

Publicolae, vor allem Kap. 6 f.)³³⁾ gibt es weitere den Collatinus disqualifizierende Hinweise; er argumentiert etwa dafür, den Tarquiniern ihr Eigentum zurückzugeben etc. Ian Donaldson sieht dies als Indiz eines allzu gefühlsbetonten Vorgehens des Collatinus, dem der Logiker Brutus entgegengehalten wird³⁴⁾. Dies entspricht vollkommen dem durch Livius entworfenen und von Ovid entwickelten Bild vom übereilten, unbedachten Collatinus, das mit demjenigen des S. Tarquinius mehr gemein hat, als bislang wahrgenommen wurde.

Heidelberg

Werner Schubert

Der Kuriosität halber sei angemerkt, daß sich diese Ausführungen zu Collatinus unmittelbar nach Ciceros Fassung der Gyges-Sage befinden (Cic. off. 3, 38 f.).

33) Ὁ δὲ Κολλατίνος ἦν μὲν ὡς ἔοικεν ἐν ὑποψίᾳ τινὶ καὶ διὰ συγγένειαν τῶν βασιλέων, ἤχθοντο δ' αὐτοῦ καὶ τῷ δευτέρῳ τῶν ὀνομάτων, ἀφοσιούμενοι τὸν Ταρκύνιον. ὡς δὲ καὶ ταῦτα συνέβη, παντάπασι προσκρούσας ἀφῆκε τὴν ἀρχὴν ἐκὼν καὶ τῆς πόλεως ὑπεξῆλθεν.

34) I. Donaldson: The rapes of Lucretia (s. Anm. 1), 139 f.

DER BEKEHRUNGSBRIEF MARC AURELS

1.

Im Corpus der Briefe Frontos ist ein Brief des Prinzen Marc Aurel enthalten, in dem dieser über seine Wendung von der Rhetorik zur Philosophie spricht¹⁾. Dieser Brief wird zwar oft zitiert,

1) Die maßgebliche Ausgabe ist jetzt: M. Cornelii Frontonis Epistulae, schedis tam editis quam ineditis Edmundi Hauleri usus iterum edidit Michael P. J. van den Hout, Leipzig 1988. Der „Bekehrungsbrief“ wird gezählt als: *Ad M. Caesarem et invicem* IV 13 (S. 67–68 van den Hout). An Übersetzungen und Kommentaren sind die folgenden herangezogen: The correspondence of Marcus Cornelius Fronto... ed. by C. R. Haines, London 1919/20 (Loeb), Bd. 1, S. 214–219. – Kaiser Marc Aurel, Wege zu sich selbst. Hrsg. u. übertr. von Willy Theiler, Darmstadt³1984, S. 9–10 (Übersetzung des Briefes innerhalb der „Einführung“). – Marco Aurelio Latino. Intr., testo cr. e commento a cura di Luigi Pepe, Neapel 1957, S. 129–131. – Opere di Marco Cornelio Frontone, a cura di F. Portalupi, Turin 1974, S. 178–181. – Marco Aurelio, Scritti: Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti, ed. Guido Cortassa, Turin 1984, S. 178–181.

aber er scheint nie so genau gelesen worden zu sein, wie er es verdient. Man hat sich vor allem darüber Gedanken gemacht, wer eigentlich jener Ariston ist, dessen Lektüre der Anlaß für diese Wendung gewesen sein soll. Von den vier in Frage kommenden Philosophen dieses Namens ist am ehesten der Stoiker Ariston von Chios gemeint, ein Schüler Zenons, der die stoische Ethik in einer rigoristischen Ausprägung weiterentwickelte²⁾. Es ist freilich auch der Versuch gemacht worden, den Brief ganz anders zu deuten. Edward Champlin hat darauf hingewiesen³⁾, daß Marc Aurel am Anfang von seinen Erfahrungen im Gerichtswesen berichtet; deshalb sollte man in Ariston eher den Juristen Titius Aristo aus trajanischer Zeit sehen; durch dessen Schriften habe Marcus sich überzeugen lassen, daß das römische Recht weit über der Rhetorik mit ihren advokatischen Kunstgriffen stehe und ein ernsthaftes und gründliches Studium verdiene. Wenn überhaupt von einer Bekehrung die Rede sein könne, dann sei es eine von der Rhetorik zur Jurisprudenz. Nur so werde die Beziehung zwischen dem Anfangsabschnitt und dem folgenden verständlich.

Die Argumente Champlins sollen hier nicht ausführlich widerlegt werden; es genügt wohl ein Hinweis darauf, daß die emphatische Wendung *quod viginti quinque natus annos nihil dum bonarum opinionum et puriorum rationum animo hauserim* sich schlecht auf mangelnde juristische Bildung beziehen kann, sondern nur auf die Vernachlässigung einer geistig-sittlichen Bildungskraft wie der Philosophie. Die These Champlins hat jedenfalls klar gemacht, daß der Brief – eines der schönsten und geschliffensten Beispiele antiker Briefkunst – noch einer eingehenden Interpretation im Ganzen wie in den Einzelheiten bedarf.

2) Zu Ariston von Chios ist die neueste und ausführlichste Darstellung: A. M. Ioppolo: *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Neapel 1980; dort S. 37 mit Anm. 50 über den Brief Marc Aurels.

3) E. Champlin: *The Chronology of Fronto*, JRS 64, 1974, 136–159, bes. S. 144. Ders.: *Fronto and Antonine Rome*, Cambridge (Mass.) 1980, S. 77. Zustimmung A. Birley: *Marcus Aurelius. A Biography*, London ²1987, S. 226 und S. 275, Anm. 13; H. Gärtner: *Ein Kronprinz und sein Lehrer. Marc Aurel in seiner Korrespondenz mit Fronto*. In: *Struktur und Gehalt*, hrsg. v. P. Neukam, München 1983 (*Dialog Schule-Wissenschaft, Klass. Sprachen und Literaturen* 17) 25–49, bes. S. 42. Dagegen P. Hadot in: *École Pratique des Hautes Études, V^e section: Sciences religieuses. Annuaire: Résumés des conférences et travaux, t. XCII, 1983–1984, p. 331–336* („*Théologies et mystiques de la Grèce Hellénistique et de la fin de l'antiquité*“). Die Argumentation von Hadot ist sorgfältig und überzeugend; sie braucht hier nicht wiederholt zu werden.

2.

„C. Aufidius“, so beginnt Marcus, „schwillt die Brust, er preist seine eigenen Entscheidungen im Schiedsgericht über den grünen Klee; er sagt: er sei der gerechteste Mensch – ich will es nicht allzu unbescheiden ausdrücken –, der je aus Umbrien nach Rom gekommen sei. Mußt du noch fragen, worauf er hinauswill? Er will lieber als Richter denn als Redner anerkannt werden. Wenn ich spotte, behandelt er mich von oben herab: es sei leicht, sagt er, gähnend den Beisitzer zu machen; aber Richter zu sein, das sei etwas Großes. Da habe ich meinen Hieb weg. Trotzdem ist die Sache gut abgelaufen. Schön denn: es hat mir Spaß gemacht.

Deine Ankunft macht mich glücklich, aber sie schafft mir auch Unruhe. Warum sie mich glücklich macht, braucht niemand zu fragen; weshalb sie mir Unruhe schafft, das will ich dir beim wahrhaftigen Gott gestehen. Der Grund ist, daß ich für die schriftliche Arbeit, die du mir aufgegeben hast, überhaupt nichts getan habe, obschon ich Zeit dazu gehabt hätte. Es sind die Schriften Aristons, die mich gegenwärtig reich bewirten und dabei gleichzeitig doch quälen: wenn sie mir Lehren zum Besseren geben, bewirten sie mich, wenn sie aber zeigen, wie weit meine persönliche Entwicklung hinter diesem Besseren zurück ist, dann errötet dein Schüler wieder und wieder und zürnt sich selber, daß ich, 25 Jahre alt, mir noch nichts an heilsamen Überzeugungen und gereinigten Einsichten geistig zu eigen gemacht habe... [Der folgende Satz soll vorläufig unübersetzt bleiben.]

Diese Kümernisse haben mich jetzt so in Anspruch genommen, daß ich meine Schreib-Pflichten jeden Tag wieder auf morgen aufgeschoben habe. Aber ich werde mir noch etwas einfallen lassen; und wie ein attischer Redner zur Volksversammlung in Athen sagte: ‚Manchmal muß man die Gesetze schlafen lassen‘, so will ich die Schriften Aristons beschwichtigen und eine Zeitlang ruhen lassen und mich ganz diesem Theaterdichter widmen und vorher noch die kleinen Reden Ciceros lesen. Schreiben werde ich aber nur die eine von den zwei Parteireden, denn in derselben Sache Entgegengesetztes zu vertreten – so tief wird Ariston nie schlafen, daß er das gestatten würde.

Leb wohl, bester, hochverehrter Lehrer. Meine Gattin läßt dich grüßen.“

3.

Der Text läßt, wie es in einem sorgfältig stilisierten Brief die Regel ist, die Situation in allen notwendigen Details erkennen. Marc Aurel erzählt zuerst im Plauderton von einer amtlichen Aufgabe, die er zusammen mit seinem Freund C. Aufidius Victorinus erfüllt hatte; auch dieser war Fronto-Schüler und diente später dem Kaiser in hohen Verwaltungsfunktionen⁴). Aufidius war in das richterliche Amt eines Arbiters berufen worden, und Marc Aurel hatte seinen Verhandlungen als Assessor beigewohnt⁵). Offenbar hatte Aufidius seine Aufgabe so erfolgreich erfüllt, daß er mit sich zufrieden sein konnte; bei einem schiedsrichterlichen Verfahren, wo es auf einen Interessenausgleich zwischen den Parteien ankommt, kann der Richter natürlich seine Rechts- und Sachkenntnisse, sein Urteilsvermögen und Verhandlungsgeschick besonders eindrucksvoll zur Geltung bringen.

Hieraus hatte sich nun eine freundschaftliche Neckerei entsponnen. Marcus stellt es so dar, als hätte sich Aufidius dermaßen überheblich geäußert, daß er selbst sich jetzt im Bericht genötigt fühlt, das Zitat auf eigene Faust (*ne . . . dicam*) etwas abzdämpfen. Worin diese Abdämpfung liegt, ist aus dem Ablauf leicht zu

4) Zu C. Aufidius Victorinus vgl. P. v. Rohden, Art. „Aufidius (41)“, RE II 2, 1896, 2296 f.; PIR² Nr. 1393; H.-G. Pflaum: La carrière de C. Aufidius Victorinus, condisciple de Marc Aurèle. Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres 1956, 189–199.

5) Zum Arbitr vgl. M. Kaser: Das römische Zivilprozeßrecht, München 1966 (HdA X 3,4), S. 41–44 und S. 439 f.; zum Assessor ebd. S. 366 f. und S. 440 f. Für den jungen Marc Aurel war die Tätigkeit am Gericht eine Vorbereitung für spätere politische Führungsaufgaben. Er mag es anfangs beschwerlich gefunden haben, aus dem Kreis geistig-literarischer Interessen herausgerissen zu werden; später als Kaiser betrachtete er aber das Gerichtswesen als einen besonders wichtigen Aufgabenbereich. (*Judiciariae rei singularem diligentiam adhibuit*, Scr. Hist. Aug., M. Ant. 10,10. Vgl. A. Birley [s. o. Anm. 3] S. 133–139. Dokumente zur juristischen Aktivität bei Cortassa [s. o. Anm. 1] S. 507–741). Wenn später Kaiser Julian sich auf einen *δεινός γέρον* beruft, der ihn veranlaßt habe, selbst Gerichtssitzungen zu leiten, und der seinerseits unter philosophischem Einfluß gestanden habe, so meint er sicherlich Marc Aurel, sein großes Vorbild. (Julianus, Misopogon 24, 353bc, p. 177, 10–22 Lacombrade. Lacombrade denkt an Julians neuplatonische Lehrer; aber es ist kaum vorstellbar, daß diese ihn zur praktischen Gerichtstätigkeit angeregt hätten. Einwenden könnte man, daß Julian den „Alten“ nicht als Stoiker charakterisiert, sondern als Nachfolger von Platon, Sokrates, Aristoteles und Theophrast. Aber das mag eine unbestimmte Formel für einen Philosophen aus älterer Zeit sein; die „Selbstbetrachtungen“, die eindeutig stoischen Charakter haben, hat Julian anscheinend nicht gekannt. – Materialsammlung über Marc Aurel als kaiserliches Vorbild bei S. A. Stertz: Marcus Aurelius as Ideal Emperor in Late-antique Greek Thought, CW 70, 1977, 433–439.)

erschließen: der Satz beginnt, als müßte es heißen: *negat se hominem iustiore[m] ullum esse*; Marcus unterbricht ihn durch die Parenthese und setzt dann statt *esse* entschärfend und verklausulierend hinzu: *ex Umbria . . . Romam venisse*. Das Manöver hat den Effekt einer witzigen ἀἴθεσις; der ursprüngliche Ausspruch erscheint als so anmaßend, daß man ihn nicht einmal als Erzähler in den Mund nehmen kann. Die ins Komische gezogene Anmaßung hat freilich einen ernsthaften sachlichen Kern, und dieser mußte für Fronto unerfreulich, ja schmerzhaft sein: Wenn Aufidius auf Rhetorik weniger Wert legt als auf seine Tätigkeit als Rechtswahrer, so löst er sich von der Schule Frontos; der künftige Staatsbeamte hat zu seiner eigentlichen Berufung gefunden. Diesen Stachel hat Marc Aurel mit Hilfe der Anekdotenform zu entschärfen gesucht.

Dann ein Sprung: Frontos' Ankunft in Rom steht bevor; Marc Aurels Gefühle sind zwiespältig, denn er hat seine Hausaufgaben nicht gemacht. Er stellt ein schülerhaft schlechtes Gewissen zur Schau und verspricht am Ende, das Versäumte brav nachzuholen. Es geht um zwei Aufgaben: Lektüre von Dramen und Ciceroreden (die Erwähnung der letzteren wird etwas hastig nachgeschoben, wie etwas fast Vergessenes) und außerdem die schriftliche Abfassung einer *Controversia*. Bei dem Dramatiker mag es sich um Plautus handeln, einen Lieblingsautor des Archaisten Fronto. Daß Marcus von dessen Sprache und Stil bereits viel gelernt hat, zeigt der Brief selbst; Ausdrücke wie *beare* (für *gaudio afficere*), *cibo carere* (für *cibo abstinere*), *nimis quam saepe* (für *persaepe*) sind plautinische Archaismen, die sicher bei Fronto einen guten Eindruck machten.

Zwischen die Abschnitte, die das Bild eines Schülers mit schlechtem Gewissen, aber guten Vorsätzen zeichnen, schiebt sich eine Erklärung über den Grund der Versäumnisse. Die Schriften Aristons haben die Schülerpflichten verdrängt⁶). Sie haben in Marcus das Gefühl geweckt, daß er sein bisheriges Leben ver-

6) Zu dem Ausdruck *bene accipere* (im Sinne von „gastlich aufnehmen, bewirten“) eine kurze Bemerkung: er ist einerseits plautinisch-archaisierend (das Belegmaterial im ThLL s. v. *accipere* IB1a); andererseits repräsentiert er auch eine philosophische Bildtradition, die von Platon ausgeht. Bei diesem ist das „Bewirten mit Reden“ (λόγοις ἐστιᾶν) ein häufiges Dialogmotiv; die Belegstellen: Lys. 211 C 11; Rep. I 352 B 5; 354 A 10, B 1; IX 571 D 8; Tim. 17 A 2–3; 27 B 7–8; Phdr. 227 B 7 (vgl. auch Rep. V 458 A 2; X 612 A 1.3). Im Lateinischen gehört hierher Cic. Top. 25: *quoniam avidum hominem ad has discendi epulas recepi, sic accipiam ut reliquiarum sit potius aliquid quam te hinc patiar non satiatum discedere*. Marcus hat das Bild durch den Gegensatz *male habere* erweitert.

schwendet habe. Hier liegt die bedeutungsschwere Hauptaussage des Briefes, für Fronto sicher schwer hinzunehmen: denn er hatte ja bisher die Studien des Marcus betreut, und Marcus weist mit *discipulus tuus* deutlich genug darauf hin. Fronto mußte hier eine Art Unabhängigkeitserklärung sehen, die durch Freundlichkeiten und Schülerattitüde nur taktvoll abgedämpft war. Die Aufidius-Anekdote, scheinbar spontan und verbindungslos an den Anfang gestellt, bereitet diese Erklärung vor: wie Aufidius, so löst sich jetzt auch Marcus von Fronto. Von Ariston lernt er Besseres, als er bisher gelernt hat (*meliora*). Es sind *bonae opinioniones et puriores rationes*; wenn man das ins Griechische übersetzt mit *καλὰ δόγματα καὶ καθαρώτεροι λόγοι*, kommt man stoischer Ausdrucksweise recht nahe⁷). Die Formulierung könnte sich an Ariston anlehnen.

Der Ariston-Abschnitt wirkt nun auch in den Schlußteil hinein. Die Rhetorik soll zwar wieder aufgenommen werden, aber Marcus will nicht beide Seiten der Controversia ausarbeiten, sondern nur eine. Dahinter steht offenbar eine Ethik der Wahrhaftigkeit, wie sie in der Stoa zuhause ist. Die Kunst *in utramque partem disputandi* dagegen, die in Rom durch den Auftritt des Karneades berühmt geworden war, galt als typisch akademisch und soll von Arkesilaos eingeführt worden sein⁸). Das führt uns in die Lebenszeit Aristons von Chios zurück, der gegen Arkesilaos heftig pole-

7) R. Heinze (Ariston von Chios bei Plutarch und Horaz, Rhein. Mus. 45, 1890, 497–523) hat darauf hingewiesen (S. 513), daß in der Paraphrase eines Ariston-Textes bei Seneca Ep. 94, 2–17 von *falsae, pravae* und *verae opinioniones* die Rede ist, was an die Formulierung des Marcus erinnert. Der Sachverhalt wird etwas komplizierter, wenn man an die zugrundeliegende griechische Terminologie denkt. Die *falsae* oder *pravae opinioniones* sind jene *δόξαι*, die die Affekte verursachen und deshalb beseitigt werden müssen; das ist die von Ariston befürwortete ethische Radikalkur. Die Stoa nennt aber die richtigen Überzeugungen, die an ihre Stelle treten sollen, nicht *δόξαι*, sondern *δόγματα*. Auch für dieses Wort setzen die Lateiner oft *opiniones*. Dadurch kommt es zu einer Verwischung der stoischen Terminologie; dies erklärt die Formulierungen sowohl bei Seneca als auch bei Marc Aurel. – Eine andere Entsprechung liegt darin, daß Marc Aurel den Ausdruck *animo hauserim* gebraucht, während Seneca *persuasi mihi et perhibi* hat (§ 11, Lesart der *recentiores* statt *perhibi*); sollte ein Wort wie *ἐπιτίθειν* bei Ariston zugrundeliegen?

8) Arkesilaos: Cic. De or. 3,18,67; D. L. 4,28. Zur *disputatio in utramque partem* vgl. G. Kennedy: The Art of Rhetoric in the Roman World, Princeton 1972, S. 318; A. Weische: Rhetorik und Philosophie in der Antike, in: Schanze/Kopperschmidt (Hrsg.), Rhetorik und Philosophie, München 1989, S. 23–33, bes. S. 26 (mit Hinweis auf Sex. Emp. Adv. math. 2,47). Fronto Ep. ad M. Caes. 5,42 stellt eine typische Aufgabe dieser Art.

misiert hat⁹⁾. Zwar betraf diese Polemik andere Probleme, und es ist nicht bezeugt, daß Ariston sich auch gegen die Methode der Antilogien gewendet hätte, aber das ist doch gut denkbar. Etwas derartiges könnte in seiner Schrift *Πρὸς τοὺς ἠῆτορας*¹⁰⁾ gestanden haben; vielleicht spielt Marc Aurel auf diese an.

Um das Verhältnis von Philosophie und Rhetorik zu beschreiben, benutzt Marcus den hübschen Vergleich mit den schlafenden Gesetzen; da er auf einem Redner-Apophthegma beruht¹¹⁾, hält er sich ganz im rhetorischen Interessenkreis Frontos. Das Motiv, ein Übergang zur Philosophie brauche nicht ganz so radikal zu sein, wie Ariston als Lehrer es eigentlich verlangt, hat einen prominenten literarischen Vorgänger: nämlich Vergil im *Katalepton* Nr. 5, wo er sich von den *rhetorum ampullae* zu den *docta dicta Sironis* wendet und auch den Musen Lebewohl sagt – aber gelegentlich sollen sie ihn doch wieder besuchen: *sed pudenter et raro*. Anscheinend ist dies ein Motiv der Bekehrungstopik, das der Tendenz zum Rigorismus, zum Inhumanen entgegenwirkt.

4.

Es bleibt noch der Satz zu behandeln, der vorhin unübersetzt geblieben ist. Die bisherigen Deutungen sind wenig befriedigend. Das zeigt sich vor allem in der Auffassung von *poenas do*. Einige Übersetzer verstehen es als „Buße tun“¹²⁾, offenbar für die früheren Versäumnisse. Diese Interpretation hängt zusammen mit dem letzten Glied des Satzes: Marc Aurel enthält sich der Nahrung; dies erklärt sich dann als ein selbstauferlegtes Buß-Fasten, ein Akt der Askese. Ein erstes Bedenken ist, daß der Gedanke einer Buß-Askese für Marc Aurel abwegig wäre¹³⁾. Vor allem aber sind in

9) Ariston von Chios gegen Arkesilaos: SVF I 338; 343–346.

10) Der Titel bei D. L. 7, 163; Diskussion bei Ioppolo (s. o. Anm. 2) S. 48–50.

11) So stellt es wenigstens Marcus dar; für uns ist der Ausspruch nur als Agesilaos-Apophthegma nachweisbar (Plut. V. Ages. 30). Marcus mag sich geirrt haben – oder er hat um des Adressaten willen die Quellenangabe mutwillig umfrieselt.

12) Haines: „I do penance“. Portalupi und Cortassa: „faccio penitenza“.

13) Allgemein sei auf den Artikel „Fasten“ von R. Arbesmann (RAC 7, 1969, 447–493) hingewiesen. Ein Buß-Fasten ist sowohl Marc Aurels römischer Umgebung als auch der Stoa fremd; letztere empfahl zwar eine asketisch-bescheidene Lebensweise, die der Selbstbeherrschung und Selbstgenügsamkeit dienen

einem solchen Zusammenhang die dazwischenstehenden Verben kaum verständlich. Zorn, Trauer und Eifersucht stellen sicher keine selbstaufgelegte Bußübung dar. – Eine etwas andere Wendung gibt Willy Theiler dem Satz. Seine Übersetzung „Deshalb bestrafe ich mich“ soll sicherlich an den *ἐαυτὸν τιμωρούμενος* des Menander und Terenz erinnern. Damit wäre ein Zusammenhang mit antiker Ethik und Psychologie hergestellt; aber die Schwierigkeit im Ablauf des Satzes bleibt bestehen. Allgemein ist dabei auch zu bedenken, daß die menandrische Selbstbestrafung ethisch gesehen als eine Fehlhaltung zu beurteilen ist¹⁴). Schließlich: in *poenas do* ist kein reflexiver Vorgang ausgedrückt, wie in dem Menander-Titel; der Gedanke müßte lateinisch eher formuliert werden *poenas mihi infligo*.

Die drei mittleren Ausdrücke sind in ihrem Sinn am einfachsten zu verstehen, sie eignen sich deshalb als Ausgangspunkt. Es ist eine Aufzählung von *πάθη*, die aus einer stoischen Liste¹⁵) ent-

sollte, aber keinerlei Selbstkasteiung. Marc Aurel hat sich allerdings in Essen und Trinken Einschränkungen auferlegt, die seiner Umgebung auffielen; aber die Quellen führen das nicht auf grundsätzliche oder gar weltanschauliche Einstellungen zurück. Fronto ermahnte ihn in einem Brief (*De feriis Alsiensibus* 3) eindringlich zu mehr Lebensfreude, wenigstens in den Ferien, wobei er Essen und Trinken besonders hervorhob. *Voluptas*, so sagt er, sei offenbar nicht seine Sache (§ 2: *volpem facilius quis tibi quam voluptatem conciliaverit*). Unter vielen Exempla von genußtüchtigen Männern nennt Fronto auch *Chrysippum tuum*, der täglich Wein getrunken haben soll (§ 6). Der Grund für Marc Aurels Enthaltensamkeit war eher seine empfindliche Gesundheit; dabei scheint die Magenschwäche ein wesentliches Symptom gewesen zu sein (R. Dailly / H. van Effenterre: *Le cas Marc-Aurèle. Essai de psychosomatique historique*, REA 56, 1954, 347–365). Eine charakteristische Situation ist im Brief an Fronto IV 6 geschildert: Zum Mittagessen verzehrt Marc Aurel in einer schmausenden Gesellschaft nur ein wenig Brot; der Grund liegt offenbar in einer gerade überstandenen Erkältung. Beim Abendessen ißt er wieder richtig mit. Vgl. auch V 28 und 30.

14) Vgl. R. Walzer: *Zum Hautontimorumenos des Terenz*, Hermes 70, 1935, 197–202; A. Barigazzi: *La formazione spirituale di Menandro*, Turin 1965, S. 81.

15) Stoische Listen und Definitionen von *πάθη* sind gesammelt in: SVF III Nr. 390–420. Die Stoiker legen 4 Gattungen zugrunde, *λύπη φόβος ἐπιθυμία ἥδονή*, und ordnen in diese zahlreiche Einzelformen ein. Die drei von Marc Aurel genannten *πάθη* sind: 1. *ira* = *ὄργη*, als Form der *ἐπιθυμία* betrachtet, bei Andronikos *Περὶ παθῶν* 4 und Cicero *Tusc.* 4,9,21 an der Spitze der Liste, in ethischer Literatur besonders viel behandelt. 2. *tristitia*: wahrscheinlich mit *λύπη* zu identifizieren. Diese heißt zwar bei Cicero *aegritudo* (z. B. *Tusc.* 4,7,14), bei Seneca aber öfter (z. B. *Ep.* 85,2) *tristitia*. 3. *ζηλοτυπία* ist ein „Schmerz darüber, daß auch einem anderen etwas zuteil wird, was man selbst hat“ (SVF III Nr. 412, Z. 40–41 und Nr. 414, Z. 21; *Cic. Tusc.* 4, 26,56) oder „was man selbst begehrt hat“ (SVF III Nr. 413, Z. 6–7; Nr. 415, Z. 9). Eheliche Eifersucht ist eine besondere Ausprägung der *ζηλοτυπία* (SVF III 728).

nommen sein könnten: ὀργή, λύπη, ζηλοτυπία. Das letzte Wort ist, da schwer übersetzbar, griechisch stehengeblieben¹⁶). Die πάθη sind im stoischen Sinne krankhafte Beeinträchtigungen der Vernunft, die auf jeden Fall schädlich und verwerflich sind. Diese Begriffe sind also nicht geeignet, eine heilsame Zerknirschung zu bezeichnen (die κατάνυξις, *contritio*, der späteren Christen), welche den Bekehrungsprozeß fördern könnte. Man mag, hiervon ausgehend, ausmalen, wie sich diese πάθη bei Marc Aurel äußern: in sinnlosen Wutausbrüchen gegen sich selbst und seine Umgebung; in finsternem Brüten über dem Versäumten; in nagender Eifersucht gegen Freunde, die den Weg zur seelischen Vervollkommnung schon gefunden haben und denen er dieses Glück nicht gönnt¹⁷). Zusammenfassend könnte Marcus sagen: „Ich bin eine Beute der πάθη in ihren unerfreulichsten Erscheinungsformen.“ In dieser Interpretation mag die Stelle wie eine Selbstkarikatur erscheinen; und das ist wohl auch die Absicht des Verfassers. Die lehrbuchmäßige Aufzählung macht durchaus den Eindruck, daß Marc Aurel sich halb scherzhaft als ein Musterbeispiel schlimmer Affekte darstellen will. Von hier aus bietet sich nun eine einfache Erklärung von *poenas do* an: Die πάθη sind eine Strafe dafür, d. h. die schmerzhaft spürbare Folge davon, daß Marc Aurel seine seelisch-sittliche Bildung vernachlässigt hat und von ἀπάθεια weit entfernt ist¹⁸).

Hier könnte man einen Einwand machen. Für die Situation eines Bekehrten ist das Bedauern über die frühere falsche Lebens-

16) Cicero übersetzt *Tusc.* 4,8,17 *ζηλοτυπία* mit *obtrectatio*; er läßt aber spüren, daß diese Wiedergabe nicht ohne Schwierigkeiten ist, und sie hat sich auch nicht durchgesetzt.

17) Marc Aurel hat sich, wenn diese Deutung richtig ist, nicht genau an die stoische Definition der *ζηλοτυπία* gehalten: diese legt nahe, daß es um ein Gut geht, das man selbst schon hat, das man nur einem anderen nicht gönnt. So paßt das Wort besonders genau auf eheliche Eifersucht. Indessen schwanken die Formulierungen etwas (s. o. Anm. 15), so daß sich auch die Anwendung auf ein Gut, das man begehrt, aber noch nicht besitzt, rechtfertigen läßt. Besonders gut würde zu Marc Aurels Situation ein Verhalten passen, wie es bei Aischines von Sphettos (*Fr.* 7 Dittmar) mit *ζηλοτύπως ἔχειν* bezeichnet wird: Alkibiades bekrittelt dort Themistokles, weil er ihn insgeheim für überlegen hält. Diese Verwendung des Wortes steht wohl auch hinter Ciceros Übersetzungsvorschlag (s. Anm. 16).

18) Der gedankliche Zusammenhang ließe sich im Schriftbild durch einen Doppelpunkt hinter *poenas do* andeuten. – Ganz ähnlich ist *poenas dat* bei Juv. 1,3,279 gebraucht: für übermäßiges Trinken „büßt“ man mit einer schlaflosen Nacht. Bemerkenswert ist, daß Juvenal diese Schlaflosigkeit mit einem Achill-Vergleich ausmalt; vgl. dazu u. Anm. 25. (Auf die Juvenal-Stelle hat mich Herr Kollege Adamietz, Marburg, in einer Diskussion aufmerksam gemacht.)

führung doch ganz natürlich. Die stoische ἀπάθεια-Forderung hier anzuwenden scheint gezwungen. Sollte das wirklich im Sinne der stoischen Ethik sein? Bei einer Durchsicht der stoischen Überlieferung finden sich zunächst mehrere Belege für eine grundsätzliche Verwerfung von μεταμέλεια oder μετάνοια, insofern dies eine Art λύπη ist¹⁹). Ein schmerzliches Bedauern über frühere Fehler ist also keineswegs eine anzustrebende Seelenhaltung. Dies gilt natürlich streng genommen nur für den Weisen, der so unfehlbar ist, daß er nie Grund zu einer solchen Reue hat. Über den Fall des Nicht-Weisen, etwa des Neubekehrten oder des προκόπτων, finden sich Äußerungen nur bei Epiktet. Einmal schildert er (3,23,30), wie jemand betroffen und schmerzerfüllt aus einem philosophischen Vortrag davongeht; ein anderes Mal (3,19,1) sagt er, es sei schon ein Zeichen von προκοπή, wenn man nicht über äußere Dinge unglücklich sei, sondern über seinen seelischen Zustand. An beiden Stellen ist die Wortwahl interessant. Epiktet vermeidet die Hauptbegriffe der Pathos-Lehre wie λύπη und spricht stattdessen von ἄλγος (3,23,30) und ἀγωνία (3,23,37). ἄλγος wird durch einen Arztvergleich deutlich in die Kategorie der unvermeidlichen und ethisch irrelevanten unangenehmen Empfindungen gestellt. Unter ἀγωνία versteht ein Stoiker allgemein die „Angst vor einem Mißlingen“²⁰); und in einer besonders interessanten Formulierung wird sie als das gespannte Schwanken zwischen Begehren, Hoffnung und Angst beschrieben²¹). Das paßt aufs beste zu der bei Epiktet gemeinten Situation. Demgegenüber wirkt es ganz anders, wenn Marc Aurel terminologisch mitten in die Reihe der bekannten, ungemischten, von den Ethikern stets bekämpften Affekte hineingreift. Zu den angeführten Epiktet-Stellen paßt es noch eher, wenn er vorher sagt: *sibi suscenset*; das ist ein milderes Wort als

19) SVF III Nr. 414 Z. 32–33; 548 Z. 21–23; 563 Z. 20–25; 565 Z. 32–34; Cic. Mur. 29,61 (vgl. auch Tusc. 4,28,61). Schon bei Aristoteles wird die μεταμέλεια ethisch abgelehnt: der σπουδαίος ἀνὴρ ἰσχυρὸς ἀμεταμέλητος (EN 9,4,1166a29); μεταμέλειας γὰρ οἱ φαῦλοι γέμουσιν (b24–25). Vgl. Barigazzi (o. Anm. 14) S. 81; ThWbNT IV 630f.; R. Joly: Le Tableau de Cébès et la philosophie religieuse, Brüssel 1963 (Coll. Latomus 61), 37–40.

20) SVF III Nr. 407 Z. 38; 408 Z. 40; 409 Z. 8f.; 416 Z. 32f. Die verbreitetste Formulierung ist: φόβος διαπτώσεως.

21) Andronikos Περί παθῶν 3 (SVF III Nr. 409 Z. 8f.): ἢ φόβος ἐμπουητικὸς τῶν ἐναντίων ἐλπίδων, περὶ ὧν ὄρεξιν σφοδρὸν ἔχομεν. Diesen ganzen Bereich der stoischen Affektenlehre behandelt A. Bonhöffer: Epiktet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie, Stuttgart 1890, S. 301–311, bes. 302–304; dort weitere Einzelheiten.

irasci und allenfalls mit *δυσχεραίνειν* oder *ἑαυτῷ ἐγκαλεῖν*²²⁾ gleichzusetzen. Diese „Mißbilligung seiner selbst“ ist verbunden mit einem Erröten, welches in stoischer Psychologie zur *αἰδώς* gehört, welche ihrerseits kein *πάθος*, sondern eine *εὐπάθεια* ist²³⁾. An dieser Stelle hält sich Marc Aurel also noch im Rahmen dessen, was für einen neu bekehrten Stoiker die angemessene Reaktionsweise ist; an der *poenas-do*-Stelle geht er darüber jedoch weit hinaus: hier zeigt sich, daß bei ihm von einer Apathie nicht einmal in Ansätzen die Rede sein kann; daß die Leidenschaften ihn quälen wie einen ganz und gar unphilosophischen Menschen.

5.

Was aber bedeutet Marc Aurels Fasten – *cibo careo*? Ein Akt der Askese kann, wie gesagt, nicht gemeint sein. Eher geht es um eine Appetitlosigkeit, verursacht durch die Affekte. Nun ist dieser Punkt an die Aufzählung der Affekte asyndetisch angefügt, als ob er ein selbstverständlicher Bestandteil dieser geradezu lehrbuchmäßigen Reihe wäre. In stoischen Quellen findet sich jedoch in der Pathos-Lehre nichts über Appetitlosigkeit. Der kundige Leser wird mit Recht von diesem Anhängsel überrascht und befremdet sein. Wenn ein Überraschungseffekt beabsichtigt ist, dann soll er sicherlich zum Nachdenken bringen: die Formulierung birgt ein kleines Rätsel. Es entspricht dem Charakter dieser Briefe, die Lösung in einer literarischen Anspielung zu suchen. Fragt man, wo in der antiken Literatur Zorn, Kummer, Eifersucht und Appetitlosigkeit in denkwürdiger Weise vereinigt sind, so kommt man auf den homerischen Achill. Er ist zornig über die Kränkung durch Agamemnon, empfindet Kummer über den Tod des Patro-

22) SVF III Nr. 414 Z. 28; Epict. Ench. 5. Letzteres gilt als typisch für den *ἡγούμενος παιδεύεσθαι*.

23) SVF III Nr. 431 Z. 23; Nr. 432 Z. 40, Erröten: Nr. 410 Z. 17, dazu Epict. Ench. 33,16; M. Pohlenz: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1955, II S. 165. – Die alte Stoa hatte dem Leiden an der eigenen Unvollkommenheit sogar den Status einer *εὐπάθεια* verwehrt; hierin sieht Cicero einen erheblichen Mangel der Affektlehre (Tusc. 3,28,68–70 und 32,77). Er führt als Anschauungsbeispiel eine Szene aus dem Alkibiades-Dialog des Aischines von Sphetos an, wo Alkibiades, als Sokrates ihm seinen Mangel an *ἀρετή* nachweist, in Tränen ausbricht. Eine ähnliche Kritik an der Stoa äußert Augustinus (De civ. dei 14,8), der ganz richtig bemerkt, solchen Reueschmerz finde man *maxime apud nostros*, also in der religiösen Erlebniswelt der Christen, welche vielleicht an Vorstellungen des religiösen Pythagoreismus anknüpfen konnten (s. R. Joly a.a.O., oben Anm. 19).

klos und Eifersucht wegen Briseis²⁴); dazu kommt dann im T der *Ilias* jene Szene, wo er das griechische Heer in die Racheschlacht führen will, ohne vorher gegessen zu haben, und Odysseus ihm die Lehre erteilt: γαστέρι δ' οὐ πως ἔστι νέκυν πενήθῃσαι Ἀχαιοῦς (T 225). Achill ist von den Stoikern öfters als Paradeigma eines ungehemmten Pathos beschrieben worden²⁵). Seine Appetitlosigkeit in diesen Zusammenhang zu stellen mag ein eigener Einfall Marc Aurels sein; für einen Literaturkenner war das Charakterbild Achills auch ohne Namensnennung wohl nicht schwer erkennbar.

Wenn diese Deutung richtig ist, ergibt die Stelle einen guten Sinn. Marc Aurel vergleicht sich mit Achill: er ist wie dieser zum Bewußtsein gekommen, daß sein Leben in eine Sackgasse geraten

24) Dieses erotische Motiv ist zwar nicht homerisch, wurde aber vielfach in Homer hineingelesen. Ein locus classicus ist Hor. Epist. 1,2,13: *hunc* (sc. *Achillem*) *amor, ira quidem communiter urit utrumque* (sc. *Achillem et Agamemnonem*). Hier sind, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, die Affekte in ihrem ethischen Sinne gemeint. Weitere Belege für die Verliebtheit Achills: Hor. C.1,6,6; C.2,4,2–4 (hierzu Nisbet-Hubbard); Prop. 2,8,29–36; Ov. Am. 1,9,33; 2,8,11; Her. 3; Rem. 777–784. An der letzteren Stelle kommt es weniger auf die Verliebtheit selbst als auf die erotische Eifersucht gegenüber Agamemnon an; ferner spielt Ovid auf die mangelnde *sapientia* Achills an und evoziert damit den Kontext der stoischen Ethik. Durch diese zwei Besonderheiten steht die Stelle unserer Auffassung der ζηλοτυπία-Stelle bei Mark Aurel besonders nahe. – Mit ganz anderer Beurteilung Plut. De aud. poet. 12,33A.

25) Meist für ὄργη; so etwa Cic. Tusc. 3,9,18 (mit Berufung auf den Stoiker Dionysios von Herakleia) und 4,23,52. Horaz betont in Epist. 1,2,14, daß es die Untertanen sind, die den Wahnsinn (*delirant*), also das πάθος, der Könige (Achill und Agamemnon) büßen müssen (*plectuntur*), nicht diese selbst. Sollte die Frage, wer eigentlich unter den Folgen eines Affekts zu leiden hat, im Zusammenhang mit dem Achill-Exemplum öfters diskutiert worden sein? Ein Stoiker hätte sicher darauf bestanden, daß der in πάθος Verfallene selbst am meisten büßt; Horazens Formulierung ist vielleicht pointiert gegen diese dogmatische Auffassung gerichtet. Die bei Juvenal (s. o. Anm. 18) wie bei Marc Aurel gebrauchte Wendung *poenas dare* entspricht hingegen genau der Argumentation, die ein Stoiker in der Beurteilung von Achills Affektzustand gebraucht hätte: der eigentliche sittliche Fehler liegt im falschen Denken (δόξα), Folge davon sind die Affekte, die als eine Art Krankheit (vgl. Dionysios von Herakleia a.a.O.) selbst schon die Strafe, das Unglück des Menschen, sind. Ariston hatte die Bekämpfung der falschen Meinungen als der Wurzel des Übels gefordert und alle ethischen Verhaltensregeln, die vergeblich an den Krankheitserscheinungen herumkurierten, für unnütz erklärt (Sen. Ep. 94,5). – Das Motiv „Affekt als Krankheit“ erscheint mit einer Bekehrungserzählung verbunden in dem Bericht Plutarchs (De curios. 2, 516C) über die Bekehrung des Aristipp zu Sokrates: ... οὕτως ἐμπροθέως ἔσχεν ὥστε τῷ σώματι συμπεσεῖν καὶ γενέσθαι παντάπασιν ἀχρὸς καὶ ἰσχνός. Das erinnert an die Marc Aurel-Stelle; allerdings ist nicht von Fasten oder Appetitlosigkeit die Rede, sondern von körperlichem Verfall ohne äußeren Grund; im folgenden ist mit διψῶν καὶ διακαυμένος ein geistiger Durst angedeutet.

ist und daß jetzt eine heroische Anstrengung weiterhelfen muß. Darauf reagiert er nicht mit der Gelassenheit eines philosophisch kultivierten Charakters, sondern mit der ungebändigsten Leidenschaft des impulsiven Heros bis hin zu der Trivialität der Appetitlosigkeit. Der Vergleich hat eine gewisse Komik, eine Beimischung von Selbstironie; und das paßt zu dem Eindruck, den der ganze *πάθος*-Satz macht. Marcus hatte den Brief mit einer anekdotischen Lockerheit begonnen, die die Andeutung einer tiefgreifenden Divergenz vom angesprochenen Lehrer verbarg. Dann bricht sich der leidenschaftliche Ernst des zur Philosophie Bekehrten Bahn in dem fast exklamatorischen *viginti quinque natus annos*; aber sogleich sucht der Verfasser den Weg zurück zu einem urban-verbindlichen Ton, indem er sein eigenes Bekehrungserlebnis durch geistreiche Übertreibung ins Humoristische zieht. Der Brief soll eben nicht den Ton absoluten Ernstes, rückhaltloser Direktheit haben, welchen wir aus der Schrift *Τὰ εἰς ἑαυτὸν* kennen; er dient dazu, seinem verehrten und geliebten Lehrer eine schmerzhaft Eröffnung zu machen, und Marcus versucht, deren Wirkung durch Geist, Witz und Selbstironie abzumildern.

Zum Schluß bleibt noch eine Bemerkung über die eigentümliche Rolle des Ariston von Chios zu machen. Daß ein Lese-Erlebnis als Anlaß der Bekehrung dargestellt wird, ist ein traditionelles Motiv, das man zurückverfolgen kann bis zu dem korinthischen Bauern, der Platons *Gorgias* las²⁶). Nun hat aber Ariston von Chios in Marc Aurels philosophischer Schrift keine erkennbaren Spuren hinterlassen; und seine Selbstdarstellung in diesem Werk (I 7) läßt es viel wahrscheinlicher erscheinen, daß der entscheidende Einfluß von Junius Rusticus kam; aus der stoischen Literatur hat nach derselben Quelle Epiktet auf ihn den tiefsten Eindruck gemacht. So mag man vermuten, daß er in seinem Brief Ariston deshalb besonders herausstellte, weil er Fronto möglichst wenig verletzen wollte. Junius Rusticus zu nennen hätte bedeutet, gegen Fronto einen lebenden Rivalen in Rom zu setzen. Epiktet wäre für den feinen literarischen Geschmack Frontos kaum annehmbar gewesen. Ariston ist dagegen einer der wenigen Stoiker, die literarisch-stilistisch eini-

26) Themistios (Or. 23, p. 295 CD = Aristoteles Fr. 658 Gigon) gibt eine aufschlußreiche Aufzählung von Bekehrungen zur Philosophie durch die Lektüre eines Buches: Axiothea las Platons *Politeia*, der korinthische Bauer Nerinthos Platons *Gorgias*, Zenon die *Apologie des Sokrates*. Vgl. M. Erler: Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Berlin/New York 1987, S. 292.

gen Ruf hatten²⁷). Mit der Berufung auf Ariston konnte Marcus am ehesten hoffen, bei Fronto für seine Entscheidung Verständnis zu wecken.

Heidelberg

Herwig Görgemanns

27) Ariston hatte den Beinamen Σειρήν (D.L. 7, 160) und galt als besonders packender Redner (ebd. 161; vgl. auch SVF I Nr. 336). Viele geistreich-witzige Formulierungen sind von ihm überliefert, besonders berühmt scheinen seine Gleichnisse gewesen zu sein, die in einem eigenen Buch gesammelt waren (Ὀμοιώματα, bei Stobaeus mehrfach zitiert; zur Echtheitsfrage: Ioppolo S. 50–52).