritur et plorat et gemit, imperata facere vi cogitur et invitus rapitur ad iussa nihilominus. Quae autem dementia est potius trahi quam sequi!* Vgl. S. 78 f.

**5,5: Demetri:** Siehe zu 3,3.

**hoc unum ... queri possum:** Nur in diesem Fall wird *queri* gegenüber der Gottheit, das zeigt *hoc unum*, als berechtigt angesehen, im Gegensatz zu 1,4; 2,4; 5,8; 6,3; siehe auch zu diesen Stellen.

**vultis – dedistis:** Trikolon (dreifache Anapher von *vultis*) und Klimax nach dem Gesetz der wachsenden Glieder.

**quod dedistis:** Der Gedanke, dass das, was vom Schicksal genommen wird, vorher von ihm geschenkt worden ist, ist bei Seneca häufiger anzutreffen: z. B. epist. 63,7: *desine beneficium fortunae male interpretari: abstulit, sed dedit*. So auch in Marc. 10,2; Pol. 10,2. 11,3; Helv. 5,4; tranq. 11,1-3.

**5,6: nihil cogor ... sed assentior:** Mit diesen Worten unterstreicht Seneca noch einmal die vorher angesprochene Freiwilligkeit des Tuns des Weisen, ein Gedanke, den er häufig ausspricht: z. B. epist. 96,2: *in omnibus, quae adversa videntur et dura, sic formatus sum: non pareo deo, sed adsentior; ex animo illum, non quia necesse est, sequor ... nullum tributum invitus conferam*. Vgl. auch epist. 54,7; 61,3; v.b. 3,3; 15,5; 16,2; Oed. 980 ff.

**omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere:** Es gibt zwei Möglichkeiten, diese Stelle zu verstehen: 1. *Certa* (sc. *esse*) ist erstes Prädikat im Acl. Sinn: „... dass alles bestimmt ist und nach einem für die Ewigkeit gegebenen Gesetz abläuft.“ 2. *Certa* ist zusammen mit *dicta* Attribut zu *lege*. Sinn: „... dass alles nach einem bestimmten und für die Ewigkeit festgelegten Gesetz abläuft.“ Ich bevorzuge die zweite Möglichkeit und fühle mich durch folgende Stellen darin bestätigt, durch die die Zusammenstellung von *certa* und *lex* belegt werden: epist. 63,15: *Nunc cogito omnia et mortalia esse et incerta lege mortalia*; Manil. 4,14: *Fata regunt orbem, certa stant omnia lege* und Marc.18,1 (siehe zu 1,2: *aeternae legis imperio*). Die Wendung *legem dicere* auch in ot. 3,1; 5,5; v.b. 13,1.

**fata nos ducunt:** Vgl. Oed. 980 ff.: *fatis agimur: cedit fatis;/ non sollicitae possunt curae/ mutare rati stamina fusi./ quidquid patimur mortale genus,/ quidquid facimus, venit ex alto,/ servatque suae decreta colus/ Lachesis nulla revoluta manu.*

**5,7: quantum cuique temporis restat, prima nascentium hora disposuit:** Auch diesen schon früh geäußerten Gedanken (Hom II. 20,128) finden wir bei Seneca an verschiedenen Stellen, z. B. Marc. 10,5: *Si mortuum tibi filium doles, eius temporis, quo natus est, crimen est: mors enim illi denunciata nascenti est. In hanc legem erat datus, hoc illum fatum ab utero statim prosequatur.* 21,5 f.: *Fixus est cuique terminus ... (6) Solvitur, quod cuique promissum est; eunt via sua fata, nec adiciunt quicquam nec ex promisso semel demunt ... habebit quisque, quantum illi dies primus ascripsit.* Vgl. auch epist. 101,5 ff.; Pol. 4,3; Oed. 988: *... primusque dies dedit extremum.*

**causa pendet ex causa:** Hiermit wird von Seneca die Wirkungsweise des *fatum* beschrieben. Vgl. dazu Pohlenz (101), S. 102: „Alles vollzieht sich also in der Welt nach einem lückenlosen Kausalzusammenhang, nach einem Schicksalsgesetz, an dem auch kein Gott etwas ändern kann. Das Wesen dieses Gesetzes fanden die Stoiker in dem uralten Wort Heimarmene ausgedrückt. Sie leiteten es – mit unmöglicher Etymologie – von εἰρμός ab und erklärten es als „Reihe der Ursachen“, εἰρμός αἰτιῶν, *series causarum* ...“ Vgl. auch Cic. div. 1,125 f. = SVF II 921: *Fatum autem id appello, quod Graeci εἰρμαμ ἐνην, id est ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna. Quod quum ita sit, nihil est factum, quod non futurum fuerit: eodem modo nihil est futurum, cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat. Ex quo intellegitur, ut fatum sit non id, quod superstitiose, sed id, quod physice dicitur, causa aeterna rerum, cur et quae*



*praeterierunt facta sint, et quae instant fiant, et quae sequentur futura sint.* Vgl. auch SVF II 945-952; Helv. 8,3; epist. 19,6; benef. 4,7,2; Cic. nat. deor. 1,55. Siehe auch zu 1,1: *providentia* und zu 1,3: *Sed suas et illa causas habent.*

**privata ac publica longus ordo rerum trahit:** Vgl. epist. 91,7: *Nihil privatim, nihil publice stabile est; tam hominum quam urbium fata voluntur.*

**fortiter omne patiendum est:** Siehe zu 2,4: *cum quid possit patientia ostendit* und epist. 107,7 ff.: *illud possumus, magnum sumere animum et viro bono dignum, quo fortiter fortuita patiamur et naturae consentiamus.*

**non ... incidunt cuncta, sed veniunt:** Siehe zu 2,1: *adversa eveniunt* und zu 4,6: *quidquid ... inciderit, novum veniet.* Vgl. epist. 96,1: *Male valeo: pars fati est. Familia decubuit, fenus offendit, domus crepuit, damna, vulnera, labores, metus incurrerunt: solet fieri. Hoc parum est: debuit fieri. Decernuntur ista, non accidunt.*

**quid fleas:** Siehe zu: *quantum cuique temporis restat ...*

**quamvis magna videatur varietate singulorum vita distingu:** Der Gedanke, dass bei aller Verschiedenheit der Einzelschicksale mit dem Tod allen das gleiche Schicksal bevorsteht, gilt Seneca als Trost und wird von ihm häufig angesprochen: z. B. nat. 2,59,8: *In omnes constitutum est capitale supplicium et quidem constitutione iustissima. nam, quod maximum solet esse solacium extrema passuris, quorum enim causa, sors eadem est.* Vgl. auch epist. 30,11; 91,12; 99,9; Pol. 9,9; 11,4; nat. 6,1,8; 6,2,9; 6,32,8; Pol. 11,5.

**accipimus peritura perituri:** Die freie Verwendung des Futurpartizips ist nach Westman (S. 13 ff.) charakteristisch für die Silberne Latinität. Besonders bei Seneca kommt sie in vielfacher

Weise vor. Mit ihr ist die Möglichkeit gegeben, „in stilistisch einfacher Weise ein intensives Pathos auszudrücken“ (S. 15).

**5,8: quid ... indignamur, quid querimur:** Hier wird Lucilius noch einmal die Grundlosigkeit seiner Klage vor Augen geführt. Vgl. auch v.b. 15,6: ... *stultitia et ignoratio condicionis est suae dolere, quod deest aliquid tibi aut incidit durius, aequè mirari aut indigne ferre ea, quae tam bonis accidunt quam malis, morbos dico, funera, debilitates et cetera ex transverso in vitam humanam incurrentia*. Siehe auch zu 1,4: *sed quereris* und 2,4: *nec ... queratur* und S. 24, A. 61.

**ad hoc parati sumus:** Damit entscheide ich mich – mit Reynolds – für diese Lesart. Sie ist – wie im Apparat vermerkt – verdächtig (*suspectum*) und deshalb häufig durch die Konjekturen von Gertz *comparati* oder *parti* ersetzt worden. Doch passt sie gut zu der Ankündigung *sibi illum parat* (1,6). Vergleichbar Herc.f. 872: *tibi, mors, paramur*. Siehe auch zu S. 27 mit A. 68.

**utatur ut vult suis natura corporibus:** siehe zu 5,5: *quod dedistis*.

**nos laeti ad omnia et fortes cogitemus:** Siehe auch zu 3,13: *at ille venenum laetus et libens hauriet* und zu 4,4: *gaudent ... magni viri aliquando rebus adversis*. Vgl. epist. 54,3: *Ego vero et in ipsa suffocatione non desii cogitationibus laetis ac fortibus adquiescere*. Vgl. auch zu S. 57, A. 119.

**nihil perire de nostro:** Nach stoischer Lehre überdauert der *animus* den Tod des Menschen, ohne allerdings unsterblich zu sein; denn auch er teile in der ἐκπύρωσις seinen Untergang mit den Göttern. Es gab allerdings bei den einzelnen Vertretern der Stoa unterschiedliche Positionen: Siehe für Zenon SVF I 146, für Kleantes SVF I 522, für Chrysipp SVF II 809-822, für Panaitios Cic. Tusc. 1,79, für Poseidonios Cic. Tusc. 1,43. Seneca schließt

sich bisweilen unterschiedlichen Auffassungen an (epist. 65,24; 71,16 oder Marc. 19,5; 25,1; Helv. 20,2 oder epist. 102,2 oder epist. 54,4; 77,11; Troad. 407 f.). Vgl. dazu Andreoni (4, S. 95); Rozelaar, S. 116 ff. Siehe auch zu 6,6: *aut finit aut transfert*.

**praebere se fato:** Einer der Hauptangriffspunkte der stoischen Lehre war die Unvereinbarkeit von Schicksalsglauben und freiem Willen (vgl. SVF I 527; II 975). Seneca spielt auch in epist. 16,5 f. darauf an. Dort rät er Lucilius, sich der Philosophie zu ergeben, ohne dabei die Unbeeinflussbarkeit des *fatum* als Hinderungsgrund anzusehen: (6) *Sed non est nunc in hanc disputationem transeundum, quid sit iuris nostri, si providentia in imperio est, aut si fatorum series inligatos trahit, aut si repentina ac subita dominantur: illo nunc revertor, ut te moneam ...* Hier versucht Seneca, dem Vorwurf der Unvereinbarkeit zu entgehen, indem er willige Fügung in das Schicksal mit dem freien Willen gleichsetzt. Er handelt davon in den *Naturales Quaestiones*: In Buch 2 kommt er anlässlich der Besprechung des Blitzes und seiner Qualität als *prodigium* allgemein auf das *fatum* und seine Voraussagbarkeit bzw. seine Unabwendbarkeit zu sprechen. Nachdem er in 2,38 ausgeführt hat, dass jeder Schicksalsspruch untrennbar mit gewissen Voraussetzungen verbunden sei, fährt er fort (2,38,2): *fatum est, ut hic disertus sit, sed si litteras didicerit. at eodem fato continetur, ut litteras discat; ideo docendus est;* in 38,3 heißt es dann: *Ista nobis opponi solent, ut probetur nihil voluntati nostrae relictum et omne ius faciendi <fato> traditum. cum de ista re agetur, dicam, quemadmodum manente fato aliquid sit in hominis arbitrio. nunc vero id, de quo agitur, explicui, quomodo, si fati certus est ordo, expiationes procurationesque prodigiorum pericula avertant: quia non cum fato pugnant, sed et ipsae in lege fati sunt.* Siehe auch zu 4,12: *fortunae praebendi sumus.*

**grande solacium est cum universo rapi:** Dieser Gedanke ist von Seneca besonders in den Trostschriften verfolgt worden: Marc. 26,6 f.: *Nam si tibi potest solacio esse desiderii tui commune fatum, nihil quo stat loco stabit, omnia sternet abducetque secum vetustas ... Et, cum tempus advenerit, quo se mundus renovaturus exstinguat, viribus ista se suis cadent, et sidera sideribus incurrent, et omni flagrante materia, uno igne quicquid nunc ex disposito lucet* (vgl. 1,2: ... *ex disposito relucentium* [sc. *luminum*]), *ardebit*. Vgl. auch Marc. 12,4; Pol. 1,2 ff.; 12,2. Von der ἐκπύρωσις spricht Seneca auch an folgenden Stellen: epist. 9,16; 36,11; 91,16; Thy. 883 f. Siehe dazu S. 84 ff. und zu 5,7: *accipimus peritura perituri*. Zur ἐκπύρωσις SVF I 108; 109; II 596; 602-632.

**ille ipse omnium conditor – scripsit quidem fata:** So auch epist. 119,15: *Id actum est ab illo mundi conditore, qui nobis vivendi iura discripsit ...*

**eadem necessitate et deos alligat:** In nat. 1 praef. 3 stellt sich Seneca beim Eindringen in die Geheimnisse der Natur (... *cum secretiora eius intravi*) unter vielen anderen auch diese Frage: *faciat* (sc. *deus*) *cottidie aliquid an semel fecerit, pars mundi sit an mundus, liceat illi hodieque decernere et ex lege fatorum aliquid derogare, an maiestatis deminutio sit et confessio erroris mutanda fecisse* (<sed> *neesse est eadem placere ei, cui nisi optima placere non possunt; nec ob hoc minus liber est ac potens, ipse est enim necessitas sua*). Vgl. SVF II 928-933. Siehe auch zu 5,9: *non potest artifex mutare materiam*.

**humana pariter ac divina cursus vehit:** Siehe zu *grande solacium est ...* Vgl. epist. 95,52: *omne hoc, quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni*.

**semper paret, semel iussit:** Gleichsilbiges Dikolon mit anaphorischer Alliteration.

**5,9: in distributione fati:** Siehe auch zu *fortiore fato opus est*.

**acerba funera:** Die Wendung *acerba funera* ist poetisch (Verg. Aen. 6,429; 11,28). Sie findet sich bei Seneca auch in *ira* 3,25,1 und *Marc.*9,2. Vgl. S. 89, A. 177.

**adscriberet:** Rückverweis auf 5,8: ... *scripsit quidem fata, sed sequitur*.

**non potest artifex mutare materiam:** In *nat.*1 praef. 16 diskutiert Seneca verschiedene Möglichkeiten des Verhältnisses von Gott und Materie: *Quanti aestimas ista cognoscere et rebus terminos ponere, quantum deus possit, materiam ipse sibi formet an data utatur, utrum utro sit prius, materiae supervenerit ratio an materia rationi, deus quicquid vult efficiat an <in> multis rebus illum tractanda destituant et a magno artefice prave multa formentur, non quia cessat ars, sed quia id, in quo exercetur, saepe inobsequens arti est?* Siehe auch S. 86 f. und EK zu 1,4: *de providentia* und zu 5,8: *eadem necessitate et deos alligat*. Zu *artifex* siehe auch *epist.* 58,28; 65,19; 113,16; *Cic. nat. deor.* 2,58: *Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coercet et continet, natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum oportunitatumque omnium*.

**hoc passa est:** Allen Überlegungen, diese Stelle als intakt anzusehen, hat bisher die in SVF I 85 mehrfach dokumentierte Aussage Zenons zu Grunde gelegen, dass die Prinzipien der Welt ein  $\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\nu$  und ein  $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omicron\nu$ , Gott und Materie, sind. Diese Lehre wird von Seneca in *epist.* 65 aufgegriffen: (65,2) *Dicunt, ut scis, Stoici nostri duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat; causa autem, id est ratio, materiam*

*format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit. Esse ergo debet, unde fiat aliquid, deinde a quo fiat: hoc causa est, illud materia. (65,23) nempe universa ex materia et ex deo constant. Deus ista temperat, quae circumfusa rectorem sequuntur et ducem. Potentius autem est deus, quam materia patiens dei.* Und wie dort gesagt wird, dass die Materie das, was der Gott aus ihr macht, dulddend hinnimmt, so wäre an dieser Stelle zu erwarten, dass die Materie zwar der dulddende Teil sei, aber dennoch in mancher Hinsicht keine Änderung zulasse.

So schließt sich auch Traina (11, S. 118) der Meinung der Interpreten (Hermes, Basore, Viansino, Aubert) an, die den Text für intakt halten, indem sie ihn so verstehen: „Die Materie hat sich der Bedingung unterworfen, nicht zum Besseren verändert werden zu können.“ Doch dann müsste man eine Verneinung voraussetzen, also *<non> hoc passa est*, wie schon Castiglioni konjiziert hatte.

In meiner Version (vgl. S. 86 f.) hat der Satz keine tragende Funktion; er weist lediglich noch einmal auf die Beschaffenheit des einen der beiden Grundprinzipien hin. Man könnte ihn also ohne Schaden weglassen, wie schon von Wagenfoort vorgeschlagen (siehe den kritischen Apparat zur Stelle).

Neben der in der Paraphrase ausgeführten Version zur Erklärung dieser Wendung könnte man auch an die Möglichkeit denken, sie auf den vorausgegangenen erneuten Vorwurf des Lucilius zu beziehen; so dass damit ausgedrückt würde, dass das, was Lucilius für ungerecht erklärt, zwar die Materie, nicht aber der Gott zugelassen habe.

**coherent, individua sunt:** Siehe S. 87 mit A. 174. In ot. 5,6 lautet eine der Fragen, die sich der forschende Geist stellt: ... *individua sint, per quae struitur omne, quod natum futurumque est, an continua eorum materia sit et per totum mutabilis.* Ver-

gleichbar ist auch SVF II 1169 (= Gellius N.A. VII 1). Dort antwortet Chrysipp auf den gegen die Stoa gerichteten Vorwurf, dass es bei Existenz der *providentia* keine *mala* geben dürfe: ... *Nam cum bona malis contraria sint, utraque necessum est opposita inter sese et quasi mutuo adversoque fulta nisu consistere; nullum adeo contrarium est sine contrario altero. Quo enim pacto iustitiae sensus esse posset, nisi essent iniuriae? ... Namque itidem sunt bona et mala, felicitas et importunitas, dolor et voluptas. alterum enim ex altero, sicuti Plato ait, verticibus inter se contrariis deligatum est; si tuleris unum, abstuleris utrumque.* Vgl. auch Sen. nat. 7,27,4: *tota haec mundi concordia ex discordibus constat.*

*individuus* ist ein von Cicero (Tim.21) eingeführter Neologismus zur Wiedergabe des griechischen ἄτομος. Siehe dazu auch den ThLL (7.1,1208,22 ff.). Vgl. auch S. 87, A. 174 und EK zu 2,1: *non miscentur contraria* und zu 3,1: *quorum maior dis cura quam singulorum est.*

**languida ingenia:** Vgl. 2,6: *languent per inertiam saginata.* Hier wird jetzt nur noch die verschiedene Zusammensetzung der Menschen beachtet. Vgl. auch das Folgende.

**inertibus nectuntur elementis:** Vgl. 4,6: *quos ... tranquillitas iners detinet;* 5,11: *humilis et inertis est tuta sectari.* Erhellend zu dieser Stelle ist ira 2,19 f.: (19,1) *locorum itaque et animalium et corporum et morum varietates mixtura elementorum facit ...* (20,2) *Naturam quidem mutare difficile est, nec licet semel mixta nascentium elementa convertere.* Vgl. auch ira 3,7,2: *Hoc interest, utrum quis fervidi sit ingenii an frigidi atque humilis generoso repulsa iram exprimet, languido inertique tristitiam.*

**vir cum cura dicendus:** Diese Wendung kommt bei Seneca noch an zwei weiteren Stellen vor (tranq. 14,10 und benef. 4,1,1).

In *De Beneficiis* führt er dafür Sallust als Gewährsmann an. Vgl. Vell. 2,18,1: ... *vir neque silendus neque dicendus sine cura*.

**fortiore fato opus est:** An dieser Stelle ist für das überlieferte *fato* Verschiedenes konjiziert worden (z. B. *texto* von Waltz). Ich meine, dass *fato* einen Rückgriff auf die Formulierung in 5,9 (*in distributione fati*) darstellt: Um einen *vir bonus* hervorzubringen, bedarf es eines strengeren Schicksals. Vgl. auch 3,1: *His adiciam fato ista sic ire et eadem lege bonis evenire qua sunt boni*.

**non erit illi planum iter:** In *De Constantia Sapientis* spricht Seneca von der *virilis via*, die die Stoiker in ihrer Philosophie eingeschlagen hätten. Dort heißt es in 1,2: *At ardua, per quae vocamur, et confragosa sunt. – Quid enim? plano aditur excelsum?* In *ira* 2,13,1 heißt es dagegen: *Nec ut quibusdam visum est, arduum in virtutes et asperum iter est: plano adeuntur*. Das ergibt sich daraus, dass Seneca an dieser Stelle schon die Vollendung der *virtus* voraussetzt. Mit *virtus* zu leben ist nach ihm viel leichter, als ein Leben zu führen, das mit vielen *vitia* behaftet ist. Vgl. *epist.* 50,9: *Sed quemadmodum virtutes receptae exire non possunt facilisque earum tutela est, ita initium ad illas eundi arduum, quia hoc proprium inbecillae mentis atque aegrae est, formidare inexperta*.

**sursum ... ac deorsum:** *sursum – deorsum* (griechische Entsprechung: ἄνω – κάτω) kommt bei Seneca häufig vor; z. B. *epist.* 44,4; 91,19. Vgl. *Ter. Eun.* 278: *ne sursum deorsum cursites*.

**fluctuetur:** *fluctuari*, „auf den Wellen dahintreiben, schwanken, unschlüssig sein“, wird häufig von Seneca gebraucht; z. B. *ira* 1,10,2; *ot.* 1,2.

**complanet:** *complanare*, „ebnen“, wird erstmalig bei Seneca metaphorisch gebraucht (*ThLL* 3,2080,36 ff.).



**ignis aurum probat:** Vgl. Plat. rep. 503 a: ὡσπερ χρυσὸν ἐν πυρὶ βασιανίζόμενον; Cic., off.2,38: ... *hunc „igni spectatum“ arbitrantur*. Ov. trist. 1,4,25 f.: *scilicet ut fulvum spectatur in ignibus aurum/ tempore sic duro est inspicienda fides*.

**5,10: quam alte escendere debeat virtus:** Seneca benutzt hier das Beispiel Phaetons als ein Vorbild (vgl. S. 89, A. 177), ähnlich wie vor ihm schon Lukrez (5,400: ... *magnanimum Phaetonta*) und Ovid (met. 2,111: ... *magnanimus Phaeton*), anders als Horaz (carm. 4,11,25 f.: *terret ambustus Phaeton avaras/ spes*). Vgl. 1,6: *bonos viros ... per arduum escendere*.

**per alta virtus it:** Vgl. zu *alte escendere* und zu *non erit illi planum iter*.

**5,11: ille generosus adulescens:** vgl. 4,12: *Quid mirum, si dure generosos spiritus deus temptat?* epist. 44,5: *quis est generosus? ad virtutem a natura bene compositus*.

**placet via, escendo:** Vgl. zu 5,10: *alte escendere*.

**est tanti per ista ire casuro:** Vgl. S. 90 mit A. 178. Westman (S. 184) sieht in *casuro* ein substantiviertes Futurpartizip mit konzessiver Bedeutung; so auch alle von mir eingesehenen Übersetzungen.

Zum Inhalt vgl. v.b. 20,2: *Quid mirum, si non escidunt in altum ardua adgressi? Sed si vir es, suspice, etiam si decidunt, magna conantis. Generosa res est respicientem non ad suas, sed ad naturae suae vires conari alta temptare et mente maiora concipere, quam quae etiam ingenti animo adornatis effici possunt*.

**iunge datos currus:** In met. 2,74 lässt Ovid den Sonnengott zu Phaeton sagen: *finge datos currus* (so auch für prov. in γ überliefert, einschließlich des bei Ovid [met. 2,74 f.] Folgenden); er solle sich vorstellen, der Wagen sei ihm gegeben worden. Vielleicht liegt ja in Senecas Worten *iunge datos currus* ein fehlerhaftes

Zitat aus dem Gedächtnis vor. An den meisten vom ThLL (4,1524,25 ff.) zu der Junktur *currus iungere* angegebenen Stellen ist neben *currus* auch von den angeschirrten Tieren (meist *equi*) die Rede (Verg. georg. 3,113; 4,389; Aen. 7,724; Ov. fast. 2,858; 4,497; Liv. 5,23,5). In met. 2,118 heißt es dann bei Ovid: *Iungere equos Titan velocibus imperat Horis*.

**humilis et inertis est:** Rückgriff auf 5,9: *inertibus nectuntur elementis*; vgl. auch Ov. met. 1,8, wo es vom Chaos heißt: *pondus iners*.

## Kapitel 6

**6,1: omnia mala ab illis removit:** Hier ist jetzt nur noch die Rede vom moralischen Übel. Dass dies nicht zum *vir bonus* passt, geht auch aus ira 2,12,2 hervor: *necesse est prius virtutem ex animo tollas, quam iracundiam recipias, quoniam cum virtutibus vitia non coeunt nec magis quisquam eodem tempore et iratus potest esse et vir bonus quam aeger et sanus.*

**scelera et — alieno imminentem avaritiam:** Vgl. epist. 2,6: *Quid enim refert, quantum illi in arca, quantum in horreis iaceat, ..., si alieno imminet ...?* Vgl. nat. 3 praef. 14: *quid est praecipuum? non admittere in animo mala consilia, puras ad caelum manus tollere, nullum bonum petere, quod, ut ad te transeat, aliquis dare debet, aliquis amittere.* Vgl. auch nat. 3,15,2 ff.; epist. 56,10; 90,36; 110,9; 115,16; ira 2,36,6; 3,5,4 und Lucr. 3,59 ff.: *denique avarities et honorum caeca cupido,/ quae miseros homines cogunt transcendere fines/ iuris ...*

**vindicat:** Vgl. 2,11: *acerrimus sui vindex.*

**externa contemnunt:** Vgl. 2,1: *est enim omnibus externis potentior;* 6,5: *sic mundus exteriora contempsit;* derselbe Ausdruck in epist. 82,14: *Mors honesta est per illud, quod honestum est, id <est> virtus et animus externa contemnens.* In 6,6, werden einzelne *externa/adversa* mit *contemnere* verbunden (*contemnite paupertatem ...*). *externa* wird hier also – wie das vorausgegangene *sarcinae* – für die physischen *mala* gesetzt, die einen Teil der ἀδιόφορα ausmachen. Vgl. auch epist. 74,6; 82,5. 14; 98. Siehe S. 94 und EK zu 1,4: *de providentia.*

**6,2: Democritus:** Gemeint ist Demokritos von Abdera (RE 5.1,135,45 ff.), in etwa Zeitgenosse des Sokrates. Er war einer der Hauptvertreter der Atomistik, etwa 100 Jahre vor Epikur. Dass er

seinen väterlichen Besitz vernachlässigte, weil er ihn an der rechten Lebenshaltung hinderte, ist schon bei Cicero überliefert (fin. 5,87: *certe, ut quam minime animus a cogitationibus abduceretur, patrimonium neglexit, agros deseruit incultos, quid quaerens aliud nisi vitam beatam?*). Vgl. auch Hor.epist. 1,12,12. Auch Seneca erwähnt ihn noch an anderen Stellen (v.b. 27,5: *obicite ... pecuniam ... Democrito, quod neglexerit*; epist. 79,14; 90,32; ira 2,10,5; 3,6,3; brev. 14,5; tranq. 13,1).

**bonae mentis:** Die Wendung *bona mens* gebraucht Seneca häufig statt des stoischen t.t. *ratio perfecta* (vgl. epist. 76,10: *Haec ratio perfecta virtus vocatur eademque honestum est*. Siehe auch S. 94, A. 190), z. B. epist. 37,1: *Quod maximum vinculum est ad bonam mentem, promisisti virum bonum, sacramento rogatus es*. epist. 94,74: *Nam quasi ista inter se contraria sint, bona fortuna et mens bona, ita melius in malis sapimus: secunda rectum auferunt*.

**quid ergo miraris:** Siehe zu 2,7: *miraris tu*.

**deus ... accidere patitur:** Direkte Wiederaufnahme von *patitur* in 6,1.

**quod vir bonus ... vult sibi accidere:** Wiederaufnahme von 5,4: *... et volentes quidem* und 5,6: *a volente feretis*.

**filios amittunt viri boni – sibi manus adferant:** Ein Trikolon mit anaphorischem *quidni, cum ...* : Dreimal wird ein vermeintlich von Gott geschicktes Übel dadurch entschärft, dass es *viri boni* gibt, die es freiwillig auf sich nehmen.

Während beim ersten Beispiel die Kenntnis von Römern vorausgesetzt wird, die ihre eigenen Kinder hinrichten ließen (L. Iunius Brutus cos. 509 und Manlius Torquatus cos. 340, 344 und 347, beide von Seneca Rhet. in contr. 10,3,8 erwähnt; vgl. auch Verg. Aen. 6,817 ff.), steht hinter dem zweiten und dritten

Beispiel jeweils ein von Seneca in Kapitel 3 behandelter Fall (Rutilius und Cato).

Auch in nat. 6,32,4 hebt Seneca den Wert des freiwilligen Aufsichnehmens von Leid und Tod hervor: *Pusilla res est hominis anima, sed ingens res contemptus animae. hanc qui contempsit, securus videbit maria turbari ... stabit super illam voraginem intrepidus et fortasse, quo debebit cadere, desiliet.*

**6,3: nati sunt in exemplar:** Eine lapidare Antwort auf die dem zweiten Gliederungspunkt zugrunde liegende Frage (3,1: *pro univ[er]sis*). Der Nutzen des *vir sapiens* für die Welt liegt in dem Beispiel, das er der Welt gibt. Vgl. auch epist. 66,4: *Claranus mihi videtur in exemplar editus ...*

**puta itaque deum dicere:** Auch am Schluss der Trostschrift an Marcia wird mit ähnlichen Worten eine Prosopopoiie von Marcias verstorbenem Vater eingeführt (26,1): *Puta itaque ex illa arce caelesti patrem tuum ... dicere.* Ähnlich auch in Pol. 14,2: *Hunc (sc.principem) itaque tibi puta dicere.*

**quod de me queri possitis:** Das Wort *queri* wird hier bewusst wieder aufgenommen; denn die in diesem Dialog zu beantwortende Frage gründet auf der Unzufriedenheit des Lucilius, die sich in seiner Klage gegenüber der Gottheit ausdrückt (1,4: *Suo ista tempori reserventur, eo quidem magis, quod tu non dubitas de providentia, sed quereris*). In 2,4 war als ein Merkmal der *virtus* angeführt, dass ein *vir bonus* sich nicht über das Schicksal beklagen dürfe (*Scias licet idem viris bonis esse faciendum, ut dura ac difficilia non reformident nec de fato querantur ...*).

In 5,5 betont der *sapiens* Demetrius die Abwegigkeit einer Klage gegenüber der Gottheit, indem er ironisierend eine einzige Klage zulässt: *„hoc unum“ inquit „de vobis, di immortales, queri possum, quod non ante mihi notam voluntatem vestram fecistis ...“* In 5,8 stellt Seneca noch einmal – auch für sich selbst – die Frage:

*Quid itaque indignamur? Quid querimur?* Seine Antwort darauf: *ad hoc parati sumus*. Und hier, am Anfang seiner Verteidigungsrede, fragt nun der Gott, welche Klage denn ein *vir bonus* ihm gegenüber vorbringen könne, und erklärt im Folgenden noch einmal selbst, dass Gut und Böse nicht das ist, was es zu sein scheine. Vgl. auch epist. 76,23: *Virum bonum concedas necesse est summae pietatis erga deos esse. Itaque quidquid illi accidit, aequo animo sustinebit; sciet enim id accidisse lege divina, qua universa procedunt. Quod si est, unum illi bonum erit, quod honestum; in hoc enim positum <est> et parere diis nec excandescere ad subita nec deplorare sortem suam, sed patienter excipere fatum et facere imperata*. Vgl. auch epist.91,18.

**quibus recta placuerunt:** Durch diese Formulierung wird deutlich, dass der Gott hier nicht *ad viros vere sapientes* spricht; denn die hätten ja keinen Grund zur Klage gesehen. Vgl. zu 1,1: *bonis viris* und S. 17 f.

**Gegenüberstellung der bona falsa und der bona vera in 6,3-6,5:**

<p><b>Empfänger:</b> <i>alii</i> (3); <i>isti, quos pro felicibus aspicias</i> (4); <i>illi</i> (4)</p>	<p><i>vos, quibus recta placuerunt</i> (3); <i>vos</i> (5)</p>
<p><b>Gaben:</b> <i>bona falsa circumdedi: animos inanes velut longo fallacique somnio lusi: auro illos et argento et ebore adornavi</i> (3).</p>	<p><i>bona certa, mansura dedi: permisi vobis metuenda contemnere, cupiditates fastidire</i> (5).</p>
<p><b>Sichtweise:</b> <i>si non qua occurrunt, sed qua latent videris; cum aliquid incidit, quod disturbet et detegat; dum licet stare et ad arbitrium suum ostendi</i> (4)</p>	<p><i>quanto magis versaverit aliquis et undique inspexerit</i> (5)</p>

<b>Eigentliches Sein:</b> <i>miseri sunt, sordidi, turpes,  ad similitudinem parietum suorum  extrinsecus culti (4); intus boni nihil est  (3).</i>	<i>(bona) meliora maioraque;  sic mundus exteriora contempsit  spectaculo sui laetus; bona vestra  introrsus obversa sunt (5).</i>
<b>Anschein:</b> <i>tunc apparet, quantum altae ac verae  foeditatis alienus splendor  absconderit; nitent et inponunt (4).</i>	<i>non fulgetis extrinsecus (5).</i>
<b>Beurteilung:</b> <i>non est ista solida et sincera felicitas:  crusta est et quidem tenuis (4).</i>	<i>intus omne posui bonum; non egere  felicitate felicitas vestra est (5).</i>

**aliis bona falsa circumdedi:** Vgl. epist. 92,31: *Scit (sc. sapiens), ... aliubi positas esse divitias, quam quo congeruntur; animum impleri debere, non arcam;* v.b. 11,3: *interim ... multos ostendam voluptatibus obsessos, in quos fortuna omnia munera sua effudit, quos fatearis necesse est malos;* brev. 2,4. Zu *falsa* und *vera* siehe S. 69, A. 136 und EK zu 2,6: *inlaesa felicitas*.

**fallacique somnio lusi:** Rückgriff auf 5,9: *in somnum itura (sc. ingenia)*. Vgl. Catull, 64,56: *... utpote fallaci quae tunc primum excita (sc. Ariadna) somno ...*

**auro illos – adordinavi:** Seneca sieht in der Tatsache, dass die Natur Gold und Silber vor dem Menschen in der Erde verborgen hat, einen Beweis dafür, dass die Natur nicht Ursache eines schlechten Charakters ist: (epist. 94,56) *Nulli nos vitio natura conciliat: illa integros ac liberos genuit. Nihil, quo avaritiam nostram inritaret, posuit in aperto: pedibus aurum argentumque subiecit calcandumque ac premendum dedit, quidquid est, propter quod calcamur ac premimur. Illa vultus nostros erexit ad caelum ...* Vgl. Ov. met. 1,138 ff.: *... sed itum est in viscera terrae,/ quasque recondiderat Stygiisque admoverat umbris,/ effodiuntur opes,*

*inritamenta malorum./ Iamque nocens ferrum ferroque nocentius aurum/ prodierat.*

**6,4: isti, quos pro felicibus aspicias ... miseri sunt ...:** Vgl. dazu S. 96 und die Gegenüberstellung in 6,3. Hier wird zunächst vom Negativen und von den wahrhaft Unglücklichen aus argumentiert: Die anderen, die man gemeinhin für glücklich hält, sind in Wahrheit unglücklich.

**ad similitudinem parietum suorum extrinsecus culti:** Ähnliche Gegenüberstellung des äußerlichen Glanzes und inneren Schmutzes an folgenden Stellen: epist. 115,9: *Miramur parietes tenui marmore inductos, cum sciamus, quale sit, quod absconditur. Oculis nostris inponimus et cum auro tecta perfudimus, quid aliud quam mendacio gaudemus? Scimus enim sub illo auro foeda ligna latitare. Nec tantum parietibus aut lacunaribus ornamentum tenue praetenditur: omnium istorum, quos incedere altos vides, bratteata felicitas est. Inspice, et scies sub ista tenui membrana dignitatis, quantum malum iaceat.* v.b. 2,4: *Ista, quae spectantur, ad quae consistitur, quae alter alteri stupens monstrat, foris nitent, introrsus misera sunt.*

**non est ista solida et sincera felicitas:** siehe zu 2,6: *inlaesa felicitas.*

**nitent et inponunt:** *imponere* in der Bedeutung „fraudulenter alicui aliquid pro vero ingerere“ (ThLL 7,1, 660,13 f.) bei Seneca auch in benef. 4,34,2; epist. 82,20; apocol. 6. Zum Inhalt vgl. epist. 41,6: *quis est ergo hic animus? qui nullo bono nisi suo nitet.* Siehe auch zu *ad similitudinem parietum ...*

**6,5: vobis dedi bona certa mansura:** Es folgt die positive Argumentation: Ihr, die *viri boni*, seid in Wahrheit glücklich. Vgl. epist. 23,7: *... quomodo habere quicquam certum mansurumve possunt suspensi et vagi?*



**metuenda contemnere, cupiditates fastidire:** Umschreibung für die *virtus*, die darin besteht, zu Fürchtendes, also die physischen Übel, gleichmütig hinzunehmen und des Wünschenswerten, also der physischen Güter, zu entsagen.

Seneca prüft immer wieder kritisch, ob die Beschäftigung mit einem Gegenstand zum Erlangen dieser Qualitäten beiträgt. So sagt er z. B. in epist. 88,4, als es um die *liberalia studia* geht, über Geometrie und Musik: *nihil apud illas invenies, quod vetet timere, vetet cupere. Quae quisquis ignorat, alia frustra scit.* Siehe auch zu 2,4: *ut dura ac difficilia non reformident.* Siehe auch S. 32 und zu 6,1: *externa contemnunt.*

**non fulgetis extrinsecus:** Durch den Rückverweis auf die Ausführungen zu den *mali* (6,3-6,4), wird hier wieder der Kontrast von Schein und Sein sichtbar. Hier wird das *summum bonum* umschrieben; darauf deuten folgende Parallelstellen hin: epist. 9,15: *Summum bonum extrinsecus instrumenta non quaerit; domi colitur, ex se totum est; incipit fortunae esse subiectum, si quam partem sui foris quaerit.* epist. 23,6: *disice et conculca ista, quae extrinsecus splendent ... ad verum bonum specta.* const. 5,7: *Omnium enim extrinsecus affluentium lubrica et incerta possessio est.* v.b. 16,3: *Quid extrinsecus opus est ei, qui omnia sua in se collegit?*

**bona vestra introrsus obversa sunt:** Vgl. epist. 7,12: *Introrsus bona tua spectent.* Vgl. auch epist. 80,10; 118,11. Zu diesem lebendigen Vergleich von *mala* und *bona*, außen und innen, drängt sich der Vergleich mit Platons Symposium (216 d) auf, wo Alkibiades das Äußere des Sokrates zu seinem strahlenden Innern in Bezug setzt: τοῦτο γὰρ οὗτος ἔξωθεν περιβέβληται, ὡς περὶ ὁ γεγλυμμένος σιληνός; ἔνδοθεν δὲ ἀνοιχθεὶς, πόσης οἴεσθε γέμει ... σωφροσύνης;

**sic mundus exteriora contempsit spectaculo sui laetus:**

Damit ist die höchste Stufe des Glücks angesprochen: Der *vir sapiens* gleicht dem Gott und ist damit an seinem Ziel, dem *summum bonum*, angekommen. Und es erübrigt sich zu wiederholen, dass er nicht unglücklich (*miser*) sein kann.

Ein ähnlicher Vergleich in v.b. 8,3 f.: *Incorruptus vir sit externis et insuperabilis miratorque tantum sui, fidens animo atque in utrumque paratus, artifex vitae; ... (4) Nam mundus quoque cuncta complectens rectorque universi deus in exteriora quidem tendit, sed tamen introsum undique in se redit. Idem nostra mens faciat: cum secuta sensus suos per illos se ad externa porrexerit, et illorum et sui potens sit.*

Die Gleichheit von Gott und *sapiens* in Bezug auf das Glück auch in epist. 73,13: *deus non vincit sapientem felicitate, etiam si vincit aetate; non est virtus maior quae longior.*

**non egere felicitate felicitas vestra est:** In diesem Polyptoton prallen falsche und wahre *felicitas* aufeinander, vorbereitet durch 6,4: *isti, quos pro felicibus aspicias*. Siehe auch zu 2,6: *inlaesa felicitas* und S. 69, A. 136. Ähnliche paradoxe Wendungen in epist. 90,34: (*sapiens*) ... *palam fecit felicissimum esse, cui felicitate non opus est*. epist. 98,1: *numquam credideris felicem quemquam ex felicitate suspensum*. brev. 17,4: *alia felicitate ad tuendam felicitatem opus est*.

**6,6: at multa incidunt tristia ... dura toleratu:** Hier wird zum letzten Mal die Frage nach dem Leiden formuliert. Anknüpfungspunkt für die Antwort des Gottes ist *dura toleratu*.

**non poteram vos istis subducere:** Das ist Eingeständnis und Entschuldigung zugleich; Rückgriff auf 5,8: *ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit*.

**animos vestros adversus omnia armavi:** Der Gott hat den Menschen eine Waffe an die Hand gegeben, den physischen Übeln zu begegnen: epist. 70,18: *Ad contemptum nos doloris armavimus: numquam a nobis exegit huius virtutis experimentum integri ac sani felicitas corporis.*

**ferte fortiter:** Das ist die Konsequenz des vorher Gesagten. Vgl. 4,11: ... *ut ictus flagellorum fortiter perferant.*

**hoc est, quo deum anteceditis:** Hiermit wird das Ziel der Angleichung an die Gottheit sogar übertroffen; vgl. epist. 53,11 f.: *Est aliquid, quo sapiens antecedit deum: ille naturae beneficio non timet, suo sapiens. Ecce res magna, habere inbecillitatem hominis, securitatem dei.* Siehe zu 1,5: *bonus tempore tantum a deo differt* und 6,5: *sic mundus ...*

**extra patientiam malorum:** Siehe zu 2,4: *cum quid possit patientia ostendit.* Derselbe Ausdruck in epist. 9,2, wo sich sich Seneca mit der Übersetzung des griechischen Begriffes ἀπάθεια in *impatientia* auseinandersetzt. Da er befürchtet, dass man unter *impatientia* gerade das Gegenteil von ἀπάθεια verstehen könnte, schlägt er als andere Übersetzungsmöglichkeiten *invulnerabilis animus* und *animus extra omnem patientiam positus* vor.

**vos supra patientiam:** Vgl. 4,12 f.: *contemptum periculorum adsiduitas periclitandi dabit ... Ad contemnendam patientiam malorum animus patientia pervenit.*

**contemnite paupertatem ... :** Vierfache Anapher von *contemnite*; Objekt ist jeweils ein physisches Übel, gefolgt von einer Begründung seiner Unwirksamkeit; Klimax vom Leichtesten zum Schwersten. Als Beispiel steht aus 3,6 Fabricius vor Augen. Siehe auch zu 6,1: *externa contemnunt.*

**nemo tam pauper vivit ... quam natus est:** Vgl. epist. 20,13: *Nemo nascitur dives; quisquis exit in lucem, iussus est lacte et panno esse contentus.* Vgl. Lucr. 5,222 ff.

**contemnite dolorem aut solvetur aut solvet:** Vgl. epist. 78,12: *Adice, quod nullus non intermittitur dolor aut certe remittitur. Adice, quod licet cavere venturum et obsistere imminenti remediis.* Als Beispiel steht aus 3,9 Regulus vor Augen.

In epist. 30,14 lässt Seneca Aufidius Bassus die Lehre Epikurs vom Schmerz referieren: *Dicebat quidem ille Epicuri praeceptis obsequens, primum sperare se nullum dolorem esse in illo extremo anhelitu; si tamen esset, habere aliquantum in ipsa brevitate solacii; nullum enim dolorem longum esse, qui magnus est.* Vgl. auch Epikur, rat.sent. 4.

**contemnite mortem:** Vgl. epist. 78,5: *contemne mortem. Nihil triste est, cum huius metum effugimus.* Siehe auch zu 6,8: *mortem condiscite.*

Das Thema *mors* wird in epist. 82 eingehend behandelt. In 82,16 heißt es: *Mors contemni debet magis quam solet.* Als Beispiel steht aus 3,12 f. Sokrates vor Augen.

**aut finit aut transfert:** Es liegt nahe, dass Seneca mit diesen Worten auf den in 3,12 f. geschilderten Tod des Sokrates zurückweisen will. Denn deutlich ist die Anspielung auf Platons Apologie (40 c): *δυοῖν γὰρ θάτερόν ἐστιν τὸ τεθνᾶναι·ἢ γὰρ οἶον μηδὲν εἶναι μηδὲ αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα, ἢ κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολή τις τυγχάνει οὔσα καὶ μετοίκησις τῇ ψυχῇ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθ' ἐνδε εἰς ἄλλον τόπον.*

In epist. 65,24 sagt Seneca: *Mors quid est? aut finis aut transitus. Nec desinere timeo (idem est enim, quod non coepisse) nec transire, quia nusquam tam anguste ero.* Vgl. dazu Kassel,

S. 76 f.: „Die Alternative entspringt nicht sowohl unsicherem Schwanken als vielmehr dem Streben nach unabdingbarer logischer Vergewisserung: *tertium certe nihil inveniri potest* (Cic. Cat.m. 66. Vgl. Tusc. I 23 –25. 81 f.).“ Rozelaar (S. 116 ff.) unterscheidet drei Erscheinungsformen der Todesauffassung bei Seneca:

- In der ersten folgt Seneca der Lehre Epikurs: Mit dem Tod hören körperliche und seelische Existenz gleichzeitig auf.
- Die zweite ist eine ambivalente: Ihre zwei Möglichkeiten sind an dieser Stelle ausgedrückt: *aut finit* (1) *aut transfert* (3).
- Die dritte ist die (S. 118), „dass der Mensch, als ein Teil Natur, in deren ewigen Kreislauf von Entstehen, Vergehen und Wiederenstehen aufgenommen und einbezogen ist, so dass ihm nach dem Tode eine andere Art des Daseins bevorsteht.“ Diese Ansicht wird von Seneca an den meisten diesbezüglichen Stellen vertreten. Siehe auch zu 5,8: *nihil perire de nostro*.

**contemnite fortunam:** Als Beispiel aus 2,9 ff. und 3,14 steht Cato vor Augen. Vgl. S. 98 A. 195.

**6,7: ne quis vos teneret invitos:** Vgl. epist. 70,15: *Hoc est unum, cur de vita non possimus queri: neminem tenet*. epist. 12,10: *patent undique ad libertatem viae multae breves, faciles. Agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest*.

**patet exitus – licet fugere:** In epist. 70,23 spricht Seneca von einem Menschen, der zu einer Hinrichtung gefahren werden sollte und „aus dem Wagen floh“, indem er seinen Kopf zwischen den Speichen eines Rades zermalmen ließ: *eodem vehiculo, quo ad poenam ferebatur, effugit*. Vgl. Marc. 1,2: ... *unam patere servitutis fugam*; 20,2: ... *haec est* (sc. *mors*), *quae nulli non patuit*. Doch Seneca unterscheidet auch zwischen notwendiger und unnötiger

Flucht. So sagt er z. B. in epist. 58,36: *Non adferam mihi manus propter dolorem: Sic mori vinci est ... inbecillus est et ignavus, qui propter dolorem moritur, stultus, qui doloris causa vivit.* Siehe auch zu 6,8: *mortem condiscite.*

**ideo ... nihil feci facilius quam mori:** Damit und mit allem in Kapitel 6 Folgenden will sich Seneca auch selbst auf seinen eigenen Tod vorbereiten; er spricht so häufig von ihm, um seine eigenen Ängste niederzukämpfen. Vgl. S. 100, A. 205 und S. 106, A. 222 und Rozelaar, S. 116 ff.

**trahitur:** Reynolds hat *trahitur* in *cruces* gesetzt; es gibt viele Konjekturen, die sämtlich nicht überzeugen. Ich meine, man könnte die überlieferte Lesart vielleicht retten, wenn man *trahere* hier als „herausziehen“ versteht und in Anlehnung an Apelt (dazu siehe S. 98, mit A. 196) übersetzt: „Sie (sc. *anima*) lässt sich (heraus-)ziehen“. *trahere* in der Bedeutung von „herausziehen“: Verg. Aen.11,816: *illa manu moriens telum trahit ...*; Sen. Phaedr. 731: *multi inopes teli iaculum letale revolsum volneribus traxere suis*; Oed. 70: *morbis auxilium trahit*; Marc. 23,1: *minimum enim faecis pondus traxerunt* (sc. *animi cito ab humana conversatione dimissi*). Eine Stütze dieser Deutung wäre 2,11, wo es von Cato heißt: *... sanctissimam animam indignamque, quae ferro contaminaretur, manu educit.* Zum Gebrauch von Simplex und Kompositum bei Seneca siehe auch zu 1,6: *voluptatibus fluere.*

**quam brevis ad libertatem ... via:** Vgl. 2,10: *Cato qua exeat habet: una manu latam libertati viam faciet.*

**non tam longa in exitu ... moras posui:** Die Schnelligkeit, mit der langwierig Entstandenes zugrunde geht, wird in nat. 3,27,2 von Seneca eindringlich beschrieben: *urbes constituit aetas, hora dissolvit; momento fit cinis, diu silva; magna tutela stant ac vigent omnia, cito ac repente dissiliunt.* epist. 91,6: *Esset aliquod inbecillitatis nostrae solacium rerumque nostrarum, si tam tarde per-*

*irent cuncta, quam fiunt: nunc incrementa lente exeunt, festinatur in damnum.*

**alioqui magnum in vos regnum fortuna tenuisset:** Vgl. epist. 70,7: *ego cogitem in eo, qui vivit, omnia posse fortunam, potius quam cogitem in eo, qui scit mori, nil posse fortunam.* Siehe auch zu: *ne quis vos teneret invitos.*

**6,8: omne tempus, omnis ... locus:** Das anaphorische Polypton macht besonders das sinnfällig, was Seneca schon in 6,7 gesagt hat und noch bis zum Ende des Kapitels sagen wird: Es ist immer und überall leicht zu sterben. Vgl. epist. 49,11: *Erras, si in navigatione tantum existimas minimum esse, quo <a> morte vita diducitur: in omni loco aequae tenue intervallum est.* epist. 70,14: *Nihil melius aeterna lex fecit, quam quod unum introitum nobis ad vitam dedit, exitus multos.*

**mortem condiscite:** Vgl. S. 100, A. 205. Auch in nat. 6,32 argumentiert Seneca anlässlich der Beschreibung des Erdbebens geradezu im Predigtstil gegen die Todesfurcht: (32,12) *Hoc affigamus animo, hoc nobis subinde dicamus: „moriendum est“ ... mors naturae lex est, mors tributum officiumque mortalium malorumque omnium remedium est. optavit illam, quisquis timet. omnibus omissis hoc unum, Lucili, meditare, ne mortis nomen reformides; effice illam tibi cogitatione multa familiarem, ut, si ita tulerit, possis illi et obviam exire.* Und doch ist festzustellen, dass der Selbstmord von Seneca nicht rückhaltlos befürwortet wird, sondern nur als εὐλογος ἐξαγωγή verstanden werden darf. Das geht z. B. aus epist. 30,15 hervor: *Quid ergo? non multos spectavi abrumpentes vitam? Ego vero vidi, sed plus momenti apud me habent, qui ad mortem veniunt sine odio vitae et admittunt illam, non adtrahunt.* Vgl. auch epist. 58,32 ff. Siehe auch zu 6,7: *patet exitus – licet fugere.*

**commissura:** Das Wort bedeutet zunächst allgemein „locus, ubi aliquid committitur, coniungitur“ (ThLL 3,1901,3 ff.); als medizinischer t.t. kommt es bei Celsus (4,10) vor. Bei Seneca auch benef. 7,21,2 (Türritze); nat. 1,3,4 (die ineinander übergehenden Farben des Regenbogens); nat. 2,2,2 (*unitas est sine commissura continuatio*); nat. 3,27,5 (Spalt im Stein).

**6,9: nec ... ferro eruendus est; non – praecordia:** Vgl. epist. 70,16: *Non opus est vasto vulnere dividere praecordia: scalpello aperitur ad illam magnam libertatem via et puncto securitas constat.* Dagegen in 2,11: *dum gladio pectori infigit, dum viscera spargit et ... animam ... educit.*

**anima discedit a corpore:** Auch die Stoa verband – wie Platon – den Tod mit einem Entweichen der Seele aus dem Körper; doch war für sie die Seele körperlich (SVF I 134; 518 ff.; II 773 ff.). Vgl. auch epist. 102,22 f.: *Cum venerit dies ille, qui mixtum hoc divini humanique secernat, corpus hic, ubi inveni, relinquam, ipse me diis reddam. Nec nunc sine illis sum, sed gravi terrenoque detineor ... Per has mortalis aevi moras illi meliori vitae longiorique proluditur.* ira 3,19,4: *liceat ultimum spiritum trahere, da exiturae animae locum, liceat illam non per vulnus emittere!* Siehe auch zu 5,8: *nihil perire de nostro* und 6,6: *aut finit aut transfert.*

**sive haustus ignis:** Dieses letzte Glied des Polysyndetons (*sive ... sive ... sive ... sive*) bezeichnet eine Todesart, von der Plutarch (Brut. 53) und Valerius Maximus (4,6,5) berichten: Porcia, die Tochter Catos und Ehefrau des Brutus, habe sich durch das Einatmen des feurigen Rauches glühender Kohlen getötet. Durch die Nennung dieser seltenen Todesart wird die Vierzahl der Elemente komplettiert; vgl. dazu Maltese (S. 300 f.).



**quidquid est:** Seneca betont an verschiedenen Stellen, dass es viele Todesmöglichkeiten gebe. So z. B. in epist. 66,43; 70,12; 77,13; ira 3,15,4. Siehe auch zu 6,8: *omne tempus, omnis ... locus*.

**ecquid erubescitis?** Abel (27, S. 118, A. 63) weist mit Helm (RE 12,1924,14) darauf hin, dass dies ein typischer Ausdruck für den scheltenden Ton kynischer Predigt ist (griech.: οὐκ αἰσχύνῃ). Aber er geht zu weit, wenn er hier Schelte „wegen feiger Todesangst“ sieht; denn Seneca drückt auch an anderer Stelle sein Verständnis dafür aus, dass man große Männer wegen ihres Suizids zwar bewundert, ein Nacheifern aber außer Betracht bleibt (epist. 70, 22: *Catonem Scipionesque et alios, quos audire cum admiratione consuevimus, supra imitationem positos putamus*). Vgl. S. 101.



# Literaturverzeichnis

## Texte, Kommentare, Übersetzungen:

1. L. Annaei Senecae dialogorum libri duodecim. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. D. REYNOLDS, Oxford 1977.
2. L. Annaeus Seneca, Philosophische Schriften, lateinisch und deutsch; lat. Text von BOURGERY, WALTZ u. PRÉCHAC, hrsg., übers., eingel. und mit Anmerkungen versehen von M. ROSENBAACH, Darmstadt 1980 ff.
3. Lucio Anneo Seneca, De Providentia, de constantia sapientis (Dialoghi I-II), testo, commento, traduzione a cura di Giovanni VIANSINO, Roma 1968.
- 3 a. Rezension: REYNOLDS: Gnomon 42, 1970, 198-201.
4. Lucio Anneo Seneca, La Provvidenza, introduzione, testo, traduzione e note a cura di Emanuela ANDREONI, Roma 1971.
5. Lucius Annaeus Seneca, de providentia, a commentary by E. G. DELARUE, Diss.Cornell Univ. Ithaca, New York 1974 (Mikrofilm).
6. Seneca, I dialoghi, volume primo a cura di Giovanni VIANSINO, Milano 1988.
7. Lucio Anneo Seneca, Dialogorum libri 3, introduzione, traduzione e note di Nino MARZIANO, Milano 1992.

8. Lucio Anneo Seneca, *Come vivere a lungo e La provvidenza*, cura e versione di M. SCAFFIDI ABBATE, Milano 1993.
9. Lucius Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften*, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Otto APELT, Hamburg 1993 (= Leipzig 1923/24).
10. Lucius Annaeus Seneca, *De otio, De providentia*, lat./deutsch, übers. und hrsg. von Gerhard KRÜGER, Stuttgart 1996.
11. Lucio Anneo Seneca, *La provvidenza*, introduzione, testo, traduzione e note a cura di Alfonso TRAINA, con un saggio di Ivano DIONIGI, terza edizione corretta e aggiornata, Milano 2000.
12. Lucii Annaei Senecae *Ad Lucilium epistulae morales*. *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit* L. D. REYNOLDS, Oxford 1972 (= 1965).  
  
Lucius Annaeus Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, übers., erläutert u. mit einem Nachwort hrsg.:  
13. Buch 1-5; 14-15; 20 von Franz LORETTO,  
14. Buch 6-13 von Rainer RAUTHE,  
15. Buch 16-19 von Heinz GUNERMANN, Stuttgart 1987-2000
16. Lucio Anneo Seneca, *De otio* (dial. VIII), testo e apparato critico con introduzione, versione e commento a cura di Ivano DIONIGI, Brescia 1983.
17. Lucius Annaeus Seneca, *Ad Helviam matrem de consolatione*; *Trostschrift an die Mutter Helvia*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Franz LORETTO. *Durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe*, Stuttgart 2001.

18. Lucius Annaeus Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, Textauswahl und Erläuterungen von Gregor MAURACH, Paderborn 1987.
19. Lucius Annaeus Seneca, *De vita beata*, Vom glücklichen Leben, lat./dtsch, übers. u. hrsg. von F.-H. MUTSCHLER, Stuttgart 1990.
20. Lucio Anneo Seneca, *I benefici*, testo latino, introduzione, versione e note di Salvatore GUGLIELMINO, Bologna 1991.
21. Lucius Annaeus Seneca, *De clementia* (Über die Güte), hrsg. u. übers. von Karl BÜCHNER, Stuttgart 1992.
22. Lucius Annaeus Seneca, *Naturales quaestiones*, lat./dtsch, übers. u. hrsg. von O. u. E. SCHÖNBERGER, Stuttgart 1998 (Textgestaltung nach GERCKE (Leipzig <sup>2</sup>1970) und HINE (Leipzig 1996).
23. Lucius Annaeus Seneca, *Tragoediae*, accedit *Octavia praetexta*, recensuit et emendavit Fridericus LEO, Berlin 1963 (= 1879).
24. *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)* collegit Ioannes ab ARNIM, 3 Bde Stuttgart 1978 (= Lpzg. 1924).
25. Epicuro, *opere*, introduzione, testo critico, traduzione e note di Graziano ARRIGHETTI, Turin 1960.
26. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2 Bde. griech. und deutsch von Hermann DIELS, 9. Aufl. hrsg. von Walther KRANZ, 3 Bde., Berlin 1959 f.

**Sekundärliteratur:**

27. ABEL, Karlhans: Bauformen in Senecas Dialogen. Fünf Strukturanalysen: dial. 6, 11, 12, 1 u. 2, Heidelberg 1967.

## Rezensionen:

27 a. BERTHOLD in: DLZ 91, 1970, 1042-1045.

27 b. MAURACH in: Gymn. 14, 1967, 549-551.

27 c. TRILLITZSCH in: Gnomon 42, 1970, 463-469.

27 d. VRETSKA in: AAHG 23, 1970, 165-168.

28. ders.: Das Propatheia-Theorem, in: Hermes 111, 1983, 78-97.

29. ders.: Seneca, Leben und Leistung, in: ANRW II 32.2, 1985, 654-775.

30. ALBERTINI, Eugène: La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque, Paris 1923.

31. v. ALBRECHT, Michael: Seneca. Vom Wert der Zeit, in: Meister römischer Prosa von Cato bis Apuleius, Heidelberg 1971, 138-151.

32. ders.: Geschichte der römischen Literatur von Andronicus bis Boethius, 2 Bde, München<sup>2</sup>1994.

33. ANDRE, Jean-Marie: Sénèque et la peine de mort in: REL 57, 1979, 278-297.

34. ANDREONI-FONTECEDRO, Emanuela: Le espressioni del fato nella scrittura di Seneca filosofo, in: Aufidus 11/12, 1990, 127-140.

35. AXELSON, Bertil: Senecastudien, Kritische Bemerkungen zu Senecas Naturales Quaestiones, Lund 1933.
36. BALSS, Heinrich: Antike Astronomie, Bamberg 1949.
37. BILLICSICH, Friedrich: Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, Bd. 1, 2. erw. Aufl., Wien 1955; Bd.2, Wien-Köln, 1952.
38. BOURGERY, Abel: Sénèque prosateur, Paris 1922.
39. BOYANCÉ, Pierre: Die Stoa in Rom, Seneca in: MAURACH (Hrsg.): Seneca als Philosoph, 2., mit neuer Einleitung und Bibliographie versehene Aufl., Darmstadt 1987 (WdF 414), S. 39-52 (zuerst 1963).
40. BUSCH, Gerda: Fortunae resistere in der Moral des Philosophen Seneca in: MAURACH (Hrsg.): Seneca als Philosoph, 2., mit neuer Einleitung und Bibliographie versehene Aufl., Darmstadt 1987 (WdF 414), 53-94 (zuerst 1961).
41. CANKIK, Hildegard: Untersuchungen zu Senecas Epistulae morales, Hildesheim 1967 (Spudasmata 18).
42. CANKIK, CANKIK-LINDEMAIER, Senecas Konstruktion des Sapiens, in: ASSMANN (Hrsg.): Weisheit, Archäologie der literarischen Kommunikation III, München, S.205-222.
43. CANKIK, Hubert: Die Rechtfertigung Gottes durch den „Fortschritt der Zeiten“, in: GUMIN und MEIER (Hrsg.): Die Zeit, München <sup>3</sup>1992, Bd. 2, 257-288.
44. CURRIE, H.Mac L.: Der Stil des jungen Seneca, einige Beobachtungen in: MAURACH (Hrsg.): Seneca als Philosoph, 2., mit neuer Einleitung und Bibliographie versehene Aufl., Darmstadt 1987 (WdF 414), 27-38 (zuerst 1966).

45. DAHLMANN, Hellfried: Nochmals ‚Ducunt volentem fata, nolentem trahunt‘, in: Hermes 105, 1977, 342-351.
46. DALFEN, Joachim: Das Gebet des Kleantes an Zeus und das Schicksal, In: Hermes 94, 1971, 174-183.
47. DELATTE, Louis: Lucilius, l' ami de Sénèque, in: LEC 4, 1935, 367-385; 546-590.
48. DIONIGI, Ivano: ‚De Providentia‘ di Seneca fra lingua e filosofia, in: ANRW II 36,7, 5399-5414.
49. ders.: Il De Providentia: Seneca tra Crisippo e Agostino, in: SETAIOLI (Hrsg.): Seneca e la cultura, Perugia 1991, 47-66.
50. DRIJEPONDT, Henri Louis Fernand: Die antike Theorie der *varietas*, Dynamik und Wechsel im Auf und Ab als Charakteristikum von Stil und Struktur, Hildesheim 1979 (Spudasmata 37).
51. ELSÄSSER, Dieter: „Omnia ferenda sunt“? Seneca und das Problem des Selbstmordes, in: Schola Anatolica, Freundschaft für H.Steinthal, Tübingen 1989, 97-120.
52. FONTÁN, Antonio: De providentia y la cronologia de las ultimas obras de Seneca, in: Emerita 18, 1950, 367-376.
53. FORSCHNER, Maximilian: Die stoische Ethik, 2., durchgesehene und um ein Nachwort und einen Literaturnachtrag erweiterte Aufl., Darmstadt 1995.
54. ders.: Die ältere Stoa, in: RICKEN (Hrsg.): Philosophie der Antike, Stuttgart 1996, 24-39.



55. FRIEDLÄNDER, Ludwig: Der Philosoph Seneca (1900), in: MAURACH (Hrsg.): Seneca als Philosoph, 2., mit neuer Einleitung und Bibliographie versehene Aufl., Darmstadt 1987 (WdF 414), 95-148.
56. FUHRMANN, Manfred: Seneca und Nero, Berlin 1997.
57. GAGLIARDI, Donato: Quintiliano e Seneca, in: RFIC 110,1, 1982, 78-79.
58. GANSS, Wilhelm: Das Bild des Weisen bei Seneca, Diss. Freiburg/Schweiz 1952.
59. GIANCOTTI, Francesco: Cronologia dei „dialoghi“ di Seneca, Torino 1957.
60. GOULD, Josiah B.: The philosophy of Chrysippus, Leiden 1971.
61. GRANT, John N.: Three notes on Seneca De Providentia, in: Phoenix 38, 1984, 171-174.
62. GRIMAL, Pierre: Le Providentia, in: REA 52, 1950, 238-257.
63. ders.: Seneca, Macht und Ohnmacht des Geistes, Darmstadt 1978 (Impulse der Forschung 24).
64. GUILLEMIN, Anne-Marie: Seneca, der Leiter der Seele in: MAURACH (Hrsg.): Römische Philosophie, Darmstadt 1976 (WdF 193), 201-222 (zuerst 1952).
65. HACHMANN, Erwin: Die Führung des Lesers in Senecas Epistulae Morales, Münster 1995 (Orbis Antiquus 34).

66. HADOT, Ilsetraud: Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin 1969.
67. HOFMANN, Johann Baptist; SZANTYR, Anton: Lateinische Grammatik. Bd.2: Lateinische Syntax und Stilistik. 2. Nachdruck der 1. Aufl. 1965, München 1997 (Handbuch der Altertumswissenschaft II 2,2).
68. KASSEL, Rudolf: Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur, München 1958 (Zetemata 18).
69. KAYSER, Wolfgang: Das sprachliche Kunstwerk, 20. Auflage, Tübingen 1992 (= 6. Aufl., Göttingen 1960).
70. KNOCHE, Ulrich: Der Philosoph Seneca, Frankfurt 1933.
71. ders.: Der Gedanke der Freundschaft in Senecas Briefen an Lucilius in: MAURACH (Hrsg.): Seneca als Philosoph, 2., mit neuer Einleitung und Bibliographie versehene Aufl., Darmstadt 1987 (WdF 414), 149-166 (zuerst 1954).
72. ders.: Der römische Ruhmesgedanke in: OPPERMANN (Hrsg.): Römische Wertbegriffe, Darmstadt 1967 (WdF 34), 420-445 (zuerst 1962).
73. KÖSTERMANN, Erich: Untersuchungen zu den Dialogschriften Senecas, in: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften (SB Berl. Phil.-hist. Kl. 1934, 12), 684-709.
- 73 a. Rezension: DAHLMANN in: Gnomon 13, 1937, 366-382.
74. KREFELD, Heinrich: Interpretationen lateinischer Schulautoren, 2. Aufl., Frankfurt 1970.

75. KRÖNER, Hans-Otto: Die Seneca-Forschung durch elektronische Datenverarbeitung auf neuer Grundlage, in: JSPH 1978, 141-148.
76. KÜHNER, R./STEGMANN, C.: Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache, 4. Aufl., München 1962.
77. LANA, Italo: L'Anno Seneca e la posizione degli intellettuali romani di fronte al principato, Torino 1964.
78. LAUSBERG, Heinrich: Handbuch der literarischen Rhetorik, 2. Aufl., München 1973.
79. LAUSBERG, Marion: Untersuchungen zu Senecas Fragmenten (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 7), Berlin 1970.
80. LEE MAN, Anton Daniel: Das Todeserlebnis im Denken Senecas, in: Gymnasium 78, 1971, 322-333.
81. LEFÈVRE, Eckard: Der Mensch und das Schicksal in stoischer Sicht, in: AU 3, 1983, 61-73.
82. MAISONOBE, Joseph-Francois: Caton gladiateur dans le De Providentia II,8, in: AFL Nice 35, 1979, 235-257.
83. MALTESE, Enrico V.: Sen., De Prov. VI 9, in: Sileno 5/6, 1979/80, 297-301.
84. MAURACH, Gregor: Zur Eigenart und Herkunft von Senecas Methode in den „Naturales quaestiones“ in: MAURACH (Hrsg.): Seneca als Philosoph, 2., mit neuer Einleitung und Bibliographie versehene Aufl., Darmstadt 1987 (WdF 414), 305-322 (zuerst 1965).

85. ders.: Der Bau von Senecas Epistulae morales, Heidelberg 1970.
86. ders.: Über ein Kapitel aus Senecas Epistelcorpus in: MAURACH (Hrsg.): Seneca als Philosoph, 2., mit neuer Einleitung und Bibliographie versehene Aufl., Darmstadt 1987 (WdF 414), 339-360 (zuerst 1972).
87. ders.: Einleitung in: MAURACH (Hrsg.): Seneca als Philosoph, 2., mit neuer Einleitung und Bibliographie versehene Aufl., Darmstadt 1987 (WdF 414), 7-26.
88. ders.: Die Gültigkeit in Senecas Kerngedanken, in: GLÜCKLICH (Hrsg.): Lateinische Literatur, heute wirkend, Band II, Göttingen 1987, 60-73.
89. ders.: Geschichte der römischen Philosophie, Darmstadt 1991.
90. ders.: Senecas Humanismus, Herausforderung, Chance, Defizit, in: Gymnasium 96, 1989, 366-375.
91. ders.: Seneca, Leben und Werk, Darmstadt 1991.
92. ders.: Die Gottes-Vorstellung in Senecas „De Providentia“, in: Antike Weisheit und moderne Vernunft, Festschrift für H.Boeder, Osnabrück 1996, 117-121.
93. ders.: Seneca, in: Ricken (Hrsg.): Philosophen der Antike II, Stuttgart 1996, 146-168.
94. MEISTER, Karl: Die Freundschaft bei den Griechen und Römern in: Oppermann (Hrsg.): Römische Wertbegriffe, Darmstadt 1967 (WdF 34), 323-339 (zuerst 1950).

95. MOTTO, Anna Lydia: Guide to the thought of Lucius Annaeus Seneca, Amsterdam 1970.
96. dies. und John R. CLARK: Sénèque et le paradoxe de *felicitas*, in: REL 71, 1993, 25-32.
97. NICOLOVA-BUROVA, Anna: On the chronology of Seneca's philosophical dialogues, in: RELO 2, 1975, 1-30.
98. NORDEN, Eduard: Die antike Kunstprosa, 2 Bde, 6. Aufl., Darmstadt 1971 (= Lpzg. 1915).
99. OBSTOJ, Angelika: Seneca und Epikur, Untersuchungen zu Senecas Verhältnis zur epikureischen Philosophie, Diss. Hannover 1989.
100. POHLENZ, Max: Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen in: Kleine Schriften I, Hildesheim 1965, 384-447 (zuerst NAG I, 4,3, 1941, 55-118).
101. ders.: Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung, 2 Bde., Göttingen 1948.
102. REYNOLDS, Leighton Durham: Medieval tradition of Seneca's dialogues, CQ 62, Oxford 1968, 355-372
- 102 a. Rezension: MAURACH in: Gnomon 40, 1968, 158-163.
103. ROZELAAR, Marc: Seneca. Eine Gesamtdarstellung, Amsterdam 1976.
104. SCARPAT, Guiseppo: La lettera 65 di Seneca. Seconda edizione aumentata e corretta, Brescia 1970.

105. SCHADEWALDT, Wolfgang: Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen in: Tübinger Vorlesungen Bd.1, Frankfurt a. M. 1978.
106. SCHMIDT, Ernst Günther: Die Anordnung der Dialoge Senecas, in: Helikon 1, 1961, 245-263.
107. SCHOTTLAENDER, Rudolf: Epikureisches bei Seneca, Ein Ringen um den Sinn von Freude und Freundschaft in: MAURACH (Hrsg.): Seneca als Philosoph, 2., mit neuer Einleitung und Bibliographie versehene Aufl., Darmstadt 1987 (WdF 414), 167-184 (zuerst 1955).
108. SETAIOLI, Aldo: Seneca e il greco della medicina, in: *Vichiana* 12, 1983, 293-303.
109. ders.: Seneca e lo stile, in: ANRW II 32,2, 1985, 776-858.
110. ders.: Seneca e i Greci, Bologna 1988.
111. THERON, Louise: Progression of thought in Seneca's *de providentia* c. VI, in: *Acta Classica* 13, 1970, 61-72.
112. TOURLIDES, Georges A.: Le stoicisme de Sénèque dans le *De Providentia* in: *Diotima* 20, 1992, 104-106.
113. TRAINA, Alfonso: Lo stile „drammatico“ del filosofo Seneca. Seconda edizione aggiornata e accresciuta, Bologna 1978.
114. TRILLITZSCH, Winfried: Senecas Beweisführung, Berlin 1982.
115. ders.: Seneca im literarischen Urteil der Antike, Darstellung und Sammlung der Zeugnisse, Amsterdam 1971.

116. VEYNE, Paul: Weisheit und Altruismus, Eine Einführung in die Philosophie Senecas, Frankfurt a. M. 1993.
117. WESTMAN, Rolf: Das Futurpartizip als Ausdrucksmittel bei Seneca, Helsingfors 1961 (Commentationes humanarum litterarum 27,3).