

Simus inter exempla! Formen und Funktionen beispielhafter Weltflucht in der frühen Kaiserzeit

Jula Wildberger, The American University of Paris (jwildberger@aup.fr)

1. Einleitung: *Unheroische Heroen*

Die Fragestellung dieses Beitrags lässt sich vielleicht am besten mit zwei Zitaten veranschaulichen. Unter den *Epistulae morales ad Lucilium* findet sich ein Brief, in dem Seneca seinen unpässlichen Freund mit einem kleinen therapeutischen Traktat über das Ertragen von Krankheiten aufmuntert. Eine der Unannehmlichkeiten, mit denen es fertig zu werden gilt, ist die erzwungene Untätigkeit, und hier weiß Seneca Rat. Ein Hemmnis bestehe nämlich nur für die körperlichen Tätigkeiten; der Geist sei in seinem Wirken keineswegs behindert.¹

Quid porro? nihil agere te credis si temperans aeger sis? Ostendes morbum posse superari uel certe sustineri. Est, mihi crede, uirtuti etiam in lectulo locus. Non tantum arma et acies dant argumenta alacris animi indomitique terroribus: et in uestimentis uir fortis apparet. Habes quod agas: bene luctare cum morbo. Si nihil te coegerit, si nihil exorauerit, insigne prodis exemplum. O quam magna erat gloriae materia, si spectaremur aegri! Ipse te specta, ipse te lauda.

Und überhaupt, glaubst Du denn, Du tust nichts, wenn Du ein selbstbeherrschter Kranker bist? Du wirst der lebende Beweis sein, dass man ein Leiden überwinden oder ihm doch jedenfalls standhalten kann. Glaube mir, auch im Bett hat Mannhaftigkeit ihren Platz! Nicht nur Waffen und Schlachtgetümmel sind eine Gelegenheit, Kampfgeist und nicht zu bezwingende Unerschrockenheit zu beweisen. Auch unter der Bettdecke zeigt sich der Schneid eines Mannes. Du hast etwas zu tun: Liefere der Krankheit ein gutes Ringen. Wenn sie dich zu nichts zwingt, dich nicht erweicht, trittst du hervor als herrliches Beispiel. Oh, wieviel Material gäbe es, um Ruhm daraus zu wirken, wenn man uns beim Kranksein zuschauen würde! Sei dein eigener Zuschauer, dein eigener Lobredner.

In einer der *Diatriben* Epiktets wird das Bild des idealen Kynikers gezeichnet. Ein solcher Mann – der übrigens ein durchaus stoisches Wertesystem vertritt – predige seine philosophischen Überzeugungen nicht nur. Als von Zeus gesandter Bote werde er vor allem mit seinen Taten zeigen, dass ein gutes Leben auch ohne äußere Zufallsgüter errungen werden könne.² Der wahre Kyniker sei ein Athlet, der nicht in Olympia, sondern vor den Augen der ganzen Welt seinen Kampf bestreiten und klaglos, ja sogar freudig fürchterliche Schläge einstecken müsse. Wie Herakles von Zeus ertüchtigt und geprüft, werde er sich würdig erweisen, den Herrscherstab des Dio-

¹ Sen., ep. 78,20 f.

² Arr., *Epict.* III 22,23 ὅτι ἄγγελος ἀπὸ τοῦ Διὸς ἀπέσταλται; 46 δείξοντα ἔργῳ.

genes zu führen.³ Folgendes Beispiel illustriert nun einen solchen königlichen Auftritt.⁴

Ἄκουε, τί λέγει ἐκεῖνος πυρέσσων πρὸς τοὺς παριόντας: „Κακαί“, ἔφη, „κεφαλαί, οὐ μενεΐτε; Ἄλλ’ ἀθλητῶν μὲν ὄλεθρον ἢ μάχην ὀψόμενοι ἅπιτε ὁδὸν τοσαύτην εἰς Ὀλυμπίαν· πυρετοῦ δὲ καὶ ἀνθρώπου μάχην ἰδεῖν οὐ βούλεσθε;“

Höre, was [Diogenes] im Fieber zu den Vorbeigehenden sagt: „Elendes Pack, wollt ihr nicht stehen bleiben? Um Sportlern beim Untergang oder Kampf zuzuschauen, macht ihr euch auf die lange Reise nach Olympia, aber hier, wo Fieber und Mensch miteinander ringen, wollt nicht zuschauen?“

Es ist bemerkenswert wie beide Autoren bis an die Grenze der unfreiwilligen Komik gehen, um das Bild eines Heroismus in unheroischer Form zu entwerfen. Die Tugend des Kranken ist bei Seneca Selbstbeherrschung (σωφροσύνη, *temperantia*).⁵ Er leistet etwas, wenn er es schafft, selbstbeherrscht (*temperans*) zu bleiben und sich von keinem aus der Krankheit erwachsenden Impuls überwältigen oder verführen zu lassen.⁶ Interessanterweise wird nun diese Tugend bei der Ausarbeitung des Gedankens ins Kriegerische gewendet. *Virtus* ist nicht mehr nur ein Gattungsbegriff, sondern speziell die Tugend des tapferen Mannes (*uir fortis*). Der Kranke überwindet seine Krankheit oder hält ihr stand und ringt jedenfalls mit ihr. Wie ein Held in der Schlacht beweist er, dass ihn kein Schrecken in die Knie zwingen kann. Da Krankheit oft mit starken Schmerzen verbunden ist und viele antiken Behandlungsmethoden durchaus erschreckend waren, überrascht eine solche Militarisierung der Krankentugend eigentlich nicht.⁷ Verblüffend ist allerdings, dass hier gleichzeitig mit der Heroisierung des Kranken gerade die unkriegerische Seite seines Zustandes herausgestellt wird. Anstatt zu beschreiben, wie er quälende Beschwerden lächelnd erduldet oder sich ungerührt schneiden und brennen lässt, zeigt uns Seneca den Kranken im Bett – wörtlich sogar im diminutiven „Bettchen“ (*lectulo*) – und eingehüllt in warme Decken (*in uestimentis*).

Selbst in der direkt vorangehenden Passage, in der die zu ertragenden Schmerzen Thema sind, beobachtet man diese Tendenz. Dort findet sich

³ Arr. Epict. III 22,50–53 (Athlet vor den Augen der Welt); 56 f. (trainiert von Zeus; Vergleich mit Herakles). Mit dem Zepter des Diogenes (τὸ σκῆπτρον τὸ Διογένους) wird auf den Wander- und Bettelstab angespielt, der zum Habit der Kyniker gehörte.

⁴ Arr., Epict. III 22,58.

⁵ Als Terminus für die Kardinaltugend Selbstbeherrschung erscheint das Wort *temperantia* z.B. ep. 90,46; 115,3; 120,11. Zu *temperantia* als Krankentugend vgl. ep. 66,5 *in morbo gravi temperantia*; ep. 123,17 *Nullam habet spem salutis aeger quem ad intemperantiam medicus hortatur*.

⁶ Sen., ep. 78,21 *Si nihil te coegerit, si nihil exorauerit*.

⁷ Zur Militarisierung des per definitionem eigentlich friedvollen *otium* in den *Epistulae morales* insgesamt siehe J.-M. ANDRÉ, *Otium et vie contemplative dans les Lettres à Lucilius*, REL 40, 1962, 125–128.

das Beispiel „jenes Mannes“, der sich, natürlich ohne Betäubung, Krampfadern herausoperieren ließ und dabei unbeirrt seine Lektüre fortsetzte.⁸ Ein berühmtes Beispiel gerade dieser Art von Standhaftigkeit war C. Marius. Wie Cicero und Plutarch erzählen, ließ der alte General als erster Mensch überhaupt diese Operation unfixiert über sich ergehen.⁹ Seneca dagegen evoziert einen unbeugsamen Stubengelehrten. Selbst die schlimmsten Qualen des Kranken sind in ep. 78 geringer als diejenigen, die man unter echter Folter erleidet. An einer auch durch wörtliche Anklänge parallelen früheren Stelle (ep. 14,6) wurden sie dagegen ausdrücklich als gleichrangig beurteilt.¹⁰

Es geht hier nicht darum, eine bewusste Anspielung mit *variatio* nachzuweisen, die vom Leser auch registriert werden sollte. Die genannten Belege stammen jeweils aus einem therapeutischen Kontext. Es werden keine philosophischen Lehrmeinungen vorgestellt und in nüchterner Argumentation bewiesen. Vielmehr erhält der Adressat Anweisungen, was er sich gerade vorstellen soll. Zur Angsttherapie ist es hilfreich, das Beängstigende (Folter) klein zu reden; bei der Therapie von Schmerz hilft es, sich der Erträglichkeit seiner Qualen durch den Vergleich mit etwas noch Schlimmerem (Folter) zu vergewissern. Der Verweis auf die Parallelstellen soll vielmehr eine Auswahl und die damit einhergehende Gewichtung, eine Betonung des Privaten und Unspektakulären sichtbar machen. Gerade dem Zurückgezogenen und prinzipiell Unauffälligen soll die Aufmerksamkeit gelten.

Eine ähnliche Gewichtsverschiebung wird in der Diatribe Epiktets vorgenommen. Diogenes im Ringen mit dem Fieber war eine Anekdote aus der kynischen Chreia-Tradition. Dies ist nicht nur an der Form des Stücks erkennbar (einer kurzen Szene, die in einem Ausspruch gipfelt). Es ist uns außerdem eine vollere Version parallel bei Hieronymus belegt.¹¹ Danach war der bereits betagte Diogenes zusammen mit Freunden auf der Reise

⁸ Sen., ep. 78,18 *ille qui dum uarices exsecandas praeberet legere librum perseuerauit.*

⁹ Cic., Tusc. II, 35 und 53; Plu., Mar. 6.

¹⁰ Sen., ep. 14,6 *famem ... et sitim et praecordiorum suppurationes et febrem uiscera ipsa torrentem*; ep. 78,19 *destillationes et uim continuae tussis egerentem uiscerum partes et febrem praecordia ipsa torrentem et sitim et artus in diuersum articulis exeuntibus tortos.* Eine Gleichsetzung von Folter und Krankheitsqualen geschieht auch in ep. 24,14.

¹¹ Adversus Iovinianum 2,14, PL XXIII, p. 318 f. (Orthographie und Zeichensetzung geändert) *Nam cum ad agonem Olympiacum, qui magna frequentia Graeciae celebrabatur, iam senex pergeret, febrim in itinere dicitur apprehensus accubuisse in crepidine uiae uolentibusque eum amicis aut in iumentum aut in uehiculum tollere non acquieuit, sed transiens ad arboris umbram locutus est: „Abite, quaeso, et spectatum pergite: haec me nox aut uictorem probabit aut uictum. Si febrem uicero, ad agonem ueniam; si me uicerit febris, ad infera descendam.“ Ibiq[ue] per noctem eliso gutture non tam mori se ait quam febrem morte excludere.*

nach Olympia, als er erkrankte. Weil er ja zu Fuß unterwegs war, boten sie ihm an, ihn auf einem ihrer Wagen oder Reittiere mitzunehmen, was er ablehnte, um stattdessen am Straßenrand die Krankheit entweder zu besiegen und dann nachzukommen oder um von ihr besiegt in die Unterwelt einzuziehen, wie es dann auch geschah. Sowohl bei Hieronymus als auch in Epiktets Diatribe liegt Diogenes am Straßenrand und hat Fieber. Weitere Gemeinsamkeiten sind der Bezug zu den olympischen Spielen und der Vergleich der Krankheit mit einem Kampf. Auch der Gedanke, dass sich der Kyniker nicht von Freunden versorgen lassen soll, wenn er krank ist, findet sich in der Diatribe, allerdings erst im Anschluss an die Chreia, als Antwort auf die Frage eines fiktiven Interlokutors (III 22,62–66). Dies könnte ein Hinweis sein, dass der Autor der Diatribe die Chreia ebenfalls in einer Langversion ähnlich der bei Hieronymus kannte und für seine Zwecke anpasste.

Wie immer sich dies verhalten mag, auch hier deutet ein Vergleich mit der Parallelstelle auf eine bewusste Auswahl unter verschiedenen Möglichkeiten und eine entsprechende Darstellungsabsicht hin. Epiktet beschreibt Diogenes als einsam und unbeachtet am Straßenrand. Er hat kein Reiseziel und keine Freunde, die ihn umsorgen möchten. Er ist für die Passanten einfach nicht von Interesse. Wir erfahren auch nicht, wie es dem Kranken ergeht, ob er stirbt oder wieder gesund wird. Wichtig ist seine Interaktion mit dem Beobachter, seine Beispielhaftigkeit und die Tatsache, dass er selbst sich in der Rolle eines beispielhaften Schicksalskriegers sieht. Während bei Hieronymus die Reisenden tatsächlich nach Olympia unterwegs sind, hält Diogenes in Epiktets Diatribe den Passanten nur vor, dass sie, um Wettkämpfe zu sehen, den weiten Weg nach Olympia auf sich nähmen, wo doch der wirklich spannende Kampf gerade jetzt hier vor ihren Augen stattfindet. Gerade der Einsame, das kümmerliche Häufchen Elend an dem man achtlos vorbeigeht, wandelt sich in der Person des Diogenes zu etwas Großem und Exemplarischem. Bei Hieronymus ist es Diogenes gleichgültig, ob er Zuschauer hat. Ja, er ermuntert die Freunde sogar, ohne ihn weiter zu reisen. Mit vielen verschiedenen Einzelheiten wird ein kontingentes Ereignis aus Diogenes' Leben erzählt: In einem bestimmten Alter, auf einer bestimmten Reise mit bestimmten Personen erkrankt er und stirbt. Während der Geschehnisse entscheidet er sich immer konsequent für das seiner Rolle gemäße Verhalten, weswegen er auch die angebotenen Transportmittel ablehnt. In Epiktets Diatribe ist dagegen alles auf das Wesentliche reduziert, und wir erhalten eine idealtypische, prägnante Szene: ein Mensch am Straßenrand, vor Passanten mit dem Fieber ringend.

Manch einem Leser mögen solche Paradoxien zu weit gehen, wie etwa dem Anonymus, der im Exemplar von E. Phillips Barker's Übersetzung

der *Epistulae morales* (Oxford 1932) in der Bibliothek der Universität Glasgow im Text von ep. 78,21 die Worte „Believe me, there’s room for the display of virtue even in bed. ... the brave man is evident even under the bed-clothes. There’s something for you to do“ unterstrich und am Rand notierte „PRAECLARAM SENTENTIAM!“ Auch die Vignette mit dem fiebrigen Diogenes, wie er die Vorübergehenden anbellt und schimpfend Beachtung verlangt, hat etwas Absurdes. Doch gerade in dieser Absurdität ist die Kernfrage, um die es in allen hier zu diskutierenden Beispielen geht, auf den Punkt gebracht: Wie kann man sich in einem nach philosophischen Prinzipien gestalteten Leben *exemplarisch* aus der „Welt“, aus dem öffentlichen Leben zurückziehen? Es gibt wohl keine privatere Situation als die Krankheit, wenn ein Mensch auf sich selbst zurückgeworfen und so geschwächt ist, dass er seine übliche Leistungsfähigkeit und damit auch die Fähigkeit eingebüßt hat, als tätiges Mitglied der Gemeinschaft aktiv zu sein. Ausgerechnet dieser Zustand wird in den beiden Textstellen in das Licht der Öffentlichkeit gerückt. Anstatt sich still und einfach gesund zu pflegen, will der Kranke beachtet werden. Selbst jetzt kann er es nicht lassen, nach den Blicken der anderen zu heischen. Solch ein Wichtigtuerscheint er zu sein.

Ist es nicht pure Heuchelei, wenn der Kyniker erst der Gesellschaft demonstrativ den Rücken kehrt und so tut, als sei er in seiner Autarkie auf die anderen nicht angewiesen, dann aber schimpfend am Wegesrand liegt und noch nicht einmal ohne Publikum krank sein kann? Wenn Seneca sich aus der Öffentlichkeit und seiner Tätigkeit bei Hofe zurückzieht, aber dann alle Fieberschübe und Anfälle seiner kränkelnden Seele in wohlformulierten Episteln der Nachwelt und seinen Zeitgenossen zur Kenntnis bringt, ist das dann nicht doch nur der Ausdruck einer Geltungssucht, die einen neuen Weg gefunden hat, sich zu verwirklichen? Das ist es jedenfalls, was Plutarch dem größten Propagandisten des Rückzugsgedankens vorwirft: Epikur habe sich „durch die Ermahnung zur Ruhmlosigkeit unverdienten Ruhm erschleichen“ wollen, indem er so tat „als sei er jemand, der Höheres mit Sinn habe“.¹²

Ohne hier solche persönlichen, nur allzu menschlichen Motive bei den antiken Autoren grundsätzlich ausschließen zu wollen, möchte ich im Folgenden die gerade beschriebenen Intuitionen doch lieber ohne biographische Spekulationsversuche auf ihre Berechtigung überprüfen. Was

¹² Plu. *De latendo* 1128a–b Ἀλλ’ οὐδ’ ὁ τοῦτ’ εἰπὼν λαθεῖν ἠθέλησεν· αὐτὸ γὰρ τοῦτ’ εἶπεν, ἵνα μὴ λάθῃ, ὥς τι φρονῶν περιττότερον, ἐκ τῆς εἰς ἀδοξίαν προτροπῆς δόξαν ἄδικον ποριζόμενος. („Aber nicht einmal [Epikur], der dies [= λάθε βιώσας] sagte, wollte im Verborgenen bleiben. Er sagte das nämlich, damit er gerade nicht verborgen bliebe. Durch die Ermahnung zur Ruhmlosigkeit – so als sei er jemand, der Höheres im Sinn habe – wollte er sich unverdienten Ruhm erschleichen.“)

könnten die Gründe dafür sein, dass ein Philosoph in seiner Zurückgezogenheit von der Außenwelt beachtet werden will, und auf welchen Wegen kann er mit ihr aus seiner Zurückgezogenheit heraus in Kontakt treten? Dieser Aufsatz behandelt somit nicht nur philosophische Konzeptionen und Praktiken, sondern auch eine bestimmte Form der sozialen Interaktion. Allerdings ist es unmöglich, in diesem bescheidenen Rahmen, die sozialgeschichtliche Realität selbst zu fassen.¹³ Stattdessen werden Erscheinungsweisen dieser Realität, wie sie in Texten der Prinzipatszeit gestaltet sind, Gegenstand der Analyse sein. Auch ein solcherart gebrochenes Bild ist dennoch aufschlussreich, insofern es sich um verwandte Sichtweisen innerhalb eines begrenzten zeitlichen und thematischen Rahmens handelt und somit beispielhaft zeigt, wie zeitgenössische Akteure eines bestimmten Typs solche Interaktionsformen aus ihrer Perspektive erlebt haben mögen.¹⁴

¹³ Grundlegend hierzu J. HAHN, *Der Philosoph und die Gesellschaft, Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Stuttgart 1989. Vgl. außerdem z.B. M. TRAPP, *Philosophy in the Roman Empire, Ethics, Politics and Society*, Aldershot und Burlington 2007.

¹⁴ Beispielhaftigkeit wird für gewöhnlich unter dem Gesichtspunkt der durch *exempla* tradierten römischen Wertbegriffe diskutiert. Umfangreich ist auch die Literatur zum Gebrauch von *exempla* durch römische Autoren, nicht zuletzt auch der Kaiserzeit. Zu Seneca siehe etwa R.G. MAYER, *Roman Historical Exempla in Seneca*, in: *Sénèque et la prose latine*, hrsg. von P. Grimal, Vandoeuvres-Genève 1991, 141–176. Selbstdarstellung und Selbstgestaltung („self-fashioning“) von kaiserzeitlichen Autoren werden diskutiert z.B. von M. GLEASON, *Making Men, Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton 1995; T. HABINEK, *The Politics of Latin Literature, Writing, Identity, and Empire in Ancient Rome*, Princeton 1998, z.B. 139: „Thus the use of self as exemplum in Seneca’s philosophical works, especially his letters, is authorized by the performative/literary tradition in which he writes. At the same time, the generic imperative toward self-exemplification is supplemented by the more broadly social and political imperative to match, even outstrip, one’s predecessors.“ Vgl. auch T. HABINEK, *Seneca’s Renown, Gloria, Claritudo, and the Replication of the Roman Elite*, *CIAnt* 19, 2000, 264–303; S. BARTSCH, *The Mirror of the Self, Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*, Chicago 2006, vor allem Kapitel 4. Zum Rückzug als einer Form der Selbstbeobachtung schreibt sie (196): „Seneca’s injunctions on acquiring self-knowledge, then, would usually have us *turn away* from the assessing gaze of the community in general as a source of ethical self-shaping.“ Wichtig ist ferner F. DECLEVA CAIZZI, *The Porch and the Garden, Early Hellenistic Images of the Philosophical Life*, in: *Images and Ideologies, Self-Definition in the Hellenistic World*, hrsg. von A. Bulloch, E.S. Gruen, A.A. Long und A. Stewart, Berkeley 1993, 303–329, eine Arbeit, in der auch kaiserzeitliche Quellen herangezogen werden. – Das exemplarische Sterben wurde ebenfalls zum Gegenstand der Untersuchung gemacht, in jüngster Zeit z.B. von T. HILL, *Ambitiosa Mors, Suicide and Self in Roman Thought and Literature*, London und New York 2004 oder J. KER, *The Deaths of Seneca*, Oxford und New York 2009. Besonders wichtig für die vorliegende Fragestellung ist C. EDWARDS, *Death in Ancient Rome*, New Haven 2007. Während Habinek die sozio-politische Dimension der Selbstexemplifizierung herausstreicht, analysiert Edwards das Phänomen auch im Kontext des philosophischen Diskurses. Sie bemerkt: „In Stoicism, the actions of an individual acquire meaning

Zur Beantwortung dieser Fragen möchte ich zunächst an die in den Texten selbst ausgeführten Gründe für den Rückzug erinnern. Dann soll am Beispiel von Thræsea Paetus' Sterbeszene in Tacitus' Annalen die eigenartige Kommunikationssituation eines exemplarisch Zurückgezogenen modelliert werden, um die daraus erwachsenden Möglichkeiten wie auch die der Situation inhärenten Probleme aufzuzeigen. Abschließend wird zu prüfen sein, ob nicht die scheinbare Selbstverherrlichung und Hinwendung zur Außenwelt auch innerhalb der Rückzugssituation selbst eine Funktion hat, die über eine bloße Außenwirkung hinausgeht.

2. Rückzugsgründe

Die Gründe, weswegen ein Philosoph den Rückzug aus der Öffentlichkeit propagiert, sind vielfältig und abhängig von der Schule, der er anhängt.¹⁵ Der Kyniker zum Beispiel zieht sich nicht eigentlich aus der Öffentlichkeit zurück, sondern aus der staatlichen und sozialen Ordnung, der er seine eigene Lebensweise der Unabhängigkeit durch Schmerzbejahung und Normverneinung entgegenhält. Epiktets stoisierender Kyniker, der „Bote des Zeus“, betritt regelrecht eine sokratische Bühne in Opposition zu einem Fortuna unterworfenen *theatrum mundi* mit seinen tragischen Rollen für Reiche und Mächtige, olympische Athleten oder auch intellektuelle

insofar as they are witnessed.“ Dabei könne das Schauspiel („spectacle“) auch eines für den Handelnden selbst sein (151 f.). Hier soll es darum gehen, die „Bedeutung“ des beobachteten Aktes und auch die Formen der Beobachtung etwas genauer heraus zu arbeiten.

¹⁵ Das Thema „Rückzug“ wird in modernen Arbeiten meist unter der römischen Antithese *otium* – *negotium* oder dem platonisch-aristotelischen Gegensatz von βίος πρακτικός und βίος θεωρητικός gefasst. Grundlegend sind die Untersuchungen von J.-M. ANDRÉ: *Recherches sur l'otium romain*, Paris 1962; *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Paris 1966; zu Seneca siehe auch J.-M. ANDRÉ, *Sénèque: „De brevitae vitae“, „De constantia sapientis“, „De tranquillitate animi“, „De otio“, ANRW II 36,3, 1989, 1724–1778* sowie den in Anm. 7 zitierten Artikel, außerdem z.B. G. PFLIGERSDORFFER, *Vom Rückzug des in der Öffentlichkeit Wirkenden*, *Zu Texten von Seneca und Lucan*, in: *Antidosis*, Festschrift für Walther Kraus zum 70. Geburtstag, hrsg. von R. Hanslik, A. Lesky und H. Schwabl, Wien et al. 1972, 252–266; R. DEGL'INNOCENTI PIERINI, *„Vivi nascosto“, riflessi di un tema epicureo in Orazio, Ovidio e Seneca*, *Prometheus* 18, 1992, 150–172. – H. LEPPIN, *Die Laus Pisonis als Zeugnis senatorischer Mentalität*, *Klio* 74, 1992, 221–236 unterstreicht die Bedeutung, die das *otium* für kaiserzeitliche Senatoren in ihrem Streben nach Sozialprestige hatte. – Wichtige neuere Arbeiten zum Thema sind zwei Publikationen von G. ROSKAM mit hilfreichen Zusammenfassungen der verschiedenen philosophischen Positionen: *Live Unnoticed, On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden und Boston 2007 und *A Commentary on Plutarch's De Latenter Vivendo*, Leuven 2007. Siehe ferner G.D. WILLIAMS, *Seneca, De Otio, De Brevitate Vitae*, Cambridge 2003; T. BÉNATOUÏL und M. BONAZZI, Hrsgg., *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden und Boston 2012.

Schausteller (III 22,26). Paradoxien, wie wir sie in der Einleitung beobachtet haben, entstehen vielmehr durch den Gegenstand des gespielten Stückes: die Alltagsprobleme eines jeden Menschen. Außerdem ist die Bühne nicht immer als solche markiert, wie im Falle der oben vorgestellten Szenen am Straßenrand oder daheim im eigenen Bett. Das scheinbar Unspektakuläre muss durch die Person des Darstellers oder andere Techniken, wie etwa einen auffälligen Habitus, in ein Spektakel verwandelt werden, damit es vom Publikum überhaupt wahrgenommen wird. Das gilt in ähnlicher Weise auch für Epikur und Seneca, die aus der Publizität ihrer Briefe keinen Hehl machen,¹⁶ nur dass dem römischen Konsular und *amicus principis* keine der Rollen für griechische oder griechisch publizierende Berufsphilosophen zur Verfügung steht.¹⁷ Er spielt weder den Kyniker noch den Kündler einer neuen Lehre noch etwa den armen freigelassenen Schulmeister, der den Reichen, Mächtigen und Begabten in seiner Enklave die stoischen Wahrheiten um die Ohren haut, sondern einfach sich selbst.¹⁸

Während in diesem Sinne der Rückzug nur die Wahl einer anderen Form von Öffentlichkeit ist, empfehlen Epikureer und der Stoiker Seneca und bis zu einem gewissen Grad auch Epiktet den Rückzug speziell aus der Politik auch aus rein prudenziellen Gründen, insofern eine politische Karriere, jedenfalls unter den gegebenen Bedingungen, vom eigentlichen Ziel des Lebens weg führen würde. Für den Epikureer ist sie mit unnötiger Unlust verbunden, für den Stoiker mit unehrenhaftem Verhalten oder sinnlosem Bemühen. Überhaupt gilt es, das Reizklima öffentlicher Auftritte und die entsprechenden Ämter oder Professionen zu meiden. Sie nähren Affekte und unnötige, unnatürliche Bedürfnisse, während sie gleichzeitig Enttäuschungen und den tiefen Fall dessen vorbereiten, der zu hoch aufgestiegen ist.

Hinzu kommt die pädagogisch-therapeutische Funktion des Rückzugs: Ein stoischer Weiser oder ein Sokrates mögen in jeder Umgebung, auch mitten unter Tyrannen oder einer wütenden Menge, gelassen sie selbst bleiben; der Mensch im Genesungsprozess, der Weisheit erst noch lernt,

¹⁶ Sen., ep. 8,2 und 6; 21,5 f.

¹⁷ Grundlegend zu Seneca als römischem Philosophen sind B. INWOOD, *Seneca in His Philosophical Milieu*, HSPH 97, 1995, 63–76 und B.M. GAULY, *Senecas Naturales quaestiones*, Naturphilosophie für die römische Kaiserzeit, München 2004.

¹⁸ Siehe zu diesem Punkt jetzt M.L. COLISH, *Seneca on Acting against Conscience*, in: *Seneca Philosophus*, hrsg. von M.L. Colish und J. WILDBERGER, Berlin und New York (im Erscheinen). Auch der kynische Zeuge für die Wahrheit der stoischen Adiaphorallehre erscheint bei Seneca, und zwar in der Person des Demetrius, den der Römer „mit sich herumführt“, um von seinem Vorbild zu lernen: ep. 20,9 *Demetrius ... non praeceptor ueri sed testis est*; 62,3. Demetrius tritt auch in Thræsea Paetus' Sterbeszene auf. Vgl. auch M. BILLERBECK, *Der Kyniker Demetrius*, Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie, Leiden 1979.

muss den schädlichen Einflüssen entzogen werden. Schon wegen seiner Schwäche kann sich das zurückgezogene Leben als das einzig für ihn zielführende erweisen, zumal wenn er wegen seines Zustandes nicht in der Lage ist, seiner Gemeinschaft durch öffentliche Tätigkeit wirklich zu nützen. Lehrtätigkeit und die Publikation philosophischer Werke, um den Beifall der Zeitgenossen zu erhaschen, sind dabei ausdrücklich in die Rückzugsvorschrift einbezogen. Sowohl Epikur wie auch Seneca raten von dieser Art des öffentlichen Wirkens ebenfalls ab, während man in den Diatriben Epiktets eine ähnliche Kritik an epideiktischer Philosophie findet.

Bei dieser Form des Rückzugs ergibt sich zusätzlich zum Grundparadoxon einer demonstrativen Weltflucht ein weiteres, dass nämlich jemand, der sich schonen muss und sich wegen seiner Anfälligkeit vom Sog der Masse fernhält, gleichzeitig trotzdem erwartet als moralisches Exempel beachtet zu werden.

3. Kommunikation aus der Mitte konzentrischer Kreise

Ich habe beispielhafte Weltflucht, also den öffentlich wahrgenommenen Rückzug aus der Öffentlichkeit, nun schon mehrfach als ein Paradoxon bezeichnet. Es ist allerdings zu überlegen, inwieweit man damit nicht einen Anachronismus begeht und in unzulässiger Weise ein modernes Verständnis von Privatheit und Öffentlichkeit zugrunde legt. In der Tat scheint die Paradoxie scheint nicht so sehr in der Beispielhaftigkeit des Zurückgezogenen zu liegen. Sie besteht vielmehr in einer Anomalie der Kommunikationssituation, insofern der Zurückgezogene seine Verbindungen zur Außenwelt einerseits kappt, andererseits als Exempel eines Zurückgezogenen aber doch den Kontakt zu ihr aufrecht erhält.¹⁹

So ist etwa festzuhalten, dass in den *Epistulae morales* Seneca sowohl sich selbst als auch Lucilius als öffentliche Personen betrachtet. Beide sind schon vor Einsetzen der Briefe bekannte Literaten und verfassen auch weiterhin Werke mit sowohl philosophischem wie literarischem Anspruch. Solche *studia* nehmen in der Zurückgezogenheit sogar eher zu.²⁰ Diskussionen darüber, wie man Vorträge halten sollte (z.B. ep. 52 oder 108), erwecken den Eindruck, dass auch weiterhin Reden vor Publikum gehalten werden. Sowohl durch diese Publikationstätigkeit als auch durch Ämter,

¹⁹ Mit dem Folgenden vgl. die Charakterisierung des Verhältnisses hellenistischer Kyniker und Stoiker zu ihrer Umgebung durch DECLEVA CAIZZI, *The Porch and the Garden* (wie Anm. 14), 308 f.: „isolating himself while remaining under other people’s eyes;“ „spent all their time *among* people, even if not *with* people as such.“

²⁰ Zu Lucilius’ Bekanntheit siehe z.B. ep. 19,3–5; seine Schriften werden erwähnt in ep. 8,10; 24,20 f.; 46; 79,5; sein Briefstil ist Thema in ep. 59,4 f. Zur Intensivierung der literarischen Tätigkeit, sowohl des Lesens als auch des eigenen Schreibens, siehe z.B. ep. 2; 6,4 f.; 8,1; 62,1 f.; 84,1 f.

die ihnen in Anerkennung ihres Talents oder aus anderen Gründen übertragen wurden, *sind* sie bereits prominent, als sie sich zum Rückzug entschließen.

Diese Prominenz bringt es mit sich, dass sie unter Beobachtung stehen (ep. 32,1 f; 43,3). Die Öffentlichkeit interessiert sich dafür, was sie tun, und nimmt es auch wahr. Zahlreiche Stellen in den Briefen setzen ein Leben unter Beobachtung voraus, etwa wenn die Wirkung des eigenen Verhaltens auf andere diskutiert wird (ep. 5; 18). Solcher Beobachtung unterliegen auch Dritte, die weniger bekannt sind, wie etwa Lucilius' junger Freund, der wegen seines asketischen Ernstes kritisiert wird (ep. 36,1). Ausdrücklich eingeschlossen in dieses Leben unter Beobachtung sind auch Krankheit und Sterben, das im Kreis der Freunde stattfindet und von diesen Freunden durch Berichte in eine weitere Öffentlichkeit hinaus getragen wird.²¹

Die Außenwirkung des Zurückgezogenen scheint sich dabei in mehreren Schichten zu entfalten. Anstatt dies am komplexen sozialen Geflecht zu zeigen, das in den *Epistulae morales* jeweils nur in Ausschnitten sichtbar wird, möchte ich hier zunächst auf einen Text zurückgreifen, der es uns erlaubt, ganz ähnliche Strukturen in kondensierter Form zu analysieren: die Erzählung von Thræsea Paetus' Ende im sechzehnten Buch der *Annalen*.²² Thræsea ist ein hervorragendes Beispiel für einen öffentlichen, demonstrativen Rückzug, wobei in seinem Fall philosophische und politische Motivation untrennbar miteinander verbunden sind.

Die Erzählung setzt zu einem Zeitpunkt ein, als Thræsea schon länger den Senatssitzungen und anderen Auftritten der Senatoren ferngeblieben ist, um seine ethischen, und das heißt in seinem Fall stoischen Prinzipien nicht zu kompromittieren. Diese Distanzierung wird von seinen Anklägern als „Abfall“²³ bewertet, den sich andere zum Vorbild nehmen. In den Provinzen und beim Heer lese man die Tagesberichte des römischen Volkes, um zu erfahren was Thræsea *nicht* getan habe (22,3). Schließlich wird ein Verfahren vor dem Senat eingeleitet. Mit sarkastischen Worten verlangt einer der Ankläger in der Sitzung seinen Tod: Man befriedige doch endlich Thræseas „perversen Ehrgeiz“ (28,3 *ambitio prava*), sich aus dem Staatswesen zu entfernen.²⁴ Nero selbst hatte bereits getadelt, dass ein schlechtes Beispiel gegeben würde, wenn ein mit Konsulat und Priesterwürden ausgezeichnete Mann wie Thræsea sich lieber hingebungsvoll um

²¹ Sen., ep. 30; 77,5–9. Die Erzählung (*fabella*) von Marcellinus' Tod wird ausdrücklich als *exemplum* bezeichnet (ep. 77,10).

²² Tac., ann. XVI 22–35; vgl. auch Cassius Dio LXI 15,2; LXII 26,3; LXVI 12,3.

²³ Tac., ann. XVI 22,2 *secessus*; vgl. *desciscentem* in 28.

²⁴ Siehe E. KÖSTERMANN, Cornelius Tacitus, *Annalen*, Band IV: Buch 14–16, erläutert und mit einer Einleitung versehen, Heidelberg 1968, 397 im Kommentar zur Stelle.

die Reize seiner Parkanlagen kümmern, statt in den Senat zu kommen (27,2).

Für unsere Fragestellung ist die Wahrheit solcher Vorwürfe weniger wichtig als vielmehr der Umstand, dass sie zeigen, wie der Rückzug aus öffentlichen Ämtern als ein höchst öffentlicher Akt betrachtet werden konnte. Das ist auch auf Seiten von Thraseas Anhängern und Bewunderern der Fall. Für sie gibt es keinen Zweifel an der exemplarischen Rolle dieses Mannes. Wiederholt wird sein Ruhm (*gloria*) betont. Er handele in einer Tradition beispielhaften Verhaltens und müsse sich entsprechend frei von Demütigung und Befleckung halten. Als die Senatoren sich Neros Wünschen fügen und Thrasea zum Tode verurteilen, steht ihnen sein ehrfurchtgebietendes Bild vor Augen (29,2).²⁵

Die eigentliche Sterbeszene (Ann. XVI 34 f.) beschreibt Tacitus wie folgt:

*Tum ad Thraseam in hortis agentem quaestor consulis missus uesperascente iam die. Illustrium uirorum feminarumque coetus frequentis egerat, maxime intentus Demetrio Cynicae institutionis doctori, cum quo, ut coniectare erat intentione uultus et auditis, si qua clarius proloquebantur, de natura animae et dissociatione spiritus corporisque inquirebat, donec aduenit Domitius Caecilianus ex intimis amicis et ei quid senatus censuisset exposuit. Igitur flentis queritantisque qui aderant facessere prope Thrasea neu pericula sua miscere cum sorte damnati hortatur Arriamque temptantem mariti suprema et exemplum Arriae matris sequi monet retinere uitam filiaeque communi subsidium unicum non adimere. 35 Tum progressus in porticum illic a quaestore reperitur, laetitiae propior, quia Heluidium generum suum Italia tantum arceri cognouerat. Accepto dehinc senatus consulto Heluidium et Demetrium in cubiculum inducit porrectisque utriusque brachii uenis, postquam cruorem effudit, humum super spargens, propius uocato quaestore „libamus“ inquit „Ioui liberatori. Specta, iuuenis; et omen quidem dii prohibeant, ceterum in ea tempora natus es quibus firmare animum expedit constantibus exemplis.“ Post lentitudine exitus grauis cruciatus adferente obuersis in Demetrium ****

Zu Thrasea, der in seinem Park residierte, wurde sodann der Quästor des Konsuls entsandt, als es bereits gegen Abend ging. Er hatte hochstehende Männer und Frauen in großer Zahl bei sich empfangen, war aber vor allem versenkt ins Gespräch mit Demetrius, einem Vertreter der kynischen Lehre, mit dem er, wie an seinem konzentrierten Gesichtsausdruck zu erkennen und den wenigen, etwas lauter ausgesprochenen Worten zu hören war, über das Wesen der Seele und die Trennung von Geist und Körper nachsann, bis schließlich Domitius Caecilianus, einer seiner engsten Freunde, eintraf und ihm mitteilte, was der Senat beschlossen hatte. So forderte Thrasea denn seine weinenden und klagenden Gäste auf, sich rasch davon zu machen und nicht ihre eigene, ohnehin gefährdete Lage mit dem Los eines Verurteilten in Verbindung zu bringen, und ermahnte Arria, die sich anschickte, das Ende ihres Gatten zu teilen und dem Beispiel ihrer gleichnamigen Mutter zu folgen, an ihrem Leben festzuhalten und ihrer gemeinsamen Tochter nicht die einzig verbleibende Stütze zu nehmen. 35 Dann begab er sich weiter zum Säulen-

²⁵ 26,3 *quorum vestigiis et studiis vitam duxerit; intemeratus, impollutus*. Zu dem Gedanken einer Exempel-Tradition siehe auch Edwards, *Death in Ancient Rome* (wie Ann. 14), 157. Thrasea verfasste eine Biographie des jüngeren Cato, und in der Sterbeszene selbst (XVI 34) möchte Arria dem Vorbild ihrer Mutter folgen.

gang, wo er von dem Quästor angetroffen wurde, und zwar fast in fröhlicher Stimmung, weil er erfahren hatte, dass sein Schwiegersohn Helvidius nur aus Italien verbannt worden war. Nach Empfang des Senatsbeschlusses nahm er Helvidius und Demetrius mit sich in sein Gemach, und als er die Adern beider Arme hingestreckt und sein Blut hatte hervorströmen lassen, groß er etwas davon auf den Boden aus, rief den Quästor näher zu sich heran und sprach: „Jupiter, dem Befreier, bringen wir ein Trankopfer dar. Sieh zu, junger Mann! Zwar mögen die Götter das Omen nicht wahr werden lassen, doch bist du in eine Zeit hineingeboren, in der es zweckmäßig ist, seinen Willen mit Beispielen der Standhaftigkeit zu festigen.“ Als ihm später das allzu langsame Dahinscheiden erhebliche Qualen bereitete, wandte er *** zu Demetrius und *** [An dieser Stelle bricht das Buch ab.]

In Tacitus' Beschreibung fassen wir konzentrische Kreise der Nähe zu dem exemplarisch Sterbenden.²⁶ Der engste Kreis ist repräsentiert durch den Philosophen Demetrius und Thraseas Schwiegersohn Helvidius. Mit diesen Personen teilt Thrasea seine Gedanken über das Sterben. Sie begleiten ihn in das Zimmer, in das er sich zum Sterben zurückzieht, und befinden sich dicht bei ihm. Er seinerseits wünscht sie in seiner Nähe und schenkt ihnen besondere Aufmerksamkeit.

Etwas ferner steht die übrige Familie, insbesondere Thraseas Frau Arria – sofern diese nicht weiter an seiner Seite verbleibt, ohne in das Gespräch mit einbezogen zu sein, wie ja auch andere unsichtbare Personen zugegen gewesen sein dürften, Slaven etwa oder auch der Arzt, der die Adern öffnet. Doch auch in diesem Fall wäre Arria wie die anderen schweigenden und nicht weiter erwähnten Personen einem zwar nicht räumlich, aber doch sozial etwas weiter gezogenen Kreis zuzurechnen.

Schon früher im Text (ann. XVI 25 f.) erscheinen „besonders nahe stehende Personen“ (25,1 *proximi*), enge Freunde oder auch Verwandte, die sein *consilium amicorum*, seinen Rat der Freunde bilden. Mit ihnen berät sich Thrasea, ob er sich im Senat persönlich verteidigen soll. Namentlich genannt sind aus dieser Gruppe sein späterer Biograph Arulenus Rusticus (26,4)²⁷ und Domitius Caecilianus, der inoffizielle Überbringer

²⁶ Keine so klare Gliederung bietet die Version in einem Scholion zu Iuv. 5,36 (Scholia in Iuvenalem vetustiora, hrsg. von P. WEBNER, Leipzig 1931, 69 f.) Dort ist Demetrius der Adressat der Bemerkung über das Blutopfer für Iuppiter, den Befreier, und jeder einzelne Freund erhält einen Abschiedskuss. Von einer förmlichen Verurteilung im Senat ist keine Rede und entsprechend auch nicht von einem Quästor, der die Vollstreckung des Todesurteils überwacht: *Sed Thrasea [a] Nerone in senatu de nece matris agente cum quasi parricidium damnans e curia se proripuisse et ex urbe discessisset, accusatus crimine maiestatis defendi se noluit secandasque uenas praebuit, conuersusque ad Demetrium Cynicum: „Nonne libare uideor Ioui liberatori?“ atque singulis amicis oscula offerens exanimatus est.* Es handelt sich um eine der Anmerkungen, die Georgius Valla für seine Ausgabe (Venedig 1486) aus einem uns verlorenem Juvenal-Kommentar eines gewissen Probus entnommen haben will, wobei er aber vermutlich nicht sehr zuverlässig exzerpierte (siehe WEBNER im Vorwort seiner Ausgabe, xx–xxiii).

²⁷ Tac., Agr. 2; Cassius Dio LXVII 13,2.

der Senatsbeschlüsse. Diese Freunde machen aber nur Handlungsvorschläge im Rat, die Entscheidung selbst trifft Thræsea später allein: Er will sich die Sache noch überlegen.²⁸

Teil dieser Gruppe von Freunden oder möglicherweise noch weiter von ihm entfernt sind diejenigen, die nach Darstellung von Thræseas Anklägern seinem Beispiel folgen und seinen Habitus nachahmen. Solche Nachahmer könnten außerdem unter den zahlreich erschienen Männern und Frauen von Stand sein, die Thræsea die Ehre erweisen, ein Verhalten, das ausdrücklich als riskant (*periculum*) bezeichnet wird. Zu diesem Zeitpunkt ist ja längst klar, wie Nero zu Thræsea steht und wie wenig er zögert, sich Personen mit Gewalt zu entledigen, wenn er sie als Bedrohung empfindet,.

Schließlich gibt es einen noch weiteren Kreis, die allgemeine Öffentlichkeit in Rom und den Provinzen, die an Informationen über Thræsea interessiert ist und zu der diese Informationen offenbar durch anwesende Zeugen nach außen dringen. Einen ähnlichen Informationsfluss beobachten wir in Senecas *Epistulae morales*. Wiederholt werden Senecas Besuche bei sterbenden oder kranken Freunde zum Gegenstand ausführlicher Berichte, in denen er das Erlebte an andere weiter gibt.²⁹ Solche Beschreibungen entwickelten sich zu einer auch stilistisch anspruchsvollen Form, die Friedrich Marx als „Literatur der *exitus illustrium virorum*“ beschreibt.³⁰ Wie etwa die Parallelversion zu Thræseas Sterbeszene in dem Juvenal-Scholion zeigt (Anm. 26), erlaubten sich die Verfasser solcher Erzählungen ähnliche gestalterische Freiheiten, wie man Sie beim Vergleichen verschiedener Versionen historischer Exempel regelmäßig beobachtet. Mit einer Geste wie dem Blutopfer konnte der exemplarische Mensch der Geschichte einen Handlungskern geben. Die Ausgestaltung oblag den Rezipienten.

In Tacitus' Version ist jedenfalls deutlich erkennbar, dass Thræsea seinen Tod zelebriert. Autoren wie Catherine Edwards oder Thomas Habinek (Anm. 14) konzeptualisieren dieses Verhalten als eine Inszenierung oder Performance. Das ist nicht unzutreffend, lässt sich aber präzisieren. Wie

²⁸ Tac., ann. XVI 26,5 *ceterum ipse, an uenire in senatum deceret, meditationi suae reliquit.*

²⁹ Sen., ep. 30; 77,5–9; 98,15 f; vgl. ep. 6,6 *Zenonem Cleanthes non expressisset, si tantummodo audisset: uitae eius interfuit, secreta perspexit, obseruauit illum, an ex formula sua uiueret.* Das Beobachtete wird in ep. 6,5 ausdrücklich als *exemplum* bezeichnet, während Bassus in ep. 30 durch seine Haltung theoretische Erkenntnis in die Tat umsetzt und so bestätigt (ep. 30,9; 30,14), genau so wie es in der zitierten Passage ep. 6,6 gefordert wird.

³⁰ F. MARX, Tacitus und die Literatur der *exitus illustrium virorum*, *Philologus* 92, 1937, 83–111. Vgl. auch A. RONCONI, *Exitus illustrium virorum*, *SIFC* 17, 1940, 3–32; G. BELLARDI, *Gli exitus illustrium virorum e il l. XVI degli Annali tacitiani*, *A&R* 19, 1974, 129–137. Zu vergleichbaren Schilderungen bei Plinius: J.H. BROUWERS, Dood en onsterfelijkheid in de brieven van Plinius Minor, *Lampas* 7, 1974, 60–74.

etwa eine Hochzeit, ist der Vorgang ist ein Ereignis, in dem man eine festgeschriebene Rolle zu spielen und rituelle Abläufe zu beachten hat. Wie die Bestattung eines römischen Großen so hat auch eine solche Sterbefeier einen öffentlichen und politischen Charakter.³¹

Thrasea hält sich in seinem Park auf. Dies ist einerseits ein Ort des Rückzugs in den privaten Luxus, also eine Gegenwelt zum Staat – ganz so wie es Nero in Tacitus' Erzählung beanstandet – andererseits aber auch ein Ort der Parallelöffentlichkeit: ein repräsentativ aus der Stadt Rom und damit gewissermaßen aus dem staatlichen Hoheitsgebiet heraus geschnittener und einem reichen Einzelnen vorbehaltenen Raum, der sich auch als Versammlungsort eignet und so gewissermaßen ein privates Forum darstellt.³² In diesem Zusammenhang ist am Anfang der zitierten Passage der Hinweis auf die große Zahl der Besucher interessant, ebenso wie der zweimalige Gebrauch des Verbums *agere*, eines Wortes also, das Aktivität bezeichnet und auch für politisches Handeln und Verhandeln gebraucht wird.³³ Thrasea hält sich nicht einfach nur irgendwo auf, sondern stellt sich als öffentliche Figur zur Verfügung. Die Anteilnahme der vielen angesehenen Persönlichkeiten wird so zu einer Form des politischen Ausdrucks, zumal wenn man bedenkt, dass ihre Anwesenheit gleichzeitig mit der unter schwerer Bewachung stehenden Senatssitzung stattfindet, die zur Verurteilung Thraseas einberufen wurde.

Abgesehen von seiner Bitte, sie möchten sich zu ihrer eigenen Sicherheit zurückziehen, scheint sich Thrasea nicht an die anwesende Menge insgesamt gewandt zu haben. Vielmehr lässt Tacitus die Anwesenden für uns zu einer Gruppe Zuschauer werden, die zu verfolgen versuchen, was sich im Zentrum des Geschehens abspielt. Dies geschieht durch Fokalisierung aus dieser Menge heraus. Nach Erwähnung der zahlreichen hochrangigen Gäste, lenkt Tacitus die Aufmerksamkeit des Lesers auf Thrasea im Gespräch mit Demetrius. Er gibt uns keinen Bericht eines allwissenden Erzählers, sondern wir beobachten die beiden nun aus der Ferne, aus dem Blickwinkel der zuschauenden Gäste. Nur aus dem Mienenspiel und Ge-

³¹ Vgl. D. NOY, „Goodbye Livia“, Dying in the Roman Home, in: Memory and Mourning, Studies on Roman Death, hrsg. von V.M. Hope, Oxford et al. 2011, 1–20.

³² Vgl. hierzu die Arbeiten K.T. VON STACKELBERGS: The Roman Garden, Space, Sense, and Society, London 2009; Performative Space and Garden Transgressions in Tacitus' Death of Messalina, AJPh 130, 2009, 595–624. Weniger hilfreich für die Fragestellung dieser Arbeit sind M. FRASS, Antike römische Gärten, Soziale und wirtschaftliche Funktionen der Horti Romani, Horn 2006; V.E. PAGÁN, Rome and the Literature of Gardens, London 2006.

³³ Vgl. OLD s.v. 38 und 39, vor allem solche Wendungen wie *agere de aliquae re in senatu* oder *ad populum/cum populo agere*. KÖSTERMANN meint allerdings im Kommentar zur Stelle (wie Anm. 24), dass *agere* hier im Sinne von *cogere* („versammeln“) gebraucht ist.

sprächssetzen, die vernehmbar werden, wenn Thrasea und Demetrius ein wenig die Stimme heben, kann das Thema erraten werden.

Nach Eintreffen der Nachricht über das Todesurteil und Verabschiedung der Menge zieht sich Thrasea in einen Säulengang innerhalb des Parkgeländes zurück und entzieht sich so den Blicken seiner Zuschauer. Hier zeigt sich erneut die Bedeutung des Raumes: Von einer offenen Fläche mit vielen Gästen, geht es zur abgelegeneren Portikus und schließlich in das Gemach (*cubiculum*), das ebenfalls ein Ort der Kommunikation mit der Außenwelt ist, aber eben der für den engsten und exklusivsten Kreis.³⁴ An dieser Stelle wechselt die Fokalisierung: Von nun an sehen wir Thrasea mit den Augen des namenlosen Quästor, der offenbar das weitere Geschehen durchgehend überwacht und später nur *näher* herangerufen wird,³⁵ um stellvertretend für die römische Jugend Thraseas Tod als Beispiel der Standhaftigkeit zu bezeugen. Durch diese Fokalisierung werden die Leser der Erzählung ebenfalls zu Rezipienten des Exempels gemacht.

Mit Thrasea Paetus zeigt uns Tacitus einen Mann, der sich aus seiner öffentlichen Rolle als Senator zurückzieht, sich dabei jedoch bewusst ist, wie sehr ihn andere beobachten und sich an ihm orientieren. Auch wenn er nur mit wenigen direkt interagiert, ist er in konzentrischen Kreisen von Gesprächspartnern, Familienangehörigen und Freunden und schließlich Zuschauern umgeben, durch die Beschreibungen seines Verhaltens nach außen und in die Zukunft dringen.³⁶ Eine weitere Form der Kommunikation ist die Hinwendung zu einem Anwesenden, der in besonderer Weise zum Zeugen des Ereignisses berufen ist, so wie hier der Quästor. Es ist diese letzte Kommunikationsform, direkt aus dem Inneren der konzentrischen Kreise heraus, die den Rückzugsgestus zu untergraben droht. Im Falle Thraseas allerdings vollendet sie die Konstruktion einer Parallelöffentlichkeit in höchst schlüssiger Weise: Ein staatlicher Akt, die Übermittlung des Todesurteils und Überwachung seines Vollzuges, wird zu einem Opfer für den Staatsgott Jupiter als Befreier umgedeutet. Gleichzeitig verwandelt sich der Quästor vom Vollstreckungsbeamten im Dienste Kaiser Neros zum Stellvertreter für die römische Jugend, der durch das Ritual eben die Standfestigkeit und innere Freiheit verliehen werden soll,

³⁴ Vgl. A. WALLACE-HADRILL, *Houses and Society in Pompeii and Herculaneum*, Princeton 1994, 57 f.; A.M. RIGGSBY, „Public“ and „Private“ in Roman Culture, *The Case of the „cubiculum“*, *JRA* 10, 1997, 36–56. Zu der sozialen Strukturierung von Raum im römischen Haus allgemein siehe auch L.C. NEVETT, *Domestic Space in Classical Antiquity*, Cambridge 2010.

³⁵ Vgl. EDWARDS, *Death in Ancient Rome* (wie Anm. 14), 136: „The reader here is aligned with the imperial messenger.“ – Tac., ann. XVI 35,1 *propius uocato quaestore*.

³⁶ Ob Thraseas Biograph Arulenus Rusticus, der sicher eine wichtige Quelle für Tacitus war, zu den anwesenden *illustres* gehörte, wissen wir nicht; als Volkstribun hätte er eigentlich an der Senatssitzung teilnehmen müssen.

die Thræsea durch seinen Tod für sich selbst und seine Standesgenossen behauptet.³⁷

Schwieriger ist solche direkte Kommunikation vom Zentrum nach außen für den Philosophen, wenn es ihm nicht genügt, sich seinen engsten Vertrauten, seinem Freundeskreis und anderen Anhängern oder Bewunderern zur Beobachtung zur Verfügung zu stellen und dann darauf zu hoffen, dass sie so von ihm berichten werden, wie Tacitus, Arulenus Rusticus oder vielleicht auch jener Quæstor es bei Thræsea getan haben, und ähnlich Schüler von Epiktet und Musonius Rufus für ihre Lehrer. Verschärft wird das Problem natürlich, wenn sich der betreffende Philosoph sich gleichzeitig als kranken, schwachen und durchaus unvollkommenen Menschen beschreibt, so wie es Seneca in den *Epistulae morales* macht.

Hier wird nun klar, welche besonderen Möglichkeiten die Briefform für eine direkte Kommunikation aus dem innersten Kreis um den Zurückgezogenen bietet. Epikur ist mit seinen systematischen Lehrbriefen und den anderen Schreiben an seine Freunde, wie etwa auch dem berühmten Brief vom Sterbebett (*Frg.* 138 Usener), vergleichbar einem Thræsea, der zu den versammelten Gästen, einem Freund wie Arulenus Rusticus oder seinem Freundeskreis als ganzem spricht. Seneca übernimmt die Form des Philosophenbriefes von Epikur, erweitert sie aber durch die Anlehnung an Ciceros Atticus-Briefe:³⁸ Die Konzentration auf einen einzigen, besonders eng befreundeten Adressaten erlaubt die Fiktion einer anderen Kommunikationssituation. Hier lauscht die lesende Öffentlichkeit in den allerengsten Kreis um Seneca hinein, ohne selbst angesprochen zu werden, vergleichbar den Gästen in Thræseas Garten, die beobachten, wie Thræsea mit Demetrius spricht. Der Absender Seneca verbleibt damit in seiner Rückzugssituation, kommuniziert er doch nur innerhalb dieses innersten Kreises und muss somit den Gestus des Rückzugs und der Abwendung nicht aufgeben. Das, was Thræseas Gäste aus seinem Gesichtsausdruck und Wortfetzen erraten, ist bei Seneca in den *Epistulae morales* schwarz auf weiß nachlesbar.

Das anhand Thræseas Sterbeszene entwickelte Kommunikationsmodell der konzentrischen Kreise legt eine andere Funktion des Briefadressaten Lucilius nahe als die gemeinhin angenommene. Lucilius wird oft als exemplarischer Leser oder idealtypischer Lerner betrachtet. Der Leser

³⁷ Zu den Aufgaben des Quæstors siehe KÖSTERMANN, Kommentar zu 34,1 (wie Anm. 24), 406. Zum Symbolgehalt des Blutvergießens siehe D. ROHMANN, Die Ästhetik des Blutes in berühmten römischen Sterbeszenen, *GFA* 10, 2007, 251–257.

³⁸ Zu den Atticusbriefen als einem der Vorbilder für die *Epistulae morales* siehe B. INWOOD, The Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters, in: *Ancient Letters, Classical and Late Antique Epistolography*, hrsg. von R. Morello und A.D. Morrison, Oxford 2007, 133–148; B. INWOOD, *Seneca, Selected Philosophical Letters, Translation with an Introduction and Commentary*, Oxford 2007, xiv mit Anm. 12.

identifiziere sich mit Lucilius und schlüpfe so in die Rolle von Senecas Gegenüber.³⁹ Die *Epistulae morales* mögen zwar auch diese Rezeptionsweise anbieten. So gelesen, entspräche Lucilius dem Quästor, der stellvertretend für die Jugend Roms und die Nachwelt Thraseas Botschaft entgegennimmt. Wenn er Lucilius anspricht, würde sich Seneca somit selbst aus dem Rückzug heraus über einen Mittelsmann an die Außenwelt wenden. Dadurch würde er stärker in die Nähe eines Lehrmeisters gerückt, und die literarische Fiktion verlöre an Transparenz. Anstatt den Menschen Seneca beim exemplarischen Leben zu beobachten, lauschte man einem Moralisten beim Dozieren.

Hinzu kommt, dass zum Herstellen eines persönlichen Verhältnisses zwischen Leser und Autor eine Identifikationsfigur wie Lucilius gar nicht nötig zu sein scheint. Es gibt nämlich zahlreiche Hinweise, dass für den Autor der *Epistulae morales* schon durch ein Buch selbst eine enge Verbindung Autor und Leser entstehen kann, und zwar unabhängig von der jeweiligen Gattung. So werden etwa Bücher mit Freunden verglichen (ep. 2,2) und die Autoren, deren Stil man imitiert, mit Vätern (ep. 84,8). Die großen Philosophen, die man aus ihren Schriften kennenlernt, sind wie Vorfahren oder eine Familie.⁴⁰ Ein Autor wie Sextius steht Seneca wegweisend vor Augen und ruft ihm Mahnung zu (ep. 73,14). So wird das Buch zum Menschen, mit dem man eine persönliche Beziehung eingeht. Es ist bezeichnend, dass Seneca eine ähnliche Mahnung an die Nachwelt in ep. 8,6 nicht etwa mit politischer oder geschäftlicher Tätigkeit allgemein vergleicht, sondern speziell mit den Diensten, die man typischerweise einem Freund oder Bekannten im Alltag leistete.

Die Briefform erlaubt es dagegen, gerade die Distanz des Rückzugs auch in der literarischen Fiktion aufrecht zu erhalten, eben weil kein Leser direkt angesprochen und zum Zeugen angerufen werden muss, so wie es Thrasea mit dem Quästor macht. Wie Thraseas Gäste ihn im Gespräch mit Helvidius und Demetrius und bei der Interaktion mit weiteren Personengruppen beobachten, so sind die Leser der *Epistulae morales* Zaungäste bei Senecas Interaktion mit einem engen Vertrauten. So kann er exemplarisches Verhalten und exemplarischen Fortschritt in indirekter Weise und damit glaubwürdiger als Teil des Rückzugsgestus miterleben.

Noch eine weitere Kommunikationsform, der öffentliche Vortrag, den der Zurückgezogene vermeiden soll, aber unter bestimmten Umständen

³⁹ Vgl. z.B. E. HACHMANN, Die Führung des Lesers in Senecas *Epistulae morales*, Münster 1995, 164; M. WILSON, Seneca's Epistles to Lucilius, A Revaluation, *Ramus* 16, 1987, 104: „The role of Lucilius is more like that of Memmius in the work of Lucretius, than Atticus in the letters of Cicero: he supplies a focus for the author's teaching and incitement.“

⁴⁰ Sen., ep. 44,3 *Omnes hi maiores tui sunt*; dial. 10,14.

dann doch praktiziert, lässt sich im Modell der konzentrischen Kreise etwas genauer fassen. In ep. 52 verwandelt sich eine Diskussion der Frage, bei welchen Philosophen man Vorlesungen hören soll, in eine Anleitung, wie man selbst zum Publikum zu sprechen habe. Entscheidend sei, dass man nicht nach Beifall heische. Keine wahllose Popularität wird gesucht, sondern eine geeignete Hörschaft, die therapiebereit ist, sich also bessern will, und den Redner auch verstehen kann (52,9 f.; vgl. 7,9). Die kontrastierenden Bilder vom Tempelhüter, der Mysterien in das Allerheiligste einer Gottheit geleitet, und der Hure, die von einem Zuhälter an jeden beliebigen Freier verkauft wird, unterstreicht, dass es wie bei Thrasesas Sterbeszene verschiedene Öffentlichkeiten gibt. Auf der einen Seite eine engere Gruppe, die in den gesonderten Öffentlichkeitsraum – Thrasesas Gärten oder die Heiligtümer der Philosophie – eingelassen wird; auf der anderen Seite die Öffentlichkeit schlechthin, „das Volk“ (*populus*), dem der wahre Philosoph nicht gefallen will und von dem sich der noch Ungefestigte fernhalten muss.

Ausnahmsweise findet man in den *Epistulae morales* allerdings auch Apostrophen an eben dieses Volk, und zwar nicht nur als Zitat aus einem für die Nachwelt verfassten Traktat wie in ep. 8. Interessanterweise sind diese Apostrophen aber gerade das Gegenteil einer Hinwendung zur Außenwelt. Sie dienen vielmehr der Eigentherapie und haben die Funktion, das Selbst seiner Differenz zu vergewissern. Dies wird verständlich vor dem Hintergrund der stoischen Theorie der moralischen Pervertierung (*διαστροφή*). Eine Erklärung dafür, dass Menschen sich zum Schlechten hin entwickeln, anstatt ihre natürlichen Anlagen zu vollkommener Güte zu entfalten, ist die „Beschallung durch die Menge“ (*κατήχησις τῶν πολλῶν*).⁴¹ Dadurch, dass er sich dieser Menge in der zweiten Person zuwendet, zieht Seneca eine Grenze zwischen sich und den anderen mit ihren irrigen Meinungen.

Das ist etwa in ep. 7 zu beobachten, wo die schädliche Wirkung eines Aufenthaltes in der Arena beschrieben wird. Im Präsens lässt Seneca uns als Ich-Erzähler miterleben, was in ihm vorging, als er mitansah, wie die zum Tode Verurteilten schutzlos aufeinander gehetzt wurden. Das geschieht in einer verwirrenden Mischung von sarkastischen Bewertungen des Geschehens, Berichtssätzen, die das Geschehen im Präsens vor Augen führen, Aussagen darüber, was die Leute davon halten, Rechtfertigungen, Antworten auf solche Rechtfertigungen in der zweiten Person singular, und schließlich Befehlssätzen und rhetorischen Fragen, mit denen die Todgeweihten zum Sterben und ihre Peiniger zum Quälen angetrieben werden. Was hier verwirrt, ist nicht nur die Vielfalt der Sprechakte und Adressaten,

⁴¹ Siehe z.B. Diog. Laërt. VII 89 = SVF III 228 sowie die weiteren in SVF III 229–236 gesammelten Belege.

verwirrend ist auch, dass man nicht weiß, wer hier eigentlich der Sprecher ist. Sind es nur die anderen, die zum Töten anfeuern, oder ist es vielleicht auch Seneca selbst? Stammt die Rechtfertigung von einem Interlokutor, Senecas Sitznachbarn im Publikum, oder spricht Seneca hier in Gedankenrede zu sich selbst, und das vielleicht vergeblich, so dass er am Schluss vom Blutausch überwältigt wird? Erst mit der Apostrophe an die zweite Person plural am Ende (ep. 7,5 „Ja, merkt ihr denn nicht einmal ...“) gelingt es dem Erzähler, sich vom Sog der Menge zu lösen und eine eigene Haltung wiederzufinden, indem er aus dem „wir“ der Zuschauer ein von ihm selbst verschiedenes „ihr“ macht.

Ausdrücklich als Methode, eine Abkehr von der „Beschallung“ durch die Menge zu erreichen, erscheint eine weitere Apostrophe in ep. 87: Seneca schämt sich noch immer seiner sparsamen Reiseausstattung, obwohl er doch genau weiß, dass solche Gefühle unangebracht sind. Um solche törichten Skrupel zu therapieren, sollte er eigentlich „seine Stimme gegen die Meinungen des gesamten Menschengeschlechts erheben“ und sagen: „Ihr seid wahnsinnig, ihr irrt euch, mit offenem Maul bestaunt ihr Überflüssiges ...“⁴² Dass hier nicht wirklich ein Zurückgezogener mit der Außenwelt kommuniziert, sondern im Grunde zu sich selbst spricht,⁴³ bestätigt sich, wenn wenig später in ep. 89,18 auch Lucilius mit ähnlichen Tiraden an seiner Charakterfestigkeit arbeiten soll.

4. Therapeutische Funktionen

Diese letztgenannte Technik führt zu einer weiteren Funktion des exemplarischen Rückzugsgestus, die ebenfalls bedacht werden muss. Beispielhaftigkeit ist nämlich nicht nur eine Form der Außenwirkung; sie scheint auch eine Form der Auseinandersetzung mit sich selbst zu sein. Sich selbst als Exempel zu imaginieren kann eine therapeutische Übung sein oder gar Konzeptarbeit, eine Methode der bewussten Formung des eigenen Selbst.

In Arbeiten über Epiktet und Seneca entwickelt Anthony A. Long den Begriff eines „normativen Selbst“. Dieses sei der δαίμων, von dem Epiktet spreche, die „Stimme der Vernunft“ (ὁρθὸς λόγος), die dem Menschen Ziele für sein Handeln vorgebe und äquivalent mit Gott und der „normativen Menschennatur“ sei.⁴⁴ Das normative Selbst unterscheide sich von den „Attributen und Potenzialen eines Individuums“ auch darin, dass es „die

⁴² Sen., ep. 87,5 *Parum adhuc profeci: nondum audeo frugalitatem palam ferre; etiamnunc curo opiniones uiatorum. Contra totius generis humani opiniones mittenda uox erat: „Insanitis, erratis, stupetis ad superuacua, ...“*

⁴³ Vgl. z.B. Sen., ep. 8,6 *si haec mecum, si cum posteris loquor; 27,2 clamo mihi ipse.*

⁴⁴ A.A. LONG, *Epictetus, A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford 2002, 166; 187 f.

Verwirklichung des Heldentums als solchem“ darstelle.⁴⁵ Aus verschiedenen Gründen, die ich hier nicht darlegen kann, halte ich diesen Vorschlag für problematisch. Das diesen Vorschlag motivierende Problem allerdings, wie ein Mensch von der Wahrnehmung seiner selbst als irrendes, unvollkommenes Wesen hin zu einer Orientierung zum Guten – und das heißt für einen Stoiker konkret: zu sich selbst als gutem Menschen – kommen soll, ist bisher ungelöst. Wenigstens eine Antwort darauf könnte eben in der von uns untersuchten Selbstexemplifizierung des Zurückgezogen liegen.

Seneca kennt eine Textsorte *χαρακτηρισμός* oder *ἠθολόγια* (ep. 95,65), bei der es sich um die Beschreibung von Tugenden und Lastern handelt.⁴⁶ Für Seneca ist diese Gattung eng verwandt mit der Beschreibung exemplarischer historischer Personen: Es sei gleichermaßen nützlich, die charakteristischen Eigenschaften eines guten Menschen zu umreißen, wie von solchen Menschen, die tatsächlich gelebt haben, zu erzählen (ep. 95,72). In ep. 120 wird beschrieben, wie Menschen das Konzept vom Guten dadurch erwerben, dass sie aus der Beobachtung von Exempeln zur Wahrnehmung eines vollkommenen Mannes gelangen, wobei dies natürlich nicht die Wahrnehmung eines real existierenden Menschen sein kann, sondern nur ein imaginiertes Bild, das aber so lebhaft geschildert und auch erlebt wird, als ob man dem Mann tatsächlich begegnet wäre. Solchen Belegen kann man entnehmen, dass für Seneca das Konzept vom Guten die Form eines Bildes vom guten Menschen annimmt (oder jedenfalls auch annehmen kann). Wenn ein Mensch also nach dem Guten strebt, dann strebt er danach, eine bestimmte Art von Mensch zu sein.

Wie kann dieses Konzept vom Guten nun aber konkret zur Anwendung kommen? Oder anders gefragt, wie kann es handlungsrelevant werden? Dazu muss das generelle Konzept, das allgemeine Bild vom guten Menschen, auf den Handelnden selbst bezogen werden. Der Handelnde muss selbst das Exempel werden, und zwar nicht das allgemeine Exempel oder nur ein historisches Exempel, sondern dasjenige Exempel, das er selbst in der jeweils gegebenen, konkreten Situation sein müsste. Das „Heldentum als solches“, das nach Long das normative Selbst vom individuellen, realen Selbst des Handelnden unterscheidet, muss sich im exemplarischen Heldentum eben dieses Akteurs in seiner kontingenten Lebenssituation konkretisieren. Genau diese gedankliche Operation wird vollzogen, wenn

⁴⁵ A.A. LONG, *Seneca on the Self: Why Now?*, in: *Seneca and the Self*, hrsg. von S. Bartsch und D. Wray, Cambridge 2009, 26: „Normative identity can only be aspired to by the intentions and commitments of persons as individuals, and thus far appears to be subjective. But it is also objective because what it involves is not the deployment of this or that individual’s uniquely personal attributes and potentials but the achievement of heroism as such, ...“

⁴⁶ Vgl. zu dieser z.B. I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969, 24; 28 f.; 34.

sich jemand ausmalt, wie er in einem bestimmten Moment, in der Situation, in der er sich gerade befindet – und sei es krank im Bett – etwas Großes und Beispielhaftes tut, und dabei den Gedanken fasst, dass es ihm zukomme, jetzt genau diese große, exemplarische Person zu sein.

Auf solche Weise kann man üben, in jeder Lebenslage, die richtigen punktuellen normativen Selbstbilder oder Konzepte von sich selbst zu entwickeln, sei es als exemplarischer Kranker, als exemplarischer Reisender oder exemplarisch platonische Ontologie Diskutierender. Wenn es gelingt, die idealen Selbstbilder durch uneingeschränkte Zustimmung auch tatsächlich voll und ganz und ohne Zaudern zu bejahen, dann wird man zu dem, den man sich als Wunschbild von sich selbst in seiner Phantasie schon ausgemalt hat. Es tritt ein, was Seneca als stoischer Intellektualist seinem Freund verspricht, dass einem nämlich der Besitz wahrer Güter zuteil wird, sobald man sie mit seinem Geist wirklich wahrgenommen hat.⁴⁷

Das Erlangen solcher Güter scheint in ep. 62 vorgeführt zu werden. In wundersamer Weise hat sich all die Zeitnot und Fremdbestimmtheit des ersten Briefes der Sammlung aufgelöst. Nichts steht den „befreienden Studien“ mehr im Wege. Seneca hat alle Zeit der Welt, ist immer ganz bei sich. Weder von Dingen noch seinen Freunden oder anderen Menschen, mit denen ihn irgendein Anlass vorübergehend zusammengebracht hat, lässt er sich vom eigentlich Wesentlichen, dem Hegen heilsamer Gedanken und dem Umgang mit den Besten aller Zeitalter, abhalten (62,1 f.). Neben dieses Exempel gelingenden Zeitgebrauchs setzt der Autor einen Meister des gelingenden Umgangs mit unerheblichen äußeren Gütern: den Kyniker Demetrius, einen jener besten Männer, von deren Seite Seneca jetzt niemals mehr weichen muss (62,3). Bald jedoch stellt sich heraus, dass Seneca noch weit vom vollkommenen Zeitbesitz entfernt ist. Wie der Gebrauch des Plural zeigt, hat nicht nur Lucilius, den er berät, Schwierigkeiten, sich für Philosophie frei zu nehmen, sondern auch Seneca selbst (ep. 72,2–4), und so freut er sich, wenn er einmal einen Tag frei hat, weil ein Spektakel die lästigen Störer von ihm fernhält (ep. 80,1).

Passagen wie ep. 61,1 f., bei denen sich der Leser fragt, ob der Briefeschreiber den Mund nicht doch etwas zu voll nimmt, findet man in den *Epistulae morales* nicht selten. Das ist durchaus zu erwarten, wenn es zum Charaktertraining gehört, sich selbst als Exempel zu imaginieren. Anderer-

⁴⁷ Sen., ep. 32,5 *Opto tibi tui facultatem, ut uagis cogitationibus agitata mens tandem resistat et certa sit, ut placeat sibi et intellectis ueris bonis, quae simul intellecta sunt possidentur, aetatis adiectione non egeat.*

seits zeigt sich hier aber auch die Gefahr einer solchen Technik, dass man nämlich Wunschbild und Realität verwechselt.⁴⁸

Die Stoiker waren Intellektualisten und Nicht-Konsequenzialisten. Das einmal erkannte Gute wird ihrer Meinung nach mit psychologischer Notwendigkeit angestrebt, und der bestätigte Handlungsimpuls des Geistes fällt mit der Handlung in eins. Eine Diskrepanz zwischen idealem Selbstbild und Wirklichkeit kann entsprechend nur aufgrund von kognitiven Fehlern eintreten, etwa wenn das Idealbild, das man exemplarisch zu verwirklichen wünscht, nicht das ist, für was man es hält, oder wenn die Selbstwahrnehmung so gestört ist, dass der Handelnde Abweichungen seines Verhaltens vom selbstgesteckten Ziel nicht erkennt. Gerade solche kognitiven Störungen werden nun verstärkt durch die Interaktion mit dem bewundernden oder gar schmeichlerischen Publikum der eigenen Beispielhaftigkeit (ep. 59,1).

Illud praecipue impedit, quod cito nobis placemus. Si inuenimus qui nos bonos uiros dicat, qui prudentes, qui sanctos, agnoscimus. Non sumus modica laudatione contenti: quidquid in nos adulatio sine pudore congestit tamquam debitum prendimus. Optimos nos esse, sapientissimos affirmantibus assentimur, cum sciamus illos saepe multa mentiri; adeoque indulgemus nobis ut laudari uelimus in id cui contraria cum maxime facimus.

Vor allem behindert uns dies, dass wir uns gar zu schnell gefallen. Wenn wir jemanden finden, der bereit ist uns als Ehrenmänner zu bezeichnen, als weitblickend oder hochanständig, dann erkennen wir uns wieder. Mit maßvollen Lobreden geben wir uns nicht zufrieden. Was immer schamlose Speichelleckerei zusammenträgt, nehmen wir an, als ob es uns geschuldet würde. Dass wir die Besten seien, die Allerweitesten, darin pflichten wir denen, die es behaupten, bei, wohl wissend, dass sie schon oft viele Lügen erzählt haben. So nachsichtig sind wir mit uns selbst, dass wir für etwas gelobt werden wollen, dessen Gegenteil wir in eben diesem Moment gerade tun.

Das Korrektiv gegen solche Gefahren führt zu einem weiteren Paradoxon, dem letzten, das ich in diesem Beitrag vorstellen möchte: Damit ihm das heroische Selbstbild nicht zu Kopfe steigt, muss der Zurückgezogene sich vor sich selbst schlecht machen. Dies wird eindrucksvoll vorgeführt in den Anweisungen, die Lucilius in ep. 68 für seinen Rückzug erhält. Seneca stimmt Lucilius' Plänen zu. Auch ein Stoiker müsse nicht immer im Staatsdienst stehen, und außerdem könne es ja sein, dass er ge-

⁴⁸ Zu weiteren Gefahren eines solchen „performativen Exzesses“ siehe Bartsch, *Mirror of the Self* (wie Anm. 14), 209. Zu Epiktet vgl. auch LONG, *Epictetus* (wie Anm. 44), 121–123. Er hat sicher recht, dass es an den von ihm genannten Stellen vor allem um eine Abgrenzung von epideiktischer Konzertphilosophie geht. Allerdings ist dies ein Thema, das nicht nur für die Bestimmung von Epiktets didaktischer Rolle von Bedeutung ist. Da seine Schüler philosophische Expertise mit wirklichem Fortschritt verwechseln (vgl. z.B. *Diatriba* 1,4), ist er ihnen durch eine solche Form der Selbstkritik auch ein Vorbild in der Vermeidung falsch gesteckter Ziele.

rade erst als Zurückgezogener wirklich Bedeutendes zum wahren Gemeinwesen, dem Weltstaat, beiträgt (ep. 68,2):

Praeterea, cum sapienti rem publicam ipso dignam dedimus, id est mundum, non est extra rem publicam etiam si recesserit, immo fortasse relicto uno angulo in maiora atque ampliora transit et caelo inpositus intellegit, cum sellam aut tribunal ascenderet, quam humili loco sederit. Depone hoc apud te, numquam plus agere sapientem quam cum in conspectum eius diuina atque humana uenerunt.

Außerdem haben wir dem Weisen einen Staat gegeben, der seiner würdig ist, nämlich den Kosmos, und so steht er auch dann nicht außerhalb des Staates, wenn er sich zurückgezogen hat. Vielleicht ist es sogar umgekehrt:⁴⁹ Hat er erst einmal den Winkel hinter sich gelassen, geht er über zu Größerem und weitaus Umfassenderem und erkennt, über den Himmel gesetzt, dass er damals, als er noch seinen Amtssessel oder das Tribunal bestieg, doch auf einem sehr niederen Platz gesessen hatte. Dies behalte fest im Sinn, dass der Weise niemals mehr vollbringt, als wenn sich Göttliches und Menschliches seinen Blicken unterbreitet.

In einer Klimax erhebt sich der Gedanke von einer einfachen Rechtfertigung zur die Möglichkeit (*fortasse*), sogar noch Wichtigeres zu tun. Dieses Wichtige wird weiter gesteigert vom Großen zum Weitumfassenden,⁵⁰ und schließlich sitzt der Weise über dem Himmelszelt, weit oberhalb der höchsten Position, die er auf Erden jemals hätte bekleiden können. Philosophische Kontemplation, das Studium menschlicher und göttlicher Dinge, wird zur Schau der Welt aus der Perspektive Gottes.⁵¹

Auf diese Apotheose des Zurückgezogenen folgt in einer Antiklimax die Ernüchterung. Es ist doch nur der Weise, der so über dem Kosmos thront. Seneca wendet sich nun wieder der Situation seines Freundes zu (63,3 *Nunc ad illud reuertor ...*). Er soll auf keinen Fall ein Theater um seinen Rückzug machen, sich nicht rühmen und auch keine Anerkennung erwarten. Im Gegenteil: Anstatt die Bewunderung anderer anzustreben, muss er so kritisch mit sich selbst sein, dass er sich sogar mit denen identifiziert, die böswillig üble Reden über ihn verbreiten würden. Und das ist nicht nur eine Bescheidenheitsübung. Wie Seneca in Fortsetzung der Antiklimax feststellt, wird vielmehr genau das die Wahrheit sein, die zu hören und zu

⁴⁹ Im Lateinischen bezieht sich *fortasse* auf *transit*. Die Syntax wurde im Deutschen geändert, um näher an der originalen Wort- und damit Gedankenfolge zu bleiben.

⁵⁰ Das lateinische *amplus* ist wie *magnus* ein sowohl wertender als auch quantitativer Ausdruck. In meiner Übersetzung habe ich versucht, das so gut es eben geht, nachzuahmen.

⁵¹ Tatsächlich wurde von den Stoikern die äußerste Schicht des Kosmos, und damit der höchste Himmel, als Geist Gottes angesehen. Belege in J. WILDBERGER, *Seneca und die Stoa, Der Platz des Menschen in der Welt*, Berlin und New York 2006, 23 f. mit Anm. 143–145; siehe ebenda, Bd. 2, 676 f., Anm. 686 mit Belegen zur Definition der Weisheit als *diuinorum et humanorum scientia* (Sen., ep. 89,5) und entsprechend der Philosophie als Streben danach.

sich selbst zu sagen er lernen muss.⁵² Die Selbstkritik muss so weit getrieben werden, dass der an seiner eigenen Torheit Leidende auch alle Hoffnung aufgibt, für andere ein Vorbild zu sein. Er verdient kein Lob. Anders als noch in früheren Briefen⁵³ soll jetzt, da er weiter fortgeschritten ist, keiner mehr zu ihm kommen, um durch ihn Erbauung oder Besserung zu erfahren – es sei denn in der Weise, dass der Besucher enttäuscht wieder abreist, weil er erkannt hat (und das wäre dann der Fortschritt des Besuchers), dass jedenfalls bei diesem Menschen überhaupt nichts Exemplarisches zu holen ist (ep. 68,8 f.).

⁵² Sen., ep. 68,6 f. *Cum secesseris, non est hoc agendum, ut de te homines loquantur, sed ut ipse tecum loquaris. Quid autem loqueris? quod homines de aliis libentissime faciunt, de te apud te male existima: adsuesces et dicere uerum et audire. 7 Id autem maxime tracta quod in te esse infirmissimum senties.* – In ähnlicher Weise geht in ep. 52 dem Abschnitt, in dem Seneca die Rolle des Philosophen als Redners auch für sich selbst und Lucilius umreißt, eine Diskussion verschiedener Typen von Schülern voraus, bei der Seneca sich selbst und den Freund der dritten und schwächsten Klasse zurechnet (52,7). Auch in ep. 75 sind die beiden, wenn überhaupt, unter die noch am wenigsten weit Vorgekommenen zu zählen (75,15).

⁵³ Siehe z.B. Sen., ep. 5,6; 6,6; 7,8.

- J.-M. ANDRÉ, *Otium* et vie contemplative dans les Lettres à Lucilius, REL 40, 1962, 125–128.
- J.-M. ANDRÉ, Recherches sur l'*otium* romain, Paris 1962.
- J.-M. ANDRÉ, L'*otium* dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne, Paris 1966.
- J.-M. ANDRÉ, Sénèque: ‚De brevitae vitae‘, ‚De constantia sapientis‘, ‚De tranquillitate animi‘, ‚De otio‘, ANRW II 36,3, 1989, 1724–1778.
- S. BARTSCH, The Mirror of the Self, Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire, Chicago 2006.
- G. BELLARDI, Gli *exitus illustrium virorum* e il l. XVI degli Annali tacitiani, A&R 19, 1974, 129–137.
- T. BÉNATOUÏL und M. BONAZZI, Hrsgg., Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle, Leiden und Boston 2012.
- M. BILLERBECK, Der Kyniker Demetrius, Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie, Leiden 1979.
- J.H. BROUWERS, Dood en onsterfelijkheid in de brieven van Plinius Minor, Lampas 7, 1974, 60–74.
- M.L. COLISH, Seneca on Acting against Conscience, in: Seneca Philosophus, hrsg. von M.L. Colish und J. WILDBERGER, Berlin und New York (im Erscheinen).
- F. DECLEVA CAZZI, The Porch and the Garden, Early Hellenistic Images of the Philosophical Life, in: Images and Ideologies, Self-Definition in the Hellenistic World, hrsg. von A. Bulloch, E.S. Gruen, A.A. Long und A. Stewart, Berkeley 1993, 303–329.
- R. DEGL'INNOCENTI PIERINI, ‚Vivi nascosto‘, riflessi di un tema epicureo in Orazio, Ovidio e Seneca, Prometheus 18, 1992, 150–172.
- C. EDWARDS, Death in Ancient Rome, New Haven 2007.
- M. FRASS, Antike römische Gärten, Soziale und wirtschaftliche Funktionen der *Horti Romani*, Horn 2006.
- B.M. GAULY, Senecas Naturales quaestiones, Naturphilosophie für die römische Kaiserzeit, München 2004.
- M. GLEASON, Making Men, Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome, Princeton 1995.
- T. HABINEK, The Politics of Latin Literature, Writing, Identity, and Empire in Ancient Rome, Princeton 1998.
- T. HABINEK, Seneca's Renown, *Gloria, Claritudo*, and the Replication of the Roman Elite, CIAnt 19, 2000, 264–303.
- E. HACHMANN, Die Führung des Lesers in Senecas Epistulae morales, Münster 1995.
- I. HADOT, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin 1969.
- J. HAHN, Der Philosoph und die Gesellschaft, Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit, Stuttgart 1989.
- T. HILL, *Ambitiosa Mors*, Suicide and Self in Roman Thought and Literature, London und New York 2004.
- B. INWOOD, Seneca in His Philosophical Milieu, HSPH 97, 1995, 63–76.
- B. INWOOD, The Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters, in: Ancient Letters, Classical and Late Antique Epistolography, hrsg. von R. Morello und A.D. Morrison, Oxford 2007, 133–148.
- B. INWOOD, Seneca, Selected Philosophical Letters, Translation with an Introduction and Commentary, Oxford 2007.
- J. KER, The Deaths of Seneca, Oxford und New York 2009.
- E. KÖSTERMANN, Cornelius Tacitus, Annalen, Band IV: Buch 14–16, erläutert und mit einer Einleitung versehen, Heidelberg 1968.

- H. LEPPIN, Die Laus Pisonis als Zeugnis senatorischer Mentalität, *Klio* 74, 1992, 221–236.
- A.A. LONG, *Epictetus, A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford 2002.
- A.A. LONG, Seneca on the Self: Why Now?, in: *Seneca and the Self*, hrsg. von S. Bartsch und D. Wray, Cambridge 2009, 20–36.
- F. MARX, Tacitus und die Literatur der *exitus illustrium virorum*, *Philologus* 92, 1937, 83–111.
- R.G. MAYER, Roman Historical *Exempla* in Seneca, in: *Sénèque et la prose latine*, hrsg. von P. Grimal, Vandoeuves-Genève 1991.
- L.C. NEVETT, *Domestic Space in Classical Antiquity*, Cambridge 2010.
- D. NOY, „Goodbye Livia“, Dying in the Roman Home, in: *Memory and Mourning, Studies on Roman Death*, hrsg. von V.M. Hope, Oxford et al. 2011, 1–20.
- V.E. PAGÁN, *Rome and the Literature of Gardens*, London 2006.
- G. PFLIGERSDORFFER, Vom Rückzug des in der Öffentlichkeit Wirkenden, Zu Texten von Seneca und Lucan, in: *Antidosis, Festschrift für Walther Kraus zum 70. Geburtstag*, hrsg. von R. Hanslik, A. Lesky und H. Schwabl, Wien et al. 1972, 252–266.
- A.M. RIGGSBY, „Public“ and „Private“ in Roman Culture, The Case of the *Cubiculum*, *JRA* 10, 1997, 36–56.
- D. ROHMANN, Die Ästhetik des Blutes in berühmten römischen Sterbeszenen, *GFA* 10, 2007, 251–257.
- A. RONCONI, *Exitus illustrium virorum*, *SIFC* 17, 1940, 3–32.
- G. ROSKAM, *Live Unnoticed, On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden und Boston 2007.
- G. ROSKAM, *A Commentary on Plutarch's De Latenter Vivendo*, Leuven 2007.
- K.T. VON STACKELBERG, *The Roman Garden, Space, Sense, and Society*, London 2009.
- K.T. VON STACKELBERG, Performative Space and Garden Transgressions in Tacitus' Death of Messalina, *AJPh* 130, 2009, 595–624.
- M. TRAPP, *Philosophy in the Roman Empire, Ethics, Politics and Society*, Aldershot und Burlington 2007.
- A. WALLACE-HADRILL, *Houses and Society in Pompeii and Herculaneum*, Princeton 1994.
- P. WEBNER, Hrsg., *Scholia in Iuvenalem vetustiora*, Leipzig 1931.
- J. WILDBERGER, *Seneca und die Stoa, Der Platz des Menschen in der Welt*, Berlin und New York 2006.
- G.D. WILLIAMS, *Seneca, De Otio, De Brevitate Vitae*, Cambridge 2003.
- M. WILSON, Seneca's Epistles to Lucilius, A Revaluation, *Ramus* 16, 1987, 102–121.