

ARCTOS
ACTA PHILOLOGICA FENNICA
NOVA SERIES · VOL. I.

COMMENTATIONES IN HONOREM

EDWIN
LINKOMIES

SEXAGENARII

A. D. MCMLIV

EDITAE



HELSINKI
KUSTANNUSOSAKEYHTIÖ OTAVA

INDEX

Y. M. Biese	Zwei Beiträge zur Geschichte der römischen Grammatik	9
Gudmund Björck	»Rhesos«	16
Patrick Bruun	The Consecration Coins of Constantine the Great	19
Erich Burck	Amor bei Plautus und Properz	32
Ingemar Düring	Aristotle the Scholar	61
A. Ernout	<i>Consensus — concertus — consentaneus</i>	78
R. Hakamies	<i>Tintinnabulum et equitium</i> dans le latin finlandais du moyen âge	80
U. Knoche	Der Gedanke der Freundschaft in Senecas Briefen an Lucilius	83
Heikki Koskenniemi	Cicero über die Briefarten (<i>genera epistularum</i>)	97
J. Marouzeau	Ordre des mots et realia	103
Eino Mikkola	»Pluralis rarior« bei Isokrates	108
Tauno F. Mustanoja	Latin and French Proverbs in the Fourteenth-Century MS. A. 2. 12. of Sidney Sussex College, Cambridge	123
Päivö Oksala	Über die Einstellung Ciceros zum lexikalischen Purismus	132
Gunnar Rudberg (†)	Kunstprosa und Hymnenstil	138
Torsten Steinby	L'Istituto Finlandese a Roma	145
Joh. Sundwall	Parallelismo fra Grecia ed Italia nelle migrazioni preistoriche	154

J. Suolahti	The Origin of the Poet Catullus	159
J. Svennung	<i>Numero = Nr.</i>	172
Holger Thesleff	᾽Ως ἀληθῶς und Verwandtes	184
Rolf Westman	Observatio critica ad Procli in Platonis Rem publicam commentarios (Vol. II, p. 113,10 Kroll)	190
Veikko Väänänen	Sur la préposition latine <i>de</i> marquant la notion partitive	192
Henrik Zilliacus	The Stolen Anchor	199

DER GEDANKE DER FREUNDSCHAFT IN SENECAS BRIEFEN AN LUCILIUS¹

U. Knoche

Senecas Werken, seinen dramatischen sowohl als auch seinen prosaischen, wohnt eine ausserordentliche Dynamik inne. In diesem Mann ist eine reiche geistige Tradition lebendig; aber seine Persönlichkeit ist so stark, dass er diese Tradition selber in einer höchst souveränen Weise fortführt.² Er hat wichtige Gedankengänge, mit denen sich die Menschen jahrhundertlang beschäftigt hatten, ergriffen, um ihnen eine durchgeläuterte, ungemein persönliche Form und Gestalt zu geben; und dadurch sind gerade seine Prägungen für die Zukunft besonders fruchtbringend geworden. Seine Werke stellen einen Endpunkt dar; aber zugleich enthalten sie die Keime für eine lebendige Weiterentwicklung³.

Aus der Fülle dieser Gedanken, die durch Seneca eine besonders eindrucksvolle Ausprägung erfahren haben, sei hier nur ein einziger näher betrachtet,

¹ Die Gedanken, die diese Skizze festhalten will, wurden zuerst einem Gremium von klassischen Philologen am 6. 10. 1953 in Walsrode vorgetragen. Sie nehmen eine Betrachtungsweise auf, die ich vor mehr als 20 Jahren in meiner Kölner Antrittsvorlesung empfohlen hatte, die morphologische (Der Philosoph Seneca, Frkf.a.M. 1933). Von neueren Schriften, die sich mit Senecas geistiger Gestalt beschäftigen, verdanke ich besonders den folgenden sehr viel, mögen die Standpunkte der Autoren auch z.T. ganz unvereinbar einander gegenüberstehen: O. REGENBOGEN, Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas, Votr.d.Bibl.Warburg 1927/28, Lpz. 1930, S. 167 ff.; ders.: Seneca als Denker römischer Willenshaltung, Die Antike 12, 1936, S. 107 ff.; E. KÖSTERMANN, Untersuchungen zu den Dialogschriften Senecas, SBBA, 1934, S. 12 ff. (bespr. v. H. DAHLMANN, Gnomon 13, 1937, S. 366 ff.); H. LENZEN, Senecas Dialog *De brevitae vitae*, Lpz. 1937 (bespr. v. K. BÜCHNER, Gnomon 17, 1941, S. 711 ff.); M. POHLENZ, Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen, Nachr.Gött.Ak. 1941, S. 55 ff. (im folgenden zitiert: NGA.); ders.: Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1948; H. DAHLMANN, Seneca und Rom, in: Das Neue Bild der Antike II, Lpz. 1942, S. 296 ff.; ders.: Seneca, *De brevitae vitae*, München 1949; E. BICKEL, Rh.Mus. 93, 1950, S. 202 ff. — Weitere Literatur findet sich in K. BÜCHNERS Forschungsbericht (Lat.Lit.und Sprache, Bern 1951, S. 153). — Das Werk von F. MARTINAZZOLI, Seneca: Studio sulla morale ellenica nell'esperienza romana, Florenz 1945, konnte ich bisher nicht einsehen.

² Dass Senecas Prosaschriften aus dieser Spannung zwischen der Tradition und der Persönlichkeit des grossen Mannes ihr Leben schöpfen, ist bekannt und anerkannt. Für seine Tragödien sucht jetzt GERHARD MÜLLER Ähnliches zu erweisen, wie mir scheint, erfolgreich (Senecas Oedipus als Drama, Hermes 81, 1953, bes. S. 461 ff.).

³ Um dafür nur ein Beispiel zu erwähnen, auf das POHLENZ (NGA.117) kurz hinweist, und das weiterer Erforschung besonders reichen Ertrag verspricht: Das Fortleben des Senecanischen *voluntas*-Gedankens bei Augustin.

der Gedanke der Freundschaft. Es ist dabei nicht beabsichtigt, den Gedanken der *amicitia* in der ganzen Tiefe und Vielfältigkeit zu besprechen, den er bei und durch Seneca gewinnt. Es soll weder Senecas fast gänzlich verloren gegangene Monographie über den Gegenstand erörtert, noch sollen seine Auffassungen und Lehren mit der griechischen Literatur *Περὶ φιλίας* verbunden werden.¹ Seneca soll vielmehr zunächst nur ganz einmal so, wie er sich ausspricht, verstanden werden, unbekümmert um die Quellenprobleme.² Und zwar soll hier die Freundschaft einzig im praegnanten Sinne der *vera amicitia* betrachtet werden, die sich ja von der *amicitia vulgaris* sehr erheblich unterscheidet (z.B.ep. 45,7 ff.); und in weiterer Beschränkung soll das eigentliche Problem die lebensformende Kraft dieser *amicitia* sein, die Seneca ihr schliesslich zuspricht.

Während Senecas Auffassungen von der Freundschaft sich in seinen früheren Schriften, noch in dem Werk *De beneficiis*,³ sehr weitgehend im Rahmen des Conventionalen bewegen, scheint der Freundschaftsgedanke in seinen Luciliusbriefen eine eigentümliche Tiefe und Intensität zu gewinnen; es zeigt sich offenbar auch an diesem Punkt, dass Seneca erst in diesem Werke ganz er selber geworden ist.⁴ Darum sollen die Briefe an Lucilius die Hauptquelle für die folgende Betrachtung sein.

Es ist sehr merkwürdig, dass Seneca sein geistiges Vermächtnis in Form einer Sammlung von Briefen an den jüngeren Freund zusammengefasst hat; sonst bevorzugt er ja die Form der durchgehenden Lehrschrift.⁵ Ebensowenig scheint es in der lateinischen Prosaliteratur überhaupt, vor den Luciliusbriefen Senecas, Briefsammlungen gegeben zu haben, die nur einem bildenden Zweck hätten dienen wollen; und nicht einmal in der griechischen Literatur lässt sich ein genau-entsprechendes Vorbild nennen, das in ähnlicher Allseitigkeit und Con-

¹ Nützlich sind immer noch BOHNENBLUSTS Beiträge zum Topos *περὶ φιλίας*, Berlin 1905; einige wichtige Bemerkungen über Senecas Verhältnis zu den entsprechenden griechischen Abhandlungen bringt POHLENZ NGA.117. Das Thema verdient eine neue Behandlung auf breitester Grundlage, wobei die Breite freilich nicht genügt.

² Wichtigste Erkenntnisse über Senecas, keineswegs immer gleichmässige, Art der Quellenbenutzung im Allgemeinen und im Besonderen bringt, über die Vorgänger — auch über KÖSTERMANN — hinaus: MAX POHLENZ in der schon öfters zitierten Akademie-Abhandlung.

³ Allerdings begegnet dort schon 6,34,5 der *verus amicus*; aber der Terminus bleibt ziemlich singulär. Auch 6,16 wird eine Vertiefung des Freundschaftsbegriffes vorgenommen; von hier bis zur *vera amicitia* der Luciliusbriefe ist es indessen noch ein grosser Schritt.

⁴ So, ausser anderen, auch POHLENZ NGA.111; der Abstand, der die Luciliusbriefe in ihrem geistigen Schwergewicht von Senecas übrigen prosaischen Schriften trennt, ist ziemlich gross.

⁵ Auch der Dialog *De tranquillitate animi* ist eigentlich eine Lehrschrift, obwohl Seneca hier einmal den Versuch macht, so etwas wie einen dramatischen Rahmen zu schaffen. Über den Begriff *dialogus* bei Seneca (= *διάλεξις*) klärt DAHLMANN auf (GNOMON 13, 1937, S. 367; wiederholt in: *De brev.vit.* Einl. S. 14).

centriertheit einen einzelnen Adressaten durch einen Kranz von Briefen an die Lebenskunst heranzuführen getrachtet hätte. Seneca ist offenbar schon mit der äusseren Anlage dieses grossen Werkes ganz eigene Wege gegangen, und das muss seinen Grund haben; denn die äussere Anlage eines Werkes wird ja durch seine inneren Notwendigkeiten bedingt.

Zunächst halte ich das für sicher, dass Senecas Luciliusbrieve von vornherein als literarische Briefe concipiert worden sind. Mitteilungen des Augenblicks finden sich in ihnen zwar reichlich, wie auch in anderen Prosaschriften Senecas; aber sie bilden nur den Ausgangspunkt für Gedanken von allgemeinerer Gültigkeit. Seneca berichtet z.B. im 86. Brief von einem Besuch in Liternum, im alten Landhause Scipios; aber das ist ihm nur der Anlass, fast ein musealer Anlass, auf der Folie der alten Zeit kritisch über die eigene Zeit zu sprechen: sein Besuch in Liternum kann eine Reminiscenz, ja er kann eine blosser Fiktion sein.

Eine Fiktion ist es wahrscheinlich weiter, dass es sich um einen regelrechten Brief-Wechsel handle.¹ Gewiss bezieht sich Seneca oft genug auf Antwortschreiben des Freundes; aber auch diese Bemerkungen sind lediglich Anknüpfungspunkte, um etwa Gedanken genauer zu entwickeln, die in einem früheren Brief allzu flüchtig berührt worden waren. Natürlich ist anzunehmen, dass Lucilius dem Freunde tatsächlich Briefe geschrieben hat; nur sind diese für den Inhalt und die Substanz der uns vorliegenden Briefsammlung Senecas ganz bedeutungslos: dies Werk bedarf zu seinem vollen Verständnis solcher Ergänzung von aussen nicht. — Bei dieser Sachlage hat man längst die Vermutung geäussert, vielleicht sei auch die ganze Gestalt des Lucilius eine bloss literarische Fiktion Senecas. Ich glaube das zwar durchaus nicht; aber doch ist die Person des Lucilius für Senecas Werk nicht als individuelle Gestalt bedeutungsvoll, sondern nur in einer bestimmten Funktion:² Lucilius ist hier vor allem bedeutungsvoll als der Freund des grossen Lebensgestalters; und das bedarf der Interpretation.

¹ Vgl. hierzu auch POHLENZ, NGA.102.

² H. DAHLMANN schreibt im »Neuen Bild der Antike« II S. 307: »Seine Briefe hat Seneca an seinen Freund Lucilius gerichtet, aber der Einzelmensch Lucilius ist verhältnismässig nebensächlich, nur eine Personifizierung des Menschen schlechthin«; und das führt er dann weiter aus. — Der zweite Teil dieser Aussage bedarf, glaube ich, einer Modifizierung, der Dahlmann gewiss zuzustimmen vermag; In der Zuwendung zu Lucilius wendet sich Seneca doch nicht an den Menschen schlechthin, sondern an den Menschen von einem bestimmten Zuschnitt, an den Menschen von nicht geringer Lebensreife, an den kulturell und sittlich anspruchsvollen Menschen, der obendrein dem Leben tätig verbunden ist, kurz, an den Menschen, der so ist wie der Freund Lucilius, einen Menschen, mit dem den Philosophen das Band der *vera amicitia* verbinden könnte. Auch das Urteil von Pohlenz (NGA.102), in den Briefen erscheine Lucilius immer wieder als ein Mann, der die ersten Schritte in einem wirklich philosophischen Leben tue, hoffe ich im folgenden etwas präzisieren zu können.

Senecas Haltung in den Briefen an den Freund ist die des Ratenden, des Mahnenden, des Anspornenden. Immer wieder begegnet man Wendungen, wie: *te hortor, te rogo, te admoneo, iubeo te, suadeo tibi*, u.ä.m. Der imperativische Satz hat hier weit stärkeres Gewicht, als der Aussagesatz; ja, sogar dieser wird sehr häufig nach der imperativischen Seite hin ungemein verstärkt, durch Worte, wie *crede mihi* u.ä. Seneca will also offenbar durch diese Briefe unmittelbar auf seinen Partner einwirken und dessen Willen beflügeln.¹ Seneca sagt auch, warum er das tut: er will nützen; und das drückt er ganz kurz so aus: *bonum tuum tibi ostendo* (124,21). Dies Gute wird vom stoischen Dualismus her bestimmt: Der Mensch lebt ja in zwei Welten; das eine ist die Welt des Scheines und des allgemeinen Selbstbetruges, in der die *opinionēs vulgi* herrschen: da spielt sich der Mimus des menschlichen Lebens ab (80,7), da leben die Menschen mit klopfendem Herzen (74,3), da gleichen sie allesamt der blinden Närrin Harpaste (50,2). Die andere Welt ist die der Wahrheit: da herrscht das Wissen um die echten Werte (81,8), da wird den Menschen und den Dingen die Maske abgenommen (24,13). Wie tief dieser dualistische Glaube Senecas Schriften insgesamt bestimmt, ist bekannt. Sein *bonum* im Sinne des *verum bonum*, das also will Seneca dem Freunde zeigen und immer wieder zum Bewusstsein bringen; denn er ruft ja auf zur *vita beata*, zum *bene vivere* — das bloße *vivere* hat ja, wie er immer wieder einprägt, keinen eigenen Wert.

Schon diese Andeutungen zeigen, dass Seneca mit seinen Luciliusbriefen eine bildende Absicht verfolgt; sein Ziel ist durchaus nicht die bloße Belehrung. Da ist es nun wichtig zu erkennen, wo Seneca, nach seiner eigenen Aussage, selber steht, und wo sein Freund, den er stets als ein lebendiges Gegenüber empfindet.

Seneca schreibt als der Ältere, er schreibt als *senex*. Was das bedeutet, zeigen etwa Worte wie diese (68,14): *non est . . . quod existimes ullam aetatem aptiorem esse ad bonam mentem, quam quae se multis experimentis, longa ac frequenti rerum paenitentia edomuit, quae ad salutaria mitigatis adfectibus venit*. Weiter schreibt Seneca als ein Mann, der in seiner Zeit das allergrösste geistige Ansehen genießt, und der sich dessen ganz gewiss ist. Ep. 21,4 schreibt er an Lucilius: Dein Name wird durch mich genau so unsterblich werden, wie des Atticus Name durch Cicero oder die Namen des Nisus und Euryalus durch Vergil — da ist er nicht bescheiden: *habebo apud posteros gratiam; possum mecum duratura nomina educere* (ebd. § 5). Er schreibt ferner als ein Mann, dem die Lebenskunst der *philosophia*

¹ Was POHLENZ NGA.111 ff. darüber ausführt, verdient volle Zustimmung.

eine lebendige Macht ist (oder geworden ist), und obendrein verfügt er über die weiteste, tiefste Welt- und Selbsterfahrung.

Aber dieser hochangesehene Mann, er weiss es genau, und er betont es oft,¹ dass er durchaus kein Weiser ist, gemessen an dem stoischen Idealbild. Der *vir bonus*, sagt er ep. 42,1, der zeigt sich wohl nur, wie der Vogel Phoenix, alle 500 Jahre ein Mal! Er selber empfindet sich wirklich nur als einen *vir bonus secundae notae*, der nicht allein vom *homo perfectus*, sondern sogar vom *homo tolerabilis* noch sehr weit entfernt ist (57,3). So kann er scherzend, wie so sehr oft, an den Freund schreiben: eigentlich liegen wir doch alle beide in demselben Sanatorium (27,1).

Er schreibt also aus einer bemerkenswerten Spannung heraus: aus dem Wissen um die grosse eigene Unzulänglichkeit, und doch im Bewusstsein seiner starken geistigen Autorität.

Und wo steht Lucilius? Seneca hat ihn sorgsam ausgewählt (3,2); er ist nicht irgendwer. Er gehört zur geistigen Adelsschicht, zu den *generosi*. Er ist jünger als Seneca, aber durchaus kein Jüngling mehr, sondern ein ausgereifter, ausgewiesener Mann, der mitten im Leben steht. Er besitzt die Bildung seiner Zeit, beherrscht die freien Künste sowie die Philosophie, als ein *litteratus vir* (15,2), und er ist sehr ernstlich selber um seine Selbstvervollkommung bemüht. Seneca sagt zu ihm (53,8): *dignus es philosophia, illa digna te est*. In diesem Geiste wirkt Lucilius bereits auf andre ein, auf Freunde und Gefährten;² er schreibt sogar selber Bücher.³ Er ist also kein Mensch, den man erst noch vom Lebenswert der *philosophia* überzeugen müsste: er kennt nicht nur die philosophischen Lehren und Beweisgründe genau, sondern er hat sich selber zum Leben des *honestum* entschlossen, und er kann und will von dieser Bahn durchaus nicht wieder zurück; er ist ihr gleichsam durch den Gladiatoreneid verschworen; wie Seneca es sagt (ep. 37,1): *quod maximum vinculum est ad bonam mentem: promisisti virum bonum, sacramento rogatus es*. Lucilius ist, nach alledem, ein *προκόπτων*, der seinen Weg schon beinahe alleine gehn kann. Seneca schreibt ihm (10,1): *audeo te tibi credere*.

Es ist leicht verständlich, dass Seneca einem Menschen auf dieser Lebensstufe keine moralische Lehrschrift mehr widmen kann; er versichert selber ausdrücklich (47,21): *non est . . . tibi exhortatione opus*. Es ist verständlich, dass er

¹ Schon in der Verteidigungsschrift *De vita beata* kann man 18,1 lesen: *de virtute, non de me loquor*.

² Das geht aus den Briefen 7; 25; 33; 36 u.a. klar hervor.

³ Vgl. ep. 19,3; 46,1; 79,5 und 7; 24,19.

einem solchen Mann gegenüber die Zetemata und die Syllogismen der Schule bagatellisieren kann, wie er es oft tut: warum schreibt er ihm nun Briefe? Ein Mensch, wie Lucilius es ist, sollte doch selber wissen, was er zu tun hat.

Lucilius steht, was zu betonen ist, mitten im Leben. Er ist als Procurator tätig gewesen (31,9), er tritt auch im geistigen Leben selber hervor (z.B. 19,3 u.ö.): und gerade das Leben bringt die grosse Gefährdung; denn es ist voll von falschen Lehrmeistern. Auch dieser Gedanke kommt bei Seneca aus einer Lebensüberzeugung, die längst feststeht.¹ Besonders gefährlich sind alle Wohlmeinenden. Angefangen von den Eltern und Freunden bis hin zu den anerkanntesten Dichtern: allgemein wird, in bester Absicht, der Wert von lauter Scheinwerten empfohlen; und es haben sich sogar schon genügend sogenannte Philosophen dazu hergegeben, dasselbe zu tun (52,15 u.ö.). So ist die ganze Welt voll von Propheten der Afterwerte, und jeder einzelne Mensch wird zum neuen Ansteckungsherd: die Gefährdung des Menschen im Leben durch das Leben — mag er noch so fest zum Rechten entschlossen sein — ist riesengross. Er kann eigentlich dem allgemeinen Los des Menschen gar nicht entrinnen, das Seneca in den paradoxen Satz fasst: *peiores morimur quam nascimur* (22,15).

Das ist die Situation, in der Seneca eingreift. Er sagt einmal im 9. Brief: Selbst der Weise mag wohl autark sein fürs sittliche Leben (*ad bene vivendum*); fürs Leben schlechthin ist er es nicht. Der Mensch allein also, mag er noch so wertvoll sein, verliert sich im Leben; es sind ganz seltene Menschen, die man sich selber überlassen darf (ep. 25; 10,1 u.ö.). So braucht der Mensch einen Gefährten, der ihm einen Halt gibt (ep. 48 u.o.). Dieser Gefährte hat nun mancherlei Aufgaben: er erinnert den andern an die Lebensgrundlagen, er bestätigt den andern in der rechten Lebenshaltung, er spornt ihn an, und er tut noch Wichtigeres.

Wie ein Leitmotiv geht durch Senecas Briefe eine Maxime Epikurs: Als Lebensnorm soll man sich einen bedeutenden Menschen zum Vorbild wählen; der soll gleichsam als Wächter über unser Denken und Tun wachen, als *custos* (11,8/10 u.o.). Das kann ein Cato sein, ein Scipio, ein Laelius, ein Rutilius oder ein anderer: es kann auch Seneca selber sein, den sich der Freund zum *custos* erwählt. Er schreibt ep. 32,1 an ihn: *tecum sum; sic vive, tamquam quid facias auditurus sim, immo visurus*. Dadurch greift nun der Freund ins Leben des Freundes ein als Lebensgestalter, und zwar durch dessen eigene freie Entscheidung; denn seinen *custos* wählt sich ein jeder ja selber. Und darauf baut sich die nächste, noch wichtigere Funktion des Freundes auf.

¹ Mehr zur Anregung sei auf die Einleitungskapitel der Schriften *De vita beata* und *De brevitate vitae* hingewiesen. Sonstige Belegstellen gibt es in Hülle und Fülle.

Nach stoischer Lehre ist der Mensch durch seine rationale Natur zur *virtus* befähigt; aber er hat nur die Anlage zur *virtus*, seine moralische Natur erfüllen, das muss er selber: *bona mens nec commodatur, nec emitur* (27,8); oder ep. 80,5: *tibi des oportet istud bonum* (sc. *libertatem*), *a te petas* (dazu 58,32). Diese Selbsterfüllung, die dem Menschen aufgegeben ist, ist nicht so einfach (42,1); sie ist besonders schwierig in einer hochentwickelten Zeit (95,14); aber sie bleibt unverändert aufgegeben. Da ist dann sehr viel zu tun, um in sorgfältiger Bemühung den guten Willen in einen *habitus* zu verwandeln (16,6 u.o.), in den *habitus* der *bona mens*.¹ Dabei entsteht aber die grösste Gefahr gerade für den philosophisch durchgebildeten Menschen. Innere Ausgeglichenheit und echte Heiterkeit,² Selbstgewissheit (*fiducia*) und Festigkeit, das sind die Kriterien für den Grad der erreichten Reife (*maturitas*). Nun stellt der Mensch diese Anzeichen bei sich fest: und schon ist er überzeugt, er habe die Vollkommenheit erreicht; denn alzu rasch sind wir ja mit uns selber zufrieden — *cito nobis placemus* (59,11). Das aber ist in Senecas Augen der allergrösste Selbstbetrug; das Lebensgesetz des Menschen ist dynamisch, Stillstand ist bare Selbstgefälligkeit (ep. 56): tägliche Weiterentfaltung tut not, auf dass der Mensch »sein eigen« werde. Da greift nun wieder der Freund ein. Er veranlasst den anderen, um eine moderne Formulierung zu gebrauchen, sich nicht automatisch sich selber gegenüber zu verhalten, sondern schöpferisch. Und von hier aus lässt sich nun der imperativische Charakter der Luciliusbrieve richtig verstehen: Ein Lucilius braucht gar keinen *paedagogus*, er braucht keinen *praeceptor* oder *exhortator*: über all das ist er längst hinaus; Seneca betont das selber (47,21 u.ö.): aber er braucht einen Freund, der ihn selbsttätig, schöpferisch im Sittlichen, erhält. Immer wieder heisst es bei Seneca: Sieh zu, dass Du ein *securus possessor tui* wirst (12,9), dass Du *tui reverentia* hast, dass Du »Dich selber hast« (42,10); *inaestimabile bonum est suum fieri* (75,18); *si vales et te dignum putas, qui aliquando fias tuus, gaudeo* (20,1); *opto tibi tui facultatem* (32,5); *ipse te specta, ipse te lauda* (78,21); *fac te ipse felicem* (31,5); oder mit einem Vergilzitat (Aen. 8,364), das Seneca immer wieder durch den Kopf gegangen ist: *te quoque dignum finge deo* (31,11). So wäre denn 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 Willensverfesti-

¹ Es handelt sich um eine wirkliche *transfiguratio*, genauso, wie es eine *transfiguratio* ist, wenn sich der *spiritus* in Wasser verwandelt (Nat.Qu. 3,20,1).

² Sehr schön spricht POHLENZ (NGA.93 ff.u.ö.) über den wichtigen Gedanken der Heiterkeit bei Seneca; ich möchte ihm auch zustimmen, wenn er ihn zuletzt an Panaitios anknüpfen will. Darauf führt der Vergleich mit Plutarch περί εὐθυμίας.

gung des Freundes; er wäre sozusagen sein Gewissen, das seinen moralischen Willen wach und lebendig erhält.

Als nächstes ist zu entwickeln, wie sich die Form der Briefsammlung in den Dienst gerade dieser Aufgabe stellt.

Im 6. Brief führt Seneca aus, die wirksamste Bildung ergebe sich aus dem Zusammenleben von Meister und Schüler. Nicht die Lehre Epikurs habe seine Schüler zu grossen sittlichen Persönlichkeiten gemacht, sondern das *contubernium*. Dem entsprechend klingt auch aus Senecas Briefen immer wieder der Wunsch, Lucilius möge bei ihm sein. Das wäre also der einfachste Weg; aber statt dessen schreibt er Briefe, sehr viele Briefe.

Nach der Meinung des Altertums war nun im literarischen Bereich der Brief die Ausdrucksform, die dem Gespräch am nächsten kommt; und das war auch Senecas Auffassung (z.B. 75,1; 67,2; ep. 64; 65; 66). Durch den Brief entsteht also das freundschaftliche Gespräch über den Raum und auch über die Zeit hinweg. Wie das Gespräch, ist der Brief unsystematisch (64,2); er ist meist kürzer, auch concentrierter als das Gespräch, frei von allem, was dem Augenblick verhaftet ist (ep. 22; 71).

Seneca schreibt diese Briefe an einen vielbeschäftigten Mann, dem wenig eigene Zeit vergönnt ist. Er will durch diese Briefe auf ihn einwirken; darum schreibt er meist ziemlich kurz, aber er schreibt oft: Der Idee nach soll der Leser tagtäglich einen Luciliusbrief in sich aufnehmen; und Kürze, Stetigkeit der Einwirkung und Einprägsamkeit, das sind nach Senecas Zeugnis die drei wirksamsten Mittel zur Beförderung des dynamischen Selbstverfestigungsprozesses. Der andere soll ja *tenax veri* werden (7,6); und das wird nicht dadurch erreicht, dass der Freund wie durch einen Wildbach überrannt und überspült wird: *perennis sit unda, non torrens* (40,8). 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. Sie braucht ihre Zeit, sie gleicht einer Kur (z.B. 40,5). Ja, der sittlich Entschlossene ist sogar noch in einer besonderen Lage: er darf die Beschäftigung mit der Weltweisheitslehre keinen einzigen Tag unterbrechen: *non multum refert, utrum omittas philosophiam an intermittas* (72,3); denn jede Unterbrechung wirft den Menschen, wie eine zurückschnellende Feder, auf den Anfang zurück (ebd.); und dann ergeht es ihm wie dem Toren, *qui semper incipit vivere* (Epikur: 13,16; 23,9 f.). *Continuatio*: das ist die allererste Bedingung (69,2 u.o.).

Die protreptische Abhandlung kann diese Forderung der *continuatio* nicht erfüllen; umso besser kann es das Gespräch im *contubernium*; es kann auch der

tägliche Brief, mag er gleich kurz sein: ja, vornehmlich der kurze Brief ist wohlgeeignet (45,13 u.ö.). Er kann dem *peritus* mehr geben, als dem *inperitus* ein ganzes Leben (Poseidonios: 78,28). Was vom *sermo* gilt, das gilt nämlich auch vom Brief: *plurimum proficit . . . quia minutatim inrepat animo* (38,1); denn der Brief vermag dem Freunde die Gegenstände, und diese in solcher Begrenzung anzubieten, dass er sie sich organisch aneignen kann. Seneca betont es öfters, der Freund solle die Briefe auffassen wie Selbstgespräche (z.B. 26,7; 27,1); natürlich, der Freund ist ja des Freundes *alter ego*, und es schreibt der Fortschreitende an den Fortschreitenden. Und wie Selbstgespräche treten diese Briefe auch leise und unaufdringlich auf, auch das gehört zu ihrer Eindringlichkeit: *philosophia bonum consilium est, consilium nemo clare dat* (38,1). Es bedarf zwischen Freunden der *submissiora verba: facilius intrans et haerent; nec enim multis opus est, sed efficacibus* (38,1). Nur dies ist die richtige Art der Einwirkung, nicht auf den Lernenden, sondern auf den längst Wissenden, an den sich Seneca wendet (39,1): sie erfolgt aus dem Geist der *familiaritas* heraus, und Seneca findet gerade in seinen Briefen Worte unbeschreiblicher Zartheit.

Die grosse Geschliffenheit und Bildhaftigkeit der Diction schliesslich, durch die sich die Luciliusbriefe auszeichnen, muss ebenfalls aus Senecas Wirkungswillen heraus verstanden werden, nicht aus Gefallsucht. *Oratio cultus animi est*, heisst es einmal (115,2); oder an anderer Stelle: Die Sprache des Philosophen muss »sitzen«: *haec oratio quae sanandis mentibus adhibetur, descendere in nos debet; remedia non prosunt, nisi immorantur* (40,4; dazu etwa 75,5; 82,22). Die gebildete Sprache ist in Senecas Augen einfach eine Selbstverständlichkeit, wie die Körperpflege; die geschliffene Sprache ist die wirkungsvolle Sprache, die das Denken und den Willen des Freundes aktiviert. Es hat also seinen Sinn, dass Seneca dies Bildungswerk in solcher Diktion gerade in der Form der Briefsammlung abgefasst hat; er wendet sich damit an einen *verus amicus*, an einen gleichgesonnenen Vertrauten.

Seneca hat gewusst, dass man nicht irgendeinen gleichgültigen 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 Luciliusbriefe die eigentümliche Farbe. Es beherrscht sie ein inniges menschliches Gefühl, das durch keine theoretische Doctrin zu rechtfertigen ist, und ein schöner Satz (75,3) gibt weitere Aufklärung. Da sagt Seneca: Anders küsst ein Mann seine Geliebte, anders seine Kinder: und doch offenbart sich auch in dieser heiligen, maassvollen Liebkosung durchaus das primäre Gefühl der Liebe, der *adfectus*! Das sagt ein Stoiker, der doch oft genug jeglichen

Affekt mit den härtesten Worten verdammt hatte! Er bejaht hier den *adfectus amicitiae*, hier und anderwärts (z.B. N.Q. 3,21,1; 6,16,2). Es tut das allerdings ein Stoiker besonderer Art, der z.B. auch wusste, dass »menschliches Empfinden sich durch keine *virtus* ertönen lässt» (85,29).¹

Dies irrationale menschliche Gefühl, der *adfectus amicitiae*, ist nun der Boden, aus dem die sittlich so wirkungsvolle Zuneigung des Erziehers zu seinem Zögling erwächst. Man wird an Platon denken, wie er im Gespräch über die Freundschaft Sokrates zu den Knaben sagen lässt (Lysis 223 B): O Lysis und Menexenos, jetzt haben wir uns lächerlich gemacht, ich alter Mann und ihr; denn alle hier, sie werden beim Fortgehn sagen, dass wir wohl glauben, wir seien Freunde geworden — denn ich rechne mich zu euch — aber wir hätten es nicht herauszubringen vermocht, was denn eigentlich ein Freund sei. — Und man wird weiter an die Lösung denken, die dann das Symposion bringt.

Der Gedanke des pädagogischen Eros, wenn ich das Phaenomen einmal kurz so nennen darf, beherrscht auch Senecas Luciliusbriefe. Ep. 6,4 schreibt er: Würde mir die Weisheit unter der Bedingung angeboten, dass ich sie verschlossen in mir behalten müsste, dann würde ich auf sie verzichten: *nullius boni sine socio iucunda possessio est*; und ebenso entschieden heisst es 48,2: *alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*. Aber die Wurzeln dieses Gedankens sind bei Platon und Seneca ganz verschieden.

Theoretisch liegt bei Seneca die stoische Conception zugrunde, wahre Freundschaft sei nur unter den *boni* möglich; denn nur sie verbinde die gemeinsame Liebe zum *honestum* (z.B. 6,3; 66,24). Eine solche Freundschaft ist ihrer Natur nach gegenseitig; schon das unterscheidet sie, wie so vieles Andere, von der *amicitia vulgaris* (z.B. 19,11). Die gegenseitige vertraute Zuneigung der *boni* bewirkt nun, dass die Freunde einander auch gerade im Sittlichen fördern wollen, und zwar so, dass jeder Partner vornehmlich um das Wohl des anderen besorgt ist (z.B. ep. 9). Was im besonderen Fall Senecas Stellung zu dem Freunde betrifft, so vergleicht er sich mit dem *bonus cultor* und mit dem *bonus pastor* (z.B. ep. 34; 35; 73,16). Er sagt etwa: Wie sich der Landmann über das Gedeihen der Fruchtbäume freut, oder der Hirt über das Gedeihen der Herde: *quid evenire credis iis, qui ingenia educaverunt, et quae tenera formaverunt, adulta subito vident* (34,1)! Und zu seinem Zögling sagt er (34,1): *adsero te mihi: meum opus es*.

¹ Man kann eine Vorbereitung dieser Erkenntnis bereits in den *Consolationes Ad Marc.* 4,1 und *Ad Helv.* 16,1 finden, wo sich Seneca zu der Auffassung bekennt: *nullo dolore adfici inhumana duritia est*. Aber der Abstand fällt deutlich ins Auge.

Ein grosses Merkmal dieses Erziehungswerkes ist also die Freude;¹ und auch damit geht Seneca weit über das übliche Discussionsschema hinaus, das die *amicitia bonorum* zum Gegenstand hat. Ich will nicht die vielen Stellen bringen, an denen Seneca seine Freude über die gute Entwicklung des Lucilius äussert (z.B. ep. 35 oder 19,1), seine Freude einfach am Ausbildungswerk selber (9,7), seine Freude, wenn er einen Brief des Freundes erhält: dass diese Zuneigung vonseiten des Erziehers ihm einfach selbstverständlich ist, geht am besten aus unwillkürlichen Formulierungen hervor. Wie selbstverständlich ihm der *amor* des Erziehers zum Zögling ist, zeigt etwa ein Satz, der einen etwas schwierigen Schüler betrifft: *non amo illum, nisi offendero* (25,1).

Nun geht der Gedanke aber tiefer. Auch der Zögling soll ja zum Meister in der Beziehung der *amicitia* stehen: *si vis amari, ama* (Hekaton: 9,6). So schreibt Seneca an den Freund: *si nihil aliud, ob id profice, ut amare discas* (35,1). Ein Paradox? Denn *amor* liegt doch aufseiten des Lucilius unzweifelhaft vor; aber Seneca lässt gleich ein ebenso pointiertes Wort folgen: *nunc enim amas me, amicus non es*. So scheint es denn, als ob auch diese Freundschaft einen Läuterungsprozess durchzumachen habe, offenbar so, dass die *amicitia*, wie jede Lebensäusserung, durch die heranwachsende *bona mens* ihr Gepräge erhalten soll: sie muss zur *vera amicitia* werden, zu einem *habitus mentis*; und von ihr gilt dann erst der Satz: *amicitia semper prodest, amor aliquando etiam nocet* (35,1).

Das führt zu wichtigen Konsequenzen: Entwicklung und Bestand dieser Freundschaft im praegnanten Sinne ist nur unter der Bedingung möglich, dass der jüngere Freund unablässig an seiner Selbstvollendung selber weiterarbeitet und sich bemüht, mit dem Älteren Schritt zu halten: er muss sich täglich selber übertreffen (15,10). Das spricht Seneca auch so aus: *cum te tam valde rogo, ut studeas, meum negotium ago; habere amicum volo, quod contingere mihi, nisi pergis ut coepisti excolere te, non potest* (35,1). So wird die Freundschaft für den jüngeren der Freunde die stärkste Triebkraft seiner Selbstvollendung.

Sie ist es aber auch für den andern, für den *bonus cultor* (6,6; 7,8). Was er dem Freunde gibt, soll ja, wie Seneca schreibt, etwas sein, *quod et mihi et tibi prodesse possit* (23,1). Was bedeuten hier die Worte *et mihi*? Seneca liest, und er schreibt über bildende Dinge; in seinem Alter tut er es täglich. Schon die Lektüre ist eine *occupatio honesta*, aber: *non est beatus qui scit illa, sed qui agit* (75,7 u.o.); denn es ist die Eigenschaft der *virtus*, durch ihre Betätigung zu wachsen. Senecas Tätigkeit ist es nun, dem Freund durch diese Kette von Briefen zu nützen; da aktualisiert er sein Wissen und seine Erfahrung. Er selber fühlt sich in einer

¹ Vgl. o. S. 89.

geistig-sittlichen Tradition; aber die ist für ihn keine Fessel: *qui ante nos ista moverunt, non domini nostri, sed duces sunt* (33,11; dazu 13,4); *non servio illis, sed ad-sentior* (80,1). Seneca hat sich von dieser Tradition das angeeignet, wie er es ausdrückt, was er »verdauen« kann (2,4; 84,7);¹ es ist also eine organische Aneignung vorangegangen. Dabei wahrt er sich durchaus die eigene Selbständigkeit;² er sagt etwa: *multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid et meo vindico* (45,4; dazu 39,2). Auch an die stoische Schuldoctrin fühlt er sich, wie man weiss, keineswegs gefesselt: *quod verum est, meum est* (12,11); oder: *quidquid bene dictum est ab ullo, meum est* (16,7): das ist sein Standpunkt.³ Seneca fühlt sich also als ein selbständiger Träger der geistig-sittlichen Tradition der Menschheit: wie ein guter Familienvater, will er das Erbe verwalten und mehren (64,7); denn so ist es ja in der Tradition der *sapientia*: man kann in ihr nur bestehn, wenn man seine Vorgänger übertrifft (79,8). Das bedeutet, dass auch Seneca unter die *exempla* der grossen Männer aufsteigen will, und auch von seinem Freunde Lucilius wünscht er das; er schreibt ihm ep. 98,13: *simus inter exempla!*

Es wird jetzt verständlich, worin Seneca den Nutzen seines Schreibens für sich selber gesehen hat: Sein Bildungswerk zwingt ihn selber täglich zu weiterer Selbstvervollkommnung; wie sein Zögling, so muss erst recht er selber bemüht sein, sich täglich selber zu übertreffen. Im *contubernium* ist der Meister durch die Gegenwart der Zöglinge gezwungen, tatsächlich die Congruenz von Leben und Lehre vorzuleben; nicht minder muss der Autor bildender Briefe, aus dem Gedanken der sittlichen Verantwortung vor dem Freund heraus, bestrebt sein, aus einem Lehrer der Wahrheit ihr Schwurzeuge zu werden (20,9). Die Aufgabe des *custos* hat Seneca also sehr dynamisch aufgefasst, dynamisch für beide Partner. Zwei *Dicta* mögen die Polarität andeuten: Für den Erzieher gilt der Satz: *nemo non, cum alteri prodest, sibi profuit* (81,19); und dem Freunde sagt er: *nec in hoc te accerso tantum, ut proficias, sed ut prosis* (6,6).

Im Rahmen des Bildungswerkes tritt demnach die *vera amicitia* an eine ganz centrale Stelle. Aus ihr folgt das Verantwortungsgefühl des Erziehers vor dem Zögling und der Wille des Zöglings zur eigenen sittlichen Selbstverfestigung. Der Satz: *qui colitur et amatur* (47,18), gilt für beide Freunde. Die *amicitia* wird als die Kraft bestimmt, die bei dem einen wie bei dem andern den Willen zum Guten täglich anspornt und steigert; verfestigt zu einem *habitus*, wird sie die

¹ Die Metapher der »geistigen Nahrung«, die auch bei Cicero begegnet, verdiente einmal eine Untersuchung.

² Auch POHLENZ betont das mit Recht NGA.57 u.ö.

³ Vgl. z.B. ep. 14,17; 21,9; 29,11; 33,2.

unerlässlichste Erziehertugend, eine *magna virtus*. Und so nennt sie Seneca auch: *sapiens, etiamsi contentus est se, tamen habere amicum vult, si nihil aliud, ut exerceat amicitiam, ne tam magna virtus iaceat* (9,8).

Der Gegenstand der Briefe an Lucilius ist die *philosophia moralis*. An einer berühmten Stelle (44,2) vergleicht sie Seneca einmal mit der Sonne: *nec reicit quemquam . . . nec eligit: omnibus lucet*. Licht und Wärme der Philosophie hat Seneca nun hier für das Gedeihen des Freundes fruchtbar machen wollen, durchaus nicht für das Gedeihen eines Jeden. Es gibt genügend Menschen, die von der Wahrheit gar nichts wissen wollen; zu ihnen spricht Seneca nicht: *nulli . . . nisi audituro dicendum est* (29,1). Nun ist aber die Sammlung der Luciliusbriege ein literarisches Werk; Seneca rechnet also damit, dass es auch in Zukunft Menschen wie Lucilius geben wird. Wo bleibt da der Gedanke der *amicitia*?

Alt und auch in Rom geläufig ist das Wort, die besten Freunde seien die Bücher. Wie Seneca darüber denkt, geht z.B. aus dem 62. Brief hervor; da schreibt er: ich gebe mich nicht all den zufälligen sogenannten *amici* hin: *cum optimo quoque sum; ad illos, in quocumque loco, in quocumque saeculo fuerunt, animum mitto* (§ 2). Er fühlt sich also den Ahnherren der sittlichen Tradition, den *praeceptores generis humani* (64,9) durch *vera amicitia* verbunden; sie sind seine Meister, er ist ihr Zögling; sie sind seine *custodes*, die er liebt, sein Gewissen und sein Ansporn. In einem früheren Zeitpunkt hatte er die grossen Geister der Vergangenheit als seine *patroni* und als Adoptivväter bezeichnet;¹ jetzt nennt er sie seine echten Freunde. Er hat oft mit ihnen im Vertrauen Zwiesprache gehalten, und er ist zu der Erkenntnis gekommen: *magnorum virorum non minus praesentiam esse utilem quam memoriam* (102,30).

Diese Freundschaft ist also eine sittliche Kraft, die in der Tat über Raum und Zeit hinaus wirkt; denn Seneca selber hat sich bemüht, der Billigung und Freundschaft gerade jener Geister würdig zu werden. Wie er sich das vorgestellt hat, das hat er oft geschildert (z.B. ep. 11; 25; 44; 64; 94). Sein letztes Ziel war es, ihnen selber ebenbürtig zu werden. Drum sollte man auch Senecas Tod nicht einfach als eine theatralische Nachäffung vom Sterben des Sokrates abtun. In seinem Tod hat Seneca vielmehr seine tiefste Selbsterfüllung erlebt. Wie erst durch einen einzigen Stein, den Schlussstein, ein Gebäude zum Gewölbe wird (118,16), so hat ihn selber erst der Tod zum *exemplum* erhöht: erst durch den Tod tritt er als Gleichberechtigter neben Sokrates.²

Die *amicitia* in diesem tiefsittlichen Sinn ergreift aber nicht allein die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft. Seneca bekennt einmal (78,4): Die Liebe

¹ De brev.vit. 14 und 15.

² Vgl. dazu 13,14; 26,4.

der Freunde hat mich in meiner Krankheit unendlich gestärkt, ja, sie nimmt mir auch vollständig die Todesfurcht; denn ich glaube gar nicht an meinen Tod, wenn mich die Freunde überleben: *putabam . . . me victurum non cum illis, sed per illos; non effundere mihi spiritum videbar, sed tradere*. Wie Seneca sich selber als Glied in der Kette der grossen Geister empfunden hat, der Kette, deren einzelne Glieder durch *vera amicitia* verbunden sind, so sind die persönlichen Freunde, wie Lucilius, nur das nächste Glied. Lucilius gibt die Tradition an andere Freunde weiter,¹ und so geht es fort. Senecas Briefe richten sich an die ganze Zukunft, wofern es Menschen gibt, die für sie empfänglich sind (108,4); den Widerstrebenden freilich bleiben sie ein versiegeltes Buch (87,19): der Silbergroschen braucht nicht in die Kloake zu fallen (87,16). In diesem deutlich eingeschränkten Sinne wenden sie sich an alle Sterblichen (z.B. 82,23).

Seneca ist von der Zukunftsträchtigkeit dieser seiner Briefe an Lucilius fest überzeugt gewesen. So ist z.B. der 8. Brief unter anderem der Frage gewidmet, wie sich denn die philosophische Schriftstellerei mit der stoischen Forderung verträge, des Menschen ganzes Leben solle Tätigkeit sein, er solle *in actu* sterben. Seneca antwortet § 2: *posterorum negotium ago; illis aliqua, quae possint prodesse, conscribo, salutare admonitiones, velut medicamentorum utilium compositiones, litteris mando, esse illas efficaces in meis ulceribus expertus, quae etiam, si persanata non sunt, serpere desierunt* (dazu § 6 und ep. 22,2). Und dem Freunde sagt er 79,17: *paucis natus est, qui populum aetatis suae cogitat: multa annorum milia, multa populorum superveniunt: ad illa respice.*²

Damit wäre die überzeitliche Kraft und Dynamik der *amicitia* auch nach dieser Seite hin erkannt. Man könnte nun weiter zeigen, wie im Gedanken der *vera amicitia* die Forderung der stoischen Philanthropie und Humanität einen besonders konkreten, tiefsinnigen Ausdruck gewinnt; man könnte dabei ausgehen von Stellen wie ep. 48,3. Da entwickelt Seneca den Gedanken, die allgemeine Menschenliebe, die das Menschengeschlecht untereinander verbinde, finde eine besonders intensive Funktion und Aufgabe im inneren Bereich der Freundschaft zwischen Meister und Zögling. Da wird die *amicitia* mehr, als nur die grosse Tugend des Erziehers. Sie wird ja hier verbunden mit einer natürlichen Anlage des Menschen schlechthin, die zugleich seine Aufgabe darstellt: Und nun zeigt sich, dass *amicitia* hier im praegnantesten Sinne die *virtus* ist, durch welche jegliche sittliche Tradition des Menschengeschlechtes im konkreten Erziehungs- und Bildungswerk lebendig und entwicklungsfähig erhalten wird.

¹ S.o. S. 87 Anm. 2.

² Diese Sätze sind mit ähnlichen Gedanken der schönen Schrift *De otio* zu vergleichen, in der Senecas innere Beteiligung deutlich zum Ausdruck kommt.